

Андрій Богачов

ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА

навчальний посібник

N5.

ФІЛОСОФСЬКИЙ Ф-Т
КАБІNET ФІЛОСОФІЇ
ТА ПОЛІТОЛОГІЇ

«КУРС»

Київ

2006

Серія наукової літератури
«МАЙСТЕРКЛАС»

Редколегія серії: доктори філософських наук, професори
А.М. Єрмоленко, А.Т. Ішмураєв, А.М. Лой
кандидат філософських наук, доцент А.Л. Богачов,
кандидат філософських наук В.І. Кебуладзе

Відповідальні редактори серії: А.Л. Богачов, В.І. Кебуладзе

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів
(лист №14/18.2 – 2399 від 28 жовтня 2005 р.)

Рецензенти: доктори філософських наук, професори
В.С. Горський, А.М. Єрмоленко, М.Л. Ткачук

Богачов А.Л.
Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: Видавництво
«Курс», 2006. – 405 с.

ISBN 966-7185-03-1

Ця книжка містить перший в Україні навчальний курс філософської герменевтики. Філософська герменевтика викладена в ній як напрям сучасної думки, заснований Г.-Г. Гадамером (1900–2002), учнем М. Гайдегера. Автор розглядає головні ідеї філософської герменевтики щодо мистецтва, риторики, гуманітарного знання, стилю та мови, оцінює значення цих ідей для сучасної практичної філософії. Багато уваги в курсі приділено історії герменевтики, а також зв'язку поглядів Г.-Г. Гадамера з платонізмом і деякими течіями новітньої філософії.

Видання розраховане на студентів, аспірантів, викладачів, усіх, хто цікавиться проблемами філософії та теорії культури.

В оформленні обкладинки використаний малюнок В. Ван Гога «Жнець»

ISBN 966-7185-03-1

© «Майстерклас»
© А.Л. Богачов
© Видавництво «Курс»

ЗМІСТ

Від автора	7
Переднє слово	8

ВСТУП

Тема 1. Предмет і проблематика філософської герменевтики	13
--	----

Лекція 1. Виникнення філософської герменевтики та її історичний контекст	13
Лекція 2. Філософське відкриття герменевтичності досвіду	29

ПІДГОТОВЧИЙ ВИКЛАД

Тема 2. Історична трансформація герменевтики	44
--	----

Лекція 3. Герменевтика як давній канон і новочасний органон	44
Лекція 4. Дильтейв проект загальної герменевтики	61
Лекція 5. Дильтей і Гусерль: розуміння досвіду	76
Лекція 6. Феноменологія як підготовка герменевтичного повороту	90
Лекція 7. Гайдегерів проект герменевтичної феноменології	107

ОСНОВНИЙ ВИКЛАД

Тема 3. Риторика у світлі філософської герменевтики	142
---	-----

Лекція 8. Семантична модель мови і риторики	142
---	-----

Тема 4. Філософія мистецтва	164
-----------------------------------	-----

Лекція 9. Гуманістична традиція і мистецтво	164
Лекція 10. Герменевтична філософія мистецтва як натуралістична теорія уяви	182
Лекція 11. Філософська герменевтика як онтологія мистецького твору	206

Тема 5. Філософія гуманітарних наук.....	229
Лекція 12. Історична свідомість та істина	229
Лекція 13. Герменевтична істина чи аргумент рефлексії	250
Лекція 14. Історія та передсуди	267
Лекція 15. Герменевтична конкретність досвіду.....	295
Лекція 16. Універсальність герменевтичного досвіду й мораль	313
Лекція 17. Діалектичність герменевтичного досвіду.....	333
Тема 6. Філософія мови.....	360
Лекція 18. Гадамерів проект герменевтичної онтології мови.....	360
Лекція 19. Істина буття як спекулятивна істина мови	381
Цитована література	402

ВІД АВТОРА

Наскільки мені відомо, це перший навчальний посібник з філософської герменевтики, виданий в Україні.

Лекційний курс відповідає навчальній програмі з дисципліни «Філософська герменевтика», яку викладаю студентам філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Контрольні питання сформульовані так, щоб їхнє обговорення на семінарських заняттях виходило за межі лекційного матеріалу. Сподіваюся, ці питання спонукатимуть до читання рекомендованої лектури та самостійного дослідження тем, що за браком часу лише згадані в лекціях, хоч є важливими для сучасної філософії.

Частину цитат Г.-Г. Гадамера та інших дослідників наведено за українськими та російськими перекладами, а частину перекладено мною наново, бо наявні переклади інколи перекручують німецький оригінал. На те, що це мій переклад, указують посилання в квадратних дужках на сторінки оригіналу.

Дякую колегам з кафедри філософії та студентам філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка за те, що увагою до моїх думок, дискусією та моральною підтримкою сприяли появі цієї книжки. Я вдячний ученій раді філософського факультету за рекомендацію книжки до друку.

Київ, 10 травня 2006 р.

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

У європейській традиції герменевтику здавна розглядали як мистецтво тлумачення (ars interpretandi) текстів та інших виразів думки. Власне, герменевтика стосувалася всього, що має сенс і вимагає тлумачення як спеціальної процедури осягнення смислу й запобігання незгодам. Сама назва походить від давньогрецького *hermeneia*, що означає: тлумачення, інтерпретація, пояснення, вістка. Потреба в «умінні інтерпретувати» виникає тоді, коли нашарування культури, диференціації та розриви в ній унеможливили безпосереднє розуміння. Те, що традиційно вважають значущим для життя, або що навіть складає підстави життєвої орієнтації, тепер потребує спеціального роз'яснення. Отже, герменевтика від початку мала за свій предмет як свою неясну природу, тобто природу роз'яснення, так і все те, що має неясний смисл, але, як традиційно думають, значущий для життя. Уже в цьому первинному призначенні герменевтики впливати на побудову смислового порядку життя бачимо її зв'язок з *філософією*. Проте варто відзначити й істотну розбіжність між ними. Філософія *теоретичним* шляхом шукала *необхідне* в буттєвому ладі, тоді як герменевтика мала справу з розумінням (Verstehen) того, що надто складно звільнити від його *випадкової умовної*, тобто контингентної, даності, його залежності від події (Geschehen), в якій бере участь сам інтерпретатор. Ідеться про давню тенденцію протиставляти, з одного боку, ідею, ноетичний порядок і софію, з другого – слово, практичну розсудливість і риторичну.

Після перших герменевтичних досліджень, здійснених софістами й Аристотелем («Про тлумачення»), мистецтво інтерпретації привертає увагу елліністичних і римських учених. За доби поширення християнства у давньому світі з'являються герменевтичні пояснення до смислу Біблії та спроби систематизації засобів, що полегшують читання класичної та юридичної літератури. У Новий час термін «герменевтика» вперше вживає 1629/1630 р. страсбурзький філософ і теолог Й.К. Дангауер, говорячи про науку *hermeneutica generalis*, що має закласти підвалини тлумачення письмових джерел з *теології, правазнавства й медицини*. Тож у новочасному сенсі герменевтику

спочатку вважають наукою, що вивчає способи, якими забезпечують справжнє розуміння тексту, зв'язку знаків і значень.

Герменевтика досліджувала проблему тлумачення передусім у двох аспектах, а саме: 1) багатозначність тексту, 2) зв'язок тексту й буття. Поступово герменевтика усвідомлює потребу розглядати *спосіб буття тексту* як невідривний від способу буття 1) того, хто тлумачить текст, і 2) того, про що йде мова. *Універсализація герменевтики*, набуття нею філософського статусу сталися завдяки теоретичному сполученню згаданих аспектів і проблематизації методичного характеру герменевтики. Тією мірою, якою герменевтика позбувається залежності від ідеалу наукового методу, вона набуває рис *неметафізичної, комунікативної онтології*; водночас герменевтику знову зіставляють з практичним знанням і мистецтвом.

Перші варіанти загальної герменевтики, запропоновані Фридрихом Шляєрмахером (1775 – 1854) і Вільгельмом Дильтаєм (1833 – 1911), містили ідею здобуття смислу будь-якого тексту через осягнення задуму автора. Текст уважали посередником у спілкуванні душ читача й автора. Натомість філософська герменевтика Ганса-Георга Гадамера (1900 – 2002) відзначається запереченням психологізму, властивого першим варіантам загальної герменевтики. Крім того, Гадамер наголошує, що мова як комунікація (мовлення і традиція) є буттєвим простором смислу: «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» [WM, 478], – згадаймо слова його вчителя Мартина Гайдегера (1889 – 1976): «мова є оселею буття». Отже, замість психологічної *свідомості* того, хто тлумачить, за основу філософського осмислення способу розуміння обрано *мову* як діалог і традицію, які в онтологічному сенсі є значнішими за того, хто тлумачить. Цей поворот від свідомості до мови – так званий *лінгвістичний поворот* (linguistic turn) – слід розглядати в контексті заперечення сучасною філософією старої *філософії свідомості* (критики розуму). Разом з тим, поворот до мови у філософській герменевтиці набрав рис повороту до *онтології розуміння як мовної комунікації*.

У головній роботі Гадамера «Істина і метод. Основи філософської герменевтики» (1960), яка є базовою для пропонованого лекційного курсу, ідеї раннього Гайдегера про єдність розуміння і саморозуміння інтерпретатора – так зване *герменевтичне коло* з «Буття і часу» – узгоджені з концепцією мовлення як злиття горизонтів тексту і читача,

що є умовою самовиявлення буття в істині слова. Відтак читання як своєрідний діалог тексту й інтерпретатора, що відбувається в історичному часі й життєвому просторі, править тут за парадигму будь-якого (по)розуміння, у тому числі розуміння образів та інших нетекстових артефактів. Така парадигма спонукає відмовитися від *реїфікації* чи *гіпостазування смислу*, тобто від поняття *об'єктивного смислу*, який начебто існує уречевлено й незалежно від згаданого діалогу, від його *застосування* у діалозі. А це, своєю чергою, змушує критично поставитися до самого ідеалу загальної герменевтики як методології тлумачення, адже *метод передбачає абстракцію об'єкта*.

Герменевтика є практикою, а не методологією. Тож філософія, що універсалізує *практичне знання* як підставу будь-якого різновиду освоєння світу (досвіду), має бути філософською герменевтикою. Осмислення практичного знання в площині комунікації та переказу – це єдиний шлях справжнього уникнення, за Гадамером, *суб'єктивної релятивізації смислу*. Натомість ранні теорії загальної герменевтики, попри весь свій методологізм, не змогли уникнути цієї фундаментальної помилки, бо опосередковували «об'єктивний смисл» дослідженням *авторського* сприйняття змісту власного тексту, тобто дослідженням *переживань психологічного суб'єкта* – предмета, що, зрештою, не об'єктивується.

За Гадамером, інтерпретація, що сягає істинного смислу, здійснюється в межах самовиявлення текстом умов існування свого смислу в горизонті *читацького* розуміння. Тож інтерпретація – це не *відтворення* смислу, уміщеного автором у тексті, а *творення* смислу в *зустрічі* з текстом як «носієм» смислу. У цьому понятті *зустрічі* маємо неодмінну умову розуміння як комунікації. Крім того, поняття зустрічі вказує на те, що наше розуміння водночас експансивне й співвідносне, тобто спонтанність нашої смислотворної дії обмежена структурою і змістом самого тексту, який належить мові і традиції. З другого боку, смислотворна спонтанність обумовлена нашою *антиципацією* (передрозумінням) смислу, що залежить від нашого розташування у світі – нашої історичності, мовності і тілесності.

Отже, врахування згаданих умов розуміння позбавляє сенсу *епістемологічну абстракцію* самодостатнього, позасвітового суб'єкта. А якщо ми збагнули хибність вихідного протиставлення суб'єкта і об'єкта, властивого теоріям пізнання і майже всій традиції метафізики

й теоретичної філософії, то годі відкидати висновок про *скінченність істини*. Це, власне, є висновком про *історично-досвідний* характер будь-якої істини, або, інакше, про герменевтичність істини. Опис феномена герменевтичності – не методичності – *істини*, а відтак *опис герменевтичного феномена* як розуміння істини *буття*, є головною темою «Істини і методу» Гадамера. Отже, істина не вимірюється тільки науковим поняттям досвіду, методичність якого ґрунтується на абстрагуванні суб'єкта такого досвіду від *життєсвіту* (поняття Едмунда Гусерля, 1859 – 1938).

Повертаючи істині життєсвітовий вимір, філософська герменевтика показує, що наше розуміння є неодмінно *упередженим*, бо не може існувати як процес, що ізольований від процесу мовлення та історичності нашого досвіду. Однак ця теза не скасовує *критичності філософії*, тим паче не є тезою консерватизму. Ми аж ніяк не приречені підпорядковувати думку одним і тим самим *упередженням* (передсудам), тим паче забобонам. Навпаки, освоєння нового смислу не лише прояснює умови його розуміння, які диктує традиція, а й висвітлює наші власні *упередження*, тобто дозволяє краще зрозуміти себе. Тільки спираючись на *упередження*, можна діяти, і тільки бачачи результати дій, можна переглядати свої *упередження*. У цьому полягає *нетативна структура критики смислу*. Початкова точка картезіанського мислення, ніби нічим не *упередженого*, – це точка поза світом, поза історично-комунікативною дійсністю людського існування, тобто – неможлива.

Незалежність від будь-яких *упереджень* є, на думку Гадамера, теж *упередженням*, до того ж – хибним, тобто справжнім картезіанським забобонам. Однак якщо розглядати ідеал *неупередженого розуміння* як не лише засаду Просвітництва і проекту Модерна, а як те, до чого звично апелює вимога порозуміння в сучасному мультикультурному світі, то перед філософською герменевтикою постає проблема різноманітності й суперечливості традицій, що поновлює питання про істинність і вимагає роз'яснень щодо ототожнення мови зі смислом буття. У такому разі гадамерівську онтологію мови слід доповнити філософією комунікації, котра розглядає соціально-етичну проблематику під кутом зору різноманітності традицій і питання вибору традиції. Проблема *неупередженості* через 45 років після виходу з друку «Істини і методу» не просто лишається головною філософською

проблемою, вона найактуальніша у світі зростаючої глобалізації. Як можна реалістично поглянути на цю проблему, якщо нині замість *позасвітової точки* початку картезіанської (модерної) критики мусимо визнавати *фактичність* диференціації культур і традицій у сфері одного людського життя? Думаю, мій виклад основних ідей філософської герменевтики прислужиться відповіді на це питання.

Метою лекційного курсу є вивчення філософської герменевтики задля використання ідей, які вона обґрунтовує, у філософських дослідженнях і дискусіях щодо найгостріших тем сучасності, зокрема теми порозуміння між представниками різних традицій або навіть цивілізацій. Курс допомагає не тільки здобути знання з філософської герменевтики та близьких до неї теорій, а й переконатися в їхній вазі для розв'язання сучасних філософських проблем. Отже, сподіваюся, він сприятиме орієнтації у філософії.

ВСТУП

ТЕМА 1 ПРЕДМЕТ І ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Лекція 1

Виникнення філософської герменевтики та її історичний контекст

Засновником *філософської герменевтики* є Ганс-Георг Гадамер – один з найвидатніших німецьких філософів повоєнної доби. Свою назву філософське вчення Гадамера отримало тому, що є загальною, чи універсальною, герменевтикою. Це означає, що Гадамер доводить герменевтичну природу будь-якого осягнення сенсу. Отже, будь-яке розуміння, зокрема й теоретико-наукове пояснення, згідно з поглядами Гадамера, є *інтерпретацією*, котрої стосується герменевтика як практика тлумачення. Герменевтика стає філософією, якщо розмірковує над *загальними умовами розуміння*. Саме такий рефлексивний стосунок до герменевтичної практики має філософська герменевтика Гадамера. Однак з цього не випливає, що герменевтична рефлексія не є практичною. Якщо б вона не була практичною, то філософську герменевтику можна було б викласти як довершену *теоретичну систему*. Але саме через тверде переконання в тім, що в сучасній філософії годі відокремлювати теорію від практики, тобто знову ж таки через переконання в універсальності інтерпретації, Гадамер не вдається до спроб будувати філософську систему. Проте ця відмова аж ніяк не є відмовою від певного філософського способу мислення. Не випадково філософську герменевтику називають *герменевтичною феноменологією*. Гадамер добре засвоїв словник і підходи феноменології Гусерля,

а потім разом з Гайдегером оновив її засади в душі повороту від філософії свідомості до філософії мови. Феноменологія стала герменевтичною завдяки цьому лінгвістичному поворотові німецької філософії. Таким чином усунуто стару *теоретико-пізнавальну* акцентуацію у філософії. Тепер маємо акцентуацію *онтологічну*, але без методопоклонства і системотворення, – це істотна особливість теперішньої філософії.

Скажу коротко про шлях Гадамера у філософії. Він народився 11-го лютого 1900 р. в Марбурзі (Marburg an der Lahn). Рівно за 250 років до цієї події помер Рене Декарт (Картезій), філософія котрого отримала з боку Гусерля і Гадамера протилежні оцінки. Гадамер не тільки здебільшого негативно поставився до картезіанського способу мислення, а й прожив майже вдвічі довше за Декарта. Помер Гадамер 14 березня 2002 р. у Гайдельберзі. Основні віхи його життя такі. Навчався в гімназії Бреслау. У 1918 – 1929 роках студіював філософію, германістику, історію, класичну філологію та історію мистецтва в Бреслау, Марбурзі, Фрайбурзі та Мюнхені. У Марбурзі 1922 р. захистив під керівництвом Ніколая Гартмана (1882 – 1952) і Пауля Наторпа (1854 – 1924) дисертацію про сутність задоволення (Lust) згідно з платонівськими діалогами. 1929 р. Гадамер габілітувався під керівництвом Гайдегера, написавши роботу про етику Платона. Як приват-доцент викладає в університетах Марбурга (1929 – 1934 та 1935 – 1936) і Кіля (1934 – 1935). У 1937 – 1938 роках був професором у Марбурзі. У 1939 – 1947 роках – професор у Ляйпцизі, а в 1946 – 1947 р. також ректор Ляйпцизького університету. Ректорство Гадамера в університеті, що перебував у радянській зоні окупації, певною мірою зумовлювалося тим, що він не став членом нацистської партії, хоч за гітлерівського режиму німецькому професорові цього членства було складно уникнути. У 1947 – 1949 роках Гадамер викладає у Франкфурті-на-Майні. З 1949 р. й до виходу на пенсію 1968 р. він має кафедру в Гайдельберзі, яку залишив йому Карл Ясперс. Гадамер лишався філософськи активним аж до сторічного віку, часто відвідував з лекціями коледж у Бостоні (США), читав доповіді в Канаді та Італії.

Гадамер уважав філософію розмовою філософів, і не тільки крізь віки. Тож варто придивитися до тих людей університету, з якими він переважно й спілкувався. Першим професором у житті Гадамера був його батько – професор фармацевтичної хімії. Однак майбутнього

філософа в гімназії цікавлять не природничі науки, а поезія, любов до якої він зберіг на все життя. Будучи одним зі студентів неокантіанця Наторпа, Гадамер отримує від нього підтримку свого зацікавлення єдністю поетичної і пізнавальної сили Платона. І це не дивно, адже Наторп тоді, під кінець життя, переглядає свою теоретико-пізнавальну настанову у філософії, навіть 1921 р. друкує післямову «Логос-психерос» до свого трактату «Вчення Платона про ідеї», в якій корегує свої неокантіанські погляди. Наторп із захопленням знайомить Гадамера з рукописом Гайдегера, тодішнього асистента Гусерля, під назвою «Феноменологічні інтерпретації Аристотеля. Показ герменевтичної ситуації». Ця робота, що містила ядро майбутнього твору Гайдегера «Буття і час», справила на Гадамера величезне враження. Концептуально революційний рукопис ще й нагадав Гадамерові мову поета Стефана Георге, якого той завжди високо цінував. Одружившись і переїхавши до Фрайбурга, Гадамер у квітні 1923 р. почав відвідувати – водночас із заняттями Гусерля – заняття Гайдегера: лекційний курс «Онтологія (герменевтики фактичності)» і семінар з вивчення 6 книги «Нікомахової етики» Аристотеля. Тут Гадамер знаходить свій філософський ґрунт: герменевтику і поняття практичного знання в Аристотеля (phronēsis).

Гайдегер показував, спираючись на власне тлумачення Аристотеля, що практичне знання є ситуативно істинним і виявляється лише в застосуванні, яке передбачає не абстрактного суб'єкта пізнання, а включення до ситуації всього людського ества. Практичне знання не може бути методичним, адже воно невід'ємне від людської екзистенції (існування в його повноті), не об'єктивується, а радше становить саму структуру екзистенції. Воно пов'язане з турботою екзистенції про саму себе, про розуміння буття через розуміння себе. Згодом Гайдегер намагається позбутися залишку суб'єктивізму, притаманного, на його думку, проектові герменевтики фактичності, де розуміння буття починається із саморозуміння, і робить основною темою свого мислення питання буття (Seinsfrage).

На відміну від Гайдегера, Гадамер ніколи не вважав за можливе створення якоїсь герменевтичної філософії. Замість тлумачення смислу самого буття він закликає бачити предикативність «філософії», «феноменології». Йдеться про мислення, котре свідоме як своєї принципової обмеженості (ситуативності, історичності, мовності), так і необхідності бути всебічним і відповідати самим феноменам. Тож

філософська герменевтика – це значною мірою *деструкція*, – термін Гайдегера, який Гадамер ужив у публікації в «Логосі» за 1923/24 р. ще до його першої появи в публікації автора терміна, а саме в «Бутті і часі». Деструкція означає, що філософська справа мислення полягає в рефлексії щодо онтологічних засад застосування слів, *діалогу*, який визначає наш підхід до самих речей. Тобто мова може йти як про критичний демонтаж традиції, коли її поняття затуляють підступ до речей, так і про реактивацію традиції, поновлення енергії її понять. Зрештою, мислити у відповідності до самих феноменів – це насамперед запитувати про те, що зумовлює спотворене і неспотворене сприйняття їхньої відкритості до нас. Гадамер визнавав, що такого феноменологічного запитування він навчився в Гайдегера, відкинувши його догматизм.

У зимній семестр 1923 – 1924 років Гадамер працює як асистент Гайдегера в університеті Марбурга. Тут він входить до кола учнів Гайдегера, в якому бачимо такі видатні в майбутньому постаті, як Ганна Арендт, Лео Штраус, Карл Левіт, Гергард Крюгер і Ганс Йонас. Робота поряд з Гайдегером справила амбівалентне враження на Гадамера. Визнаючи геніальність свого вчителя, він сумнівається у власній спроможності займатися філософією. Тому в 1925 – 1927 роках він здобуває університетську освіту з класичної філології під керівництвом Пауля Фридлендера, славетного дослідника Платона. Гадамер звертає особливу увагу на літературну майстерність Платона. До збагачення філологічного досвіду спричиняється також участь – протягом 15 років – у роботі гуртка з вивчення стилю Святого Письма, яким керував теолог Рудольф Бультман. Проте філологічні студії не завадили Гадамеру відгукнутися на запрошення Гайдегера, котрий щойно видав резонансну працю «Буття і час», габілітуватися під його керівництвом. Результатами співробітництва з Гайдегером, який тим часом посів місце Гусерля у Фрайбурзі, серед іншого були стаття «Практичне знання», уперше надрукована майже через 60 років у зібранні творів [GW 5, 230–248], та праця «Феноменологічні інтерпретації платонівського “Філеба”», замислена як пролог до тлумачення етики Аристотеля. Остання праця зосталася незакінченою і вийшла друком 1931 р. під назвою «Діалектична етика Платона». До 1960 р. це була основна публікація Гадамера.

До мовчання Гадамера певною мірою спонукали політичні обставини. За доби нацизму він свідомо обмежився викладацькою діяльністю і малопомітними статтями про ставлення Платона до поетів (1934) і державного виховання (1942). З міркувань безпеки він припиняє велике дослідження софістичного і платонівського вчення про державу. За час існування Третього райху він опублікував лише одну монографію «Народ і історія в мисленні Гердера» (1942). Уміння не дратувати ідеологічних наглядців він демонстрував і під час своїх доповідей у таборі полонених французьких офіцерів чи окупованому Парижі. Гадамер зміг лишатися шанованим професором і в радянській зоні окупації, і в консервативному Гайдельберзі, і під час студентських збурень шістдесятих років, і під час відкритих дебатів з шалено популярними Юргеном Габермасом (з 1967 до 1971) і Жаком Деридою (1981).

Якщо до повалення гітлерівського режиму політика примушувала мовчати кожного німця, котрий не обирав героїчну долю мученика, то в повоєнні роки Гадамер не друкував великих робіт тому, що надто багато часу й сил віддавав справі відродження німецької культури, підсиленню ролі філософії в суспільстві. 1953 р. він разом з Гельмутом Куном засновує журнал «Philosophische Rundschau», в якому проявили себе тодішні молоді філософи Юрген Габермас, Дитер Генрих, Ернст Тугендгат, Рюдигер Бубнер, Вольфганг Віланд та інші. Крім різноманітної організаційної роботи й підтримки нових умів, Гадамер наполегливо навчає в університеті, оточений великим колом учнів, серед них – Дитер Генрих, Вальтер Шульц, Райнер Віль, Валеріо Вера, Г. Ватимо. Певною мужністю відзначалася його підтримка видання філософської збірки (1950), присвяченої шістдесятиріччю Гайдегера, який через свій зв'язок з нацистською партією зазнавав у Німеччині остракізму.

Утім, здається, нехіль Гадамера до написання книжок також спричинена його травматичними відносинами зі своїм учителем. Він визнавався: «...писання для мене багато років залишалось справжньою мукою. Я завжди мав прокляте відчуття, що Гайдегер заглядає мені при цьому через плече» [22, 437]. Думаю, Гадамер, майстер філософської розмови, не міг по-справжньому розмовляти з Гайдегером, бо той мав звичку ставитися до живих людей тільки як до учнів і слухачів його філософських повідомлень. Якщо визнаєш цінність і новизну цих повідомлень, то складно відмовитися від

простої трансляції їх. Хіба що сам учитель визнає неодмінну обмеженість своєї думки і вступає з тобою у справжній діалог. На жаль, хоч Гайдегер і показував істотну обмеженість будь-якої думки, він не зміг цілком примиритися з відкритою ним істиною. Звідси його профетичні інтонації, здатність до розмови лише з мертвими мислителями, уперте мовчання щодо оцінки свого зв'язку з нацистською партією. Мабуть, ніхто так болісно не пересвідчився в цій суперечливості натури Гайдегера, як його вдячний учень Гадамер. Ось чому справжньою віддякою вчителю мало би стати філософське вчення, що утверджує феномен діалогу на тому місці, яке належить йому згідно з вихідною інтуїцією Гайдегера, відчуту молодим Гадамером у 1923 р. І Гадамер, наскільки міг, утілював у житті саме таку філософію – практично, у невпинному діалозі з колегами та учнями, і теоретично, у своїх творах, головний з яких опубліковано в Тьубінгені, коли Гадамеру виповнилося 60 років.

«Істина і метод. Основи філософської герменевтики» (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960) – друга значна книжка Гадамера, поява якої стала, гадаю, найбільшою подією у феноменологічній філософії після виходу друком «Буття і часу» (*Sein und Zeit*, 1927) Гайдегера. Робота над цією книжкою тривала десять років, переважно під час університетських канікул. Уже після її закінчення Гадамер хотів додати до назви «Основи філософської герменевтики» ще «Розуміння і подія» (*Verstehen und Geschehen*), що, справді, добре відповідає її основній ідеї. Але через близькість такої назви до назви збірки Бульмана «Віра і розуміння», Гадамер зрештою зупинився на «Істині і методі». Таким чином дістала особливого вияву полемічна спрямованість книжки проти сциєнтистів, які не відають про мовність та історичність конкретного досвіду, про його істину в гуманітарних науках, мистецтві, соціальному житті і повсякденності.

Слід, однак, зазначити, що не ця полеміка є головним смислом книжки. Як на мене, тут радше йдеться про дружній діалог з Гайдегером, спробу ввести роздуми разом з учителем у річище потужної та давньої гуманістичної традиції, яку той рішуче відкинув. На мою думку, книжка про діалог як розуміння у події зустрічі, у дружній бесіді, була насамперед спробою домислити з Гайдегером до кінця його власну думку про те, що людина є герменевтичною істотою,

істотою, що інтерпретує себе. Зрештою, книжка доводила, що найповніше подолання метафізики, якого прагнув Гайдегер, є можливим скоріше у провадженні необмеженого діалогу, а не в самотньому запитуванні в поетичної мови про буття – своєрідній герменевтиці буття, до якої вдався пізній Гайдегер.

Отже, герменевтичні міркування раннього Гайдегера були відправним пунктом Гадамерового переосмислення загальної герменевтики Шляєрмахера й Дильтея. Гадамер пропонує нову герменевтику, відмінну за своїм феноменологічним і онтологічним характером як від цих попередніх варіантів загальної герменевтики, так і від герменевтики Еміліо Беті (1890–1970), що теж дотримується методологічної настанови. Крім тієї думки Гайдегера, що переважно сформульована, як зазначалося, у рамках проекту *герменевтики фактичності*, Гадамер постійно залучає до свого мислення діалектичну традицію Платона й Гегеля. Під впливом цієї традиції, що має найрозвинутішу термінологію, а також, мабуть, під впливом Аристотеля та Гусерля, Гадамер в «Істині і методі» дотримується звичного вжитку філософської мови, у чому розходиться з Гайдегером, хоч той, на диво, не заперечував здатність Гадамера висловити його думку, – про це свідчить Гайдегерів дозвіл написати в 1955 р. вступ до «Початку художнього твору» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36).

«Істина і метод» викликала жваву і тривалу дискусію серед філософів, літературознавців, соціологів, теологів та інших. Апель, Беті, Габермас, Деріда – це тільки деякі з Гадамерових критиків і співрозмовників. Найважливіші статті, що стосуються обговорення книжки, Гадамер уміщує в 2 томі свого зібрання творів (1986), давши йому красномовну назву – «Істина і метод». Так він підкреслив, що діалог з партнерами належить до самої книжки, яка не закінчена.

Після «Істини і методу» Гадамер публікує чотири томи «Маленьких робіт» (*Kleinen Schriften*, 1967–1977), «Діалектику Гегеля» (1971), «Шляхи Гайдегера: студії пізньої творчості» (1983), а також низку інтерпретацій поетичних творів. Багато уваги Гадамер приділяє Паулю Гелю, – дитинство якого пройшло в Чернівцях, – Стефану Георге, Райнеру Марію Рільке, Йогану К.Ф. Гельдерліну. Його автобіографія «Роки філософського учнівства» (1977) є скоріше розповіддю про враження від зустрічей з філософами, ніж про власну особистість.

Видання свого зібрання творів Гадамер обмежив десятьма томами, які почав публікувати 1985 р. і закінчив 1995 р. *Перші два* присвячені філософській герменевтиці. 3–4 томи містять інтерпретації новочасних філософів, серед яких чільне місце посідає Гайдегер. 5–7 томи стосуються грецької філософії, в якій найбільше цікавив Гадамера, звісно, Платон. 8–9 томи містять естетичні розміркування, причому 8 том є скоріше концептуально-поетологічним, а 9 – збіркою окремих інтерпретацій. 10 том є ретроспективним, у ньому Гадамер знову повертається до розгляду філософії Гайдегера (1 ч.), герменевтичного повороту ХХ ст. (2 ч.), практичної філософії (3 ч.) і становища філософії в суспільстві (4 ч.). Усе зібрання пронизують теми мови, гуманізму, самотності і свободи.

Попри строгість свого письма і академічний спосіб життя, Гадамер мав веселу вдачу. Він володів грецькою і латиною, добре розмовляв англійською, французькою та італійською, інтенсивно спілкувався з німецькими та закордонними колегами, був членом багатьох академій і журнальних редакцій, лауреатом престижних премій. Можна сказати, він втілював багато кращого, що є в німецькій та європейській культурі. На смерть Гадамера президент Німеччини Йоганес Рау відгукнувся словами, в яких Гадамер оцінений як «великий філософ, а також *ein großer Mensch* у справжньому сенсі цього слова».

А тепер слід сказати про переклади творів засновника філософської герменевтики українською мовою, адже доречно знати, на що можемо розраховувати, коли почнемо знайомитися з філософією Гадамера за допомогою цих перекладів.

2000 р. в Україні надруковано переклад обох томів «Істини і методу», 2001 р. – вибрані статті з 8 і 9 томів зібрання під назвою «Герменевтика і поетика». Ці переклади здійснені колективом київських перекладачів і надруковані видавництвом «Юніверс». Крім цього є переклади львів'ян. Тимофій Гаврилів переклав 2002 р. невеличку книжку Гадамера «Вірш і розмова. Есе» (*Gedicht und Gespräch. Essays*, 1990), Тарас Возняк опублікував у своїй збірці «Тексти та переклади» (1998) чотири статті Гадамера, з них переклад статті «Що є істина?», гадаю, ліпший за переклад, що належить Миколі Кушніру див. «Що таке істина?» в 2 томі «Істини і методу»).

Найбільша вада українських перекладів, яка майже фатальна для перекладених теоретичних робіт Гадамера, впливає з браку філософ-

ської освіти в перекладачів. Усі вони є філологами, що знають німецьку мову й літературу. Проте вони погано орієнтуються в сучасній філософії. А через відсталість української філософії навіть українським фахівцям складно перекладати концептуальні роботи Гадамера, а тим паче українським філологам. Звісно, йдеться не про складність письма самого Гадамера – він якраз пише ясно й майстерно, – а про брак усталеної української термінології та ґрунтового розуміння сучасних інтелектуальних течій Заходу. Крім того, частину провини за неякісний переклад треба покласти на видавництво «Юніверс», яке нехтує академічними вимогами до видання філософської класики. Отже, користуватися перекладами Гадамера, що видані київським «Юніверсом», на жаль, слід дуже обережно, із застереженнями. Натомість робота львівських перекладачів є якісною, адже вони працювали з Гадамеровими текстами переважно з тієї тематики, на якій розуміються.

Коротко про деякі прикрі особливості київських перекладів Гадамера, які слід урахувати під час використання. По-перше, 1 і 2 томи «Істини і методу» перекладено надто по-різному. 1 том переклав Олександр Мокровольський, а 2 – Микола Кушнір; причому перекладачі не узгодили свої філософські терміни, які вживали замість термінів німецького оригіналу. Ба більше, вони іноді не впізнавали в німецькому оригіналі філософські терміни, зокрема феноменологічні, що мають велике значення для розуміння думки Гадамера. Так, усталені в українській феноменологічній філософії терміни «горизонт» й «інтенція» перетворилися в українському тексті на «обрій» і «навмисність», «життєсвіт» – на «буттєвий світ», «закинутий проект» (*geworfener Entwurf*) – на «забутий проект». І подібних прикладів незнання філософської термінології можна знайти чимало. Авжеж, це утруднюватиме вивчення ідей філософської герменевтики за українським двотомником «Істини і методу».

По-друге, київське видавництво «Юніверс» не впровадило наукового редагування перекладу «Істини і методу», бо не звернуло уваги на слова Гадамера, уміщені в передмові, що 2 том «має читатись як продовження, розширення й уточнення матеріалів першого» [ІМ, 5]. До того ж, видавництво призначило для кожного тому окремого літературного редактора. Через це, наприклад, у 1 томі надibuємо вислів «герменевтичне коло», якому в 2 томі за значенням відповідає «герменевтичний круговий цикл», у 1 томі натрапляємо на «передан-

ня», тобто традиція (Auslieferung), а в 2 томі йому відповідає «передавання». Відтак ми отримали два томи, тексти яких різні за стилем, термінологією та способом розуміння оригінального тексту.

Перший том, на мій погляд, за стилем і термінологією нагадує російський переклад «Істини і методу» 1988 р., який, до речі, викликав у фахівців чимало критичних зауважень. Цю прикру схожість можна пояснити лише розгубленістю перекладача О. Мокровольського, котрий часом не розумів змісту оригіналу, тому звирявся з російським перекладом. Думаю, саме через цю обставину український переклад повторює деякі неприпустимі помилки російського, які згадує В. Малахов, дослідник філософії Гадамера, у своїй рецензії на російський переклад «Істини і методу», що надрукована у «Вопросах философии» (М., 1989, № 7). Наприклад, в українському перекладі маємо назву 1 частини «Істини і методу» в помилкових термінах російського перекладу. Перекладено як у росіян: «Виклад проблеми істини в застосуванні до пізнання мистецтва» («Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства»), тоді як Гадамер написав так: «Розкриття (Freilegung) питання істини на досвіді (Erfahrung) мистецтва». Отже, переклад разом з росіянами терміна *Erfahrung* як *пізнання* – це серйозна помилка в розумінні філософської герменевтики, бо для Гадамера є принциповим протиставлення істини в *досвіді* мистецтва *пізнанню* істини, як його розуміє естетична теорія; з цього протиставлення він починає свій феноменологічний опис типів досвіду (мистецький, історичний, мовний), котрі стосуються істин, недосяжних для методичного пізнання.

Другий том, як на мене, значно відрізняється за способом перекладу від першого. Якщо О. Мокровольський вирішує проблему термінології та інтерпретації, певною мірою орієнтуючись на переклад, здійснений російськими філософами, то М. Кушнір перекладає цілком самостійно, без уваги на досвід інших перекладів або філософські дослідження. Але така самостійність личить, мабуть, поетичному перекладу, а не перекладу філософської класики. Підготовлений читач мусить під час читання 2 тому щоразу вгадувати у вільних синонімічних варіаціях М. Кушніра певні філософські терміни або здогадуватися, що тут перекладач узагалі не збагнув, що каже оригінал. Тому задля кращого розуміння Гадамера раджу тим, хто не володіє німецькою, читати статті з 2 тому «Істини і методу» в російському

перекладі; щоправда, російське видання (Гадамер Г.–Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991) містить невелику частину статей цього тому.

Шкода, що зазначені вади перекладу «Істини і методу» повторені в книжці «Герменевтика і поетика», опублікованій видавництвом «Юніверс» роком пізніше. Притому не лише зігноровано критику перекладу «Істини і методу», якої «Юніверс» і перекладачі зазнали під час обговорення цього перекладу на засіданні Лабораторії наукового перекладу (Київ, 2000), «Герменевтика і поетика» навіть утратила деякі надбання попередньої книжки. Принаймні, українська «Істина і метод» видана як повторення перших двох томів академічного зібрання праць Гадамера, чим вигідно відрізняється від російського видання, в яке увійшли тільки окремі роботи з 2 тому «Істини і методу». Натомість «Герменевтика і поетика» є збіркою окремих текстів Гадамера, котрі упорядник, філолог Дмитро Наливайко, вибрав з 8 і 9 томів зібрання, не обґрунтувавши принцип відбору текстів.

Ось так філософія Гадамера почала своє непросте життя в українському слові, і нам варто знати, які труднощі чекають на тих, хто вивчатиме її за українськими перекладами. Тому в тих випадках, коли, на мій погляд, український переклад є невдалим, я пропонуватиму в лекціях свої варіанти перекладу.

Однак вивчення філософської герменевтики не може обмежуватися лише освоєнням думки Гадамера, її засновника. Здійснюючи *лінгвістичний поворот* (термін Бергмана) як посутньо *герменевтичний поворот*, отже, обстоюючи свій варіант онтології мови, філософська герменевтика, природно, полемізує з іншими варіантами такого повороту, які не можуть нас не цікавити. Тож починати вивчення філософську герменевтику слід із з'ясування контексту полеміки, яку вона провадила довкруг розуміння співвідношення різновидів знання, відповідно, різновидів раціональності та істини. Так можна легко осягнути своєрідність філософської герменевтики та сенс її заперечення епістемологічного ототожнення всього знання з одним його різновидом – теоретико-науковим. Варто відразу окреслити підвалини полеміки про те, на чому може ґрунтуватися претензія на істинність.

Почнімо із зіставлення позицій двох представників *комуникативної філософії* – Гадамера та Апеля (1922 р. н.), чия розбіжність поглядів радикальніша, ніж, скажімо, розбіжність поглядів, з одного боку, Гада-

мера і, з другого, Юргена Габермаса (1929 р. н.) чи Поля Рикера (1913 – 2005).

По-перше, і Гадамер, і Апелю вважають, що філософія – це не індивідуальне світобачення, а *розмова філософів*, котрі аналізують значення, що використовуються в комунікації. Ось чому обох можна назвати «комунікативістами». По-друге, обидва бачать завдання філософії в критиці авторитетів і звільненні від забобонів і догм. Однак *ідеал просвітництва* вони трактують по-різному. Гадамер упевнений, що «філософія – це роз'яснення, однак саме роз'яснення свого власного догматизму» [22, 438], а звільнення від усіх без винятку *упереджень (Vorurteile)* – це забобон епохи Просвітництва. Відтак Гадамер наполягає на значенні *традиції* як царини «істинних упереджень». Натомість Апелю обстоює ідею *граничного обґрунтування істини*, тобто ідею абсолютного знання, що, правда, не сциєнтичного, а філософського, точніше – етичного. Таким чином, Гадамерів ідеал осягнення істини швидше орієнтований на *дружню розмову*, з початковою причетністю сторін до спільного життясвіту (*ursprüngliches Gespräch*), то Апелів ідеал істини відсилає до ідеалізованої оцінки Чарльзом С. Пірсом (1839 – 1914) суперечки в співтоваристві дослідників, що здатні визначити раціональні норми своєї аргументації та, як здається, усієї решти людської поведінки. По-третє, обидва автори критично налаштовані щодо сциєнтизму й переконані в існуванні декількох різновидів знання. Однак вони по-різному визначають ці різновиди.

Гадамер у вступі до «Істини і методу» чітко заявляє про те, що *науковий досвід світу* в 1) природничих науках і 2) науках про дух – це не єдина царина осягнення істини. Уже істина гуманітарних наук (наук про дух) очевидно пов'язана з позанауковим, тобто неметодичним, досвідом, з яким має справу й 3) мистецтво, 4) історія та 5) філософія. Принагідно зазначимо, що Гадамер в «Істині і методі» детально не обговорює *релігійний досвід* і релігійну істину. Таке умовчання, думаю, пояснюється тим, що для Гадамера будь-яке знання (істина) є практичним та історичним, тоді як *релігійна істина*, за визначенням, є універсальною та незаперечною. Як справжній гуманіст, Гадамер *радіше вважав поезію «релігією внутрішнього життя»*.

Апелю, навпаки, особливо виокремлює «наднаукове філософське знання», що претендує на граничне обґрунтування своїх істин. Як

можна зазначити в дусі Річарда Рорті (1931 р. н.), потреба Апелю в *остаточній істині* – добровільно й теоретично встановленої комунікативним співтовариством, а не історично обмеженої – це те, що радикально відрізняє трансцендентальну прагматику Апелю від філософського прагматизму, який має вважати її регресом до просвітницької заміни вічної релігійної істини на вічну істину розуму. Таку оцінку, гадаю, поділяє й філософська герменевтика, яка теж відкидає погляд на науку (і техніку) як парадигму людської діяльності. За Гадамером, творчий, а не методичний аспект діяльності людини вимагає філософського повороту від *пояснювальної, інструментальної теорії до діалогу* (мови як комунікації).

Апелю однозначно протиставляє філософське, або нескінченне, *знання і інтерпретацію*. Останню він трактує як поняття, що відсилає до досвіду *природничих наук, мистецтва й герменевтичних (тобто гуманітарних, або історичних) наук*. Таким чином, Апелю відмовляється розглядати інтерпретацію як герменевтичний феномен, властивий будь-якому осягненню істини. Для нього філософія як насамперед етико-нормативна раціональність – це не лише *практично-історичне*, а й *гранично обґрунтоване знання*.

Отже, тепер можна вказати на *три типи ставлення до феномена інтерпретації*, або герменевтичного досвіду, щоб підкреслити відмінність у підходах до нього Гадамера та Апелю. *Перший тип*, котрий не визнають обидва теоретики, – це *сциєнтизм*. Він різко протиставляє «наукове пояснення» і «ненаукове розуміння» (інтерпретація). Фатальний недолік сциєнтизму полягає в тому, що він не зважає на критику теоретико-пізнавального *фундаменталізму*, котра здійснена близькими до неопозитивістської традиції Людвігом Вітгенштайном, Карлом Попером, Томасом Куном і Полом Фойерабендом. Мабуть, варто нагадати, що архаїчні сциєнтисти та неопозитивісти вважали, що слід особливо піклуватися про *фундамент наукового пізнання*, який має бути абсолютно достовірним сам по собі, до всякого наукового дослідження чи мовного вираження. Тепер серед прихильників аналітичної філософії та натуралізму, мабуть, не зустрінти вже фундаменталіста, що радикально відрізняє остаточне знання від вірування. Сучасні сциєнтисти, як правило, не відкидають того, на що вказав Гайдегер задовго до Вітгенштайна: що будь-яке значення (смысл) існує не самототожно, а в горизонті мовлення та історичного передрозуміння.

Однак філософи аналітичного табору сприймають цю думку все-таки в контексті свого *methodolatry* (методопоклонства).

Другий тип ставлення до феномена інтерпретації можна знайти в роботах Апеля, для якого місце володарки достовірної та нескінченної істини посідає не наука, а філософія. А втім, якщо говорити про *володіння достовірною істиною*, то Апель вважає, що володіти їй *обгрунтовувати* – це не одне й те саме. На думку Апеля, наука володіє достовірними трансцендентальними умовами свого існування, тоді як «безперечно нормативна та ідеальна передумова трансцендентальної мовної гри необмеженого комунікативного співтовариства, з одного боку, постулюється кожним аргументом і навіть кожним людським словом (точніше кажучи, навіть кожним учинком, який слід розуміти як такий), з другого ж боку, в історично передданому суспільстві його все ще слід реалізувати» [14, 198].

Таким чином, Апель повертає філософії звичний статус володарки абсолютної достовірності, оскільки, відновлюючи *опозицію розуміння і пояснення*, він протиставляє розумінню як герменевтичному феномену не причинно-аналітичне пояснення науки, а філософське граничне обгрунтовування. Останнє, звичайно, за своєю структурою відрізняється від причинно-аналітичного пояснення, але все-таки є поясненням у сенсі однозначності і остаточності. Зауважмо, що славетний прихильник ідеї «наднауковості філософії» Г.В.Ф. Гегель теж пропонував систему «спекулятивного пояснення», яка у світлі принципу когерентної істини поєднувала епістемологічний антифундаменталізм з претензією на абсолютну достовірність. Відмінність Апеля від Гегеля лише в тім, що Апель спирається в поєднанні антифундаменталізму і граничного обгрунтовування на ідеї філософії комунікації, тоді як Гегель – на ідеї філософії свідомості й критики розуму.

Третій тип ставлення до герменевтичного феномена знаходимо в текстах Гайдегера й Гадамера. Цей тип можна назвати універсалістським, адже герменевтичний досвід визнається *універсальним*. Будь-який досвід світу (*Weiterführung*), зокрема філософський і науковий, будь-який різновид знання, згідно з підходом Гайдегера та Гадамера, присутньо має інтерпретаційний характер. Тут *поняття конкретного досвіду і інтерпретації співвимірні*, оскільки обидва підкреслюють історичність і мовність світу як «універсуму розуміння».

Апель відхиляє цю ідею універсальності герменевтики. Він наполягає, з одного боку, на тім, що розуміння не можна зводити до причинно-аналітичного пояснення. З другого боку, він твердить, що етична раціональність виходить за межі герменевтичної раціональності. Казати коротко, Апель вирізняє 1) *сцієнтичну*, 2) *технічну*, 3) *герменевтичну* й 4) *етичну раціональності*, причому кожний наступний різновид раціональності в нього обгрунтовує попередній. Технічну (ціле) раціональність він, своєю чергою, поділяє на інструментальну (суб'єкт – об'єкт) і стратегічну (суб'єкт – суб'єкт). Оскільки етика в Апеля обгрунтовується поняттям комунікації, то комунікативна раціональність містить як етичну (нормативну), так і герменевтичну (описову) раціональність. Принагідно зауважу, що теорію раціональностей, запропоновану Апелем, сучасний об'єктивний трансценденталіст Вікторіо Гесле (1960 р. н.) вважає неабияким досягненням філософії ХХ ст. [20, 76]. Подальший виклад ідей філософської герменевтики, сподіваюся, допоможе нам відшукати відповідь на питання, хто правий – Апель чи Гадамер. Мабуть, ясно, що тут ідеться про проблему сучасного мислення: *ієрархія раціональностей чи універсальність герменевтичного феномена?* Після *літвістичного повороту* й актуалізації теми практичного знання ця проблема стає однією з основних проблем філософії.

Контрольні питання

1. Який зв'язок між думкою Гадамера і Гайдегера?
2. Про яку різноманітність різновидів досвіду світу може йти мова? Чи заперечує філософська герменевтика редукцію поняття істини до істини в природничих і точних науках?

Лектура

- 1.1. Ганс-Георг Гадамер про себе // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 427–452.
- 1.2. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. – Минск, 2005.
- 2.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 7–10 (Вступ).

2. Гадамер Х.-Г. Философия и герменевтика / Пер. с нем. А. В. Михайлова // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 9–15.
3. Гадамер Г.-Г. Истина в гуманитарных науках // Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 38–43.

Додаткова лектура

- Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Stuttgart: Reclam 2003.
- Гадамер Г. Г. Що є істина? // Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – С. 363–379.
- Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
- Рорти Р. Еще один возможный мир / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М., 1997. – С. 45–55.
- www.svcc.edu/academics/classes/gadamer/gadamer.htm
- www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html

Лекція 2

Філософське відкриття герменевтичності досвіду

У минулій лекції я окреслив різницю ставлення Гадамера і Апеля до феномена інтерпретації, чи герменевтики. Йшлося про можливість визнання універсальності герменевтики. Вочевидь, це питання стосується розуміння того, яким є повноцінний і конкретний характер комунікації. Відповідно, розбіжність поглядів Гадамера і Апеля випливає з того, як вони трактують цей характер. Нагадаю, суть позиції Апеля в цьому питанні полягає в обстоюванні ієрархії раціональностей. Герменевтична раціональність, за Апелем, – це тільки один бік феномена комунікації, а є ще другий – вища, нормативна раціональність, де претензія на істинність передбачає граничне обґрунтування норм. Гадамер убачає в цьому не конкретизацію опису феномена комунікації, а іdealізм – відрив від справжнього досвіду життя. До речі, такий же закид він робить і Габермасові. Гадамер послідовно захищає тезу, що мову слід розуміти буттєво, я б навіть сказав – реально, як діалог скінчених істот. Отже, постає питання про онтологію мови.

Саме в аспекті онтологічного питання про основну онтологічну структуру я зараз спробую з'ясувати головну причину початкової розбіжності поглядів Гадамера та Апеля, не лишаючи поза увагою того, що обидва, хоч і по-різному, відкидають філософію свідомості та оцінюють у термінах філософії мови претензію герменевтичного феномена на універсальність. І тут, гадаю, варто розглянути проблему в широкому горизонті історії філософії, порівнюючи онтологію сучасної філософії комунікації зі старою онтологією метафізики й філософії свідомості.

Спочатку декілька слів про ту специфіку філософії мови, яку однаково мислять обидва дослідники. Так званий лінгвістичний поворот у філософії ХХ в. означає не заміну метафізики лінгвістикою, а зосередження філософії на онтології мови. Іншими словами, поворот відбувся від філософії свідомості до філософії мови, і тут слід розуміти, що йдеться про нове, не емпіристське осмислення мови, інакше філософія мови не перетворилась би з побічної філософської дисципліни на центральну ділянку філософії. Коли ми тепер говоримо про філософію мови, ми маємо на увазі мовну взаємодію та онтологію

комунікації. Поясню цей зв'язок понять мова і комунікація на прикладі. Коли намагаємося зрозуміти якийсь смисл, ми ставимося до предмета тлумачення опосередковано, через мовну комунікацію. Тож насправді ми завжди – навіть часто не усвідомлюючи – розглядаємо вислів, образ, погляд, жест, мовчання не як об'єкти, що існують самі по собі, а як відповіді в певному діалозі, як репліки, що підпорядковані своїй мові та своїй логіці того чи того спілкування, реалізації потреби. Абстрактний і безпосередній стосунок *суб'єкт – об'єкт* як принцип пізнання істини треба відкинути, бо він не відповідає основній структурі нашого буття у світі та осягнення істини. Годі ігнорувати онтологічний статус і спосіб існування членів цього принципового стосунку – суб'єкта і об'єкта. З'ясовуючи онтологічний характер зазначеного стосунку, маємо відзначити, що акт осягнення (пізнання, пояснення, розуміння, інтерпретації, тлумачення тощо) є завжди упередженим і наперед визначеним мовою як подією (*Geschehen*), як історією, традицією і досвідом комунікації. Мова є способом світоглу-мачення, що передує актові рефлексії [33, 24].

Цей пункт є вирішальним для заперечення всієї картезіанської традиції філософії свідомості. Людська істота, що пізнає, не може свідомо починати з нульового пункту освоєння дійсності, з божественного пункту спостереження за світом, що є ніби поза суб'єктом спостереження. Цей нульовий пункт є несумісним із *циклічною структурою людського досвіду*, адже світ для нас, хто вже рефлектує, ніколи не може бути світом першого дня, наше пізнання завжди є «пізнанням пізаного» (А. Бек). Тому Гадамер і ставить під сумнів новочасну ідею науки, що передбачає мимовільне уподібнення людини Богові, він апелює до сократівської мудрості, яка залишає безпомилкове знання богам, а нам пропонує про все домовлятися, спираючись на світоглядну силу мови спільноти й виявляючи історично рухливу *організацію мови як діалогу*. Отже, коли говоримо про філософію мови, маємо на увазі комунікативну філософію, що виходить з мови як середовища постійного творення смислів у події спілкування та русі життєвого досвіду.

А зараз я зроблю ще один крок до визначення головної причини розбіжності у філософському підході Гадамера і Апеля до мови і, відтак, феномена інтерпретації. Застосуємо поняття онтології до філософії мови в тому вихідному значенні онтології, яке вимагає від

філософського дослідження насамперед визначити фундаментальну структуру буття. Лише так можемо зрозуміти мову не як репрезентацію реальності, тобто засіб, а як буття, відмінне від буття фізичного, психічного та ідеального, що відомі філософії свідомості XVII–XIX ст. Наведу *типологію фундаментальних структур*, які знає історія новоєвропейської філософії. Ця стисла типологія, гадаю, допоможе прояснити вихідну несумісність онтологічних поглядів Гадамера та Апеля і місце поняття інтерпретації в їхніх теоріях.

Рання, тобто докантівська, філософія Нового часу вкрай безпорадна у визначенні підстави *онтогносеологічної відповідності* (термін Гесле), тобто умови тотожності принципу буттєвого ладу і принципу його розуміння. Тут світ неминуче розпадався на протяжний і ментальний, зв'язок між якими залишався таким же нез'ясовним, як і безперечним. Тому за всього ентузіазму, викликаного досягненнями причинно-аналітичного (сциєнтичного) пізнання протяжної реальності, скептицизм Г'юма став закономірним підсумком цієї філософії. Вона впевнилася в причинно-аналітичній нез'ясовності самого пізнання як психічного процесу, а також у неможливості обґрунтовано відокремити *істинний фундамент пізнання від довільних ідей уяви*. Спроби Спінози та Ляйбніца відновити онтологію і подолати вихідний дуалізм новоєвропейської філософії, зрештою, мають сенс тільки як спроби обґрунтувати речовинний і психічний способи буття в бутті самого Бога. Лише Гегелю вдається створити онтологію, де Бог як абсолютна ідея виявляється принципом як організації буття, так і розуміння буття. Система Гегеля реалізувала принцип онтогносеологічної відповідності, що передбачений ще платонівською *ідеєю блага*. Адже у Платона ідея блага є принцип і пізнання, і буття, а в Гегеля таким єдиним принципом є *структура свідомості*.

Уся класична німецька філософія як трансценденталізм – Гегель теж *трансценденталіст*, хоч він і відкидає цей термін через його зв'язок із суб'єктивізмом Канта – це реакція на редукцію розуміння реальності до сциєнтистського причинно-аналітичного пізнання. Ця реакція сягає свого піку в гегелівській онтології свідомості. Фундаментальна структура такої онтології – це *самооб'єктивувальна рефлексія*. Достовірність тієї структури обґрунтовано на тім, що лише свідомість є об'єктом пізнання, який є даним безпосередньо в самій свідомості, отже, достовірним, бо сумніватися можна лише в тім, що є даним

опосередковано, через щось інше, чия достовірність теж потребує доведення, і так далі. Таким чином в акті самосвідомості (рефлексії) утверджено тотожність свідомості-суб'єкта і свідомості-об'єкта. Іншими словами, у рефлексії свідомість є для себе той об'єкт пізнання, що не діє на свідомість ззовні, тобто як причина. Свідомість сама себе перетворює на об'єкт, здійснюючи самооб'єктивувальну рефлексією, і воліє в змісті своєї діяльності послідовно знайти все те, що спочатку скидалося на незалежні від неї об'єкти пізнання. Відтак рефлексія – це структура, що не підлягає причинно-аналітичній реконструкції. Вона «атомарна», неподільна, тому *фундаментальна*. І, головне, вона є принципом як способу пізнання дійсності, так і самої дійсності в цілому. Принаймні, Гегель у цьому був абсолютно переконаний.

Гегелівська схема самосвідомості як самооб'єктивувальної рефлексії передбачає повну прозорість свідомості для свого самопізнання як опанування себе в якості об'єкта. Цей момент пізнання себе є телеологічним в *інструментальному* сенсі. Свідомості вже наперед задана розумність того, що вона осягне як свій власний зміст, як «мислення Бога до створення світу» (Гегель). Тотожність самосвідомості і буття на ділі є тотожністю самосвідомості і розуму. Отже, самосвідомість у гегелівській системі має за свою передумову і ціль сам розум; причому розум є такою *цільовою причиною* самосвідомості, за існування якої *неможливо стає творчість*, бо вона відзначається істотною неадекватністю задуму і результату або навіть тим, що на початку творчого акту є *ніщо*, брак будь-якого уявлення про результат і ціль. Для утвердження *принципу онтогносеологічної відповідності* (тотожність буття і свідомості) слід лише попередньо визнати доволі сумнівне: що реальність є розумною предметністю в структурі «самосвідомості Бога», чи моментом рефлексії субстанції-суб'єкта. Тобто слід лише визнати окрім речовинного і психічного існування ще й існування об'єктивної ідеї та абсолюту.

Отже, тепер указано на фундаментальну структуру онтології свідомості. Це рефлексія. А як тоді бачити *інтенційність* – фундаментальну структуру свідомості в трансцендентальній теорії Гусерля? Поза сумнівом, трансценденталізм Гусерля теж обстоює ідею «наднауковості філософії», як і гегелівський або апелівський трансценденталізм. Але зауважмо, що Гусерль, будучи таким же суб'єктивним трансценденталістом, як Кант, теж не прагне дотримуватися принципу

онтогносеологічної відповідності. Гусерлева філософія має виразну теоретико-пізнавальну акцентуацію, відповідно, не має докладного погляду на саме буття, хоч Гусерль і декларував, що трансцендентальна феноменологія мусить бути універсальною онтологією, що враховує також і питання про буття самої трансцендентальної суб'єктивності.

Зіставляючи такі фундаментальні структури, як самооб'єктивувальна рефлексія та інтенційність, зараз доцільно підкреслити їхню спільну рису: вони слугують обґрунтуванню «наднауковості філософії» і обмеженню сциєнтичного принципу каузальності, проте їхня онтологічна значущість є різною. Інтенційність має структуру *необ'єктивувальної рефлексії* – на яку вказував ще аристотельянець Brentano, учитель Гусерля, – відмінну від структури *самооб'єктивувальної рефлексії*, відому картезіанству та німецькій класиці. Мова йде про те, що рефлексія не обов'язково виконує об'єктивувальну функцію: перетворення на об'єкт те, на що вона спрямована. Можливим є такий акт рефлексії, коли в момент здійснення інтенції він обернений на сам процес здійснення, тобто на спосіб даності того, що є інтендованим (предметом інтенції). Уже Аристотель зазначав, що будь-яке *aisthēsis* (сприйняття) є *aisthēsis aisthēseos*, тобто водночас сприйняттям і того, що сприймають, і самого сприйняття [33, 20]. Наприклад, така супровідна рефлексія завжди присутня в слуханні чогось як рефлексія щодо самого акту мого слухання. Як підкреслював у зв'язку з цим Brentano, ми не маємо об'єктивувальної свідомості наших душевних актів. В акті сприйняття є водночас даним і предмет сприйняття, і спосіб сприйняття. Цю особливість даності й позначено феноменологічним поняттям *інтенційності*. Гусерль, говорячи про те, що свідомість є завжди «свідомістю про», мав на увазі, що свідомість є водночас актом і предметом цього акту, тому *акт не може бути об'єктом, чимось самодостатнім*, буття предметів можливе тільки корелятивно із свідомістю про ці предмети. Тільки в цьому сенсі він ясно тлумачив онтогносеологічну відповідність. Але він не зміг розтлумачити, яким є буття суб'єкта свідомості як трансцендентального суб'єкта самоконституювання, тобто не зміг подолати дихотомію емпіричного і трансцендентального суб'єкта. Як показує Гадамер у пункті *а) Поняття життя в Гусерля і графа Йорка* в «Істині і методі», 2 частина, Гусерль просувався до того, але зрештою не зміг розгорнути у своїх

дослідженнях спекулятивне поняття збігу структур життя і самосвідомості, яке було властиве німецькому ідеалізму, насамперед Гегелю.

Ще декілька слів про істотну відмінність гегелівської самооб'єктивувальної рефлексії від гусерлівської необ'єктивувальної рефлексії. Гегелівська рефлексія є принципом буття і пізнання в тім сенсі, що має структуру спекулятивного *зняття* (Aufheben), або синтезу тези і антитези, адже свідомість є для себе і об'єктом (предметом), тобто своєю протилежністю, антитезою, і зняттям цієї протилежності як повернення з відчуженої предметності до себе в усвідомленні власного покладання себе в предметності. Таким чином, *рефлексія* в Гегелівій спекулятивній філософії є основним принципом генетично-логічного упорядкування будь-якого змісту філософського осмислення, бо рефлексивна свідомість має ту саму фундаментальну структуру, що й об'єктивна ідея та абсолют. Натомість Гусерль виходить з того, що *інтенційність* є фундаментальною структурою свідомості, для якої серед способів споглядання предметів (наприклад, чуттєве сприйняття, пригадування, уява) *чуттєве сприйняття є вихідним модусом споглядання*, оскільки в ньому предмети є даними в їхній самоприсутності (Selbstgegenwart), у зразковій наочності. Гусерль розробляє феноменологічний метод рефлексії щодо різноманітних актів свідомості і релевантних їм предметів, тобто метод долання *природної настанови*, у рамках якої ми не здатні на усвідомлення наших актів свідомості (я згадував цю думку Brentano). Отже, хоча природні предмети споглядання таким чином замінюються на неприродні, філософські, проте лишається незмінною вимога досягати їхньої даності за зразком очевидності чуттєвого сприйняття. У такій прив'язаності феноменології до чуттєвості як вихідного способу споглядання та очевидності дається ознака *теоретико-пізнавальна обмеженість думки Гусерля*.

Гусерль розглядає чуттєве сприйняття як дологічне і домовне (допредикативне), але фундаментальне для ступеневого процесу пізнання; а це повністю узгоджується з *традиційною теорією пізнання*, яка розглядає судження як ступінь пізнання, вищий за чуттєве пізнання. Крім того, Гусерль дотримується думки, що необ'єктивувальна рефлексія, котрій властива *очевидність* як безпосередня даність чуттєвого предмета за невіддільності від самого акту даності, має бути – в сенсі очевидності – критерієм істинності результатів феноменологічної рефлексії, котра вже бере до уваги, помічає суть актів даності предмета. Наприклад, помічає

трансцендентального суб'єкта, Я як джерело активності сприйняття даного предмета. Щоправда, як зазначалося, ця феноменологічна рефлексія так і не дійшла до самоочевидного визначення того, як існує трансцендентальний суб'єкт, що конститує і всю предметність, і самого себе.

Продовжмо типологію фундаментальної структури. Для Гайдегера фундаментальною онтологічною структурою є *розуміння як самопрезентація людини*, котра виявляє себе в межах певних форм життя, тобто *способів буття чи можливостей*. Таке ставлення людини до себе не інтенційний акт рефлексії, а *відкритість* до речей, котра є до всякого певного та усвідомленого ставлення до них. Виразна тематизація моментів форми життя – це *тлумачення*, що теж є особливим способом буття. Тлумачення є інтенційним актом, який має мовний вираз. Тут ідеться про певний зв'язок мети і засобу, онтологічну «підручність», котру в мовній формі вихідної структури предикативного тлумачення виражають у звороті «це як для того, щоб... (предикатор дії)». Цю предикативну форму Гайдегер назвав «герменевтичне як». *Отже, вихідним способом певного ставлення до світу є, за Гайдегером, не чуттєве сприйняття (що), а дія (як)*. Тлумачення – це дія, котра спирається на досвід, який має структуру «як». Ось чому нема чистого сприйняття, наприклад, бачення. Воно завжди інтерпретаційне, бо залежить від прагматичного контексту, що є якоюсь формою життя, чи способом буття.

Гайдегер стверджує в «Бутті і часі», що первісний світ турботи – це *світ знарядь*. Як пізніше визнає Гайдегер, наприклад, у своєму курсі з Аристотеля (1931), таким чином він у «Бутті і часі» починає свій аналіз з *technē-моделі* даності речей. Отже, його насамперед зачіпає проблема, як позбутися впливу всієї європейської онтології, що вже за часів Аристотеля розуміла буття як наявність, що роз'яснена Гайдегером через грецьке поняття ergon – діло, результат, зроблене (work). Зрештою, зроблене є тим, що присутнє в сенсі наявного суцього через technē – різновид знання, визначений виробництвом і відокремленістю засобів (знарядь) і мети. Основні філософські вчення виникають у межах такого розуміння «зробленого світу», і Аристотелеві поняття форми, матерії і мети впливають саме з нього. Але чи вдається Гайдегеру, який визнавав, що розуміння буття не було б можливим, коли б не було вкорінене в історичній поведінці щодо суцього, успішно показати в «Бутті і часі», що людське існування

захоплене інструментальними структурами technē таким способом, який є неавтентичним? Принаймні, і так званий «поворот» в мисленні Гайдегера, і нарікання деяких авторів на те, що пізній Гайдегер відмовився від прагматичного підходу «Буття і часу» (див., наприклад, статтю Рорті «Вітгенштайн, Гайдегер і гіпостазування мови»), можуть свідчити, що Гайдегерові осмислення історії буття дедалі більше підсилює в його філософії мотив *нездоланної влади техніки* та мотив *мови*, що здатна збігатися із самовиявленням висловленого, самоусуваючись при цьому.

В онтології мови Гадамера фундаментальною структурою є *герменевтичне коло* (*der hermeneutische Zirkel*), яке в 20-х роках минулого століття онтологічно витлумачив Гайдегер, певним чином пов'язуючи цю фігуру кола з самопрезентацією людини. На мій погляд, ця структура, подібно до рефлексії у гегелівській філософії свідомості, мислима Гадамером як відповідь на головну вимогу, висунуту ще філософією Платона. Ця структура дозволяє обґрунтувати буття і його розуміння з одного начала, Думка Гадамера, як здається, переважно обертається навколо проблеми поєднання принципу герменевтичного кола з осмисленням мови, виходячи з її діалогічної природи та здатності виявляти істину самого буття. Саме згадана вище вимога, осмислена як вимога вже *онтомовної відповідності* є спільним сенсом і Гайдегерового вислову про мову як *оселю буття*, і Гадамерового закликку «до кінця лодумувати понятійну і світоглядну силу мови, в якій ми живемо» [22, 431].

Не збагнувши сенсу цього платоністичного «ідеалізму» мови як самовиявлення буття, ми збиватимемося на манівці і втрачатимемо онтологічний вимір мислення. Тоді нам лишатиметься або схвалювати ідеалізм на кшталт теорій Апеля і Габермаса, або погоджуватися з Деридою, котрий твердив, що у філософії Гайдегера і Гадамера маємо справу з *апофеозом мови*, який є лише перекладом версії ідеалістичного апофеозу свідомості [53, 32]. Отже, дотримуватися принципу онтомовної відповідності – це мислити по-новому, але наслідувати давню онтологічну традицію, модифікуючи її принцип онтогносеологічної відповідності. Натомість як ідеалізм Апеля, Габермаса, так і постмодернізм Дериди поривають з цією традицією, бо не визначають фундаментальну онтологічну структуру.

Пояснимо тепер причину принципової суперечки Гадамера і Апеля щодо розуміння *інтерпретації*. Отже, як видно, апелівське поєднання герменевтичних поглядів Гайдегера і Гадамера з кантівським трансценденталізмом та по-інтерсуб'єктивістськи витлумаченим Пірсом, не дозволяє створити когерентну онтологію мови. Апелю тлумачить мову радше не як *самовиявлення буття*, словом, те, що перевершує наш активізм і не розокремлюється на засоби і цілі, а передусім як *спосіб раціонального існування колективного суб'єкта* (хоч Апелю і не заперечує виражальну функцію мови). Апелю розуміє мову – якши сказати в термінах Гайдегера – радше *онтично*, ніж онтологічно.

Початок онтичного підходу до мови знаходимо в суб'єктивістському трансценденталізмі, який обстоює ідею *неперетинання площин генези і значення*, площин природної необхідності і свободи. Апелю переконаний, що *універсальність феномена інтерпретації*, на якій наполягає Гадамер, означає неможливість універсально-нормативної етики, що обґрунтовується в площині значення. Отже, Апелю відтворює у своєму мисленні структуру кантівського Dualismus des Sollens und Seiendes (дуалізму морально необхідного і суцього). Тільки цей дуалізм тепер виявляється дуалізмом нормативних умов ідеальної комунікації та герменевтичних описів. Через це норми комунікації втрачають їхню буттєвість, що добре виявлено в апелівській трактовці суб'єктивності. З одного боку, Апелю виводить обмеженість герменевтики можливості принципового непорозуміння, що укорінена в самому буття суб'єктивності, з другого, він не дає стичну санкцію на страгічну (експлуататорську) комунікацію, спричинену непорозумінням, вимагає порозуміння не на буттєвих засадах – традиція, – а на цілковито раціональних, що спираються на універсальні механізми комунікації.

Отже, якщо трансценденталізм німецьких класиків відзначається поступовим відродженням онтології в новоєвропейській філософії, теорії Гусерля і Апеля демонструють несумісність їхнього трансценденталізму і онтології мови, адже справжня *онтологія мови* спирається на єдність *принципу буття і принципу розуміння буття*. Тільки *мова, в аспекті онтології* виступає як буття і водночас спосіб розуміння буття. Тут мова має постати як те, що відкриває людині світ і сенс, тобто постати як: 1) вираження речей в сенсі *приросту буття* (Seinszuwachs) через вираз, 2) *спосіб організації життєсвіту* через спілкування і традицію, 3) *спосіб існування особистості* через опо-

про саму себе. Коротше, мову слід осягати як розуміння в *буттєвій цілості цього феномена* – тобто коли мова дає смисл, *самооусуваючись*, тобто, не будучи наявною, застаючись присутньою як *трансцендентальне* в горизонті смислу. Вочевидь, цей підхід, указаний думкою Гайдегера і Гадамера, радикально відмінний від підходу Апеля, що шукає в мові *наявні* (онтичні) та універсальні структури, що слугують цілям порозуміння потенційно необмеженої кількості суб'єктів, тобто суб'єктів поза їхнім життєсвітом.

Як бачимо, замість «наднаукової онтології» старих метафізичних учень або «наднаукового» обґрунтування нормативного використання мови філософська герменевтика обстоює *неметафізичну онтологію мови як комунікативного розуміння*. Підкреслює ще раз, що *розуміння* в цьому сенсі не є властивістю безпосереднього стосунку абстрактного суб'єкта інтерпретації до об'єкта інтерпретації. Треба назавжди відкинути цю абстракцію пізнавального стосунку. Цілість герменевтичного феномена схоплює лише тоді, коли розуміння осмислили, виходячи з фундаментальної онтологічної структури, що вказує на спосіб буття в традиції (тут, звісно, йдеться і про мовну організацію світу та самотворення особистості в мові).

Філософська герменевтика трактує *традицію як комунікацію*, чия мовна та історична природа забезпечує істинність розуміння. Існування в традиції як спосіб осягнення істини має *структуру герменевтичного досвіду*, котрий як досвід світу Гадамер протиставляє науковому досвідові, скрізь призму якого дивилася на *поняття істини* попередня філософія. Герменевтичний досвід як конкретний досвід світу можна зіставляти з поняттям *життєсвіту* (Lebenswelt), запроваджене засновником феноменології Едмундом Гусерлем. Це поняття впливає з актуалізації Гусерлем проблематики *непредметного знання*, яку Гайдегер упізнав також у практичній філософії Аристотеля. Власне, ця проблематика ставить під сумнів усю парадигму теоретико-пізнавальної опозиції суб'єкта і об'єкта, а згодом і всю філософію свідомості.

Завдяки переосмисленню філософською герменевтикою концепції *життєсвіту* постає нова теорія досвіду, що звільняє це поняття від обмежень наукової ідеї досвіду. Отже, *досвід* набуває історичного виміру, позбувшись звичної абстрактності свого поняття. Гадамер робить важливі філософські висновки з розуміння того, що старий досвід не просто усувається новим чи повторюється ним, а визначає

спосіб засвоєння нового і, своєю чергою, зазнає змін під впливом нового. Нова тематизація цього відомого завдяки Гегелю *діалектично-го*, або негативного, моменту досвіду тепер пов'язана з обґрунтуванням його скінченного й принципово недовершеного характеру, котрий зрештою заперечував Гегель, дотримуючись ідеї нескінченного знання як зняття обмеженості досвіду в абсолюті. *Суб'єктом досвіду*, що має зазначену вище діалектичну структуру, *філософська герменевтика* визнає лише тілесну, мовну й історичну істоту, що, на відміну від гегелівського абсолюту, не може існувати поза простором, часом та історичним життєсвітом, тобто комунікацією в живій традиції. А такий спосіб існування суб'єкта досвіду найлегше почати осмислювати, відштовхуючись від поняття *непредметного, практичного знання*. Адже цей вид знання якраз і не враховує філософія свідомості та критика розуму. Проте він був добре відомий тій традиції, що пов'язана з Аристотелевим трактуванням *phronēsis*, моральної розсудливості. Ця традиція з давніх-давен уміла протиставити теоретичній філософії свою гуманістичну філософію здорового глузду та риторіку.

Теоретична філософія, зокрема метафізика і теорія пізнання, історично ґрунтується, як і природничі науки, на *оптичній, візуальній метафорі*, що сполучала повсякденне – у природній настанові – розуміння *знання* з уявленням про сприйняття *вигляду* (ідеа) того, що ми сприймаємо без нашого впливу на нього, тобто що є «об'єктивно присутнє перед очима». Тож не випадково, що давньогрецьке слово *theōgia* етимологічно споріднено зі словами «зір», «видовище» [59, 157–159]. Відтак знання насамперед правило за предметне (*щознання*). Воно є розумовим схопленням предмета, який нам протистоїть (Gegenstand), отже, існує сам по собі, не стосуючись нас. Тому скидалося на те, що предмет як такий протистоїть не мені окремому, а взагалі тому, хто його пізнає. Відповідно, *непредметним* знанням слід називати те знання, що залежить від мого особистого існування, є дієвим знання в тому сенсі, що є знанням-дією (*як-знання*). Воно, вочевидь, цілком залежить від того, хто саме здатен його мати, бо впливає з таких характеристик його власника, які мають внутрішньо-світову природу, пов'язані з його тілесною, мовною, історично-обмеженою присутністю у світі і втрачаються, якщо суб'єкта пізнання абстрагують від його світу – світу, організованого через зазначений спосіб присутності в ньому, тобто від *життєсвіту*.

Теоретико-пізнавальним переворотом стало урозуміння, що окреме знання є первинним і генетично, з огляду на походження людини, і за значущістю. Будь-яке предметно-теоретичне знання не може, зрештою, відкинути своє обґрунтування в непередметному знанні, перетворитися в самодостатню структуру, що обґрунтовує сама себе. Такий переворот пов'язаний з лінгвістичним поворотом, адже на перший план висунуто не лише дію в життєсвіті, яка має когнітивний вимір, а й мовність дії. Відтак *лінгвістичний поворот є також прагматичним поворотом*, бо дія у життєсвіті вже не є складовою порядку, утвореного свідомістю. Скоріше, згідно з радикальним тлумаченням Гадамера тотожності лінгвістичного і прагматичного поворотів, дія є складовою життємовного порядку, традиції.

Іншими словами, непередметне знання є *практичним знанням*, адже воно невід'ємне від способу діє (практики) того чи того досвідного суб'єкта. Це знання, яке не існує поза його застосуванням кимсь конкретним, тобто емпіричним суб'єктом; його неможливо предметити як *інформацію*. Наприклад, цим знанням може бути ремісницька навичка, уміння грати на музичному інструменті, знання художнього твору, знання якоїсь місцини чи якоїсь особи. Безперечно, до такого практичного знання належить і мовна компетенція – володіння якоюсь мовою як способом зрозумілого самовираження. Пошлюся тут на відомий вислів Гете: «Wer eine Fremdsprache nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen» («Хто не знає іноземної мови, нічого не знає про власну»). Звернімо увагу на слова *kennen* і *wissen* у цьому вислові. Йдеться про те, що мову можна знати лише практично (*kennen*), однак зіставлення рідної та іншої мови – це вже абстрактна рефлексія (*wissen*), предметний підхід до рідної мови.

Німці позначають *конкретне пізнання* дієсловом *kennen*, тоді як *абстрактне пізнання* – дієсловом *wissen*. На таку різницю між розумінням (*kennen*) і предметно-теоретичним пізнанням (*wissen*) указує Дитрих фон Гільдебранд у роботі «Що таке філософія?» [35, 51]. Коли ми говоримо німецькою про конкретне пізнання, що змінює ступінь своєї ймовірності, то вживаємо дієслово *kennen*. Отож такі речі, як місцевість, гру, мистецький твір, мову знають конкретно, але завжди – тільки до певної міри, не довершено. Натомість *стан речей* знають точно або не знають. Коли йдеться про науку (*Wissenschaft*), уважають, що вона має справу з певним, точним знанням про стан речей. Але

якщо згадуємо *гуманітарні науки*, а не точні чи природничі науки, не зможемо відкинути того, що вони принципово зважають на фундаментальний зв'язок емпіричного суб'єкта і знання, тому є науками, що розуміють (герменевтичні науки). Відповідно, гуманітарні науки аж ніяк не є науками, чийм об'єктом є людина просто в різних її проявах, тобто наче можна вивчати «стани речей» у такій ділянці суцього, як людство. Це якраз відповідало би тій новочасній ідеї науки, котра передбачала ієрархію актів пізнання, коли *домовна*, чи *передмовна*, фіксація стану речей (рецептивний, *допредикативний* досвід) дає об'єктивний зміст для дальшого акту судження, що визначає істинність (значущість) стану речей. Між іншим, таку ієрархію наукового пізнання бачимо й у *феноменології*: судження – активне і свідоме, а пізнання є спершу *сприйняттям* (рецепцією), активність якого тільки *ітентційна*. Проте гуманітарні науки завжди так чи інакше свідомі того, що належність тих, хто пізнає, до того, що вони пізнають, обумовлює *вихідне* значення вибору мови, *ціннісного* аспекту, на підставі чого, як *діяльності* розрізнення, відкрито доступ до самих *фактів*. Герменевтичний досвід як діалектично-циклічна діяльність зрештою виявляє хибність ієрархічного розмежування факту і цінності, домовного і мовного досвіду, суцього і належного.

Якщо згадати тепер апелівську ієрархію раціональностей – різновидів пізнання, – може здатися, що стосунок між предметним і непередметним знанням відображений у ній як стосунок між сцієнтичною і технічною раціональністю. Очевидно, що технічна праця ремісника передбачає як заздалегідь визначену мету (план, зразок), так і вміння знайти й застосувати відповідні засоби для досягнення мети – вироблення певної речі. Це вміння, авжеж, є непередметним знанням, досвідом певного ремісника. Однак *феномен техніки* значно складніший за цю схему окремого існування мети і засобів у практиці ремісника або ж у перетворенні іншої особи на засіб досягнення власної мети (стратегічна, або експлуататорська, раціональність). Гадаю, що осмислення влади техніки в історії європейської думки стало ключовою темою пізнього Гайдегера якраз тому, що *інструментальна, або технічна, раціональність* насправді є не просто одним з різновидів раціональності, а неусвідомленою суттю всього мислення, що не сягає універсальності герменевтичного феномена. Ключовим

моментом дальшого лекційного викладу буде зіставлення різноманітних способів інструментального мислення і герменевтичного досвіду.

Контрольні питання

1. Як позначається вплив філософської гуманістичної традиції та досвіду гуманітарного пізнання на визначенні Гайдеггером і Гадамером фундаментальної онтологічної структури?
2. Яка істотна відмінність ставлення феноменології та герменевтичної філософії до когнітивного зв'язку сприйняття і судження?

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 13–48.
- 1.2. Гадамер Г.-Г. О круге понимания / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 72–82. (Абс: Гадамер Г.-Г. Про круговий цикл розуміння // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – К., 2000. – С. 55–62.)
- 2.1. Гильдебранд Д. фон. Что такое философия? / Пер. с нем. А.И. Смирнова. – СПб., 1997. – С. 26–34.
- 2.2. Гетман К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века / Пер. с нем. Н.С. Плотникова // Логос. – М., 1999, № 1(11). – С. 19–47.
- 2.3. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М., 1993. – С. 152–165.

Додаткова лектура

Борисов Е. Понимание и субъективность: герменевтические стратегии Х.-Г. Гадамера и К.-О. Апеля // Problemos, vol. 66. – Vilnius University Publishing House, 2004. – С. 17–22.

Броган У.А. Хайдеггер и Аристотель: Dasein и вопрос практической жизни / Пер. с англ. И.М. Наливайко // Топос. – Минск, 2000, № 1. – С. 22–30.

Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2002.

Габермас Ю. Інший спосіб подолання філософії суб'єкта: комунікативний versus суб'єктний розум (Лекція XI з «Філософського дискурсу Модерну») / Пер. з нім. А. Богачова // Габермас Ю. Філософський дискурс сучасності. – К.: Український філософський фонд, 1998. – С. 5–37.

Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 121–133.

Рорти Р. Прагматизм и философия / Пер. с англ. А. Богачёва // Философская и социологическая мысль. – К., 1995, № 9–10. – С. 88–111.

ПІДГОТОВЧИЙ ВИКЛАД

ТЕМА 2 ІСТОРИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Лекція 3 Герменевтика як давній канон і новочасний органон

У вступі до курсу я насамкінець зазначив, що ключовим моментом лекційного викладу буде зіставлення способів інструментального мислення і герменевтичного досвіду. Тож мій короткий огляд історії герменевтики серед іншого виявлятиме розуміння герменевтики як своєрідної техніки інтерпретації, а точніше, виявлятиме історичні неадекватності, з одного боку, інструменталістських поглядів на герменевтику і, з другого, герменевтичного досвіду. Тому відразу варто зазначити, що рух від стародавнього канону інтерпретації до перших новочасних проектів герменевтики як органону інтерпретації в сенсі «*Novum organum*» (1620) Френсиса Бекона, тобто як методу інтерпретації, – це історичний рух мислення, що, на мою думку, лише інколи й незначною мірою долає тяжіння до *техніки*.

За античних часів герменевтику розглядали як допоміжну науку про способи переважно алегоричного тлумачення міфічних і поетичних творів. Тому не дивно, що герменевтика почала свій розвиток у тісному зв'язку з *граматикою* як наукою про правильне написання, читання і мовлення. Після софістів і Аристотеля наука інтерпретації набуває особливого розвитку в перші віки нашої ери у вигляді біблійної герменевтики. Існувало два головних напрями цієї герменевтики:

Александрійська та Антиохійська школи. Перша тяжіла до алегоричного тлумачення Біблії, друга – до буквального: історичного й граматичного. Також розвивалися способи систематизації засобів, що уможливають і полегшують читання класичної та юридичної літератури.

Таким чином, у давньому розумінні *герменевтика* є наукою, яка займається правилами, що забезпечують справжнє розуміння тексту чи іншого прояву людської або божої думки. До об'єктів герменевтики у давні часи належали: 1) письмові тексти, 2) дії людей, Бога чи богів, 3) артефакти, тобто речовинні вияви культури (зокрема мистецькі твори).

Оскільки саме світські, правові й сакральні тексти є головним джерелом філологічного, юридичного й теологічного знання, цілком природно, що перші варіанти герменевтики зосередилися на дослідженні правил розуміння 1) класичної літератури, 2) писаних законів, 3) богонатхненних текстів. Отже, об'єкт інтерпретації, який розглядає *філологічна, юридична чи біблійна герменевтика*, відзначається текстуальною формою, яку вважали *зв'язком знаків і значень*. Правильна інтерпретація так чи інакше складала тут проблему *стосунку тексту і буття*, тобто проблему предметної істинності тексту як відповідності тексту предметові, про який у ньому йдеться. Очевидно, що ця проблема є відмінною від проблем правильної будови мови (граматика) і досконалого мовного спілкування (риторика).

Зміст канону тлумачення має відсилати до якогось розуміння стосунку тексту і буття, тобто правила тлумачення не могли не передбачати погляду на буття, в якому тексти існують з певною метою і певним чином, що пов'язаний зі способом буття людини. Однак герменевтичний канон до Нового часу ніколи прямо не розглядали під кутом цієї філософської, *онтологічної проблеми*. Це трапилося тому, що герменевтичний канон пов'язували насамперед з практичним умінням тлумачити, а не з теорією суб'єкта і об'єкта тлумачення. Лише філософи XIX–XX ст. почали виводити герменевтичні висновки з *епістемологічної* (Шляєрмахер, Дильтей) чи *онтологічної* (Гадамер) теорії інтерпретатора і інтерпретованого. У центрі ж герменевтичних досліджень давніших часів, налаштованих на уточнення і коментування канону тлумачення, стояло *питання про багатозначність знака*.

Поняття багатозначності знака вказує, по-перше, на можливість різноманітності інтерпретацій окремого тексту, по-друге, на правомір-

ність різноманітних канонів тлумачення (різних «герменевтик») для різних типів тексту. Від Античності й до Просвітництва герменевтична дискусія переважно точилася навколо критерію визначення, якому з можливих способів тлумачення підлягає певний текст або окремі вислів. Однак визначення цього критерію не могло повністю лишати поза увагою питання визначення того *цілого*, що має бути основою інтерпретації своєї окремої частини у вигляді тексту, його частин чи окремого виразу. Тож як тільки ціле набирає рис чогось не довільно обраного, не технічно встановленого, а наперед даного, як буття, то онтологічного аспекту міркувань уже не уникнути. Спробую в першій частині цієї лекції дати опис двох потужних традицій, котрі протилежним чином поставилися до осмислення зазначеного критерію правомірної інтерпретації. Перша (а) постала в біблійній герменевтиці та екзегетиці, друга (б) пов'язана з орієнтацією на науку, і зокрема на «розмовні науки» (scientiae sermocinales): риторичку, граматику й логіку. Отже, спочатку скажу про традицію, що пов'язана з інтерпретацією Біблії, а потім перейду до другої.

а. Християнські інтерпретатори Біблії виходять з поняття *двоїстості смислу Божого Об'явлення* – богонатхненного і людського, тому наполягають на існуванні крім буквального значення слів ще інших – речевого, достосованого, виснуваного [49, XI–XII]. Це означає, що завжди існує небезпека хибного застосування способів тлумачення світського тексту до богонатхненного, оскільки залежність останнього від людської природи агіографів (священнописців) дає підстави для такого тлумачення. Ось чому розуміння Біблії потребує здатності правильного погодження богонатхненного і людського, духовного і буквального смислу. Цю здатність власне забезпечує не саме знання правил тлумачення, а лише *знання разом з вірою*.

Слід зазначити, що постійні труднощі християн з обґрунтуванням розрізнення смислу Божого Об'явлення і людського смислу при тлумаченні Біблії наштовхнуло ще Августина («De doctrina christiana») на застосування риторичного правила *герменевтичного кола* в новому, онтологічному сенсі. Антична риторика вчила, що *правильне розуміння цілого тексту передбачає правильне розуміння його частин, а правильне розуміння частин неможливе без правильного розуміння всього тексту*. Отже, розуміння має циклічну структуру. На таку ж циклічність розуміння Біблії звертає увагу Августин (354 – 430),

підкреслюючи, що розуміння Біблії передбачає наявність справжньої віри, яку має тлумач Біблії, проте справжня віра набуває свого змісту якраз через розуміння Біблії. [Тож у *розумінні Істини* ми маємо справу з колом розуміння, яке не слід плутати з хибним колом (circulus vitiosus), якого логіка вимагає уникати. По суті, ця фігура кола в герменевтиці та логіці виявляє в даному контексті *протилежність герменевтичного досвіду і технічного мислення*. Адже логіка розглядає себе як засіб правильного висновку, котрий відокремлений від конкретного змісту та прагматичної мети висновку, а якраз техніці й властива від'ємність засобів від задалегідь окресленої мети.

Щоби збагнути *онтологічний сенс герменевтичного кола*, треба взяти до уваги, що Августину йдеться, по-перше, про потребу в існуванні негарантованих особистісних антиципацій (упереджень) у того, хто тлумачить Біблію правильно. Звісно, ці упередження можна назвати *вірою* в тому сенсі, що це не стан психіки, а скоріше *спосіб буття людини*, ба більше – по-християнському трансформований спосіб буття. По-друге, Августину йдеться про неможливість такого канону правильного тлумачення, що містив би «правила до застосування правил», тобто насправді би дозволив операціоналізувати хід інтерпретації. Християнин не може спиратися на якусь *техніку* розуміння Біблії, застосування якої залежало би не від способу власного існування (екзистенції), а тільки від спільних для всіх людей навичок читання і буквального розуміння. Відтак *августиніанська традиція в католицькій церкві завзято наголошує провідну роль «упередженості вірою»*, тобто екзистенційної підготовленості до вірного розуміння. Тож не випадково, що представники саме цієї традиції є послідовними критиками тезису Лютера, що Істину Біблії здатен осягнути кожний із самого тексту Біблії (sui ipsius interpres), якщо неупереджено поставиться до цілого його смислу. Тут Лютер розмикає онтологічне герменевтичне коло, наголошуючи на *первинності цілого смислу Біблії*, а по суті – протестантських догматів.

Августиніанство вперше переносить структуру герменевтичного кола зі сфери «об'єктивного» текстового стосунку цілого і частин у сферу *стосунку тексту і буття*, де цілим є буття людини у стосунку до Бога, а частинами – актуальні спроби зрозуміти текст Божого Об'явлення. Відповідно, замість об'єктивної узгодженості в розумінні цілого тексту і його частин *августиніанство підкреслює позитивну абсурдність*

ситуації розуміння, яка передбачає тлумачення частин із цілого, завжди наперед даного й не контролюваного *hic et nunc* (тут і зараз). Цю абсурдність протиставлено інструменталістичній язичницькій герменевтиці. Іншими словами, йдеться про те, що осягнення Істини не може початися з якогось первинного, чи «нульового», пункту, котрий здоровий глузд був би здатен обрати цілком самостійно. В осягненні Істини здоровий глузд не здатен надібати непохитну основу, адже циклічний стосунок віри і знання Біблії не можна розірвати, аби опертися спочатку чи то на знання, чи то на віру. *Адже щоб вірити, слід уже* → *знати, як і уві що вірити, а щоб правильно дізнатися про це із читання Біблії, уже має бути віра, яка направлятиме читання.* З логічного погляду це хибне коло, або абсурд. Але на ділі цей абсурд позитивний, бо він є виразом суті людського буття. Побіжно зауважмо, що Гайдегер, котрий здобув ґрунтовну католицьку освіту, добре знав про це перше онтологічне тлумачення герменевтичного кола в авґустиніанському вченні та екзегетиці.

Отже, гадаю, припустима така типологія: 1) біблійна герменевтика є лише каноном, збіркою правил, і цим відрізняється від 2) біблійної екзегетики так, як знання граматики відрізняється від мистецтва красномовства. З огляду на онтологічне тлумачення герменевтичного кола, авґустиніанську екзегезу варто розглядати як своєрідну реакцію на *технічний ухил біблійної герменевтики*. Між тим, варто ще раз наголосити, що остання мала доволі слабкий теоретичний статус, бо ще ніяк не порушувала питання про методичне обґрунтування правильного розуміння та критеріїв розуміння, а була скоріше технічним моментом практики інтерпретації. До того ж, біблійні дослідження в жодному разі не зачіпають питання істинності витлумачених суджень, бо ці дослідження стосуються лише правильності розуміння задуму божественного автора. Сама *предметна істинність* – як відповідність тому, що є насправді – змісту Біблії, звичайно, лишається поза всяким сумнівом, поки вірять у те, що цей зміст є Боже Об'явлення.

Головним завданням герменевтики вважали пошук смислу текстів у погодженні з 1) їхньою мовою (граматично й філологічно), 2) правилами логіки й контекстом, 3) душевними та історичними обставинами написання. Оскільки ж непомилність Божого Об'явлення править за неодмінне упередження богословів, то біблійна герменевтика, вочевидь, не містить майбутньої *центральної проблеми філософської гер-*

меневтики: проблеми відповідності *тексту*, ширше – мови, самому *буттю*, тобто проблеми *реалізації принципу онтомовної відповідності*. А втім, як тільки богослови переходять від тлумачення Св. Письма до тлумачення текстів, що складають Переказ і надбання богословської науки, перед ними постає *проблема істинності смислу цих текстів*. Тому з причини різних підходів до проблеми істинності християнського тексту, варто вирізнити 1) герменевтику Св. Письма і 2) герменевтику Переказу та богословської літератури. Згадаймо, що протестанти визнають непомилність лише Св. Письма, а непомилність Переказу отців церкви заперечують; а для православних і католиків обидва різновиди тексту є непомилними.

Претензія на створення *справжньої науки розуміння тексту* має сенс за умови, що за допомогою цієї науки *встановлюють істинність тексту*, адже вартий осмислення лише той текст, що говорить про *дійсне та важливе*. Ніхто не буде докладати зусиль, щоб дізнатися з тексту про думки автора, якщо вони хибні й нам нічим не зарадять. Тому культивування інтерпретації було покликано *відкривати* приховану істину, а не просто *реконструювати* походження смислу будь-яких текстів. Тому в історії герменевтики насамперед зважали на претензію текстів на предметну істинність, на їхній стосунок до спільної для нас усіх реальності. Отже, герменевти виходили зі значущості істини, а не з правил відкриття змісту будь-якого тексту, з *буття*, а не з канону реконструкції *mens auctoris*, авторського мислення про будь-що. У межах такого онтологічного розуміння герменевтичної практики в XVI–XVIII ст. знаходимо наведені нижче напрями.

Давній *церковний напрям* передбачає спрямування будь-якого акту розуміння *волею*, що вихована життям у церковній громаді і тому, попри всі історичні й релятивні моменти цього життя, завдяки Божій ласці підпорядкована абсолютній істині віри. До речі, у такому підході до розуміння легко впізнати Аристотелеве обґрунтування морального знання на *прагненні* (*orexis*) та його оформленні в міцні підвалини (*hexis*) вчинків (див. шістнадцяту лекцію). Основна різниця в тім, що Аристотель мав на увазі залежність практичної розсудливості від виховання у полісній спільноті, натомість християнська церква пов'язує розуміння істини віри зі способом буття людини, сформованого в громаді, що водночас і земна, і небесна.

Очевидно, що для давнього церковного напрямку канон тлумачення формується в прямій залежності від тексту, що є найвагомим для перебування в *істині життя*, тобто від Біблії. Та оскільки претензія Біблії на істинність тут не підлягає жодному сумнівові, канон тлумачення, звісно, стосується не правил визначення істинності тексту, а правил осягнення безперечно істинного тексту. Відповідно, цілісний задум (узгодженість частин) Біблії є для інтерпретаторів цього напрямку безсумнівною даністю, як і конфесійна догматика та весь зміст Переказу й церковного життя, що разом складають те ціле, з якого тлумачать частини біблійного тексту. Мабуть, так само й для громадянина античного поліса істинність його способу життя була безсумнівною даністю, осягнутою з цілості полісного життя.

Другий напрям утворюється завдяки поєднанню в *реформаційно-му русі* Мартина Лютера (1483–1546) тенденцій протестантської богословської герменевтики і філологічної герменевтики гуманістів Ренесансу. Тут нерозуміння вважають наслідком *втрати первісного смислу*, що вимагає його герменевтичної реконструкції. Отже, йдеться про *відродження первісного смислу*, оскільки лише він, існуючи самодостатньо, об'єктивно, є змістом тексту. Авжеж, істинність Біблії в цьому напрямі теж була *поза сумнівом*, однак вимагалось зрозуміти її з *безпосередньо даного цілого самого тексту*, а не через опосередкування церковною традицією. Тим самим ціле, з якого маємо тлумачити частини, звужувалося до об'єктивно даного тексту і суб'єктивності безпосереднього зв'язку християнина з Богом. Однак утворена протестантська традиція і догматика з часом просто заступили місце католицького змісту того цілого, з якого інтерпретували смисл частин Біблії.

Як видно, у цьому напрямі дається взнаки новочасна настанова наукового об'єктивізму. Смисл чітко пов'язано з суб'єктом його творення і відокремлено як об'єктивний від суб'єкта осягнення, котрий має дістатися цього смислу, долаючи перешкоди на шляху до того світу, в якому постав цей смисл. Отже, такий *підхід відродження смислу* неодмінно веде до розвитку *історичного підходу*, адже історичну дистанцію між первісним смислом і тим, хто хоче його зрозуміти, тепер уже усвідомлено. Лишається (суб'єктивно) обрати те ціле, з якого можна історично тлумачити Біблію.

Критика Біблії Бенедиктом Спінозою (1632 – 1677) в 7 розділі «Богословсько-політичного трактату» показує, що за згадане ціле можна

мати розуміння природи і принципи природного розуму. Тоді такі речі як чудеса й одкровення не будуть узгоджуватися з цим цілим і стануть у Біблії незрозумілими. Тому їх слід тлумачити з урахуванням історичної своєрідності духу авторів, що оповідали про такі речі. Треба здолати наш звичний підхід до речей і розкрити «дух автора», *mens auctoris*, виходячи з мети (задуму) твору. Оскільки Біблія в цілому має моральний смисл, то й істинність слів про чудеса ми зрозуміємо з цього цілого, адже ці слова в сенсі їх походження мають моральний, а не природознавчий смисл. Ось чому те, що є незрозумілим з нашого звичного кута зору (*раціонального*), треба зрозуміти *історично*.

Але як *сумістити сучасний і історичний підходи до Біблії*? Якщо Біблія містить вічну й незмінну моральну істину, тоді сучасний підхід – це раціональний і біблійний підхід одночасно. Виходить, або 1) історичний підхід допомагає сучасній моральній свідомості, тож є радше *винятком* на тлі раціонального, або 2) історичний підхід є *універсальним*, і тоді сучасна моральна свідомість не може збігатися з мораллю історичних авторів.

На початку Нового часу історичний підхід ще не був абсолютизований. Історична критика Біблії, що надзвичайно поширилася в XVIII ст., виходила з *просвітницької віри в розум*, тобто в розум як *ціле-основу розуміння*. Серед багатьох посібників для розуміння і тлумачення історичного тексту, які склали за доби Просвітництва, найпомітнішим є «Вступ до правильного тлумачення розумних промов і писань» Йогана Мартина Хладеніуса. У цьому посібнику вся *проблема розуміння розглядається як педагогічна проблема*, що має оказіональну природу. Тлумачення відмінне від розуміння через те, що є практикою роз'яснення розумного смислу певних текстів, що важливі для навчання істини – того, що є *Тлумачення – це особливий випадок розуміння*, коли треба привнести ті поняття, які потрібні для цілковитого осягнення даного фрагмента тексту. Вирішальним тут є *розуміння предмета*, а не історичний підхід, адже нормою розуміння книжки не є гадки авторів. Щоб зрозуміти їхні твори, можна думати про такі речі в них, які не спадали на думку самим авторам. Розуміння предмета, згідно з посібником Хладеніуса, ще має переважно безпосередній характер дії природного розуму, а потреба в герменевтиці виникає лише тоді, коли зникає спонтанність розуміння.

Проте за часів романтизму (п. пол. XIX ст.) історичний підхід абсолютизують. Для розуміння Біблії це мало той наслідок, що в очах критиків вона втратила свою цілість, яка випливала з єдності божественного задуму, відповідно, цілість вічного морального вчення. Біблію розглядають як збірку історичних пам'яток, що не мають повної смислової узгодженості між собою хоч би тому, що написані різними авторами, за різних історичних обставин і з різною метою. Таким чином, Біблія стає предметом філологічної герменевтики. Її трактують поряд з іншими літературними пам'ятками як об'єктивацію певного історичного духу (з його мораллю), котрий слід зрозуміти через відродження його світу (контексту) в історичному та психо-генетичному підході. Саме з такою романтично-історичною зміною в герменевтиці, яка наголошує 1) складність розуміння через неодмінне існування історичної дистанції до справжнього смислу та 2) характер смислу як виразу історичної індивідуальності, пов'язано виникнення першого проекту загальної герменевтики. Він належав видатному перекладачеві Платона й протестантському теологові Фридриху Шляермахеру. Однак у цьому проекті, як показує Гадамер, утрачено ту онтологічну орієнтацію на предметну істинність тексту, що більш-менш притаманна всьому напрямку від Лютера й до історичної критики Біблії доби Просвітництва. Але зараз я трохи відкладу розгляд герменевтики Шляермахера і коротко опишу другу традицію визначення критерію правомірної інтерпретації, котра, як зазначено на початку лекції, пов'язана з орієнтацією на науку, у тому числі на «розмовні науки» (scientiae sermocinales): риторику, граматику й логіку.

b. У новочасній філософії ідея загальної герменевтики, що вперше висловлена 1629/1630 р. Й.К. Дангауером, довго лишалася не реалізованою в теорії. Так сталося, на мою думку, через обрану мислителями XVI – XVIII ст. стратегію усунування центральної проблеми філософської герменевтики – відповідність тексту і буття, – адже під впливом тодішнього ідеалу точного знання вони почали просто заперечувати багатозначність тексту. На відміну від представників описаної вище (a) традиції, ці мислителі навіть не порушували питання, чи існують суттєві обставини, що спричиняють відмінності тлумачення, тобто багатозначність. Отже, питання про природу цілого, з якого слід тлумачити частини, тут узагалі не виникало. Проблему вбачали лише у вирішенні того, як через «удосконалення мови» уподібнити 1) зв'язок

слова і його значення 2) зв'язкові математичного знака і його значення. Згадаймо хоча б логіку Пор-Рояля. Справді-бо, математика, визнана взірцем наукового мислення і застосована – з колосальними наслідками для розвитку матеріальної техніки – у фізиці, ще не порушувала питання про теоретичне обґрунтування відповідності між математичними істинями і предметною реальністю. Ця відповідність тоді здавалася очевидною і неproblemатичною.

Знак і текст у такому підході постають як предмет семіотики, «науки про знаки», що тяжіла до логіки і граматики. Герменевтику ж розглядали в сполученні з риторикою, бо сприймали її в контексті філології та орієнтації на значення наукової суб'єктивності в стосунку до переказу. Ми знаходимо в цій традиції цілковите переконання, що смисл слів (знаків) є такою ж об'єктивною реальністю, як і самі мовні звуки чи письмові знаки. Тому й проблему обґрунтування правильності розуміння знаків тут розглядають у контексті пошуку загальнознавчого, самостійного та об'єктивного зв'язку між знаком і його значенням. Відтак сягає максимуму тенденція до атомізації та гілостазування смислу, його повністю позбавляють зв'язку зі смисловою єдністю тексту, тим паче з тим цілим, що як буття включає до себе й інтерпретатора. Очевидно, що таке ставлення семіотичних теорій до проблеми розуміння предметного смислу є повним занепадом герменевтичної свідомості, адже ще за доби Відродження гуманістична філологія дійшла була висновку, що слово як таке не має постійного й єдиного смислу, оскільки завжди визначене власним місцем у структурі тексту й контекстом. Тож багатозначність окремого слова вважали наслідком різних контекстів його застосування. До речі, на цій підставі й формулювали найважливіше герменевтичне правило: частину тексту слід розуміти, виходячи зі смислу й мети цілого тексту.

Зробімо висновок з пунктів a і b про спільний недолік обох традицій, окреслених у цих пунктах. Цей недолік виявився у їхньому підході до пояснення способу правильної інтерпретації. Отже, ні підхід ексегетики та біблійної критики, ні підхід семіотики не відзначились достатнім усвідомленням проблеми істинності тексту, оскільки обом притаманний ідеалістичний погляд, суть котрого в тім, що смисл як мету тлумачення тексту ототожнюють з об'єктивними ідеями або предметами, що існують незалежно від інтерпретатора. І врешті-решт тут байдуже, уважають цей предметний смисл (істину) змістом Божого

Об'явлення чи продуктом історичної думки автора, платонівськими ідеями чи об'єктивним зв'язком речей. У кожному разі до уваги беруть не буття як розуміння, а самототожну ідею, яка нібито віддзеркалена в тексті. Відповідно, хоч давня августиніанська традиція деяким чином засвідчила потребу в онтологічному погляді на проблему розуміння, орієнтованість впливової протестантської теології, починаючи від Флація Лірійця (*Clavis scripturae sacrae*, 1567), на об'єктивувальні науки перешкоджала рухові європейської філософської думки в напрямі онтологічної герменевтики. Проте цей рух усе таки відбувся.

Уважають, що початок йому поклав протестантський теолог і філософ Фрідріх Шляермахер (1768 – 1834). Як відомо, він уперше спробував розробити універсальну герменевтику. І доробок Шляермахера дозволяє твердити, що він, як я вже казав, був автором першого проекту філософської герменевтики.¹

Філософською герменевтикою називають теорію, що має чіткі ознаки філософської рефлексії над способами тлумачення смислу, який нам пропонує певний текст.² Філософський універсалізм такої теорії випливає з її бажання дослідити умови інтерпретації будь-якого різновиду тексту. Тут уже не йдеться про просте навчання мистецтву розуміння, як у спеціальній герменевтиці. Ясна річ, що таке філософське дослідження має бути пов'язане з поняттями розуміння взагалі і мовного характеру досвіду.

Суперечливість герменевтики Шляермахера випливає з парадоксального поєднання в ній трансценденталістського принципу Імануеля Канта (1724 – 1804), що вимагає філософського визначення неолмінних умов будь-якого розуміння, з романтичним підходом до смислу як до історичного вияву індивідуальності. Тобто суперечність полягає, казати просто, у намаганні поєднати просвітницький раціоналізм і романтичний ірраціоналізм. Через це герменевтика Шляермахера позбавлена, як доводить Гадамер, зв'язку з проблемою буття як традиції, що особливо дивно з огляду на біографічний зв'язок її автора з християнською традицією. Щоправда, деякі дослідники сперечаються з Гадамером щодо його в цілому негативної оцінки значення теорії Шляермахера для універсальної герменевтики. Хоч навряд чи хтось заперечуватиме, що саме Шляермахер почав убачати єдність (універсальність) герменевтики вже не в змістовій єдності традиції, на яку має

спиратися розуміння, а в єдності способу дії розуміння, відокремленій від змістової конкретності.

Шляермахер шукав вихід із первісної ситуації нерозуміння, що для нього виглядає як непевність зв'язку знака і значення (тексту і смислу), у створенні органону розуміння як методу, що править за спосіб інструментального переходу думки від знаків до значень як виявів духовного життя («внутрішнього досвіду»). Але зрештою Шляермахер визнає, що розв'язання питання про істинність того чи того тексту в сенсі відтворення історичних форм духовного життя потребує не лише методу, а й технічно не забезпечуваної, романтичної, «конгеніальності» автора і читача, тобто неясної для самого Шляермахера спільної основи розуміння. На мій погляд, філософська цінність герменевтики Шляермахера полягає насамперед у такому виявленні меж будь-якого методу розуміння. Розуміння здійснюється не за методом, а в події спільного буття тих, що порозумілися. Найвагоміше досягнення Гадамера полягає саме в тім, що він філософськи експлікував цю темну для Шляермахера спільну основу розуміння, показавши, що це мовна традиція.

Зупинімося на розгляді деяких деталей Шляермахерової трансформації герменевтики у своєрідну романтичну епістемологію тексту. І не забуваймо те, що зазначалося у вступі до цього курсу про протилежність теоретико-пізнавальної і філософсько-герменевтичної настанов. Хоч епістемологія є філософською дисципліною, проте її філософський зміст, який знаходимо в герменевтиці Шляермахера, здебільшого й заперечує Гадамер.

Герменевтика, за Шляермахером, має бути методом тлумачення, що дозволяє осягнути зміст будь-якого тексту, якщо він має правильну граматичну форму та справді відображає ідеї, що були предметом авторської думки чи надбанням епохи, якій належить текст. Шляермахер послідовно додержується думки, що герменевтика має справу лише зі словом.³ Печатки, монети, твори пластичного мистецтва, сни – все це колись уважали предметами герменевтики – не беруться ним до уваги, бо не мають мовної форми, розуміння якої є умовою справжньої інтерпретації. Оскільки ж за будь-яким мовним виразом (Ausdruck) стоїть індивідуальність його автора, то герменевтику слід розуміти, твердить Шляермахер, як дисципліну інтерпретації індивідуальності.⁴

Сподіваючись на перетворення герменевтики з мистецтва (Kunstlehre) на методичну науку, Шляермахер працював над створенням загального методу розуміння в Гале (1805) і продовжив свої герменевтичні дослідження в Берліні, читаючи відповідний курс лекцій. Однак у доробку Шляермахера нема закінченого твору із загальної герменевтики, що, мабуть, пояснюється постійним переглядом герменевтичної концепції, спричиненого наданням дедалі більшої ваги психологічному аспектові інтерпретації, у котрому, як зазначає Гадамер, Шляермахера переважно цікавив технічний аспект. 1838 р. його учень Ф. Люке зібрав рукописи й записи лекцій в окремому виданні під назвою «Герменевтика і критика, що особливо стосуються Нового Заповіту». 1959 р. Гайнц Кімерле видав, спонукуваний до цього Гадамером, твори й рукописи, що стосуються теми герменевтики, у книжці: Schleiermacher Fr. D. E. Hermeneutik. 1974 р. вийшло друком перевидання з доповненнями.

Завдання, яке у відповідності до ідеї наукового методу ставив перед собою Шляермахер, – це відокремлення досліджень процедури інтерпретації як від своєрідності змісту, котрий належало зрозуміти за її допомогою, так і від індивідуальної майстерності вчених-гумантаріїв, котрій, як уважалося, слід учитися не з книжок, а в особистому спілкуванні з майстром інтерпретації та участі в його роботі. Як видно, Шляермахер хотів інструменталізувати герменевтику, тобто перетворити її на засоби інтерпретації, які можна застосувати до будь-якого різновиду тексту, усного чи письмового, отже, не зважаючи на змістову основу єдиного способу діяльності розуміння. Він був упевнений, що завдяки створенню методу розуміння тексти інтерпретуватимуть так, що ті неодмінно відкриватимуть свій загальнозначущий та остаточно-істинний зміст. Притому йшлося про генетичну реконструкцію цього єдиного змісту, про відродження смислу, який утворив сам автор, а не про предметну істину його висловлення. Але Шляермахер не обмежував завдання герменевтики лише усвідомленням того, що колись усвідомлював сам автор. *Гасло герменевтики Шляермахера: «Розуміти автора краще, ніж він сам себе розумів».* Іншими словами, слід зрозуміти не тільки, що хотів сказати автор, а й те, як відповідає історичній дійсності неусвідомлений ним зміст і характер його творчого акту. Адже романтизм якраз і проголошував ідею генія, що творить подібно до несвідомої природи.

крім того, виражає не тільки себе, а й дух епохи. Утім, як показав Гадамер, це гасло має довшу історію і є, зрештою, гаслом наукової критики [ІМ, 184–185].

Варто зауважити, що «науковість» загальної герменевтики Шляермахера передбачала ідеалістичне переконання в існуванні субстанційного, незалежного від інтерпретатора, смислу тексту чи історичної епохи, який зостається тільки «правильно схопити» завдяки методові і знанню того, чим є розуміння як таке. Як думає Поль Рікер, сама ця Шляермахерова ідея, що слід підпорядкувати правила тлумачення і філології загальній проблематиці розуміння, уже складала революцію, подібну до тієї, яку здійснила кантівська філософія, особливо в природничих науках [12, 114.]. Проте має рацію й Густав Шпет, стверджуючи, що Шляермахеру все-таки не вдалося здійснити аналіз розуміння як такого [62, 240].

Шляермахер намагався аналізувати досвід розуміння слів, виходячи з узагальнення й усвідомлення психічної діяльності, котра є розумінням виразів (об'єктивацій) раніше здійсненого розуміння. Зрозуміло, що таке осягнення проявів психічної діяльності інших людей передбачає вихідне спостереження за власною психічною діяльністю, що зовні виражає свої результати й водночас осягає такі ж зовнішні результати чужого психічного життя, оскільки кожна індивідуальність є маніфестацією всього життя, «кожний носить у собі якийсь мінімум кожного». Так психіка стає самостійним об'єктом дослідження, остаточною буттєвою інстанцією істинності своїх об'єктивацій. А про предметну істинність вже нема що казати, і навіть нема способу визначити істинність як відповідність духові епохи. Правильне розуміння є таким, що відкриває за об'єктиваціями лише зміст тих психічних процесів, що їх утворили. Істиною мого розуміння виявляється зміст чужого психічного життя, якщо я здатен адекватно його відтворити.

Цікаво, що питання відповідності змісту чужого психічного життя, правильно осягнутого, предметній істині для протестантського теолога Шляермахера вирішується зовсім не на тих принципах, якими керується його методична герменевтика, більш того – наука взагалі. Це вже релігійні принципи. Якщо ж поставити під сумнів їхню абсолютність і наголосити їхню історичну минуність, тобто приналежність до окремої історичної епохи, – це зробили романтики, – то питання істинності осягнутого змісту історично-психічного життя

(переживань) лишатиметься без можливості обґрунтованої відповіді, що, до речі, неабияк стурбувало Гусерля.

Герменевтика Шляєрмахера є цінною тому, що містить тонкі дослідження інструментарію тлумачення тексту, способів усвідомлення філософом-ідеалістом власного досвіду розуміння. Проте встановлене ним розрізнення *граматичного* і *психологічного рівнів інтерпретації* добре висвітлює *суперечність ідеалістичної герменевтики*. Якщо на граматичному рівні підлягає розумінню структура й мова самого тексту, то на психологічному – суб'єктивність автора. Отже, для доведеної і правильної інтерпретації недостатньо операціоналізувати сприймання тексту, необхідно знайти підхід до його ідеї через розуміння психології та життя автора, що, за Шляєрмахером, вимагає здатності інтерпретатора до «вчування» (*Einführung*), «натхнення» (*divinatio*), що, звичайно, не може контролюватися методом. Так виявляється, що для відкриття автономного змісту (ідеї) в тексті як *об'єктивізації життя* недостатньо володіти методом. Потрібне, по суті, → загадкове сполучення душ автора і інтерпретатора, їхнє зрівняння, тобто вже згадувана романтична «конгеніальність». Тут хід думки Шляєрмахера натикається на очевидну для нього розбіжність між предметам природничого пізнання і предметом інтерпретації. Перший, як уважають кантіанці, є цілком незалежним від емпіричного суб'єкта, тоді як другий, навпаки, залежить від нього. Шляєрмахеровій герменевтиці бракує відповіді саме на це фундаментальне питання: як має поєднуватися в теорії розуміння текстів автономність смислу і належність смислу до царини психіки. Щоб подолати *картезіанський дуалізм* фізичного і психічного, зовнішнього і внутрішнього, годі дивитися на текстуальний зміст як на об'єктивізацію внутрішнього життя автора. Де говорять про існування *об'єктивізації внутрішнього*, там однозначний зв'язок між об'єктивованим (знак) і внутрішнім (смысл) ніколи не отримує достатнього методу визначення, а завжди виглядатиме як підозрілий продукт індивідуального «вчування».

Особливу увагу привертає досить дивна теза Шляєрмахера, що *безпосереднє розуміння* не є проблемою загальної герменевтики. Герменевтична рефлексія має діяти тому, що нерозуміння постійно виникає саме собою, отже, *досвід чужості* та можливості нерозуміння є *універсальним*. Відповідно, *нерозуміння* – це не спеціальна проблема, з котрою епізодично стикаються, як уважав ще Хладеніус, а неусувна

проблема в горизонті спілкування живою і повсякденною мовою. *Безпосереднє розуміння* – це скоріше *неточне розуміння*, ніж справжнє розуміння. (Чим не теза аналітичної філософії!) Через таке уявлення Шляєрмахер узагалі не схотів *зробити просте розуміння або безпосереднє порозуміння предметом загальної герменевтики*; і даремно, оскільки в *неутрудненому розумінні варто бачити основний і зразковий модус розуміння*. Мабуть, філософській рефлексії слід не стільки виправляти й уточнювати безпосереднє розуміння – як це робить, до речі, критика ідеології, – скільки онтологічно осмислити те, що уможливило подію такого розуміння. Натомість Шляєрмахер убачав філософічність герменевтики в тім, що вона виходить з *чужості як первинної даності* і має стосунок до «мислення як внутрішнього боку мовлення». Таким чином подія розуміння відразу підміняється тим, що відбувається в головах мовця і того, хто намагається його зрозуміти, тобто що відбувається між розумними монадами Я і Ти.

Ця Шляєрмахерова теза про *універсальність непорозуміння* принципово заперечена Гадамером [ІМ, 171], який виходить з того, що *розуміння – це насамперед безпосереднє порозуміння*. Люди розуміють один одного на підставі всього загально-суттєвого, що їх зв'язує між собою. Розуміння перетворюється в особливе завдання і потребує *техніки* свого досягнення там, де порушується або неможливе природне життя у спільній свідомості того, що є спільним предметом. Там, де виникло нерозуміння, думка іншого вражає своєю незрозумілістю і об'єктивною даністю в ролі думки, що належить Іншому чи авторові. І якщо спроби домовитися в цій ситуації про спільний предмет не справляться, лише тоді постає питання, обране Шляєрмахером за вихідне, про своєрідність і індивідуальність Ти.

У зв'язку з принциповим значенням для Шляєрмахера ситуації нерозуміння, гадаю, насамкінець слід підкреслити, що так виявляється пряма залежність герменевтичної думки Шляєрмахера від попередньої протестантської герменевтики і критики Біблії, яким властивий історичний момент *відродження втраченого смислу*. Шляєрмахер цілком поділяє і навіть абсолютизує цю реконструктивістську настанову герменевтики, що воліє повернутися до *світу походження смислу*; а це можливе тільки за умови ідеалістичної віри в здатність віднайти єдиний і однозначний смисл зі всім його втраченим світом. Як зазначалося, Шляєрмахер додає до цього реконструктивізму романтичні

мотиви психологізму та історизму, намагаючись поєднати їх з духом кантівської критики розуму. Про ще один мотив романтизму Шляєрмахера – естетизм я скажу в наступній лекції. А зараз лишається тільки згадати те, що підкреслює Гадамер в «Істині і методі»: Шляєрмахер безумовно програє Гегелеві, який протиставив нездійсненній реконструкції втраченого світу свій принцип інтеграції минулого смислу до сучасного життя [М, 158-162].

Контрольні питання

1. Основні ідеї та постаті в історичному русі герменевтики від спеціальної, практичної науки до загальної теорії.
2. Які суперечності проекту загальної герменевтики Гадамер знаходить у Шляєрмахера? Чи є критика Гадамера слушною?

Лектура

- 1.1. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // «Контекст» за 1989 – 1992 г. – М., 1990, 1991, 1991, 1993.
- 1.2. Гадамер Г.–Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 165–187.
- 1.3. Гадамер Г.–Г. Логика чи риторика? Ще раз до ранньої історії герменевтики // Гадамер Г.–Г. Истина и метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 262–269.
- 2.1. Шляєрмахер Ф.Д.Е. Герменевтика // Альманах «Общественная жизнь». – Вып. IV, 1993.
- 2.2. Гадамер Г.–Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 158–187.

Додаткова лектура

- Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. S. 86–96.
 Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. – М, 1989. – С. 99–113.
 Ориген. О началах / Пер. Н. Пестрова. – Новосибирск, 1993. – С. 277–315.
 Про Біблію // Святе Письмо. – United Bible Societies, 1991. – С. XI–XII.

Лекція 4

Дильтайв проект загальної герменевтики

У цій лекції мова піде про розробку проблематики загальної герменевтики Вільгельмом Дильтаєм (1833 – 1911), котрий не тільки проаналізував доробок Шляєрмахера та написав його докладну біографію (1870), але й звернув увагу на призабуту ідею загальної герменевтики. Власна концепція герменевтики Дильтая є продовженням епістемологічної лінії Шляєрмахера та заглибленням герменевтичної думки в історію культури й філософії. До школи Дильтая, або до представленій ним *філософії життя*, зараховують таких сучасних філософів, як Георг Міш, Йозеф Кеніг, Отто Фридрих Больнов, Раймонд Арон, Фритеф Роді. Однак, перш ніж аналізувати думки Дильтая, спростування яких було вирішальним імпульсом до виникнення герменевтики Гадамера, систематизуємо погляди Шляєрмахера в аспекті *естетичного* мотиву його герменевтичного мислення, про який згадано в кінці минулої лекції. Адже цей мотив, поряд з епістемологічним, є тим, що ріднить ставлення Шляєрмахера і Дильтая до проекту загальної герменевтики. До речі, зв'язок цих мотивів відчутний уже в звичному підкреслюванні дослідниками як *романтизму* герменевтики Шляєрмахера, так і зв'язку герменевтики Дильтая з *філософією життя*.

Отже, спочатку про деякі принципи герменевтики Шляєрмахера, що стосуються способу розкриття первісного смислу тексту.)

1. Шляєрмахер цілком в дусі протестантської герменевтики говорить про *герменевтичне коло розуміння*. Його знала ще антична риторика, коли порівнювала досконалу промову з єдністю органічного тіла, зі зв'язком голови і частин тіла. Для інтерпретації тексту всі його деталі слід розуміти, виходячи з контексту, їхнього взаємозв'язку і єдиного смислу, на який зорієнтований текст у цілому. Отже, розуміння фрагмента обумовлено розумінням тексту в цілому, а ціле може досягатися лише завдяки досягнутому розумінню його окремих фрагментів.)

2. Орієнтуючись на цю (1) *філологічну модель розуміння*, Шляєрмахер стверджує, що словниковий запас та епоха автора становлять ціле, з якого мають досягатися його твори як окреме, а із цього окремого своєю чергою маємо осмислювати згадане ціле. Якщо продовжи-

мо цю думку, то переконаємося, що герменевтика має перекривати все поле діяльності історичної науки, адже що є слухним для історичних джерел, які тлумачать філологи, те є слухним і щодо знання, яке міститься в них. Усесвітньо-історичний зв'язок, де всі предмети історичного дослідження виявляють своє відносне значення, є тим цілим, з якого осягають смисл окремого (наприклад, історичної події), і навпаки, те ціле може бути зрозумілим лише через свої одиничності. Саме таке, уже *історичне*, тлумачення герменевтичного кола дозволяє нам, за Шляермахером, зрівнятися з автором твору, якого намагаємося зрозуміти. Що краще ми зрівнялися з автором, то краще ми підготовлені для тлумачення його тексту, яке не може здійснитися відразу, бо лише кожне нове читання тексту веде до ліпшого розуміння завдяки тому, що збільшує наше попереднє знання і краще зрівнює з автором.

3. Аби повністю зрівнятися з автором, треба вдаватися й до *психологічного тлумачення*, що теж має природу герменевтичного кола. Психіка автора – можна говорити й про все життя особистості – складає те ціле, з якого належить інтерпретувати будь-який словесний вираз. Цілість психічного життя є не лише основою розуміння творів і висловів автора, а й входить як момент у історичне життя, дух епохи й, зрештою, *тотальний взаємозв'язок усе-життя*. Звісно, ця цілість стає нашим надбанням лише внаслідок розуміння окремих виразів цієї цілості; існує циклічний рух розуміння від цілого до окремого і від окремого до цілого, який, щоправда, для самого Шляермахера не здається нескінченним, а має шанс дійти «до того кінцевого моменту, коли раптом все стає ясним до деталей» і відбувається «наче перетворення себе в іншого».

Як видно, герменевтика Шляермахера обіцяє водночас і надто мало, і надто багато. Оскільки вона розглядає *смысл як момент життя*, а не як предметну істину, то маємо надто мало – лише обіцянку реконструкції, відродження змісту творчого акту автора, а не осягнення завдяки текстовому виразу предметної істини виразу. Оскільки ж вона розглядає розуміння як потенційно скінченне, то обіцяним виявляється переселення в іншу душу й епоху, можливість жити іншим життям в історично іншому світі. Такий збіг крайностей, певна річ, є *іронічною рисою романтизму*, який убачав у мистецтві сенс людського життя і створив естетично-пантеїстичну метафізику індивідуальності. Про те, наскільки прийнятною є *естетична свідо-*

мість, котра принципово відокремлює – як це робили романтики – усе мистецьке від дійсного життя, говоритимуть пізніше в лекціях з 4 теми, а тут лише зауважмо, що романтизм дається взнаки в переконанні Шляермахера, що, по-перше, будь-який акт розуміння є перетворений акт мовлення, *реконструкція* деякої виражальної конструкції, по-друге, мовне вираження є *мистецтвом*.

Мистецька мова, яку мав на увазі Шляермахер, насправді не є мовою в первинному сенсі, адже в його романтичному погляді вона постає такою єдністю смислу і форми, коли в ній виразно присутній акцент на формі, що був притаманний іще *софістам*, які твердили, що майстерність промови тотожна її істинності, – чи не таке переконання поетів налаштувало проти них Платона? Мовлення в первісному значенні, що, утім, може збігатися з поетичністю, передусім зацікавлене у своїй переконливості в сенсі *предметної істинності*. Натомість Шляермахерове поняття «мистецького мислення» зорієнтоване не на продукт і предметний *зміст*, а на спосіб дії суб'єкта і естетичну *форму*. І цей спосіб дії Шляермахер осмислює, спираючись на романтичне розуміння *свободи художньої творчості* як самовираження (без адресата), яка є основоположною для всієї його герменевтики. Як на мене, тільки Гадамер зміг показати, що в первинному сенсі мови вираження і предметна істина не розпадаються на форму і зміст.

За Шляермахером, *вирази життя*, які слід інтерпретувати, уже через свою мовність є продуктами творчих актів. А оскільки *творчість* є насамперед *свободою*, вона виявляється в тім, що не обмежена зовнішнім буттям, а є *вільним комбінуванням уяви*, отже, чистим вираженням окремої особистості. Життя виражає себе насамперед в індивідуальному *художньому* мисленні, у *геніальній* творчості, а не в *науковому* мисленні, що досліджує загальні природні закономірності. Геній, який сам створює зразки й правила, реалізує повноту життя і тому схожий у своїй творчості на природу, яка теж утверджує свої закони, на які спрямоване наукове мислення. Словом, мистецтво протилежне не основі життя, а лише загальним, зовнішнім для індивідуальності продуктам життя, зрештою, буденному життю. Розуміння ж потребують передусім індивідуальні, небуденні вирази, бо вони через свободу життєвої творчості відкривають глибини життя. Вочевидь, так Шляермахер в естетичному мотиві своєї герменевтики окреслює напрям мислення, що виходить з *протилежності розуміння життя і пояснення природи*.

Розгляньмо тепер погляди іншого мислителя, які, проте, визначені згаданою лінійкою думки, щоправда, з тією відмінністю від поглядів Шляєрмахера, що для нього вирази життя є насамперед предметом гуманітарної науки, а не мистецтва. Мова про німецького літературознавця і філософа Вільгельма Дильтая.

Коротко про його основні праці. Дисертація присвячена етиці Шляєрмахера. Потім він написав конкурсну роботу «Про герменевтику Шляєрмахера», фрагмент з якої опубліковано тільки 1900 р. під назвою «Виникнення герменевтики» (*Die Entstehung der Hermeneutik*). Габілітаційна робота мала назву «Спроба аналізу моральної свідомості» (1864). 1870 р. виходить друком «Біографія Шляєрмахера», 1880 р. – «Матеріали до розв'язання питання походження нашої віри в існування зовнішнього світу», 1894 р. – «Ідеї описової та аналітичної психології». Статті про Новаліса, Гельдерліна і Гете вміщені в книжці «Переживання і поезія» (1905). Серед іншого опубліковано праці «Молодий Гегель» (1905), «Студії з обґрунтування наук про дух» (1905), «Побудова історичного світу в науках про дух» (1910) і «Типи світогляду» (1911).

Слід сказати, що Дильтай, так само як і Шляєрмахер, не залишив жодного твору, що містив би закінчену концепцію загальної герменевтики. Навіть більше, у його основній роботі з обґрунтування методології гуманітарних наук, «Вступі до наук про дух» (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), термін *герменевтика* не згаданий жодного разу. Науки про дух визначені там як науки, що розуміють (*verstehende Wissenschaften*). Тільки в останньому періоді своєї філософської праці (1900 – 1911) Дильтай відкидає трактовку герменевтики як спеціальної науки й замислюється над проектом загальної герменевтики. Між іншим, саме Дильтай сприяв отриманню 1901 р. маловідомим на той час Гусерлем професорської кафедри в Геттингені, оцінивши значення для власного проекту шойно створеної феноменології.

У «Виникненні герменевтики» Дильтай описує головне завдання герменевтики таким чином: «...з огляду на постійну поразку в царині історії романтичного свавілля і скептичної суб'єктивності теоретично обґрунтувати загальнозначущість інтерпретації, на яку спирається достовірність історії» [4, 331]. Оскільки історія порушує питання «про наукове пізнання окремих осіб, а також взагалі великих форм одиничних

людських життів», герменевтика має допомогти пояснити, «чи може розуміння одиничностей піднятися до *загальнозначущості*» [4, 317].

Не реалізувавши вповні наведений проект теоретичної герменевтики, Дильтай, однак, привернув увагу до істотного факту, що *суб'єкт розуміння сам належить до предмета розуміння (буття)*. Врахування цього факту становить необхідну складову онтологічної герменевтики. Зважаючи на це, Дильтай підкреслює у своїх дослідженнях з історії європейської культури, що *індивідуальне* та *емпіричний суб'єкт* становлять як предмет, так і умову розуміння. Саме з цього, на його думку, випливає потреба в «психологічному» рівні інтерпретації, про який до нього говорив Шляєрмахер.

Дильтай, на відміну від Шляєрмахера, намагався уникнути надмірного психологізму, наголошуючи *об'єктивно-історичний зміст духу*, що становить предмет гуманітарних наук (наук, що розуміють; *human sciences*): історії, філософії, психології, мистецтвознавства, соціології та економіки. Дильтай використовує термін *науки про дух* (уперше термін *Geisteswissenschaften* знаходимо у Й.А. Вербера в 1824 р.), щоб окреслити специфіку способу буття предмета цих наук, що перебуває наче посередині між психічним життям і природним світом. Очевидно, що тут проти картезіанського дуалізму він застосовує гегелівське поняття об'єктивного духу.

Якщо природу пізнають за допомогою точних методів природничих наук, тобто *пояснюють* у загальному мисленні, то об'єктивний дух слід *розуміти*, притому так само однозначно, як пізнають природу. Отже, *принцип загальної значущості розуміння* Дильтая ясно свідчить, що той перебував під впливом ідеї зразковості природничого пізнання, як, до речі, і Шляєрмахер. Дотримуючись цього принципу, Дильтай намагається вирішити двосудне питання: 1) обґрунтувати «справжню науковість гуманітарного пізнання», тобто його подібність за точністю своїх результатів до пізнання природничих наук, 2) створити принципово відмінний від природничого, але загальний метод гуманітарного пізнання, чие використання гарантувало б схожість, за загальною значущістю результатів, гуманітарного і природничого пізнання. Тому-то Дильтай говорить про своєрідне доповнення кантівської критики розуму *критикою історичного розуму*, а також про створення загальної герменевтики як *методу однозначного розуміння в гуманітарних науках*. ¹

Здавалося, такий теоретико-пізнавальний підхід до гуманітарного пізнання мав би передбачати пошук загальних закономірностей в історичній реальності. Однак Дильтай мислить якраз навпаки, відкидаючи спекулятивний метод Гегеля та його умоглядні схеми філософії історії. За Дильтаєм, філософія має обґрунтовувати науки про дух не як спекулятивні науки, а як емпіричні науки про об'єктивний дух. Тож самостійність наук про дух, яку почала усвідомлювати Історична школа (Август В. Бек, Леопольд фон Ранке, Йоган Г. Дройзен, Фридрих К. фон Савіньї), має отримати обґрунтування, що виходить з одиночного, а не спекулятивного й універсального в історії.

Вихідну одиничність досвіду гуманітарних наук Дильтай, як і Шляермахер, убачав у індивідуальному, що в життєвому циклі переживання – вираження – розуміння є «внутрішньою» реальністю, яка маніфестована, чи об'єктивована, у мові та інших складових об'єктивного духу (наприклад, філософії, релігії, мистецтві, праві, суспільних інститутах) і завдяки цьому править за предмет розуміння. Отже, на відміну від «зовнішньої» реальності природи, «внутрішній» зміст індивідуального життя стає зрозумілим для інших унаслідок особливого зв'язку переживання (Erlebnis) і мови (взагалі духу), що дозволяє зустрітися життю – а не лише думці! – творця об'єктивації з життям її інтерпретатора. Як бачимо, щоби справдилося гасло Дильтаєвої філософії життя «Життя пізнає життя» («Leben erfasst Leben»), треба показати, як же існує зв'язок індивідуального переживання зі своєю об'єктивацією в загальному «резервуарі» духу, щоб інтерпретатор зміг методично «розоб'єктивувати» чуже індивідуальне в усій повноті власного життя, тобто знову пережити саме його, адекватно, але вже як власне індивідуальне. Відтак ми повертаємося в цьому питанні до проблеми Шляермахера, який теж хотів у виразах чужої індивідуальності осягати зміст її життя, а не просто дізнаватися через ці вирази про предметну істину.

Дильтай тлумачить формулу «життя пізнає життя» насамперед як вимогу «пізнати життя з нього самого», у чому проглядає фігура герменевтичного кола. Адже формула означає, що той, хто пізнає, одночасно належить до того, що він пізнає. Спробуймо поміркувати над цією формулою разом з Дильтаєм і в аспекті зазначеної проблеми Шляермахера, щоб з'ясувати, чи не містить вона важливе прозріння, чому розуміння не є просто відтворенням думкою предметного змісту

думки іншої людини, а пов'язане з чимось більшим, скажімо, з «осереддям життя». Здається, саме ця формула, докладно переосмислена без зайвого романтизму й психологізму, стала провідною для раннього Гайдегера. Пошлюся хоч би на його Касельські доповіді (1925) «Дослідницька робота Вільгельма Дильтая і боротьба за історичний світогляд в наші дні».

Що корисне знаходимо в міркуваннях і натяках Дильтая для експлікації цієї формули? Пропоную свою реконструкцію. По-перше, хоч одиничне та індивідуальне і проголошено першоелементом досвіду історика, та водночас визнано цілість історичної дійсності, тобто універсальність історії, котра як ціле осягається за герменевтичним принципом через свої частини. Універсальна історія є контекстом розуміння окремих історичних джерел і подій, а останні потрібні для уточнення розуміння самої універсальної історії як смислового взаємозв'язку, в якому все окреме лише й отримує свій смисл. Власне, універсальна історія є тим об'єктивним духом, що постає як посередник між інтерпретатором і інтерпретованим. Уся єдність історії породжена спонтанністю життя, проте ця спонтанність знову таки досягає єдності внутрішньої (психічної) реальності та світу виявлень (знаків і значень), тобто скеровується, через своє визначення об'єктивним духом, цілістю вираженого. Вочевидь, маємо тут коло: тільки в контексті вже наявних об'єктивацій свого й чужого життя, отже, у контексті історії, індивід здатен до нових удалих об'єктивацій, водночас історичні об'єктивації зрозумілі лише через їхнє осучаснення через переживання індивідом. Відтак «життя пізнає життя» тому, що 1) універсальна історія як об'єктивність життя має розоб'єктивуватися в моєму переживанні, стати моїм життям, 2) вирази мого життя є справжніми виразами життя, якщо об'єктивуються через узгодження з життям у цілому, його цілісним історичним взаємозв'язком смислу, наявним об'єктивним духом. Отже, відмінність такого циклічного розуміння життя Дильтаєм у зіставленні з Шляермахеровим полягає в тім, що тепер акцентовано скерованість спонтанності життєвираження об'єктивним духом, історією. Натомість романтизм Шляермахера наголошував повну свободу життєвираження, бо за об'єктивне в картезіанському дусі мав лише світ природи. Але незважаючи на такі різні акценти, є наявною істотна спільність позицій згаданих філософів. Обидва не вбачали в історичній дистанції та історичності людського існування того суттєвого, що унеможливило

отождження в тотальності життя, злиття життів індивідуальностей. До речі, цей мотив «життєвого зрівняння індивідуальностей» із захопленням розвивала російська філософія. А Гадамер цілком слушно зауважує, що цей мотив фатальним чином не враховує передданість (*Vorgängigkeit*) історичного в стосунку до життя (*Lebensbezug*) [ІМ, 187]. Це історичне є традицією, до якої не чутлива та думка, методична чи «богошукальна», котра опікується лише «перенесенням» минулого в сучасне, намагаючись передданість обернути на об'єктивну даність. Традиція – це не об'єктивність духу, яку можна просто зняти (*aufheben*) в переживанні відродженого смислу; вона наперед визначає будь-яке справжнє осмислення якраз доти, поки не об'єктивована. Відповідно, скерованість життєвираження і розуміння слід осягати не в площині зв'язку виразу індивідуальності і об'єктивного духу, а, як твердить Гадамер, у глибшій площині життя мови, у діалогічності мовлення.

По-друге, Дильтаєва філософія життя відповідає своїй назві ще й тому, що життя виступає в ній як *внутрішня історичність*, психічна процесуальність, що є основою для сприйняття виразів у історичному світі та гуманітарному пізнанні. Тож моделлю розуміння цих виразів є не збирання фактів задля встановлення закономірності (природничі науки), а злиття спогаду й очікування в досвідну цілість. Історичні, гуманітарні науки лише послідовніше й далі осмислюють те, що вже міститься в життєвому досвіді. Так Дильтай обґрунтовує *онтогносеологічний принцип*: історична дійсність структурно збігається із самим людським існуванням, що пізнає цю дійсність. Тож говорячи, що життя пізнає життя, можна мати на увазі, що *універсальну історію як ціле історичного життя осягають з індивідуального психічного життя, що є частиною історичного життя і водночас цілим, з якого розуміють смисли виразів, що входять до смислового зв'язку універсальної історії, котрий не є довершеним і об'єктивним, бо історія не дійшла свого кінцевого пункту*. У такій схемі реалізації онтогносеологічного принципу думка Дильтая наближується до розкриття *герменевтичного виміру людського досвіду*. Адже в цій схемі ціле і частина циклічно й поперемінно визначають одне одного так, що жодний термін цієї опозиції не є остаточним цілим або остаточною частиною. Отже, маємо *ціле без телеології*, ціле, що, як досвід, нескінченно добудовується й уточнюється шляхом перекомбінування й додавання складових. Тому універсальна історія не є цілим з довершеною своєю метою, тож не потребує

гегелівського абсолютного суб'єкта як носія об'єктивного духу. І тому цілість людського досвіду та психічного життя теж не телеологічна, тобто не є – за термінологією Гегеля – суб'єктивним духом, що за фундаментальним принципом рефлексії збігається з абсолютним духом і через телеологію духу здатен до абсолютного пізнання, в якому знімається скінченність досвіду. Ось так, на мою думку, можна реконструювати формулу «життя пізнає життя».

Спроби Дильтая через застосування цієї формули уникнути спекулятивної телеології життя наразилися на звинувачення в *релятивізмі*. Бо якщо телеологічне розуміння цілості життя, по-суті, обертається на підпорядкування життя універсальному розумові (Фіхте, Гегель), то філософії життя доводиться виголошувати протилежне за смыслом, «релятивістське» гасло: *«Знання – це іманентний момент життя»*. Відтак Дильтай, котрий висунув завдання обґрунтувати гуманітарне пізнання в сенсі пізнання загальнозначущого й остаточного, водночас мав доводити, що згадане гасло говорить не про неодмінну залежність знання від потоку індивідуальної свідомості, психічного життя, а про *практичність всього знання*, тобто *первинність не самодостатнього порядку свідомості, а життєвої дії, вираження, скерованого об'єктивним духом*. Однак, теоретико-пізнавальна теза про загальнозначуще, предметно-методичне знання ніяк не поєднувана з цією тезою про первинний зв'язок життя і свідомості, тобто про універсальну практичність (життєвість) знання. Мислення Дильтая фатальним чином визначене цією апорією – назвімо її *першою апорією Дильтая*, – що постала через 1) претензію історичного пізнання на об'єктивність в сенсі природничих наук і 2) усвідомлення історично-індивідуальної обумовленості цього пізнання, тобто через дихотомію методу і життя.

Дильтай даремно намагався розв'язати цю апорію, адже він постійно коливався між *картезіанським* підпорядкуванням історії ідеалові достовірного знання, що спирається на *fundamentum inconcussum*, і трактовкою в дусі *романтизму* певних цілостей об'єктивного духу (наприклад, біографія або нації) як індивідуальних і таких, що потребують свого розуміння в їхніх власних поняттях, тобто з них самих. На мій погляд, він тут не залишається на висоті реконструйованої вище схеми реалізації онтогносеологічної відповідності. Адже, згідно зі схемою, слід експлікувати можливість пізнання цих цілостей не як методичне «переміщення» в них у адекватному й загальнозначу-

щому розумінні, а як 1) проєкцію на дані цілості власних можливостей із цілого свого існування і як 2) водночас зворотне розуміння цих можливостей із цілого того, на що вони проєктовані. Урепті-решт, процесуально-циклічну й нескінченно-цілісну єдність цих двох моментів Дильтай і називає *життям*. На жаль, у своїх працях Дильтай постійно розмикав ту циклічну єдність життя заради ізоляції предметів наук про дух в їхній об'єктивності від буття того, хто їх розуміє, хибно зводячи це буття до потоку психіки, відмежованої від буття об'єктивного духу. Відтак об'єктивний зв'язок між індивідуальними переживаннями та їхніми духовними об'єктиваціями, який би можна було методично контролювати й адекватно відтворювати в психічних актах розуміння, лишається в Дильтая методологічно й онтологічно не проясненим.

Також лишається незрозумілим, як гуманітарні науки мають пізнавати ті формоутворення об'єктивного духу (наприклад, суспільні і державні інститути), які безперечно існують, але в пізнавальному плані не можуть бути пережитими як вирази, тобто які неможливо достоту зрозуміти через відтворення у власних переживаннях переживань тих, хто спричинився до їхнього утворення і підтримує їх. Без сумніву, існує розбіжність між власним смыслом цих формоутворень і тим, як їх переживають залучені люди. Сказати коротко, йдеться про *владу й ідеологію*. Таким чином, Дильтай, що *проголосив переживання виразів тим фундаментальним пунктом, до якого має зводитися все історичне пізнання, опинився перед прірвою, що розділяє його психологічне обґрунтування наук про дух і потрібне герменевтичне обґрунтування пізнання тих формоутворень об'єктивного духу, чий зміст неможливо відтворити через генетичні реконструкції в психіці. Назви-мо цю прірву другою апорією Дильтая.*

Крім цієї прірви, що руйнувала єдність задуму обґрунтування методології гуманітарного пізнання, Дильтай за всього бажання не міг уникнути квазі-гегельянських тверджень, що свої історичні формоутворення пізнає сам дух, котрий як відсторонений спостерігач усіх історичних виразів сягає вищої об'єктивності пізнання їхнього смислу. Такий історичний дух, або *історична свідомість*, розглядає всесвітню історію наче цілісний *текст*, написаний духом про себе самого. Отже, носій історичної свідомості цілком *усвідомлює* й контролює свою обумовленість історією, бо здатен наче *intellectus infinitus* об'єктивувати історію як ціле. Однак без понятійної телеології духу (як у Гегеля)

чи розробленої методології все це скидається на порожні антирелятивістські декларації.

Щоб позбутися цієї декларативності в обґрунтуванні історичної свідомості Дильтай вдається до запевнень, що 1) історична свідомість може послуговуватися не поняттями науки, а *категоріями життя* і що 2) об'єктивне осягнення історії навіть легше за об'єктивне осягнення природи. Як на мене, вони виявляють *третю апорію Дильтая*. Щоб пояснити її, почну з другого твердження про те, що *достовірно пізнати історію не складно, бо вона є продуктом (маніфестацією) людського духу, отже, передбачає «пізнання пізаного» (формула Августа Бека)*. Така думка – це *інструменталістська помилка* всієї гуманітарної традиції від Віко й до Історичної школи. Варто лиш особливо підкреслити, що йдеться про *наївне переконання, що історію творять цілком свідомо, за планом*, тому вона є продуктом такої собі *технічної діяльності*, який можна адекватно зрозуміти, відтворивши *подумки план історичних дій і задум історичних об'єктів* (суспільних інститутів тощо). Ця помилка легко усувається, треба тільки збагнути, що *історія – це скоріше гра історичних сил*. Зрештою, це визнавала й Історична школа. А гра відрізняється від реалізації планів своєю *непередбачуваністю і нескінченністю*, бо сенс гри в самій грі як творчому становленні гри. У подальшому викладі курсу я спробую показати, що філософська герменевтика відкрила спосіб уникнути концептуальної невдачі Дильтая, бо *розуміє історію вже не як текст (об'єкт), а як традицію (практику)*, поставивши на місце історичної свідомості з її нескінченим знанням *дієво-історичну свідомість*, що не бачить у скінченності знання трагедії несли духу.

Тепер повернімося до першого вислову з вищенаведеного формулювання третьої апорії Дильтая. Мова йде про те, що насправді *історію слід осмислювати в категоріях життя, а не поняттях об'єктивувальної науки*. Відповідно, слід розрізнити *достовірність природничої науки й достовірність життя*. Дильтай цього не збагнув і опинився перед апорією. Для її роз'яснення варто додати таке. Дильтай у своїй критиці історичного розуму мав на увазі категорії, що уможливають достовірність знання так, як у Канта категорії уможливають достовірність фізико-математичного знання. Не буду зупинятися на тому, як мало прояснив щодо достовірності категорій життя Дильтай і як плідно тему екзистенціалів, тобто категорій життя, розробив Гайдегер.

Зазначу лише, що фізико-математичне пізнання має ідеал достовірності, що об'єднує його з технікою, узагалі з інструментальним мисленням. Натомість історія, ясна річ, має справу не з *технічною достовірністю* закономірної повторюваності, а – як і категорії життя – з *практичною достовірністю*. Остання, наголошує Гадамер, утворюється стабільністю й надійністю життя в традиції, сім'ї та звичаях. Стабільність є справою не теоретичного обґрунтування, а солідарності, довіри й необ'єктивованої, практичної приналежності.

Мабуть, усвідомлюючи свою концептуальну невдачу, Дильтай одним з перших помічає «Логічні дослідження» (в 2 тт., 1900–1901) Гусерля й називає їх епохальними, першим значним досягненням філософії після «Критики чистого розуму» Канта. Він знайшов у Гусерлеві феноменології ті ідеї, що здалися йому потрібними для розв'язання апорій обґрунтування наукової достовірності гуманітарного знання. Однак самому Гусерлю надто сумнівною видається достовірність істинність об'єктивної історичного світу, які вивчає Дильтай, бо, мовляв, вони є тільки фактами в часі, а не сутностями. Іntenційні акти свідомості (переживання) передбачають, на думку Гусерля, зовсім інший статус істинності своїх предметів, ніж той, що мають Дильтаєві предмети наук про дух як історичні об'єктивні переживання. Гадаю, це заперечення Гусерля в цілому збігається з тим запереченням принципу романтичної герменевтики, що наведене мною в минулій лекції у зв'язку з порівнянням її зі спеціальною герменевтикою давніших часів. Отже, істина, що дана в переживаннях (інтерпретації), має бути предметною, тобто безперечною достовірною сама по собі, а не лиш адекватним відображенням випадкового змісту виразів індивідуальності, чужого психічного життя.

Те, що міг би відповісти на Гусерлеві закид захисник позиції Дильтая, мало би в душі наведеної раніше циклічної схеми онтогносеологічної відповідності, але в розвинутих термінах Гусерля, Гайдера й Гадамера, указувати на інтерсуб'єктивне, життєвітєве передвизначення виразень індивідуальності, тобто на її практичне й мовне – а не об'єктивно-теоретичне – залучення до традиції, яке замикає герменевтичне коло, розімкнене Дильтаєм на чужості індивідуальності, і так дає зрозуміти й виразити саму істину предмета, а не «суб'єктивний зміст» виразів. Залишаю тут за дужками складне питання, чи не є така істина предмета вираження лише змістом традиції, тобто істиною

самої (однією з багатьох) традиції. Лише зазначу, що такий висновок був би теж наслідком розмикання герменевтичного кола, але вже на чужості традиції, на її незалежності від творчості індивідуальності та її творчого продовження. Можна хоч скільки об'єктивувати й перераховувати традиції, але творити й перебувати доводиться тільки в тій, яка не об'єктивована, тобто залишена бути практичною, досвідною. Утім, Дильтай не продумав у цьому річці свої апорії.

Принципову відмінність підходів Дильтая і Гусерля можна проілюструвати, повернувшись до згаданого вже відкриття Дильтая: той, хто пізнає, одночасно належить до того, що він пізнає, тобто людина як історична істота пізнає історію, до якої сама належить як її частина. Цю формулу слід розуміти, як зазначалося, й у тому сенсі, що людина пізнає історію зі своєї внутрішньої історичності (іннере Geschichtlichkeit), яка теж є тим цілим, з котрого тлумачать історію. Тож загальна історія як предмет пізнання належить до внутрішньої історичності людини. Як бачимо, Дильтай визнавав – хоч і непослідовно, силкуючись мислити історію sub specie aeternitatis, – що пізнання не може відбуватися так, наче предмет пізнання не визначається з джерела (життя), відмінного від самої свідомості. Та, зрештою, той, хто пізнає, сам визначається із цього джерела, яке не є повністю прозорим для свідомості. Відповідно, визначення, яким він підлягає у своєму житті, не є повністю контрольованими й об'єктивованими. Посуті, з'ясування такої обмеженості і передвизначеності пізнання – це визнання залежності пізнання від життя. Власне, така залежність і є головною ознакою *конкретного досвіду*.

Зовсім іншої думки про досвід був Гусерль. Для нього пізнання – це схоплення думкою істинного предметного змісту, який може так само бути змістом переживання (акту інтенційної свідомості) іншої людини. Отже, пізнання безперечної і остаточної предметної істини ґрунтується на своєрідному «досвіді апріорного» – безпосередньому спогляданні сутнісних взаємозв'язків, тобто зрештою потребує обґрунтування своєрідною феноменологічною психологією (дескриптивною, трансцендентальною). Ураховуючи завдання лекційного курсу – виявлення герменевтичного виміру досвіду, варто детально порівняти підходи до досвіду Дильтая і Гусерля. Сподіваюся, це допоможе дізнатися, чи нема в підходах цих двох авторів дечого такого, що обумовить

вирішальне розрізнення герменевтичного і теоретико-пізнавального розуміння досвіду. Спробуємо підійти до цього в наступній лекції.

Контрольні питання

1. У чому полягають апорії обґрунтування гуманітарного знання та герменевтики Дильтея?
2. Підхід Дильтея до розуміння історичності життя. Оцінка його підходу з боку раннього Гайдегера.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 187–216.
- 1.2. Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. S. 103–110.
- 1.3. Герменевтика. Психологія. Історія. [Вільгельм Дильтей і сучасна філософія] *Матеріали наукової конференції РГТУ*. – М.: Три квадрата, 2002.
- 2.1. Дильтей В. Описательная психология / Пер. с нем. Е.Д. Зайцевой, под ред. Г.Г. Шпета. – СПб., 1996.
- 2.2. Дильтей В. Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. – Т. 1. – М., 2000. – С. 271–278. (Або: Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: Трактаты, ст., эссе. – М., 1977. – С. 135–142.)
- 2.3. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Шпет Г.; Хайдеггер М. История как проблема логики, ч. II, гл. VII: Вильгельм Дильтей / Исследовательская работа Вильгельма Дильтея... – М.: Гнозис, 1995. – С. 139–185.

Додаткова лектура

Dilthey W. Texte zur Kritik der historischen Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983.

Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики. – К., 1992.

Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем / Пер. с нем. Н.С. Плотникова // Вопросы философии. – 1995, № 10. – С. 144–150.

Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М., 2000.

Шпет Г. История как проблема логики, ч. II, гл. VII: Вильгельм Дильтей//Шпет Г.; Хайдеггер М. История как проблема логики, ч. II, гл. VII: Вильгельм Дильтей / Исследовательская работа Вильгельма Дильтея... – М.: Гнозис, 1995. – С. 7–136.

Лекція 5 Дильтай і Гусерль: розуміння досвіду

Спочатку варто нагадати суть теоретичної позиції Дильтая. Потім я перейду до обіцяного в минулій лекції аналізу філософської думки Дильтая щодо досвіду, керуючись відповідним аналізом Гадамера в «Істині і методі» [М, 205–226]. А дальшим кроком буде початок розгляду положень феноменології Гусерля щодо питання досвіду, який я продовжу в наступній лекції. Таким чином спробуємо порівняти ставлення двох філософів до питання розуміння досвіду, щоб побачити, як їхні досягнення і помилки допомагають відкрити герменевтичний вимір досвіду.

Отже, Дильтай намагався дати теоретичну відповідь на питання, як історичний досвід може стати наукою. Розуміючи, що досвід історії – це не досвід природничих наук, він спробував відштовхнутися від досвіду індивіда й через психологію такого досвіду – описову, а не пояснювальну – обґрунтувати загальнозначуще пізнання предметів гуманітарних наук. Так Дильтай, по-перше, підняв індивідуальний досвід, виявивши його внутрішню історичність, до рівня законного моменту циклічного досвіду гуманітарних наук; по-друге, незважаючи на зафіксовані в понятті *розуміння* відмінності цього досвіду від природничого, спробував довести схожу достовірність гуманітарного і природничого знання.

Дильтай показав хибність поширеної думки, що поняття *науки* застосовуване лише до вивчення *загального*. Історично неповторне й індивідуальне – життя особистостей, традиції, інститути, мови й держави – це предмети не так філософії, як спеціальних наук про (об'єктивний) дух, тобто гуманітарних наук. Феномени життя людини, *hoto*, отримують у Дильтая статус наукової об'єктивності, водночас не втративши своєї життєвої суб'єктивності. Як об'єктивні, вони породжували теоретико-пізнавальну проблему методології їхнього пізнання, проте як життєво-суб'єктивні, історичні – усували можливість їхнього загальнозначущого пізнання. Отже, сама *теоретико-пізнавальна настанова* на протиставлення об'єкта і суб'єкта пізнання, картезіанська інтуїція жорсткого поділу на зовнішнє і внутрішнє, *res extensa* і *res cogitans*, виявлялися надто абстрактними розрізненнями в осягненні

буття смислу. Досвід розуміння історичних феноменів, від якого не може ухилитися жодне людське життя, бо він складає її суть, має набути пояснення умов своєї істинності в новому філософському підході.

Навряд чи можна констатувати, що Дильтайов підхід цілком себе виправдав. Радше мова йде про виявлення Дильтаєм потреби в новому способі мислення. На мій погляд, таку ж роль у філософії зіграв Гусерль, попри всі відмінності між цими двома особистостями – згадаймо, що Дильтай починав свій науковий шлях з дослідження поетів, мистецтвознавства, тоді як Гусерль – з математики, і потім, здається, лишився байдужим до мистецтва; у своїх публікаціях він лише раз аналізує мистецький твір, то була гравюра Дюрера.

Звернімо увагу, що картезіанська диференціація на зовнішню і внутрішню царини є передумовою зацікавлення теоретиків кінця XIX – початку XX ст. розробкою філософської психології, що мала б узгодити реконструкцію *вихідної для пізнання* внутрішньої сфери переживання з обґрунтуванням предметної достовірності того, що стосується всієї сфери життя людини, у тому числі зовнішнього світу. Парадоксальність цього завдання, котре по-своєму намагалися реалізувати Гусерль і Дильтай, у тому, що вони так чи інак усували теоретико-пізнавальну протилежність суб'єкта і об'єкта, але ще переважно теоретико-пізнавальними засобами, бо не здогадувалися про вихідне і ґрунтовне значення суб'єкт-об'єктної єдності в комунікативній практиці, взаємодії в традиції.

Тепер перейдімо до розгляду основних моментів Дильтаєвого осмислення досвіду, яке пробуджує зазначену потребу в новому філософському підході. Те, що в поглядах Дильтая найбільше віддаляє його від картезіанства, це здійснена ним реабілітація в очах науки конкретності існування людини – її історичності, мовності, тілесності. У цьому пункті французький екзистенціалізм, безперечно, є нащадком Дильтаєвої філософії життя, хоч, як видається, не здогадувався про це. Хто не полінується вивчити екзистенціалістську поправку до феноменології Гусерля, яку зробив Марсель Мерло-Понті (1908 – 1961), той, думаю, переконається, що тут мова йде про феноменологічний розвиток – разом з Гайдегером – ідеї Дильтая, проте вже без картезіанських упереджень як Дильтая, так і Гусерля. Утім, не варто й модернізувати Дильтая, адже, наприклад, спосіб докладного аналізу

тілесності в Мерло-Понті надзвичайно далекий від мислення Дильтая, вихованого на класицистично-романтичних літературних зразках.

Сказавши про конкретність людини в підході Дильтая, треба відразу зазначити, що ця конкретність не була для нього справжньою конкретністю існування, що, згідно з Мерло-Понті, реалізується себе лише через світ. Навпаки, конкретність життя в Дильтая втрачає в чуттєво даних виразах, які відчужені у світ, свою безпосередню зрозумілість. «Розумінням ми називаємо процес, в якому пізнаємо душевне життя на підставі його чуттєво даних проявів», – зазначає Дильтай в рукописному додатку до «Виникнення герменевтики» [4, 332]. Тим самим він упроваджує вихідну демаркацію між психікою і фізично даним світом, який опосередковує спілкування душ. Натомість Мерло-Понті відштовхувався від сприйняття як вихідної відкритості світу, підкресливши, що не йдеться про чуттєве сприйняття, яке конструюють, виходячи з наукового досвіду. У цьому пункті принципово нового тлумачення ідеї сприйняття ми й залишимо Мерло-Понті та розглянемо, що Дильтай зміг протиставити сциєнтичній концепції досвіду, не будучи здатним повністю відкинути сциєнтичне поняття досвіду як ґрунтованого на самих даних чуттєвості.

Як зазначено в минулій лекції, Дильтай виходить з поняття чуттєвого виразу переживань і розглядає історію як сукупність виразів, котрі, по-перше, є джерелом фахівця-історика, тобто є мовними виразами документів як емпіричної бази історичної науки, по-друге, є виразами життя й об'єднуються у формування об'єктивного духу, сягаючи таким чином смислового взаємозв'язку. Крім цього двоїстого розуміння поняття виразу, Дильтай також спирається на думку, що історія сама по собі, тобто універсальна історія, не містить жодних апріорних закономірностей цього взаємозв'язку à la Hegel. Усі взаємозв'язки не становлять самостійної смислової цілості і не визначаються остаточно на тлі цілої історії, а входять до психічного життя індивіда через їхнє тлумачення з його життя як цілості. Тобто маємо схему онтогносеологічної відповідності зовнішньої історії та внутрішньої історичності, що збігається з фігурою герменевтичного кола. Ось формулювання самого Дильтая: «Перша умова можливості історичної науки полягає в тім, що я сам є історичною істотою, що той, хто досліджує історію, є тим самим, хто її робить» [3, 278]. Але як узгоджується ця схема, котру можна вважати основоположною для

розуміння історичного досвіду, із сциєнтичним принципом чуттєвості досвіду, на який треба зважати з огляду на процес чуттєвого сприйняття мовних виразів історичних документів?

Чуттєвий досвід природничої науки є основою суджень, які піддають верифікації, отже, абстрагують від досвіду індивіда й так забезпечують достовірність емпіричного пізнання. Коли ж ми говоримо про чуттєве сприйняття мовних виразів індивідуального життя автора документів, що оповідають про вирази життя (історичні події та формування об'єктивного духу), то на чому має ґрунтуватися сама можливість їхнього достовірного та адекватного сприйняття? У рамках Дильтаєвого мислення це питання, гадаю, цілком слушне, хоча й фатальне. Отже, зараз не йдеться про переживання мовних виразів як тлумачення. Спочатку слід мати саме те, що дає достовірний матеріал для переживання й методу розуміння. Як бачимо, Дильтай змушений через дотримання сциєнтичного принципу вихідної чуттєвості людського досвіду до того, щоб розривати достовірність сприйняття і достовірність переживання. Достовірність сприйняття стає умовою достовірності переживання. Однак ми радше скажемо, що нема сприйняття без одночасного тлумачення; достовірне чуттєве сприйняття – це абстракція. Розв'язати цю четверту, теоретико-пізнавальну, апорію Дильтая можна лише за умови, якщо не відокремлювати пізнання історичних джерел від історичного життя того, хто їх пізнає. Це значить, що слід виходити з універсальності історичного досвіду, розуміння. Адже історик не здатен у своєму розумінні історичної реальності відокремити начебто «адекватне» сприйняття документів як «цілковитої матеріальної основи» від своєї інтерпретаційно-життєвої приналежності до того, «про що» ці документи.

Слабкість позиції Дильтая, як на мене, у тім, що він не звертає достатньої уваги на цю апорію переходу від чуттєвого сприйняття до переживання, хоча й не може заперечувати чуттєве сприйняття як джерело зв'язку переживання з фізичним світом, адже дотримується погляду, що конкретне існування окреслено психо-фізичною єдністю людини. Він не розв'язує проблеми співіснування психічно-гуманітарного розуміння і фізично-природничого пояснення; коли говорить про граничну основу пізнання історичного світу, то просто починає з поняття переживання, обмежуючись цим поняттям у своєму описової психології.

Далі коротко скажу про те, як Гадамер реконструює Дильтаєве психологічне обґрунтування історичного пізнання [ІМ, 208–226]. Отже, переживанню притаманна безпосередня достовірність. Воно не розпадається на акт переживання, осмислення, і зміст, який осмислюють. Воно є внутрішнє буття (Innesein) як неподільний елемент психіки, що утворює взаємозв'язки й уможливило їхнє пізнання. Взаємозв'язки переживань принципово відрізняються від каузальних взаємозв'язків природних явищ чи складників психічного процесу, які розглядають з емпіричних позицій природничих наук. Дильтаю йдеться про *структури*, коли він описує цілісні відношення, що ґрунтуються не на часовій послідовності того, що спричинено (Erwirksein), а на внутрішніх відношеннях. Останні утворюють життєві єдності, подібні до смислообразу (Sinngestalt) мелодії, яка є не простою послідовністю звукового потоку, а єдністю мотиву, що визначає мелодію. Зрештою, те саме можна сказати про стосунок частин тексту, бо його цілість накладає свій карб на всі частини. Однак, сказавши все це, ми не виходимо за межі переживань.

Здається, тут уже слід запитати: що здатен Дильтай сказати про зв'язок між смислами цих переживань та ідеальністю значень, які постають не через телеологічне життя трансцендентального чи абсолютного суб'єкта, а з історичної реальності життя? Тобто який зв'язок є між пережитими смислами історичних виразів і смислами *самих* формоутворень об'єктивного духу? Дати послідовну відповідь, спираючись на праці Дильтая, навряд чи можливо. Адже згадана вище *схема онтогносеологічної відповідності*, мабуть, допомогла би Дильтаю експлікувати цей пізнавальний зв'язок суб'єктивного і об'єктивного тільки для тих випадків, коли переживання є реконструкцією пізнавальним суб'єктом у своєму переживанні тих (генетичних) переживань історичних об'єктивацій, що свого часу спричинилися до цих об'єктивій. Що ж до формоутворень, смисл яких годі пережити адекватно (друга апорія), бо вони не просто мовні вирази переживань, то на засадах Дильтая лишається тільки визнати, що не існує можливості відокремити їхній смисл, який переживають, від їхнього ідеального, «справжнього» смислу. Звісно, неприпустимість такої відповіді для Дильтая полягає в тім, що він за *достовірність історичного смислу* обрав достовірність переживання як відтворення – повторення в іншій індивідуальності – генетичного переживання, до

того ж, як переживання творців формоутворень об'єктивного духу, так і авторів текстів історичних повідомлень. Вочевидь, тут потрібне не це відтворювальне переживання, а щось інше. На мій погляд, Дильтай зрештою схилявся до думки, що потрібна *герменевтика як теорія загальнозначущої інтерпретації*, бо усвідомив провал свого проекту обґрунтування об'єктивності гуманітарного пізнання описовою психологією переживання.

Коли *критика ідеології* закидає філософській герменевтиці некритичну інтерпретацію даності, то вона не бачить, чим у щойно розглянутому питанні усвідомлення справжнього смислу наявних історичних формоутворень позиція філософської герменевтики відрізняється від позиції Дильтая. І так чомусь відбувається попри те, що Гадамер в «Істині і методі» весь аналіз підходу Дильтая підпорядкував поясненню відмінності цього підходу від власного, може, навіть перебільшуючи цю відмінність. Справді-бо, філософська герменевтика насамперед пропонує не розмикати герменевтичне коло історичного досвіду й не претендувати по-просвітницькому на пізнання «об'єктивного смислу» цих формоутворень через критику хибних уявлень, спричинених їхнім впливом на тих, хто тлумачить «об'єктивний смисл». Вона пропонує продумати до кінця тезу Дильтая, що історію пізнає історична істота, бо та її власне діяння; і продумати не в інструменталістському сенсі *verum – factum*, а в сенсі герменевтичності історичного досвіду. Це значить, що справжнє розуміння історичних формоутворень не відбувається за рахунок методів герменевтики чи критики, а так, що ці формоутворення постають у своєму власному продовженні чи запереченні життя, тобто у своїй живій скінченності та єдності свого виразу і змісту, а не в уявній об'єктивній самоодстатності, що з усіх боків відкрита для нібито відстороненої критики.

Гадамер вважає, що нову методичну ясність Дильтай отримав завдяки Гусерлевим «*Логічним дослідженням*», у світлі яких він інакше подивився на своє поняття *значення виразу*. Дильтаєве поняття структурованості душевного життя відповідає Гусерлевому вченню про *інтенційність свідомості*, оскільки це вчення описує не психологічний факт каузального взаємозв'язку, а *сутнісну визначеність свідомості*. Те, до чого відсилає інтенційний акт свідомості, це, зрештою, не предметність як момент окремої психіки, а ідеальна цілість, *сутність для всіх*. *Значення є ідеальною цілістю переживання, отже є, за Дильтаєм, тією*

шуканою структурою, що відрізняється від каузального взаємозв'язку. Учення про структуру формулює Дильтай за *принципом герменевтики*: *структура вибудовує свою єдність із власної суті, коли на кожну частину накладає свій карб ціле*.

Осмыслимо цю думку на прикладі характеру людини. Очевидно, що наша *індивідуальність* утворюється внаслідок розвитку здібностей під впливом *обставин, оточення*. Проте вона не є прямим наслідком дії всіх зовнішніх факторів, її неможливо зрозуміти лише на підставі їхнього аналізу. Вона становить у собі *самій зрозумілу цілість, єдність життя*, що являє себе в кожному своєму виразі, може бути нами усвідомлена на підставі кожного з них. І коли ми *розуміємо особистість*, ми не робимо це через аналіз усіх обставин її життя – чи це можливо?, – а вдивляємося в її вирази, які безпосередньо демонструють дещо таке, що утворює своєрідну фігуру – структурний взаємозв'язок, який Дильтай бажає разом з Гусерлем називати *значенням*. Тут мені спадає на думку вислів Василя Розанова, що переглядаючи фотокартки, навіть незнайомої, людини з різних періодів її життя, можна надбати такий удалий знімок виразу її обличчя, коли непомильно скажеш: у цьому виразі сфокусоване все її життя; тобто структурний взаємозв'язок – *смысловое ціле* – її *особистості*.

Життя як часовий потік є утворенням значень як *смыслових структур*. Зв'язок *смыслових структур* має відмінний від каузального стосунк частин і цілого, адже *тут частини наперед визначені цілим, вони формуються в контексті цілого, яке водночас добудовується із цих частин і не є відокремленим від них*. Такою є *цілісність життєвого взаємозв'язку*. По-перше, вона є властивістю моментів людського часу. По-друге, таким чином життя інтерпретує саме себе, бо має герменевтичну структуру взаємозв'язку цілого і частин: *значення пов'язані між собою в контексті цілого життя, в окремому значенні життя відкриває себе як ціле*. Отже, так виглядає *життя, розглянуте з самого себе*, зі свого осереддя.

Розгляньте ж *із боку об'єктивності*, будь-яке індивідуальне життя обмежене обставинами, не є вільним виразом якоїсь глибинної сили індивідуальності (романтично-естетичний ідеал життя). Самореалізація індивідуальності істотно обмежена рамками взаємодії, тобто історичними поняттями мети й значення. І воно також обмежене формоутвореннями об'єктивного духу, що складають умови й продукт її існуван-

ня. Але як здійснюється це обмеження? Це є питанням *смыслу історичного буття*. Бо ж індивід як історична істота не просто має досвід опору *фактичності* (випадкове, індивідуальне, конкретне), а має історичну дійсність за те, на що він спирається і в чому водночас виражає й знаходить себе. Такі об'єктивації життя як *створені даності* Гегель розглядає як відчуження духу. Якщо ж не вважати їх продуктом духу, тобто не приписувати їм телеологічно-раціональну сутність, чи можна знайти в них власний *смысл*, їхню предметну істину?

Дильтай переконаний у потребі шукати позитивної відповіді на це питання і намагається дати її на базі *поняття історичної свідомості*, що посідає позицію *незацікавленого спостерігача*, який ставиться до будь-якої епохи та історичного явища, виходячи з них самих і безпосередньо. Певна річ, це суперечить визнанню скінченності свідомості і таки перетворює всю історію в одну історію духу. Дильтай наче не помічає, що цим заперечує своє відкриття історичної сутності досвіду. Через це Гадамер робить висновок, що історичність історичного досвіду так і не стала визначальним принципом учення Дильтая. Йому шкодить віра у старе вчення про вічну *однорідність людської природи*. Ідею історичної обумовленості пізнання Дильтай не схильний додумувати аж до ідеї природної обмеженості традицією та історичного трансформування людської природи, бо вірить, що «у виявленні чужої індивідуальності не може постати нічого такого, чого б не було в суб'єкті, який пізнає» [5, 334]. *Все Чуже Дильтай, зрештою, розуміє як Своє*. Ось чому Гадамер зазначає, що Дильтай «бачить власний світ переживання як простий вихідний пункт розширення, яке виправляє вузькість і випадковість власного переживання в життєвій транспозиції завдяки нескінченності того, що є доступним співпереживанню (Nacherleben) історичного світу» [WM, 236].

І все-таки Дильтай наголошує, що *історична самосвідомість є способом самопізнання життя*. Виходить, історія, за Дильтаєм, потрібна як пізнання в різноманітності виразів людської природи того, на що здатна людина? Однорідність людської природи й нескінченна низка виразів людської думки – так увижається історія людства Дильтаєві? Слід знову придивитися до Дильтаєвого поняття життя, котре маніфестує себе в історії. Адже «життя пізнає життя» – це значить більше, ніж те, що життя пізнає історична свідомість. Розгляньмо *історичну свідомість як життя*, а не як стороннього, об'єктивного

спостерігача. Отже, за Дильтаєм, життя зорієнтоване на усвідомлення себе, у ньому самому закладене знання. Уже саме внутрішнє сприйняття себе, яке властиве переживанню, містить щось на зразок повернення життя до себе, іманентної необ'єктивувальної рефлексії, про яку я казав у другій лекції, згадуючи принцип Brentano й Гусерля у зв'язку з Аристотелевим *aisthēsis aisthēseos*. Життя сприймає себе як сам спосіб сприйняття речей, тобто як *буття* (умова існування) наявного. Наприклад, бачення як певний спосіб сприйняття чогось є первинним – як первинним є буття, – бо завжди певним чином є уже інтерпретованим те, що потім можемо об'єктивувати як чуттєві дані. Ось чому саме буття ми не здатні об'єктивувати так, щоб зробити предметом *чуттєвого* споглядання. Як доводитиме Гусерль, смысл буття, тобто значення, можна зробити предметом *категоріального споглядання*, тобто опредметнити завдяки філософському методу. Однак це вже, сказати б, є справою феноменологів, а не самого життя.

→ Зробимо підсумок з наведених міркувань Дильтая про життя. Рефлексивність життя визначає той спосіб, завдяки якому в життєвому взаємозв'язку виникає *значення*. Ми переживаємо його лише тоді, коли припиняємо «полювання за цілями». Усвідомлення значення відбувається за умови нашого дистанціювання від своєї діяльності та її цілей, від сушого. Уже до будь-якої наукової об'єктивації існує природний погляд життя на самого себе, що утворюється саме таким чином. Це необ'єктивоване знання заповнює насамперед простір мистецтва, що пролягає між предметно-теоретичним знанням і технічним діянням. Тому мистецтво є особливим органом розуміння життя. Натомість історична свідомість здатна мати об'єктивне знання про вирази життя й об'єктивний дух, відштовхуючись від чуттєвої даності в письмових документах мовного виразу. Від цього виразу Дильтай сподівається перейти до загальнозначущого смислу переживань виразу. Причому цей смисл має бути істиною не лише переживань самих авторів мовних виразів, а також істиною переживань виразів життя, котрі, ставши змістом мовних виразів, є історичними подіями чи формоутвореннями духу. Надто очевидно, що йдеться про нерозв'язну проблему; не можна виходити, як це чинив Дильтай, з розуміння історичного пізнання як пізнання об'єктивного смислу вираженого переживання.

Едмунд Гусерль (1859 – 1938) був переконаний, що шлях Дильтая – це шлях історизму, на якому неможливо досягти загальнозначущої

істини. У програмній роботі «Філософія як строга наука» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910 – 1911) – до якої Гусерль зі своїх феноменологічних праць надрукував лише «Логічні дослідження» (1900) – вміщено критику філософії Дильтая (див. розділ «Історизм і світоглядна філософія»). Основний закид Дильтаю тут виглядає так: якщо науки – це тільки культурні формоутворення і постійна зміна поглядів, чи можемо ми взагалі говорити про них як про «об'єктивні єдності значущості»? Гусерль дає відповідь: історія як емпірична наука про дух нездатна розрізнити між історичним (мінливим) і значущим (ідеєю), тому годі абсолютизувати її погляд на науки. Емпірична наука не може дати наукового рішення щодо значення та його ідеальних нормативних принципів, це справа філософії як строгої науки. Виходячи з такої суворої філософської позиції, Гусерль одним махом перекреслює весь проект Дильтая обґрунтувати об'єктивність знання історії та інших наук про дух як емпіричних наук.

Чому ж так сталося, що старий Дильтай вітає появу «Логічних досліджень» Гусерля і вивчає їх в колі своїх учнів, тоді як Гусерль рішуче відхиляє філософську інтенцію свого впливового прихильника? Чому тим часом молодий Гайдегер, якого Гусерль колись уважав своїм філософським спадкоємцем, за словами Гадамера, стає тим, завдяки котрому «вивільнилася (*ist freigesetzt worden*) філософська інтенція Дильтая» [ІМ, 227], і феноменологія поєднується з філософією життя? Подальший опис історичних трансформацій герменевтики відповідатиме на це питання.

Думаю, почати слід зі стислого огляду доробку Едмунда Гусерля. Після «Філософії як строгої науки» Гусерль пише такі основні праці: «Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913), «Лекції з філософії внутрішньої свідомості часу» (1928), «Формальна і трансцендентальна логіка» (1929), «Картезіанські медитації» (1931) та «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936). Деякі роботи Гусерля ще не надруковано, а його незакінчене зібрання творів, так звана «Гусерліана», уже нараховує 35 томів.

Назви поданих вище основних робіт Гусерля добре засвідчують віддаленість його мислення від тих речей, які цікавили Дильтая чи стосуються філософської герменевтики. Але все ж варто з'ясувати, що приваблювало Дильтая в «Логічних дослідженнях», що згодом дозволило, як висловився Поль Рікер, прищепити молодій рослині феноме-

нології черешок герменевтики [51, 7]. Як зазначалося, вплив феноменології на трансформування герменевтики слід бачити передусім у поглибленні розуміння досвіду, що дозволило – часто в зіткненні поглядів Гайдегера і Гусерля – досягнути герменевтичну суть досвіду й таким чином перейти від методологічного питання про умови інтерпретації суб'єктом того чи того тексту, або історії, до онтологічного питання про те, *що є те суще, буття якого є розумінням*.

Як згадував сам Гусерль, у «Логічних дослідженнях» Дильтей передусім приваблювала ідея апіорної кореляції предметів досвіду і способів їхньої даності, що стала провідною для всієї Гусерлевої філософії. Дильтей побачив у цій ідеї обґрунтування того, що інтерпретація може не бути довільною, а здійснюватися через самовиявлення предметом умов існування свого смислу, тобто виходячи з самовияву сутності – феномена. Таким чином, інтерпретація – це не відтворення смислу через співпереживання з його автором, а створення його в зустрічі з предметною істиною того, на що спрямована (інтендована) свідомість. Тепер Дильтей побачив основу для твердження, що наше розуміння *водночас експансивне і стівідносне*, тобто спонтанність його смислотворної дії обмежена іманентною необхідністю предмета. Отже, він переймає феноменологічне поняття інтенційності свідомості як поняття неодмінної спрямованості свідомості на предмет («свідомість завжди про щось»), котра передбачає згадану апіорну кореляцію.

Дильтей убачав у теорії Гусерля можливість поєднати свій задум створення загальної герменевтики з продовженням розвитку філософської, описової (неемпіристичної) психології. Адже *смісл феномена* відрізняється від «сприйняття» емпіристів тим, що він не має каузального стосунку до свого виявлення. Феномен не спричиняється чимось, що лишається позаду; він не репрезентує те, що його нібито спричинило. Знову ж таки, Гусерлів доказ невід'ємності смислу від його виявлення (вираження), вочевидь, відповідав і упевненості Дильтей, що мистецьке зображення невід'ємне від того, що зображує, бо останнє як *ставлення до світу* – зрештою, як світогляд – є тим, що не існує як об'єктивна реальність, бо ця остання може й не потрапити на очі митця та глядача, однак існуватиме.

Тепер варто докладніше розглянути наведену вище ідею вже в суто гусерлівських термінах. Почнімо з осмислення основної феноменологічної вимоги повернення до справжнього досвіду, що виголо-

шена Гусерлем у гаслі «До самих речей» (Zu den Sachen selbst). Як відомо, тут насамперед ідеться про послідовну відмову від будь-яких упереджень, теоретичних конструктів. Феноменологія прагне самоочевидного знання й обґрунтування всього знання універсальним, необхідним чином тільки на досвіді, але не на науковому досвіді емпіристів, а з первинного й вихідного досвіду феноменологів. Тому, наприклад, Гусерль не визнає положення про пізнаваність буття доти, доки воно не спиратиметься на *достоту безпосередній досвід*. Безпосередність тут означає *очевидність*, критерій якої вже не потрібен, адже він уже був би опосередкуванням. Відтак головне положення феноменології Гусерля – це безперечне існування такої собі *непсихологічної* – неемоційної та неособистісної – очевидності.

Гусерль переконував, що всі поняття, усі положення, навіть закони логіки, слід утверджувати в безпосередньому досвіді, який складається з феноменів. Феноменологія є *методом досвідного обґрунтування всього можливого знання*. Але феноменологічний досвід принципово відрізняється від поняття досвіду, який раніше знала теорія пізнання. Гусерль наголошує, що досвід не складається з елементів, які потім опосередковуються діями самої психіки чи розуму. Епістемологічний фундаменталізм Гусерля іншого гатунку, адже для нього все знання – і природниче, і соціальне, і етичне, і повсякденне – ґрунтується на одному фундаменті – феноменах. Вони не мають каузального стосунку до реальності, потойбічної щодо свідомості, бо *те, що ми вважаємо реальними стимулами наших відчуттів, саме не більше, ніж «комплекс» відчуттів*. Перший крок до досягнення феноменів, за Гусерлем, якраз полягає у відмові від природної настанови, що виходить з каузального стосунку свідомості і реального світу. Гусерль тут згадує питання про феноменологічне обґрунтування суджень про існування зовнішнього світу. На його думку, це питання не можна розв'язати на початку методичного розмірковування, тож його слід методологічно відкласти, утриматися від нього, а не заперечувати існування зовнішнього світу.

Для досягнення феноменологічного досвіду Гусерль вимагає здійснити ейдетичну редукцію. Це означає утримання (epoché) від: 1) усього, чого навчають теоретичні науки, включно з метафізикою (наприклад, теорія атома, формальна логіка); 2) усього, що опосередковане традицією, не досвідне; 3) усього, що об'єкту споглядання припи-

сане на підставі його стосунку до моєї особистості, але що інші не сприймають у досвіді; 4) усіх елементів, що можуть бути іншими й не необхідними в думці, наприклад колір дому на противагу тому, що дім мусить мати дах; 5) зрештою, об'єктивного існування того, що переживаємо, оскільки воно як трансцендентний елемент не може бути змістом свідомості.

Отже, гасло феноменології «До самих речей» передбачає віднаходження вихідного, феноменологічного досвіду, щоб на його підставі обґрунтувати всі науки та визначити їхні сутнісні межі та предмети. Гуссерль переконаний, що справді безпосередній досвід, очевидність, має передувати будь-яким вербальним положенням, будь-яким мовним виразам і поняттям. Зазначу, що в цьому його відмінність від попереднього трансценденталізму, який загальнозначущість знання виводив із форми суджень.

Слід докладно зупинитися на істотному моменті феноменології: досвід *самих речей* має специфічно-філософський характер методичного осягнення самих феноменів, однак мусить впливати з обґрунтованого філософського знання того, як відбувається по-феноменологічному досвідне пізнання взагалі. Наступна лекція почнеться з цього другого пункту про досвідне знання взагалі, який у Гуссерля пов'язаний з традиційним визнанням первинності допредикативного, рецептивного досвіду. Також розглянемо категоріальне споглядання як суть феноменологічного досвіду. Покінчивши з окресленням Гуссерлевої теорії досвіду, розглянемо в сьомій лекції зміни у феноменології, котрі Гайдегер здійснив заради звільнення досвіду від редуції до наукового досвіду.

Контрольні питання

1. Чи справді можуть бути застосовуваними феноменологічні принципи в контексті Дильтєвського обґрунтування наук про дух?
2. Засади феноменології Гуссерля, її підхід до істини переживання.

Лектура

- 1.1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 127–174.
- 1.2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 217–226.
- 1.3. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики. – К., 1992. – С. 49–118.
- 1.4. Молчанов В.И. Гуссерль и Дильтей: Предпосылки и методологические процедуры // Герменевтика. Психология. История. [Вильгельм Дильтей и современная философия] *Материалы научной конференции РГГУ*. – М.: Три квадрата, 2002. – С. 147–160.
- 2.1. Вухтерль К. Феноменологический метод / Пер. с нем. А. Богачёва // Феноменология і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 1999 р. – К., 2000. – С. 174–193.
- 2.2. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. с нем. А. Денежкина и В. Куренного. – М., 1999.
- 2.3. Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – Т. II (1). – М, 2001.

Додаткова лектура

Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. – СПб., 1909. – С. 1–70.

Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. – СПб., 1912. – С. 119–181.

Дильтей В. Сила поэтического воображения: Начала поэтики / Пер. с нем. В.В. Библикина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, ст., эссе. – М., 1977. – С. 135–142.

Райнах А. О феноменологии / Пер. с нем. В. Куренного // Логос. – М., 1999, №1. – С. 48–64.

Лекція 6

Феноменологія як підготовка герменевтичного повороту

У цій лекції я продовжуватиму розгляд феноменологічної концепції досвіду, почавши, як обіцяв, з аналізу Гусерлевого трактування допредикативного досвіду, або досвіду сприйняття до мови, домовного сприйняття. Також запропоную виклад суті категоріального споглядання як споглядання буття та окреслю підстави критики Гайдегером гусерлівського визначення способу буття трансцендентального суб'єкта, Увесь мій виклад підпорядковано феноменологічній темі пізнання буття.)

Європейська філософія здавна вважає судження повноцінною формою пізнання. Когнітивне судження визначене матеріальною та формальною умовами. Матеріальна умова: судження отримує з нижчої сфери чуттєвого сприйняття свій зміст, Формальна умова: цей зміст у процесі судження зіставляють і внутрішньо узгоджують за схемами форм судження. (Акт судження – це предикація, тобто утвердження значущості приписування або заперечення предиката щодо суб'єкта в судженні.) Гусерль називав царину сприйняття, де отримуємо зміст для судження, допредикативним досвідом. Власне, починаючи з Аристотеля, уся європейська філософія розглядала мову переважно в цьому аспекті предикації, залишаючи поза увагою інші способи мовного вираження. Щоправда, неокантіанець Пауль Наторп у своїй «Загальній психології» таки зауважує, що крім функції значення (предикації) мова має ще й функцію вираження (Darstellungsfunktion). Зрештою, саме остання функція мови важливіша для висунутої Наторпом 1912 р. вимоги дослідити свідомість на її допредикативному рівні, адже тут вона виступає не як корелят теоретичного, естетичного чи етичного предмета, а як те, що передусе розщепленню на суб'єкт і об'єкт. Ернст Касирер розвиває цей напрям думки у «Філософії символічних форм» (3 тт., 1923 – 1929), доводячи, що вихідний, допредикативний, шар досвіду дає нам світ не як комплекс змін речей, що підпорядковані каузальності, а як вирази живих істот, що завжди передбачають конкретну людину в стосунку до них. Гайдегер у «Бутті і часі» ще згадує у зв'язку з цим Вільгельма Дильтея і Макса Шелера (1874 – 1928): «Шелер не тільки підкреслює,

подібно до Дильтея, що реальність ніколи не є даною первинно в мисленні та схопленні (Erfassen), він насамперед указує на те, що саме пізнання не є судженням і що знання є «буттєвим стосунком» (Seinsverhältnis)» [SZ, 210].

Якщо від цих натяків на новий підхід повернутися до гусерлівської феноменології, слід зауважити, що вона не звернула жодної уваги на ці натяки. Гусерль тлумачить сприйняття (споглядання) як фундаментальні акти розрізнення, що самі по собі не потребують мовної форми чи комунікації. Предикативні дії приписування і заперечення мають, за Гусерлем, відбуватися вже з опертям на очевидність розрізень сприйняття, отже, сприйняття є фундаментом для дальшої предикації. Такий підхід Гусерля є, безперечно, теоретико-пізнавальним фундаменталізмом. Гусерль ігнорує пізнавальне коло, воліє розімкнути його на самому (категоріальному) сприйнятті, попри ту очевидність, що для сприйняття і його дескрипції потрібна хоч би часткова предикація, а для предикації – сприйняття, оскільки наші акти розрізнення і можливості орієнтацій та дій завжди обумовлені наявністю альтернативних систем розрізнення, котрі зафіксовано в мові, через яку ми ставимося «до самих речей». Наприклад, тільки вибором термінології і актом твердження, а не чистим спостереженням, обумовлено наше розрізнення – кит є рибою чи ссавцем. Невід'ємність інтерпретації від сприйняття добре проілюстровано Вітгенштайном за допомогою картини-загадки, Bildgegenstand, «3-К-голова», коли з однаковою певністю в графічному зображенні можна побачити й голову зайця, й голову качки [18, 274 – 308]. Безглуздо вимагати фундаментальних розрізень і відповідних предикацій так, «як воно є на ділі», «як є не за словами, а відповідно до самих речей». Адже знання про дійсність урешті-решт визначено вибором добре обґрунтованих суджень, які є діями, у котрих висуваємо перед іншими людьми претензії на певні визначення стану справ, які залежать від того, що приписуємо або заперечуємо стосовно речей.

Отже, проблему предикації, тобто висловлювання, що претендує на пізнавальну функцію, Гусерль ґрунтує на розумовій здатності провадити розрізнення в домовному досвіді, просто усвідомлюючи дещо як дещо, etwas als etwas (чиста предикація без висловлення значущості). І це принциповий момент його вчення. Ось як висловлюється з цього приводу сучасний російський гусерліанець Віктор

Молчанов: «Справа якраз у тім, що слід розрізнити саме розрізнення і мову про нього, його позначення, його класифікацію тощо. Розрізнення – це позамовний досвід, який у випадку потреби передавання його іншим маркують, фіксують у мові. На відміну від смислу саме розрізнення нічого не виражає, а тільки констатує своє місце в ієрархії інших розрізненнь. Вираження (видавлювання) – це завжди деформація досвіду, це зіткнення асоціацій, почуттів, усвідомлень, роздумів тощо. Саме цей комплекс «виражається» в судженні, запитанні, проханні тощо. Якраз тому вираз можна по-різному інтерпретувати» [48, XXX]. Із цієї цитати стає зрозумілим, що *сприйняття самої допредикативної царини* має для гусерлівської феноменології вирішальне значення.

Сприйняття (рецепцію) Гусерль розуміє, за теоретико-пізнавальною традицією, як базовий рівень пізнання, а тому й *феноменологічний досвід* – споглядання феноменологом сутностей як буття предметів – мислить як такий, що ґрунтується на самоданості такої певності, котра сама по собі не потребує мовної організації та вільна від практичного «бачення в аспекті», наприклад, в аспекті сукупної системи кінестез, без якої, не сприймаються об'єкти життєвіту (про нього скажу пізніше). *Мова для Гусерля* – це не базовий рівень пізнання, а його надбудова. У шостому «Логічному дослідженні» Гусерль розробляє теорію категоріального споглядання (сутнісне споглядання) – можемо назвати його *феноменологічним спогляданням*, – в котрому отримуємо безпосередню даність сутностей, яка має визначати, – у цьому Гусерль не сумнівається – *безальтернативну предикацію*. Словом, те, що попередній трансценденталізм уважав узагалі додосвідним і формою, тобто апіорним, феноменологія вважає таким, що можна споглядати, тобто стосовно чого можна мати «досвід апіорного» чи «досвід трансцендентального». Підкреслимо: царина такого досвіду, що, за Гусерлем, стосується справжнього апіорі як буття, надзвичайно широка, вона сягає основ будь-якого знання.

Категоріальне споглядання, звісно, пов'язане з чуттєвим спогляданням, адже ми схоплюємо загальне в його просторовій та часовій репрезентації. Наприклад, ми, сприймаючи сутність кольору, можемо вивести апіорну істину, що колір мусять мати протяжні предмети, бо нема непросторового кольору. Таким чином ми досягаємо *матеріального пізнання*, оскільки, повторю, для феноменології існують не лише формальні апіорі, а й матеріальні. До речі, на підставі матеріального

пізнання моральних цінностей, що мають трансцендентальну значущість, Шелер створив свою феноменологічну етику.

Феноменологічна концепція досвіду, як зазначалося в минулій лекції, не передбачає дослідження досвіду як психологічного процесу узагальнення чуттєвих елементів, перехід від одиничних відчуттів до загальних понять, індукцію. То була би *сциєнтична редукція досвіду* до розуміння досвіду природничими науками. Гусерль невтомно підкреслює, що *сприйняття предмета*, з якого виходять психологи-емпіристи, слід уважати не безпосереднім і достовірним, а навпаки, надто *обтяженим* неусвідомленими упередженнями, *теоріями*, що базуються на суперечливих поняттях і припущеннях. Тому *феноменологічний метод* спрямований саме на «очищення» сприйняття, переживання предмета, від індивідуального, випадкового змісту психологічного акту, який замулює та захаращує сутність предмета сприйняття. Тож вихідний досвід, який у згаданому вище новому підході намагались пов'язати з *допредикативним вираженням*, для самого Гусерля не має жодного стосунку до справжнього вихідного досвіду, бо останній зі своєю однозначністю і загальною значущістю не має прямого стосунку до мови, до її виражальної функції, хоч певним чином і сполучається з мовою в предикації. З погляду гусерлівської феноменології спроби Дильтея, Наторпа, Касирера та Гайдегера пов'язати *допредикативний досвід як первинний досвід життя* (або буття) з вираженням (алогічним, символічним, фактичним, мовою) – це лише неприпустиме внесення в розуміння вихідного досвіду емоційного та антропологічного елементу. Зрештою, Гусерль мислить категоріальне споглядання як такий вихідний досвід, що однаковою мірою належить будь-якій розумній істоті – не тільки людям, а й, наприклад, ангелам.

Але як контролювати й очищувати категоріальне сприйняття? Гусерль вважає, що це має відбуватися в комплексі методичних процедур, що звертають наш погляд на сутність акту переживання предмета. Ми маємо осягнути те, що є спільним, сутністю, для психологічних та індивідуальних актів переживання певного предмета. Встановлення необхідної *кореляції між актом сприйняття і предметом* є метою методичного схоплення феномена. Відповідно, *істину* досягнуто тоді, коли предмет відкриває свою сутність завдяки такому способу його сприйняття, який вимагає сама його сутність для повноти свого розкриття. *Очевидність* є в такому разі не психологічним

станом, а узгодженістю між самим предметом і способом його сприйняття. А хибність виникає через те, що предмет намагаються сприймати способом, що не відповідає його сутності. Гусерль був переконаний, що помилкове знання виникає через упереджене сприйняття сутності предмета, коли «самим речам» не дозволено виявити себе, натомість нам «агресивно» накинута такий спосіб їхнього сприйняття, що впливає з чіткою партикулярних інтересів чи інших практичних елементів життя. Між іншим, амбівалентним здається визнання пізнім Гусерлем того, що даність предметів у природній настанові та горизонті життєсвіту є хоч і не остаточною, але й не викривленою, теж належить до їхньої сутності.

Отже, фундаменталістська позиція Гусерля передбачає як захоплюючу – метафізичну! – можливість остаточно знати «те, що є насправді», так і можливість – завдяки методові досягнення вихідного досвіду – протидії всім практичним впливам, що викривляють знання: це, скажімо, історія, світогляд, влада та ідеологія. Чи така багатобачуща філософська позиція, на яку раніше претендувала емансипативна метафізика, не приваблюватиме? До того ж, Гусерль бачить свій метод досягнення вихідного досвіду як спосіб уникнення філософського теоретизування, тобто метафізики, оскільки будь-яка теорія зрештою не позбавлена практичних і необґрунтованих імплікацій.

Відомий приклад Гусерлевого утримання від необґрунтованого теоретизування – це твердження, що сутнісне знання ми здатні отримувати й без розв'язання проблеми самостійного існування зовнішнього світу. Точніше, Гусерль тлумачить цю проблему так: вона постає за наївної природної настанови, згідно з якою ми можемо знати, що світ, котрий пізнаємо, існує так само без нашого ставлення до нього, без наших способів його пізнання. Насправді свідомість не є протилежністю предмета знання, бо він не ґрунтується на потойбічних щодо свідомості реаліях, позаяк те, що стосується значення, або сутності, предмета, ми обґрунтовуємо не відповідністю потойбічній реальності, а взаємною відповідністю акту сприйняття і сутності предмета. Зрештою, поки ми займаємося даністю самих розрізень, нас не цікавить питання існування світу, бо розрізнення є необхідно даними, логічними. Відповідно, сутність не є психологічним образом реальності чи загально-поняттєвим визначенням. Гусерль між іншим говорить про сутність неповторних, індивідуальних предметів, чи про сутність, яка

пізнання моральних цінностей, що мають трансцендентальну значущість, Шелер створив свою феноменологічну етику.

Феноменологічна концепція досвіду, як зазначалося в минулій лекції, не передбачає дослідження досвіду як психологічного процесу узагальнення чуттєвих елементів, перехід від одиничних відчуттів до загальних понять, індукцію. То була би сциєнтична редукція досвіду до розуміння досвіду природничими науками. Гусерль невтомно підкреслює, що сприйняття предмета, з якого виходять психологи-емпіристи, слід уважати не безпосереднім і достовірним, а навпаки, надто обтяженим неусвідомленими упередженнями, теоріями, що базуються на суперечливих поняттях і припущеннях. Тому феноменологічний метод спрямований саме на «очищення» сприйняття, переживання предмета, від індивідуального, випадкового змісту психологічного акту, який замулює та захаращує сутність предмета сприйняття. Тож вихідний досвід, який у згаданому вище новому підході намагались пов'язати з допредикативним вираженням, для самого Гусерля не має жодного стосунку до справжнього вихідного досвіду, бо останній зі своєю однозначністю і загальною значущістю не має прямого стосунку до мови, до її виражальної функції, хоч певним чином і сполучається з мовою в предикації. З погляду гусерлівської феноменології спроби Дильтея, Наторпа, Касирера та Гайдегера пов'язати допредикативний досвід як первинний досвід життя (або буття) з вираженням (алогічним, символічним, фактичним, мовою) – це лише неприпустиме внесення в розуміння вихідного досвіду емоційного та антропологічного елементу. Зрештою, Гусерль мислить категоріальне споглядання як такий вихідний досвід, що однаковою мірою належить будь-якій розумній істоті – не тільки людям, а й, наприклад, ангелам.

Але як контролювати й очищувати категоріальне сприйняття? Гусерль вважає, що це має відбуватися в комплексі методичних процедур, що звертають наш погляд на сутність акту переживання предмета. Ми маємо осягнути те, що є спільним, сутністю, для психологічних та індивідуальних актів переживання певного предмета. Встановлення необхідної кореляції між актом сприйняття і предметом є метою методичного схоплення феномена. Відповідно, істину досягнуто тоді, коли предмет відкриває свою сутність завдяки такому способу його сприйняття, який вимагає сама його сутність для повноти свого розкриття. Очевидність є в такому разі не психологічним

станом, а узгодженістю між *самим* предметом і способом його сприйняття. А хибність виникає через те, що предмет намагаються сприймати способом, що не відповідає його сутності. Гусерль був переконаний, що помилкове знання виникає через упереджене сприйняття сутності предмета, коли «самим речам» не дозволено виявити себе, натомість нам «агресивно» накинута такий спосіб їхнього сприйняття, що впливає з чийось партикулярних інтересів чи інших практичних елементів життя. Між іншим, амбівалентним здається визнання пізнім Гусерлем того, що даність предметів у природній настанові та горизонті життєсвіту є хоч і не остаточною, але й не викривленою, теж належить до їхньої сутності.

Отже, *фундаменталістська позиція Гусерля* передбачає як захоплюючу – метафізичну! – можливість остаточно знати «те, що є насправді», так і можливість – завдяки *методові* досягнення вихідного досвіду – протидії всім *практичним впливам*, що викривляють знання: це, скажімо, історія, світогляд, влада та ідеологія. Чи така багатообіцяюча філософська позиція, на яку раніше претендувала емансипативна метафізика, не приваблюватиме? До того ж, Гусерль бачить свій метод досягнення вихідного досвіду як спосіб уникнення філософського теоретизування, тобто метафізики, оскільки будь-яка теорія зрештою не позбавлена практичних і необґрунтованих імплікацій.

Відомий приклад Гусерлевого утримання від необґрунтованого теоретизування – це твердження, що сутнісне знання ми здатні отримувати й без розв'язання *проблеми самостійного існування зовнішнього світу*. Точніше, Гусерль тлумачить цю проблему так: вона постає за наївної природної настанови, згідно з якою ми можемо знати, що світ, котрий пізнаємо, існує так само без нашого ставлення до нього, без наших способів його пізнання. Насправді свідомість не є протилежністю предмета знання, бо він не ґрунтується на потойбічних щодо свідомості реаліях, позаяк те, що стосується значення, або сутності, предмета, ми обґрунтовуємо не відповідністю потойбічній реальності, а *взаємною відповідністю акту сприйняття і сутності предмета*. Зрештою, поки ми займаємося даністю самих розрізень, нас не цікавить питання існування світу, бо розрізнення є необхідно даними, логічними. Відповідно, сутність не є психологічним образом реальності чи загально-поняттєвим визначенням. Гусерль між іншим говорить про сутність неповторних, індивідуальних предметів, чи про сутність, яка

залишається абсолютною, хоч її сприймає одна людина. Тобто може існувати абсолютна сутність, яку сприймає лише окремий індивід. Однак це твердження, на думку Гусерля, не свідчить про психологізм.

Декілька слів про *критику психологізму*. Феноменологія спростовує психологізм насамперед тому, що той заперечує план загальної значущості знання, бо, зокрема, уважає, що навіть логічні закони, на яких ґрунтується все знання, мають емпіричне походження. Інакше кажучи, психологія емпіристів намагається представити ці закони як індукцію психічних фактів, а це означає неостаточність законів, адже будь-яке індуктивне узагальнення в подальшому заперечуватиметься непередбачуваним фактом. На це Гусерль зауважує, що індуктивний метод психології не можливий без дотримання логічних законів, що йому передують. Їх не можна обґрунтувати за допомогою того, що існує без них. Подолати це *логічне коло* можна тоді, коли визнаємо апіорну істинність законів логіки, їхню остаточною, не емпіричну значущість і безпосередню самоданість у категоричному спогляданні.

Як бачимо, для Гусерля *критерій сутнісного розрізнення* аж ніяк не може випливати з *практики*, дії розрізнення, бо цілковито пов'язаний з принципом рецептивності (сприйняття) та досвідної самоданості феномена. Тож не випадково, що Гусерль, математик за університетською освітою, приходиться до своєї концепції рецептивності апіорного (сутнісного) саме через спробу обґрунтувати загальну значущість законів логіки.

Практика є критерієм, що визначає істинність розрізнення в згоді з *інструментальною схемою відповідності засобів і мети*. Побіжно зауважмо, що застосування цієї схеми аж ніяк не потребує концепції самостійного існування зовнішнього світу. Ідеться тільки про залежність розрізнення від дії, тобто про *прагматичний принцип* того, що сама дія визначає пізнавальний процес, розрізнення, а не визначається незалежним від неї порядком свідомості, яка сприймає самі речі, або якоїсь іншої системи (суспільство тощо). Так поставлено під сумнів довершеність будь-яких розрізень, бо свідомість утрачає свою первинність, дія ж відбувається в комунікації, має історичний та особистий характер.

Заперечуючи практичний критерій істини за допомогою своїх критичних понять психологізму та історизму, Гусерль розробляв протилежний критерій у низці спроб, з яких в аспекті нашої теми на

особливу увагу заслуговує праця «Досвід і судження. Розвідки щодо генеалогії логіки» (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939). У ній він реконструює допредикативний досвід як такий, що містить логічні передумови предикації та судження. Вивчаючи генеалогію судження, Гусерль наголошує, що й на базовому рівні пізнання – у сприйнятті – теж присутня активність Я. Спрямування подразника в бік Я – те, що емпіристи вважали відчуттям – є наслідком первинної діяльності Я, адже перш ніж подразник зачепить зоровий апарат, треба хоча б обернутися в потрібний бік і, так би мовити, відкрити очі. Усе це може відбуватися без наміру, інтенції. Предмети, що таким чином афіціюють нас, є одиничними. Тому безпосереднє сприйняття одиничних тіл вимагає дальшого синтезу пізнання.

Гусерля підводить під поняття *інтересу* ті акти Я, що сприяють рецепції. Особливо помітним інтерес стає там, де звернення до певних предметів набуває постійності. Тож уже рецептивне пізнання відзначається «волею до пізнання», без якої годі зрозуміти те, чому предмет привертає увагу. Спонування до сприйняття – це дія суб'єкта. Під час судження теж здійснюється схожа ініціатива. Лише після цього пізнавальна діяльність відбувається за певними схемами, котрі феноменологія має відкрити. Отже, сприйняття – це діяльність без спонтанності, оскільки лише розсудок є спонтанним і самостійним під час творення своїх предметів. А допредикативний досвід – це скоріше активність, яка може відбутися без утручання того, що може викривити її результати. І це активність телеологічна, оскільки сприйняття організоване так, що певні схеми визначають його мету. Здійснення схеми починається завдяки увазі до чогось, що є способом рецептивної активності, а далі сприйняття має завдяки схемі досягти своєї мети. Вочевидь, Гусерль думав цілком у дусі емпіристів, що сприйняття є цариною, де нам гарантовано остаточну певність знання можливістю пізнавати мимовільно та відсутністю мовно-культурно-практичної компоненти.

На цьому змушений закінчити свій невеличкий нарис теорії досвіду Гусерля і перейти до феноменологічного принципу інтенційності свідомості, що має неабияке значення для філософської герменевтики та її критики будь-якої форми філософії свідомості. Отже, відповідність сутності і акту її сприйняття порушує питання про те, хто здійснює акт, що відкриває сутність предмета. *Фундаментальне розрізнення речей,*

психіки та логіки, якого дотримується Гусерль, неодмінно порушує питання про те, як зіставити психіку і логіку, якщо картезіанський дуалізм речей і психіки вже не зарадить. Як відомо, сучасна логіка рішуче уникає того, щоб її визначали як нормативність свідомості, наголошуючи, що вона стосується нормативності мови, насамперед – мовного висновку. Проте Гусерлеве ставлення до логіки прив'язує її до поняття свідомості та конституювальної діяльності трансцендентального суб'єкта, котрий стає предметом спеціальної уваги Гусерля в «Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії» (1913) та більш пізніх роботах. Логіка для Гусерля виходить за межі судження та висновку і перебуває власне там, де й сутність. Гусерлева царина логіки – це царина сутності й трансцендентального суб'єкта. Відповідно, *проблема співвідношення емпіричного і трансцендентального суб'єкта є проблемою співвідношення психіки і логіки.* Це по-перше. А по-друге, неможливо погодитися з Гусерлевим *розмежуванням досвіду на домовний і мовний* у спільному горизонті логіки, коли сутності (значення) феноменального досвіду вважаються логічними сутностями, а гасло «До самих речей» набирає сенсу «Від слів до самих речей», від інтерпретації до чистої дескрипції.

Обидва питання мали неабияку вагу в обґрунтуванні другого варіанту феноменології, який розробляв Гайдегер до 1930 р., тобто до так званого «повороту» його мислення від герменевтики фактичності та аналітики тут-буття (*Dasein*) до історії буття. Гадаю, слід зупинитися на цих питаннях, щоб їхній розгляд підвів нас до розуміння Гайдегерової *герменевтики фактичності*, котра багато в чому визначила Гадамерове трактування конкретності досвіду.

Почнімо з проблеми, яка набуває для філософії свідомості Гусерля фатального характеру. Як визначав Гайдегер, ідеться про *онтологічну необґрунтованість трансцендентального суб'єкта* феноменології Гусерля. Яким є спосіб буття трансцендентального суб'єкта? – такого питання не уникнули свого часу й неокантіанці, бо вже вони сформулювали тезу – котру поділяє Гусерль, – що пізнавальний процес самого емпіричного суб'єкта не може дати загальнозначущого знання. Здатність на таке пізнання вважали властивістю трансцендентального суб'єкта. Тож наше сприйняття сутності слід пов'язувати з активністю трансцендентального суб'єкта. Це означає, що й зміст акту трансцендентального суб'єкта сам є трансцен-

дентальним, або апріорним. Таким чином, для обґрунтування знання слід не просто знайти евіденційну (очевидну) відповідність між актом сприйняття і сутністю, а розкрити діяльність трансцендентального суб'єкта, що конститує – породжує – сутності та пізнає їх. Наше сприйняття сутностей не має бути лише безпосереднім спогляданням; методична філософська робота за своїм способом здійснення має відтворювати спосіб конституювання (породження) цих сутностей трансцендентальним суб'єктом.

Для цього Гусерль пропонує здійснити *феноменологічну редукцію*, що очищує Я від усіх випадкових властивостей, дозволяє перейти від емпіричного Я до трансцендентального. Авжеж, тут реанімовано стару думку трансцендентальної філософії, що пізнання є усвідомленням нами ж несвідомо породженого. Лише такий поворот мислення обіцяє – з погляду Гусерля – назавжди усунути звинувачення феноменології в тім, що її *поняття очевидності* як умови істинності є психологічним критерієм. Проте цей поворот неухильно веде до потреби визначити онтологічний статус трансцендентного суб'єкта і сутностей. Далі вже не можна замовчувати питання про співвідношення реальності, психічно-емпіричного Я і трансцендентального Я. Адже ми, як вимагають феноменологи, мусимо навчитися розрізняти в нашій свідомості діяльності психологічного й трансцендентального Я, щоб дійти до справжньої феноменологічної очевидності й обґрунтованого, остаточного знання. І таке розрізнення своєю чергою мало би спиратися на феноменологічну очевидність. Звідси виникає надзвичайно складна *проблема обґрунтування феноменологією самої себе*, подібна до тієї, яка постала перед кантіанською критикою розуму. Звісно, таке розрізнення емпіричного і трансцендентального суб'єкта не належить до допредикативного досвіду, хоч Гусерль і зазначає по-простому в статті для енциклопедії «Британіка», що «демонстрована сутність» суб'єктивності полягає в тому, щоб «бути в собі й для себе трансцендентально конституційованою» [9, 297].

Коли в акті предикації ми приписуємо трансцендентальному суб'єктові значущість безперечного існування, ми вже узалежнюємо його від будови мови, тоді як згідно з підходом Гусерля належить будь-яке безперечне пізнання ґрунтувати на феноменальній самоданості в сприйнятті. Цю *нездолану суперечність гусерлівського мислення*, що випливає з невизнаного ним факту первинного існування

«трансцендентального суб'єкта» в будові самої мови, можна докладно зафіксувати в пізній роботі Гусерля «Картезіанські медитації» (1931). Тут трансцендентальний суб'єкт трактований в аспекті конституювання Я як тотожного самому собі в усіх переживаннях і водночас наявного для себе самого як очевидного суцього, котре само себе невпинно конститує. Оскільки ж трансцендентальне Я конститує 1) себе як один полюс переживання і 2) інтенційну предметність як другий полюс, то задля уникнення нескінченного регресу – це так звана *дилема теорії рефлексії*: те, що конститує себе, мусить нескінченно і повсякчас відрізняти себе від себе ж як конституційованого – слід мати можливість мислити чисте конституювальне Я до будь-якого конституційованого. Але таке Я було б позбавлене будь-якої визначеності, чого Гусерль не може припустити, бо виходить з принципу, що без певного способу самоданості (очевидності) ніщо не може існувати. Тож спосіб буття трансцендентальної суб'єктивності є вкрай суперечливим.

Ясна річ, поки ми не торкаємося очевидної даності трансцендентального суб'єкта, а розмірковуємо над корелятивністю між спогляданням і способом буття предметів, то можемо розглядати сутності як такі, що існують не *суб'єктивно-психічним* чи *об'єктивно-речовинним* чином, а тільки *інтенційним*, тобто таким, коли вони співвідносні із *загальним* чи *логічним* (апріорним) в актах їхнього переживання. Однак, очевидність як критерій визначення самими речами своїх меж через самоданість зрештою не є безумовним критерієм остаточної істини. Гасло «До самих речей» можна розуміти і як дозвіл самим речам промовляти до нас із традиції, з практичного обходження з ними. Тоді їхня істина залежатиме не від методу й наукового активізму, а від нашої екзистенційної відкритості самим речам. І тоді навряд чи *остаточність* і *загальна достовірність* будуть критерієм істини, радше йтиметься про *істинну відкритість самих речей до нас*, віднайти яку не допоможе жодний метод. Здається, Гайдегер саме так витлумачив головне гасло феноменології.

Тому Гайдегер демонструє *нероздільність досвіду на домовний і мовний*, а отже, відкидає ієрархічну схему пізнання, де домовне сприйняття є основою для наступної предикації. Зрештою, між суб'єктивно даною *очевидністю* та її інтерсуб'єктивно й однозначною *описуванням* надто велика відмінність, щоб, як Гусерль,

покладатися на їхню спільну логічну природу. Утім, не братимемося зараз до питання, чи взагалі можлива *однозначна* й *остаточна* дескрипція, тобто опис без історично обумовленої дії розрізнення, тільки зауважмо, що наукова мова опису в Гусерля *претендує* на адекватне висловлення очевидності. Проте для цієї тотожності суб'єктивного і інтерсуб'єктивного мусимо мати якусь не просто домовну визначеність феноменально даного предмета висловлення, а й – як крок до наукової та загальнозрозумілої визначеності – визначеність мовну. Однак будь-яка мовна визначеність передбачає *прагматику*, правила застосування в колективній комунікації. Немає суто *індивідуальної мови*, бо без прагматики мова взагалі не в змозі *означати* в повному сенсі цього слова.

Якщо Гусерль чітко орієнтований на конституювання предметів категоріального споглядання трансцендентальним суб'єктом, то вихідна мовна визначеність цих предметів річ неможлива, бо неможлива, сказати б, «індивідуальна мова» трансцендентального суб'єкта. Тут гусерлівський трансценденталізм стикається зі старою проблемою інтерсуб'єктивності, яку залишив нерозв'язаною попередній трансценденталізм. Сказати коротко, трансцендентальний суб'єкт не здатен на будь-які мовні визначення (та нормативні визначення інтерсуб'єктивної сфери), якщо тільки ми не уявляємо його Богом, для якого все можливо. Щоб бути *мовним* суб'єктом, мати мовну компетенцію, треба бути реальним членом мовної спільноти, тоді як *трансцендентальний суб'єкт цілковито самотній* та самодостатній – тож безмовний – у царині логіки. Як у його конституювальному «житті» можуть обґрунтуватися правила мови, що водночас є правилами висловлювання як *комунікації*, коли він сам по собі, без спілкування, конститує всі сутності? До речі, божественний Логос опиняється під схожою підозрою, бо всім відома книга твердить, що він існував від початку (або довічно), до створення світу і спільнот. Спілкування має онтологічно передувати «конституюванню» світу, згадаймо про вічну спільноту св. Трійці. У пункті *b) Мова і Verbum* «Істини і методу», 3 частина, Гадамер звертає на це особливу увагу.

Парадоксальність трансцендентальної суб'єктивності у філософії Гусерля розкривається ще в одному аспекті, а саме в аспекті його *концепції життєсвіту* (Lebenswelt). Розгляньмо це питання. Отже, очевидно, що Я як феномен є даністю, що не є предметом інтенційних

актів, а являє собою єдність потоку переживань, бо кожне переживання включає до себе імпліцитні горизонти «раніше» і «після» і зрештою входить до континууму присутніх в «раніше» і «пізніше» переживань. Саме в цьому напрямку досліджує Гусерль конституцію часу-свідомості. Будь-які окремі переживання належить осмислювати в часовому потоці переживання, що має природу універсального горизонту, виходячи з якого тільки й дані окремі переживання. Завдяки такій постановці питання поняття горизонту набуло провідного значення для всієї феноменологічної філософії. *Горизонт* – це не застигла границя, а те, що *пересувається разом із суб'єктом*, чия інтенція, звісно, визначена межами видимого, але не може бути повністю тематизована через змінюваність горизонту. Імпліцитний горизонт свідомості – Гусерль тут говорив про пасивний синтез – відсилає до згаданої темпоральності життя свідомості. Так, щодо цього в «Кризі європейських наук» (1936) ідеться про «абсолютну історичність», що охоплює все суще. Проте інтенційності горизонту, котра конститує часову єдність потоку переживань *суб'єкта*, відповідає інтенційність горизонту предмета, де все інтенційно дане як суще передбачає горизонт *світу*, що передує будь-якому окремому сущому. Тож не кожна інтенційність є дією суб'єктивності, а може бути анонімною. Гусерль у «Кризі» вводить термін *життєсвіту* на позначення такої інтенційності, що наперед визначена для кожної свідомості.

Якщо світ науки є об'єктивованим, то в життєсвіті ми вживаємося, дотримуючись природної настанови. Життєсвіт є наперед даною основою будь-якого досвіду в природній настанові. Як горизонт життєвої *практики* та пов'язаної з часом первинної даності нашого тіла, він передує науково-теоретичній діяльності й тим *ідеалізаціям*, котрі визначають об'єкти природничих наук. Прикметним є те, що *Гусерль розвиває розуміння життєсвіту як домовного*, тим самим корегуючи та доповнюючи свою теорію допредикативності сприйняття. Для нього життєсвіт – це горизонт первинних засад знання і форм споглядання, що впливають з тілесного сприйняття, яке залежить від розташування особи у світі, її руху в ньому, кінестези («*ichliche Beweglichkeit, die sogenannte Kinästhesis*» [10, 108]). Тож перед Гусерлем не могла не постати проблема: якщо в природній настанові життєсвіт є безумовно значущим, то як обґрунтувати цю значущість діяльністю трансцендентального суб'єкта, до якої Гусерль намагався звести кожен значущість? Виходить, життєсвіт – це світ, що спільний

для багатьох індивідів і водночас такий, що включає до себе суб'єктивність, має її за суще, яке (в природній настанові) не отримує підстав для евіденційного відрізнення від емпіричного суб'єкта. Тим не менш феноменологічне дослідження, згідно з незмінним філософським проектом Гусерля, мусить скасувати остаточну значущість життєсвіту й вивести життєсвіт з конституювальної діяльності трансцендентального суб'єкта, попри те, що сам цей суб'єкт постає для себе як конституюване суще, тобто як таке, що, будучи конституюваним, принципово не відрізняється від усього іншого суцього, теж конституюваного.

Якраз на цю *фатальну суперечність мислення Гусерля* передусім звертає увагу Гайдегер. Якщо за Гусерлем буття – це все конституюване, включно з трансцендентальною суб'єктивністю як самоконституюваною, то чим в онтологічному сенсі є сама конституювальна інстанція (суб'єкт), як провести онтологічне розрізнення між нею і суцям? Гайдегер запитує в листі до Гусерля від 22 жовтня 1927 р.: «Яким є характер того покладання, в якому покладено абсолютне его? В якому сенсі тут відсутня позитивність (покладеність)»? Це запитання означає, що Гусерлевим поняттям буття як позитивність (конституюваність) не можна позначати самоконституювання трансцендентального (абсолютного) Я, тож це конституювальне Я не може мати той самий спосіб буття, що й конституюване ним суще. Однак Гусерль так і не пояснює, яким же має бути спосіб буття цього Я, бо для нього врешті-решт існує тільки один спосіб буття суцього – позитивність. Утім, як твердить Гадамер, спроби Гусерля осмислити спосіб буття суб'єкта як єдності конституювання і конституюваного вели в напрямку поняття *життя*, плідне трактування якого спекулятивним ідеалізмом лишилось для нього невідомим.

Граничним горизонтом будь-якої позитивності є *життєсвіт*. Оскільки суб'єктивність як позитивність є суцям у світі, то Гусерлеве завдання дослідити конституювання трансцендентальним суб'єктам того життєсвіту, де цей суб'єкт утрачає себе як інстанцію його конституювання, є парадоксом, – зазначає Гадамер в «Істині і методі» [ІМ, 232]. Цей парадокс стає самоочевидним тоді, коли послідовне осмислення життєсвіту приводить філософів до розуміння його історичного й мовного характеру. Отже, феноменологічне поняття життєсвіту водночас висвітлює як проблему онтологічної необґрунто-

ваності, парадоксальності, трансцендентального суб'єкта, так і проблему розрізнення досвіду на домовний і мовний.

Молодий Гайдегер у полеміці з Гусерлем відштовхується від *суперечливості буття трансцендентального суб'єкта*, щоби створити свій варіант феноменології, який має виходити з розуміння буття в аспекті історичності. Ясна річ, тут набуває особливої ваги поняття *життя*, яке Гайдегер спочатку запозичує у Вільгельма Дильтея та його друга графа Пауля Йорка фон Вартенбурга (1835 – 1897). Зараз я не вдавтимуся в подробиці новітніх розвідок, які здійснили дослідники філософії Гайдегера щодо впливу на початок його самостійного філософування праць Дильтея та графа Йорка. Дізнатися про це можна хоч би зі статті Фритефа Роді «Інтенсивність життя. До питання про місце графа Йорка між Дильтеєм і Гайдегером» у московському журналі «Логос» (№ 10, 1999). Я відразу перейду до провідної думки Гайдегера: що *буття* – це горизонт, а не суще. До речі, коли Гайдегер почав розгортати цю думку, Гусерль ще не увів поняття життєсвіту; а коли вжив його у «Кризі», то насамперед з думкою про *тілесність* у трансцендентальному сенсі, а не про *історичність*, хоч мав на увазі донаукову даність також як культурно-історичну та індивідуально-біографічну. Докладніше про поняття життєсвіту можна дізнатися, зокрема, у статті фон Германа «Життєсвіт і буття-у-світі» з його збірки праць «Поняття феноменології в Гайдегера і Гусерля» [61, 108–135]. Отже, розуміння Гайдегерового поняття буття стане нам у пригоді, коли говоритимемо про Гадамерове поняття традиції. Теза, що нас тут зорієнтує, полягає в тім, що *традиція* за Гадамером є, власне, *буттєвим горизонтом*, що має *мовно-історичний* характер.

А тепер варто зазначити, що *буття* як дана в категоріальному спогляданні визначеність суцєї *речі* – це Гусерлеве поняття буття, яке той просто відрізняє від істини як самої *логічної* визначеності. Натомість Гайдегер пропонує поняття *буття* на підставі *онтологічного* розрізнення суцього і буття. Зауважмо, це розрізнення передбачає, що суцям є й людське тут-буття, котре конститує. Тут-буття не конститує сам горизонт буття; будь-який акт «конституювання» спирається на апріорну завжди-уже-вितлумаченість суцього тут-буттям у горизонті буття. Таким чином, буттю суцього притаманна непідвладність для тут-буття. Відповідно, істина як інтенційна єдність акту й предмета має значення не самоданості у свідомості, а відкритості події

буття в тут-бутті. Так формулюється засада *фундаментальної онтології* Гайдегера, що вже не передбачає гусерлівську тематику трансцендентальної суб'єктивності.

Буття як універсальний горизонт сушого присутнє для будь-якого сушого як його апріорна границя, як саме категоріальне, що є даним у категоріальному спогляданні. Для пояснення цієї провідної ідеї всієї творчості Гайдегера процитую протокол одного з останніх його семінарів (Церинген, 1973), де буття Гайдегер називає *субстанцією речі*: «Я бачу перед собою книжку. Де ж у цій книжці субстанція? Я бачу її зовсім не тим способом, яким бачу книжку. Проте книжка – це неодмінно субстанція, котру належить деяким чином «бачити», тому що без цього я би взагалі нічого не побачив». І далі: «“є” якраз не додається до чуттєвих подразників; воно «увижається» – навіть якщо воно *увижається* інакше, ніж те, що бачимо чуттєво. Щоб стати подібним чином „видимим”, йому *слід* бути *данним*. Для Гусерля категоріальне (тобто Кантові форми) є даним тією ж мірою, що й чуттєве». Однак, – критично зауважує Гайдегер, – для Гусерля «“буття” означає буття-предметом», а «предметність – це буття присутнім (Anwesendsein) у вимірі чи „просторі” суб'єктивності» [60, 110–111]. Гайдегер посиляється на те, що вже Платон і Аристотель розуміють буття як Anwesen, – німецьке слово, яке пізній Гайдегер, схильний до етимологізацій, мабуть, розуміє не тільки як «мастою», «велику ділянку землі із садибою», а також як те, що є при (an) суті (Wesen) або істоті (Wesen): присутність. Тож завдання Гайдегера полягає в тім, щоб розуміти категоріальне сприйняття не за аналогією з безпосередністю чуттєвого сприйняття присутності, а в такому сенсі, що бачення базується на тлумаченні в універсальному горизонті світу, тобто на *вимірі відкритості*.

Такою є основна теза герменевтичної феноменології Гайдегера, яку він протиставив гусерлівському розумінню досвіду. Звісно, таке переосмислення засад феноменології викликало питання: з одного боку, феноменологічне мислення має на меті пряме, не утруднене категоріальне споглядання, з другого, його ставлення до самих речей неодмінно визначене передрозумінням, тобто апріорною завжди-уже-вितлумаченістю сушого тут-буттям у горизонті буття. Якщо тільки визнати, що це апріорне передрозуміння є *«історичним апріорі»*, то постає питання про «історію буття». Але це вже тема пізнього

Гайдегера. Тема ж наступної лекції – аналіз генези й засад герменевтичної феноменології у світлі питання диференціації домовного і мовного досвіду.

Контрольні питання

1. Чи використання Дильтаєм, графом Йорком, Гусерлем і Гайдегером поняття життя є ознакою подолання теоретико-пізнавальної обмеженості в розумінні досвіду?
2. Основні відмінності варіантів феноменології Гусерля і Гайдегера.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 227–237.
- 1.2. Роди Ф. Інтенсивність життя. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером / Пер. с нем. Н.С. Плотникова // Логос. – М., 1999, № 10. – С. 29–42.
- 1.3. Гетманн К.Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века / Пер. с нем. Н.С. Плотникова // Логос. № 1. – М., 1999. – С. 19–45.
- 2.1. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. – Томск, 1998. – С. 31–82 (§ 5–7).
- 2.2. Хайдеггер М. Семинары в Церингене 1973 г. / Пер. с нем. И.Н. Инишева // Исследование по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 108–123.
- 2.3. Херманн Ф.–В. фон. Гуссерль – Хайдеггер и «сами вещи» // Херманн Ф.–В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 11–28.
- 2.4. Херманн Ф.–В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Херманн Ф.–В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 28–73.

Додаткова лектура

Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2, II. Teil. // Gesammelte Schriften 4, Hamburg 1992.

Гуссерль Э. Логические исследования, т. II, ч. I // Гуссерль Э. Собрание сочинений / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – Т. 3 (1). – М., 2001.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – Т. 1. – М., 1999.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – Т. 1. – М., 1994.

Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М., 2004.

Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. – С. 363–371.

Лекція 7

Гайдеггерів проект герменевтичної феноменології

Зі змісту минулої лекції можна зробити висновок, що Гуссерль орієнтується на ідеал гранично обґрунтованого знання. Він є звичайним епістемологічним фундаменталістом і не хоче позбуватися картезіанства, хіба що замість дуалізму речі протяжної і речі розумної пропонує триадизм протяжної речі, психіки й логічного буття. Здається, лише обґрунтоване поєднання емпіричного і трансцендентального суб'єктів відкрило би шлях для усунення цього триадизму. Але на засадах Гуссерля цього ніяк не здійснити; й гадаю, трансцендентальний зміст «Буття і часу» взагалі мав, за задумом Гайдеггера, довести, що цього поєднання й неможливо досягти на рівні теоретичного, об'єктивувального підходу до предмета трансценденталізму; тому-то в екзистенційному аналізі «Буття і часу» цим предметом є *тут-буття*.

Сучасне пост- і неокантіанство переконливо демонструє на власному прикладі, що годі спочатку обстоювати неминучу відмінність емпіричного плану психічного і трансцендентально-логічного плану значущості, а потім дивуватися, що історичну фактичність – тобто протилежність логічності – не вдається усунути з тієї царини, яка має бути джерелом загальнозначущого знання. Сама ця суперечливість указує на *буття*, котре ухиляється від уречевлення, тотожності з логікою, а також доводить вихідну значущість фактичності. Останню як дотеоретичну й допредикативну слід мислити трансцендентально-феноменологічним чином, отже, слід триматися фактичності як такої (осягати «з неї самої»), тобто фактичності, що існує до науково-теоретичного чи природно-повсякденного ставлення до неї. Помилка Гуссерля в тім, що він пов'язує дотеоретичне і фактичне лише з чуттєвим сприйняттям і протиставляє йому категоріальне сприйняття як вихідний досвід феноменолога, який, однак, у нього упереджений – за Гайдеггером – ідеями суб'єкта та науково-теоретичного ставлення до феномена. Див. про це докладніше в статті фон Германа «Гуссерль – Гайдеггер і «самі речі»».

Гайдеггер був тим, хто запропонував осмислити фактичність як неусувну з вихідного досвіду. Більш того, він у 20-і роки спробував

створити *нову систему трансценденталізму*. Власне, з цим проектом звикли пов'язувати праці першого періоду його творчості – «Буття і час» (1927), «Феноменологія і теологія» (1927), «Кант і проблема метафізики» (1928), «Що є метафізикою?» (*Was ist Metaphysik?*, 1929), «Про сутність основи» (*Vom Wesen des Grundes*, 1929) тощо. Проект мав на меті побудову трансцендентальної системи, яка б уникала традиційних апорій поєднання трансцендентального та емпіричного суб'єктів і спиралась би на трансцендентальний принцип *буття як необ'єктивованого горизонту часу*. Трансцендентальними визначеннями тут є *екзистенціали*. Це трансцендентальні характеристики *буття* тут-буття, тобто такого способу *існування*, що відмінний від присутності (наявності) сушого, яка схоплена в об'єктивувальних визначеннях *категорій*.

Тим самим Гайдегер спробував підійти до смислу *самого буття* через розуміння *буття* людини як трансцендентного виміру її існування, який не слід ототожнювати з трансцендентальним суб'єктом або – як це пропонує П. Гайденко [36, 362] – з буттям свідомості. Упроваджуючи цю лінію принципового протиставлення понять трансцендентального суб'єкта і логічного буття людини, Гайдегер для позначення останнього вживає термін *тут-буття* (*Dasein*). Феноменологічний – за методом – аналіз буття тут-буття, який є водночас онтологічно-екзистенціальним аналізом, передбачає трансцендентальну тематизацію історичності і мовності всякого досвіду та відмову від фундаменталістсько-епістемологічного пошуку домовної царини остаточного обґрунтування знання. Тож згаданий у перших лекціях *лінгвістично-прагматичний поворот* починався в цьому пункті міркувань Гайдегера. Відтак я спочатку торкнуся питання розрізнення домовного і мовного досвіду, а вже потім розгляну трансцендентальний проект Гайдегера в цілому, звертаючи особливу увагу на його генезу та сосунок до суб'єктивізму.

Отже, питання допредикативного досвіду Гайдегер розв'язує в концепції предикації, що викладена головню в §§ 32, 33 «Буття і часу», які мають назви «Розуміння і тлумачення» та «Висловлення як похідний (*abkünftiger*) модус тлумачення». Крім цих параграфів, для нашої теми чимало важать ще § 31 «Тут-буття як розуміння», на який спирається Гадамер у своєму пункті *b) Гайдегерів проект герменевтичної феноменології* в «Істині і методі», а також § 34 «Тут-буття і

мовлення. Мова» й пункт Б. «Поняття логосу» з § 7 «Феноменологічний метод дослідження».

Гайдегер розвиває свою концепцію предикації як теорію про різновиди «як». Філософська традиція, до якої долучився й Гусерль, трактує мовні звороти, що містять сполучник «як» («книжка як річ») як вирази *чистої* предикації (приписування або заперечення), котра ще не має утвердженої *судженням* значущості. Однак Гайдегер тут бачить проблему й пропонує у фундаментальній онтології проаналізувати саму предикативну структуру тематичної формули онтології *etwas als etwas* (*ens qua ens*, дещо як дещо). Проаналізувавши її, Гайдегер доводить, що Гусерль не врахував у своїй генеалогії судження, що в основі апофантичної (стверджувальної, дескриптивної) структури предикації, *logos aphanthikos*, лежить герменевтична структура предикації. У §§ 32, 33 Гайдегер пропонує онтологічну генезу судження від *розуміння* через *тлумачення* до *висловлювання*. Ці поняття походять одне з одного за принципом переходу від первинного (емініентного) модусу до похідного (дефіцієнтного).

За Гайдегером, основою будь-якої логічної реконструкції є розуміння як *фундаментальна структура* – про яку я раніше казав, згадуючи фігуру герменевтичного кола, – що виявляє себе в межах певної форми життя, або способів буття. Така структура є *фактичною відкритістю, довірливим ставленням до речей*, котре існує до будь-якого формування чіткого й певного ставлення до чогось, тобто й до будь-якого *незацікавленого споглядання*. Тематизація моментів форми життя – це особливий спосіб буття, а саме *тлумачення*. Воно вже є інтенційним, може, навіть експліцитним, актом, який здатний набути мовного виразу. Тлумачення – це складний акт, в якому дещо осмислене як «те, для чого воно слугує». Отже, у тлумаченні артикульоване *те*, з чим є предмет на підставі *практичних очевидностей*, що входять до зв'язку засобів і мети. З онтологічного погляду тлумаченню відповідає категорія «підручності». У мовній формі підручність можна позначити як «це для...». Якщо сформулювати цей вираз у вигляді речення зі сполучником «як», отримуємо предикативну форму «дещо як для того, щоб...». Для такої предикативної форми Гайдегер пропонує поняття *герменевтичного як*.

Зауважмо, що, по-перше, Гайдегер обґрунтовує первинність відкритого ним *герменевтичного як* у стосунку до *апофантичного як*,

котре досліджував Гусерль; по-друге, Гайдегерове поняття тлумачення заперечує первинність простого споглядання. У § 32 Гайдегер недвозначно твердить, що «будь-яке допредикативне просте бачення (Sehen) підручного саме по собі вже те, що розуміє-тлумачить (verstehend-auslegend)». Там само: «Артикуляція зрозумілого в розтлумаченому наближенні сущого за провідною ниткою «дещо як дещо» лежить до тематичного висловлювання про нього» [SZ, 149]. Отже, до тематичного висловлення ми маємо не чисте споглядання або просте осягнення за допомогою почуттів, а вже різновид артикуляції – тлумачення, тобто складну структуру як.

Висловленню в онтологічному плані відповідає категорія наявності (присутності). Вона виникає через те, що «те, з чим» дія перетворюється на «те, про що» дія (es handelt sich um). Дія про щось – це, за Гайдегером, визначення. Висловлення на основі визначення – це похідний модус тлумачення, тож усі елементарні логічні речення, які традиція від Аристотеля до Гусерля вважає базовими й зразковими для простого осягнення, насправді є лише похідними від відокремлення, нівелювання і ізолювання з первинної цілості практичного обходження з речами. Тому з концепції предикації Гайдегера можна висновувати, що не існує допредикативного досвіду, бо досвід, що передує мовній предикації, є не логічним, у гусерлівському розумінні, а *герменевтичним* – розумінням і тлумаченням. Це положення є ключовим для прагматизму Гайдегера, недарма він спочатку називав свій проект *герменевтикою фактичності*. Ми розглянемо його далі, а тут я лише зазначу, що відповідно до наведених вище міркувань герменевтику фактичності Гайдегер розуміє в тому сенсі, що людське існування істотно визначено тим, що будь-яка його даність завжди вже витлумачена ним і не може позбутися цієї визначеності і постати як «чистий факт». Тож *поняття фактичності* слід, за Гайдегером, розуміти не як випадковість і емпіричність, а у зв'язку із структурою самопрезентації тут-буття, котра відрізняється від саморефлексії свідомості.

Самопрезентація тут-буття є герменевтикою (самотлумаченням), тобто не є замкнутим колом рефлексії, а відповідає фігурі *герменевтичного кола*, яке означає, що будь-що тлумачать у горизонті буття, а цей горизонт осягають – ніколи не до кінця – з окремих речей. *Горизонт* – це неодмінне тло, яке неможливо повністю зробити переднім планом, опредметнити, бо для опредметнення якраз і потрібне тло. Отже, хоч

горизонт постійно змінюється, рухається, його існування є незмінним. Горизонт осягається лише через речі, а речі – лише через горизонт, і не можна замкнути горизонт на всю сукупність речей. Лише розімкненість речей до горизонту дає речі виявити себе. І що *розімкненість*, за Гайдегером, забезпечує лише таке суше, як тут-буття. Цей прислівник «тут» у складі терміна тут-буття й має позначати особливість способу буття людини (протилежного наявності речі), адже «тут» є розімкненість цілого буття сущого в розімкненості буття людини. Таким чином, трансцендентальна проблематика переноситься Гайдегером у площину осмислення *злиття горизонтів* самого буття і буття людини. Власне, це злиття є *розумінням*, яке виявляється істотним зв'язком між способом буття людини і буттям узагалі.

Тут-буття протиставлене трансцендентальному суб'єктові тому, що людське буття не кружляє в собі, а має утримувати розімкненість буття взагалі. Відтак людина має осмислювати себе не із себе самого, а з розуміння як буттєвого зв'язку з буттям узагалі. У цьому плані я навіть можу сказати, що феноменологічне гасло «До самих речей» у Гайдегеровому підході мало б означати «До самого буття». Щоправда, мислення Гайдегера протягом життя рухалося в напрямі від фактичності інструментального обходження з речами, тобто від герменевтичної первинності горизонту підручних речей, до думки про саме буття, яке вже розімкнуте не так в розімкненості буття людини, як у горизонті мови. Цей рух, безперечно, спричинявся й суперечністю раннього проекту Гайдегера, який ми згадали під назвою «герменевтика фактичності». Цей рух також пов'язаний з проблемою самообґрунтованості герменевтичної феноменології Гайдегера: як можливе феноменологічне споглядання як метод онтологічно-екзистенціального аналізу тут-буття за умови, що для будь-якого людського існування – у тому числі існування феноменолога – бачення, споглядання є завжди вчинком у практичному контексті? Первинність розуміння і тлумачення як первинність *герменевтики* ставить під сумнів можливість трансцендентальної теорії, також тієї, що починає з буттєвої фактичності людського існування, а не з абстрактного суб'єкта.

Насправді, Гайдегерова теорія вихідної герменевтичності будь-якого досвіду не залишає місця для феноменологічного досвіду як неупередженого споглядання трансцендентального, на який він поси-
лається для обґрунтування значущості своєї трансцендентальної теорії.

Якщо Гайдегер твердить, що будь-яке споглядання вкорінене в тлумачення, то це положення стосується і його власної *фундаментальної онтології*. Тож його трансцендентальна теорія, що хоче бути систематичною, не самообґрунтована, адже вона має розглядати й себе не як загальнозначущий *аналіз*, що спирається на категоріальне (чисте) споглядання, а як екзистенціальне тлумачення – як *герменевтику* фактичності. Звідси постає надто складна проблема узгодження 1) положення про неодмінну фактичну передвизначеність і скінченність тлумачення – у тому числі тлумачення під назвою «Буття і час» – і 2) виявлену текстом «Буття і часу» претензію Гайдегера на загальну значущість описаних ним розрізень, наприклад, онтологічного і онтичного.

Мабуть, ця суперечність «трансценденталізму без суб'єкта» змусила Гайдегера відмовитися від свого проекту фундаментальної онтології як систематичного вчення й залишити «Буття і час» недописаним. Більш того, либонь, усвідомлення Гадамером суперечностей трансценденталізму Гайдегера змусило його в «Істині і методі» назвати герменевтичну феноменологію *проектом*, тобто натякнути на її нереалізованість. Проте ця суперечливість, звісно, не перекреслює цінність Гайдегерового проекту для філософської герменевтики. Думаю, далі варто розглянути деякі моменти походження зазначеного проекту, щоб і його суперечності, і його вагомі ідеї набули того змісту, зі знанням якого можна братися до вивчення засад філософської герменевтики як, певною мірою, наступниці герменевтичної філософії Гайдегера.

Отже, Гайдегер заклав підвалини лінгвістично-прагматичного, або герменевтичного, повороту у своїй *герменевтиці фактичності*, з якою Гадамер познайомився 1923 р. у Фрайбурзі, де Гайдегер формулював її в 1919 – 1923 роках. Як нещодавно з'ясували дослідники Гайдегера і Гадамера, саме ця герменевтика фактичності, а не «Буття і час», стає *відправним пунктом* – іноді в *полемічному сенсі* – філософської герменевтики Гадамера. Авжеж, трохи дивує те, що Гадамер не каже про це в «Істині і методі». Ймовірно, так сталося через брак публікацій ранніх Гайдегерових текстів (до 1927 р.) під час написання Гадамером *opus magnum*. Тож почнімо знайомство з герменевтикою *фактичності* – тобто індивідуального, повсякденного, практичного, неповторного – генетичним чином.

Це значить, що ми фіксуватимемо деякі віхи Гайдегерового мислення, що почалося із заперечення суб'єктивного трансценденталізму Гусерля і підтримки тенденції філософії життя Дильтея. Окремі кроки в цьому напрямі ми вже зробили. Тепер час чітко визначити, що нам тут може стати у пригоді. Зазвичай для аналізу герменевтики фактичності залучають такі тексти молодого Гайдегера. Це лекції «Вступ до феноменології релігії» (1920/21), робота «Феноменологічні інтерпретації Аристотеля. Показ герменевтичної ситуації» (1922), надіслана Наторпу, лекція «Онтологія (герменевтика фактичності)» (1923, опубліковано 1988) та інші. Легкодоступними в українських умовах є такі російські переклади ранніх текстів Гайдегера: Касельські доповіді «Дослідницька робота Вільгельма Дильтея...» (1925), а також значно докладніший лекційний курс «Пролегомени до історії поняття часу» (Марбург, 1925). Уже після ознайомлення з ними варто перейти до «Буття і часу» (1927). Допоможе читати ці роботи в контексті мого курсу пункт «Істини і методу» під назвою *b) Гайдегерів проект герменевтичної феноменології*. Він є своєрідним вступом до філософії Гайдегера. Саме така послідовність вивчення Гайдегера полегшить засвоєння його непростих ідей.

До речі, послідовність викладу мого курсу з філософської герменевтики зумовлена такою ж обставиною: легше вивчати філософію Гадамера генетичним шляхом, це значить – насамперед через дослідження впливу Дильтея та Гайдегера на формування його думки. І тут головну роль має відіграти усвідомлення спільних ідей та відмінностей проекту герменевтичної феноменології і філософської герменевтики. По-суті, підготовчий виклад у моєму курсі є не стільки історією герменевтики, скільки обґрунтуванням історичного наступництва філософської герменевтики, і насамперед щодо феноменологічної філософії, розгляд якої, здається, є не менш доречнішим вступом до проблематики філософської герменевтики, ніж запропонований у 1 частині «Істини і методу» аналіз естетичного досвіду. Цікаво, що й сам Гадамер, який, вочевидь, перебільшував свою *оригінальність* стосовно Дильтея, усе ж умів добре бачити й цінувати історичне наслідування. Про це зокрема свідчить його відмова надавати великої ваги звичному поділу філософії Гайдегера на ранній і пізній періоди. Зрештою, його власна філософська герменевтика знаходить і по-своєму сприймає в герменевтиці фактичності ті ж імпульси, які спонукали Гайдегера до «повороту» 1930 р. Тому-то збігаються цілі мислення пізнього Гайдегера і Гадамера. Обидва

хочуть якомога повніше здолати як суб'єктивність сучасного інструменталістського розуму, так і забуття людської часовості.

Спочатку ще декілька слів про ключове поняття молодого Гайдегера, поняття *фактичності*. Фактичність тут-буття означає не позитивну предметність, що знімається в самоусвідомленні трансцендентального суб'єкта, а людську екзистенцію. Остання має бути, за задумом Гайдегера, базисом феноменологічної постановки питання. Уже із цього основоположення випливає завдання розкрити метафізичну упередженість Гусерля щодо ідей обґрунтування та суб'єктивності. Ось чому протиставлення ейдетичної феноменології і феноменології як *фундаментальної онтології* не слід розуміти як протиставлення трансценденталізму Гусерля якогось нового варіанту фундаменталізму чи суб'єктивізму. Навпаки, через порушення проблеми історичності людського існування, утвердження її як основи феноменологічного мислення, сам принцип обґрунтування набуває нового сенсу, радикально відмінного від теоретико-пізнавального та інструментального. На тлі цього вихідного пункту *історичності* Гайдегер розкриває онтологічні упередження традиційної думки про обґрунтування. Пошук абсолютного і позачасового фундаменту пізнання є зворотнім боком перекрученого розуміння людської часовості: на тлі своєї скінченності людина шукає твердої опори в самому наявному. Але яку скінченність передбачає ця непохитність основи життя, котру вбачають у пізнанні суцього? Мабуть, таку, що «заважає» суб'єктивності перебувати в основі усього чи віднаходити себе як граничну основу. Гусерлеве мислення *суб'єктивності* теж походить з такої онтології перманентності, де *subjectum* – буквально: підкинута – є саме тим, що в основі. У зв'язку зі значенням цього терміна зауважимо, що тільки в Новий час суб'єкт як поняття остаточно перетворюється з *граматичного* суб'єкта – основа речення, що отримує предикат, – на *особу*.

Новочасному, картезіанському суб'єктивізму в онтології Гайдегер протиставляє думку про те, що *тут-буття* (*Dasein*) як *особливе суще*, що розуміє *буття* (*Sein*), має бути тим єдиним феноменом, аналіз котрого дозволяє виявитися самому буттю. Через це Гайдегерові йдеться про *аналітику тут-буття* як новий варіант феноменологічної філософії. Оскільки така *структура самопрезентації тут-буття* насамперед визначається історичною фактичністю (тут-), то *фундамен-*

тальна онтологія відкидає основоположення суб'єктивності, яке, зрештою, є думкою про людину як знаменник розумного буття. Ця нова онтологія підходить до буття в дослідженні, що є та основа, котра й уможливорює розуміння буття: те, що взагалі є це «тут» (*da*), є просвітом (*Lichtung*) у бутті. Отже, йдеться про *розрізнення суцього і буття*. Ця основа показує себе у *фактичності* тут-буття, котра є онтологічно первинною у стосунку до суб'єктивної та логічної рефлексивності. Останню Гусерль помилково, хоч і традиційно, мав за фундамент своєї феноменологічної концепції, а тому й будь-яку фактичність волів звести через рефлексію до її «ейдосів» і конституювання з боку трансцендентального суб'єкта. Доведення онтологічної необґрунтованості суб'єктивізму гусерлівського варіанту феноменології є ланкою в Гайдегеровій *деструкції європейської метафізики* як онтології наявного (наочного, присутнього) – проект цієї деструкції викладений Гайдегером у § 6 «Буття і часу», – що має показати *справжній фундамент онтології*: це не суб'єкт, а *буття* в його відмінності від суцього. Буття відкривається як горизонт часу, котрий вже не є – як у Гусерля – темпоральністю свідомості. *Буття є час* – головна теза фундаментальної онтології.

Як бачимо, *фундаментальна онтологія* від самого початку замислювалася Гайдегером як концепція з радикально новим осмисленням трансценденталізму. Ідеться вже не про метафізичний, або ідеалістичний, трансценденталізм з його теоретико-пізнавальним принципом граничного обґрунтування та підходом до буття через наявне (*Anwesende*), хай там і в структурі рефлексії. Це *герменевтичний трансценденталізм*. Чому ж тоді Гадамер в «Істині і методі» вказує, що трансценденталізм молодого Гайдегера ще «не повністю відірвався від проблемного ґрунту трансцендентальної рефлексії» [ІМ, 239]? До цього закиду я ще повернуся в цій лекції.

А тепер, перед тим як окреслюю інші засади герменевтики фактичності, в якій, на думку Гадамера, присутній зазначений недолік, коротко скажу про ідею герменевтичного трансценденталізму з погляду Гадамера, аби вона склала загальне тло для нашого дальшого розгляду. Під трансцендентальною проблематикою він розуміє насамперед неокантіанську й методологічну *рефлексію щодо умов значущості пізнання*, яку слід здолати, бо вона ще мислить розуміння інструментальним чином. Замість трансцендентальної рефлексії Гада-

мер висуває *герменевтику скінченності*, котру атестує як «трансцендентальну» в радикально іншому сенсі, думаю, радикальнішому за розуміння трансценденталізму раннім Гайдегером. Отже, вона не тому трансцендентальна, що шукає нові неодмінні умови розуміння, а тому що намагається показати універсальну передвизначеність, тобто такий буттєвий вимір, якому підпорядковане будь-яке розуміння і стосовно якого будь-яка трансцендентальна рефлексія завжди обмежена. У цій двозначності трансцендентального рухається все мислення Гадамера. Воно вказує на такий вихідний вимір, якого не здатна сягнути жодна трансцендентальна рефлексія, бо цього виміру не сягає активність суб'єктивності.

Як видно, герменевтика фактичності започатковує філософську *легітимацію скінченності* у філософії ХХ ст. Гасло *фактичності* має насамперед означати, що людина не знаменник усього буття, а, навпаки, *закинута* у світ. *Закинутість* (Geworfenheit) – це ключова засада герменевтики фактичності, яка змушує говорити про герменевтику, бо *закинутість* визначається через *розуміння*: тут-буття розуміє себе через віднаходження себе у світі, що завжди *вже* існує таким чином, який не обраний чи виправданий з огляду на самопізнання суб'єкта, натомість існує як вихідний горизонт саморозуміння тут-буття. І мова тут іде не про когнітивне чи методологічне *розуміння* наук про дух. Зазначене розуміння – вихідна форма *здійснення* тут-буття, яке є *у-світі-буття* (In-der-Weltsein) [WM, 264]. До будь якого поділу розуміння на окремі напрями прагматичного і теоретичного інтересу розуміння є способом буття тут-буття, оскільки воно є можливістю бути (Seinkönnen).

Пояснити суть такого розуміння як *уміння-бути* можна за допомогою роз'яснення українського вислову «розумітися на чомусь», еквівалентного німецькому sich auf etwas verstehen. Коли ми вживаємо цей вислів, то маємо на увазі не стільки знання, скільки можливість, спроможність, здатність бути на рівні речей (gewachsen sein), у довірливому стосунку з ними. Якщо хтось розуміється на читанні якогось вірша, то тут присутній не *метод*, а просто є *здатність*. Це розуміння завжди *Sichverstehen*. У ньому йдеться про мою *власну* можливість, а не про зміст знання, який я об'єктивно пізнаю. Отже, тут втрачає сенс суб'єкт-об'єктна дихотомія, бо тільки я є той, хто *так* розуміється на цьому творі, що через нього розуміє себе.

Наведену вище ключову думку можна пояснити інакше. Розуміння і в теоретичному, і в практичному плані є *своєю* орієнтацією (Sich-Auskennen, розбиратися) в чомусь [WM, 264]. Тобто розуміння – це *вміння взяти себе, прийти до себе на підставі чогось, із чогось*. Тому *розуміння є саморозумінням*. Якщо хтось розуміє текст або закон, він не лише проектує себе, розуміючи, на смисл – у зусиллі розуміння, – здійснене розуміння також постає як нова духовна свобода. Це передбачає всебічну можливість тлумачення, бачення у відношеннях, роблення висновків тощо, у чому й існує само-розбирання (Sich-auskennen), або орієнтація, на підставі розуміння тексту [WM, 265]. Якщо навіть ідеться про здатність *розумітися на ремеслі*, то й тут – хоч ідеться про інструментальну раціональність – маємо справу із саморозумінням: виявлення *власних* можливостей, коли, наприклад, достоту розбираємо (розуміємо) «що до чого» в машині. Розуміння виразу (Ausdrucksverstehen) передбачає не лише осягнення того, що міститься в самому виразі, але й *розмикання* (Aufschluss) замкнутого внутрішнього (Inneres) цього виразу, й лише таким чином пізнають цю замкненість [WM, 265], тобто лише у *горизонті*. А це означає, що людина орієнтує себе щодо речі, відкривши для себе її горизонт. Ось чому *той, хто розуміє, завжди проектує на свої власні можливості*.

Для пояснення цієї надзвичайно важливої думки наведу зміст примітки 173 «Істини і методу», яку О. Мокровольський переклав неокочирно й не до кінця. Отже, в історії значення німецького слова «розуміння» (verstehen) юридичний смисл, тобто захист справи (causa) перед судом, мабуть, є первісним. Те, що це слово потрапило з юридичної царини до духовної, пояснюється тим, що захист справи потребує розумітися на ній так, щоб уміти правильно орієнтуватися (sich zurechtfinden) стосовно всіх можливих поворотів справи, до яких удасться протилежна сторона, та відстояти свій правовий підхід. Відповідно, Гайдегер вказує на значення verstehen як Stehen für... (стояння за щось...), котре насправді передбачає Іншого, перед яким слід відповідати. Таким чином, розуміння відсилає до понять спору й розмови, що уможлиблюють осягнення людиною себе, власних можливостей, через розбіжність з Іншим і спільний горизонт світу, сказати б, у моєму з Іншим *світовому* – значить насамперед часовому, історичному – ставленні до предмета розуміння. Як бачимо, тільки в *розмікненості предмета до світу*, тільки в горизонті спів-буття і спів-

світу, ми розуміємо його; звісно, не остаточно, а історично – в проєкті на власні майбутні можливості тут-буття, яке завжди є «бувшим» (ist immer schon «gewesen»). Так на основі екзистенційної майбутності (Zukunftigkeit) людського тут-буття Гайдегер уперше виявив *структуру історичного розуміння* в її онтологічній фундованості.

Історичність розуміння – це, переконаний Гайдегер, осягнення самих речей, а не поняття пізнавального релятивізму, як уважає онтологія наявного (присутності), котру Гайдегер піддав деструкції разом з її фундаментальною метафорою споглядання. Справа лише в тім, що «самі речі» не є *factum brutum*, щось наявне, яке лише описується чи вимірюється, вони *належать* до буттєвого різновиду тут-буття (Seinsart des Daseins). Але це не значить, що той, хто пізнає (Erkennender), і пізнане (Erkanntes) є однорідними, на чому ґрунтувалася методологія Дильтея [WM, 266]. Насправді сумірність того, хто пізнає, і пізаного не просто спирається на спільний різновид їхнього буття, а набуває свого сенсу через *особливість* спільного різновиду буття: обидва не є *онтичними*, тобто наявними і присутніми, а є *історичними*, тобто належать до різновиду буття історичності. Отже, йдеться про *онтологічну диференціацію* – запроваджену графом Йорком і принципово проведену Гайдегером – між 1) онтичним і 2) історичним (онтологічним, буттєвим). Ми пізнаємо історію, бо історичність людського буття в її рухомості очікуваного і забутого є умовою того, що ми осучаснюємо (vergegenwärtigen) те, що було. Зазначена вище *приналежність до історичності* є умовою фундаментальної потреби пізнавати історію, адже *приналежність до традицій* так само первинно й істотно властива історичній скінченності (закинутості) тут-буття, як і його *проєктивність на майбутні можливості самого себе*. Гайдегер підкреслює, що *закинутість і проєкт складають цілісну екзистенційну структуру*, яка визначає будь-яке розуміння і не дозволяє його предметові бути «просто наявним», онтичним, бо він належить до спільного часового горизонту.

У розумінні, за Гайдегером, йдеться про можливість моєї *самості*, що під загрозою, на яку я проєктую себе. Тож *проєктивний характер* тут-буття осмислюється в сенсі проєкту, що не має гарантії. Зауважмо, що тут має місце гра слів німецької мови: *Geworfenheit* (закинутість), *entwerfen* (проєктувати) та *Entwurf* (проєкт). Зіставмо ці слова з латинським *subiectum*. Це слово походить від лат. *subicere* = кинути під

щось, під чимось лежати (sub = під, *icere* = кидати, *werfen*). Такі мовні натяки цілком у дусі філософії Гайдегера. Мабуть, він так указує на проєктивний (накидальний) характер розуміння.

Однак крім *накидання (проєкту)* в кожному розумінні міститься *антиципація*, «передсхоплення», або *передвизначення*, того, що розуміють. Це *передвизначення* Гайдегер бере екзистенційно: в кожному проєкті вже передвизначено спосіб екзистенції. Тож герменевтика фактичності покликана до того, щоб пробудити тут-буття до власних можливостей самого себе, позаяк тут-буття схильне проєктувати себе на невластні можливості. Про цю *емансипативну функцію* герменевтики фактичності далі буде сказано докладніше. Цікаво ж те, що ця функція, що передбачає щось на кшталт «вибору свого проєкту», здається, входить у суперечність із визначеною Гайдегером *інтенційною структурою*: інтенція проєкту має визначатися антиципацією, що пов'язана з моєю фактичністю, котра фундаментально заперечує свавільність мого проєкту, однак сама є тим, на що проєктовано, сама опиняється в горизонті проєкту і, отже, визначається ним. Так начебто знов постає одвічна тема розрізнення 1) свавілля і 2) свободи бути собою в колії наперед даної необхідності.

Думаю, зараз недоречно розгортати цю тему стосовно проєкту Гайдегера, адже потрібно було б відразу показати, що йому йдеться про структуру часу, де минуле і майбутнє визначають один одного. Тому зараз варто тільки зазначити, що мислення Гайдегера з роками дедалі упростідує думку про емансипативну функцію і насамперед переймається обґрунтування онтологічно вкоріненої формули інтенційної кореляції, яка також є формулою герменевтичного кола. Якщо сказати попередньо, *онтологічна кореляція* означає, що процес стурбованого підходу до суцього і зустріч суцього взаємно уможливають одне одного. Саме цього принципу дотримується Гадамер, коли говорить про *герменевтичне коло* – почергове, і все ж одночасне, існування в якостях цілого (горизонт) і частини – взаємної визначеності застосування предмета в горизонті того, хто його розуміє, і горизонту самого предмета розуміння.

За Гайдегером, герменевтика фактичності має завдання зробити власне тут-буття доступним у буттєвому характері цього тут-буття, дослідивши його самовідчуження. У самій герменевтичній діяльності формується для тут-буття можливість стати й бути для самого себе

зрозумілим. Ця прозорість для себе самого не продукт фантазії, вона внутрішньо притаманна розумінню, бо розуміння від самого початку є істотно *передвизначене саморозуміння*: проектуючи на свої можливості, воно тим самим проектує на свої передвизначення, таким чином прояснюючи їх. Тож герменевтика запитує: *на чому* розуміється це розуміння, якщо воно себе проектує на те чи інше передвизначення (Vorgriff)? Іншими словами, який спосіб екзистенції є антиципованим? Намагаючись прояснити це, герменевтика розрізняє між *невласним* і *власним*, тобто, зауважмо, дозволяє тут-буттю, що здатне на таку герменевтику, бути «більше проєктивним, ніж закинутим». Герменевтика хоче допомогти тут-буттю в розуміння себе самого: «Темою герменевтичного дослідження є власне тут-буття, і якраз як герменевтично опитане щодо свого способу буття в намірі утворити корінну притомність (Wachheit) щодо самого себе» [8, 16].

Утім, з огляду на можливе неправильне тлумачення наведеного положення слід зазначити, що думка про проект буде хибною, якщо його осмислювати як «план» чи життєвий проект, яким тут-буття може вільно розпоряджатися. Гайдегер зазначає у «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля», що фактичне життя значно більше втягнуте у відношення, що скеровують його хід розуміння, ніж воно здатне це ясно усвідомити. Тому в «Бутті і часі» він визначає спосіб буття тут-буття як *закинутий проект*. Власне, не існує жодного проекту без закинутості. Проте здається, що молодий Гайдегер схильний акцентувати момент проекту й «прозорості», яку при цьому слід отримати, а не момент закинутості. «Поворот» у його мисленні позначився на тім, що думка про історію буття (Seinsgeschichte) переважно переймається виміром закинутості.

Ще раз хотів би підкреслити, що Гадамер знайшов у Гайдегеровій концепції розуміння потрібні засади філософської герменевтики. Розуміння для нього має характер можливості самого себе (Selbstkönnen). Воно є проєктованим, оскільки може керуватися антиципаціями, але також закинутим, оскільки ці проекти походять з дієвої історії. У цьому він бачить онтологічно інтерпретоване Гайдегером герменевтичне коло. Проте він вважає помилкою бажання ввести усі проекти розуміння в прозорість саморозуміння і допустити їхню залежність від автономної свідомості чи екзистенції. Це було б поверненням до інструменталістського і методологічного мислення суб'єктивності. За

Гадамером, той, хто розуміє, належить до історії, що існує *перед* його рефлексією і діє через нього так, що він далеко не всю свою обумовленість здатен усвідомити. Однак було б також помилкою і нерозумінням самого розуміння – бачити у цій обумовленості лише перепони для розуміння. Ця обумовленість є також підставою можливості розуміння, бо розуміють лише тоді, коли здатні керуватися очікуваннями – «проєктованою фактичністю» – і розуміти, відштовхуючись від дієвої історії, від того, що дано наперед. Гадамер навчився від Гайдегера, що *перед-структура* (Vorstruktur) є онтологічною конституцією розуміння. Хто хоче перестрибнути через цю фундаментальну структуру, бо вона шкодить розумінню, не розуміє сутності розуміння.

Це теж нерозум, коли у визнанні *перед-структури* розуміння вбачають дозвіл для будь-яких гадок і тлумачень. Приналежність до певної *традиції* підкреслює характер розуміння як події, котру не можна вважати *остаточним* узаконенням розуміння. Гадамер визнає, що існують «іманентні критерії» [WM, 265] пізнання, і напевно думає тут про логічний принцип суперечності і визначеність розуміння предметом. Передвизначеність розуміння і приналежність до традиції не слід плутати зі втручанням емотивних упереджень: приналежність *не* тому є умовою вихідного смислу історичного інтересу, що вибір тем і позицій підпорядковані позанауковим, суб'єктивним мотиваціям (тоді б приналежність була б окремим випадком емоційної залежності на кшталт симпатії). Натомість приналежність до традиції якраз так само вихідним чином і істотно належить до історичної скінченності тут-буття, як і його проєктивність на майбутні можливості самого себе [WM, 266]. Так Гадамер уявляє собі онтологічну будову нашої скінченності, тобто притаманну їй спроможність відшукати остаточний ґрунт для її проєктів смислу. Методологія, що дошукується критеріїв, гарантованості та достовірності, має свої права, але вона легко збиває нас на манівці, коли ми починаємо бачити в ній суттєве для істини розуміння. Невже розуміють тільки тоді, якщо можуть щось гарантувати?

Гадамер не бажає надто випинати тему нашої історичності та приналежності до традиції, щоб не складалося враження, що він легітимізує всі упередження. Він переважно потребує цих тем задля критичного прояснення границі методологічного мислення. Не можна видалити з розуміння елемент традиції і події. Саме в цьому сенсі

йдеться про трансцендентальну умову розуміння, яку Гадамер прагне філософськи узаконити, бо вона має осмислюватися як принципово відмінна від завади. Він зазначає: «Так ми теж присяднемося до трансцендентального смислу Гайдегерового порушення питання. Завдяки Гайдегеровій трансцендентальній інтерпретації розуміння ця проблема герменевтики отримує універсальні абрисы, навіть прирощення нового виміру» [WM, 268].

Тим не менш, поняття трансцендентального в Гадамера й після цих зауважень аж ніяк не є samozрозумілим. Він говорить про своєрідне трансцендентальне – про сутнісну приналежність розуміння до того, що вже зрозуміле тільки в горизонті передпроектів (Vorentwürfen) і на фоні традиції. Тож ця концепція розуміння є трансценденталізмом, оскільки вона виявляє неусувну передвизначеність будь-якого розуміння. Кидається в очі, що таким чином вона вказує на принципову обмеженість кожної трансцендентальної рефлексії, яка хоче пояснювати розуміння лише на підставі умов значущості (план значущості), і твердить, що така рефлексія залишається інструментальною.

Однак Гадамерове використання поняття трансцендентального не вільне від суперечностей, які помітні й у пункті «Істини і методу» про Гайдегерів проект. З одного боку, він експліцитно присяднеється до трансцендентального смислу Гайдегерової постановки питання, з другого, він – я вже зазначав це – закидає Гайдегерові, що в проекті «Буття і часу» той не повністю звільнився від проблематики рефлексивності, причому йдеться, вочевидь, про весь другий варіант феноменології, розробку якого розпочато Гайдегером 1919 р. і який також можна назвати *герменевтикою фактичності*, хоч Гайдегер у «Бутті і часі» не використовує цей термін як технічний, певний і однозначний, натомість говорить про екзистенційну аналітику тут-буття.

Отже, звернімо увагу на тезу Гадамера, що Гайдегерове закладання трансцендентальних підвалин фундаментальної онтології в аналітиці тут-буття не допускало позитивного розгортання буттєвого різновиду самого *життя*. Як справжній послідовник Дильтея і графа Йорка, Гадамер пояснює цю тезу тим, що спосіб буття дітей чи тварин не вдається осмислити в Гайдегеровому сенсі екзистенції та історичності. Крім того, Гадамер звертає увагу на факт, що людська екзистенція підтримується через позаісторичне, природоподібне. Не роз'яснюючи далі свій закид, Гадамер висловлює думку, що Гайдегер мислить життя

таким в дусі ідеалізму самосвідомості. Попри те Гадамер робить загальний висновок, що Гайдегерові вдалося в дусі трансценденталізму розтлумачити істину, на котру тільки вказала Історична школа (включно з Дильтеєм), що інтерпретатор належить до того, що він інтерпретує.

Розгляньмо докладніше можливі підстави висновку Гадамера про вплив філософії самосвідомості на раннього Гайдегера. Отже, Гадамеру йдеться про те, що трансцендентальні структури буття у-світі-буття, котрі молодий Гайдегер осмислював переважно в стосунку до проекту, слід аналізувати також у стосунку до закинутості, приналежності до історичної «констеляції». Власне, сам Гайдегер теж планував дослідити зазначену приналежність – як показує § 69 «Буття і часу» – у 3 розділі I частини «Буття і часу», підготовчі матеріали до якого, згідно з одним свідченням, він спалив. Мабуть, незакінченість «Буття і часу» – це наслідок Гайдегерового усвідомлення надзвичайної проблематичності переходу від герменевтики фактичності як трансцендентальної герменевтики, або – мовою Гайдегера – «формально вказівної герменевтики», до «темпоральної інтерпретації».

Чи ця проблематичність, зрештою, ставить під сумнів трансценденталізм другого варіанту феноменології як герменевтичної феноменології? На мій погляд, лапідарна критика Гадамера свого вчителя у пункті *b) Гайдегерів проект герменевтичної феноменології* має на увазі не стільки позитивну відповідь на це питання, скільки застереження щодо певних рис трансцендентального екзистенціалізму в Гайдегера, яких той не уникнув – хоч ніколи цього не визнавав – у герменевтиці фактичності. Пояснити мою оцінку Гадамерової критики допомагає стаття Жана Грондена «Герменевтика фактичності як онтологічна деструкція і критика ідеології. До актуальності герменевтики Гайдегера» [37, 45–54]. У ній детально проаналізовано лекцію «Онтологія (герменевтика фактичності)», де Гайдегер першим завданням герменевтики бачить досягнення притомності (Wachheit) тут-буття при собі самому в запитуванні про завжди *власне* тут-буття. Отже, лекція трактує інтерпретаційне відрізнєння свого «буттєвого характеру» від «невласного», звичного, неісторичного розуміння буття. Таким чином згадане запитування про власне буття має стати *герменевтикою* як справою тлумачення.

Тепер зупинімося на оригінальному використанні Гайдегером поняття герменевтики. *По-перше*, герменевтика є *вісткою* про смисл

буття за умови власного способу буття тут-буття. Герменевтика в цьому значенні є самотлумачення як повідомлення себе, в якому неявне дотеоретичне розуміння перетворюється на самопрозоре, не втрачаючи свого дотеоретичного характеру. Отже, мова йде про «зустріч життя з нього самого», без теоретичного підходу до цього дотеоретичного. По-друге, герменевтика є феноменологічним – не теоретико-науковим і не повсякденно-природним – способом виявлення того змістового горизонту розуміння, який передує будь-якому об'єктивному схопленню сушого. Тобто йдеться про здобуття справді дотеоретичного підходу до буття сушого, у горизонті якого тільки й відбувається предикація та об'єктивне визначення сушого. Лише на підставі такої герменевтики мають розроблятися всі регіональні онтології сушого. Крім того, феноменологічна герменевтика досліджує буття тут-буття (фактичність) і через цю аналітику цілісності основних структур екзистенції тут-буття має прийти до смислу буття. Це також є завданням фундаментальної онтології. Зв'язок цих значень і зв'язок герменевтики та аналітики, звісно, складають неабияку проблему. Проте, без сумніву, для Гадамера таке використання Гайдегером поняття герменевтики, з яким він познайомився 1923 р., стало дороговказом.

Отже, поняття герменевтики, окреслене вище, а також Гайдегера *деструкція* європейської традиції осмислення буття як незмінної наявності – це те, що трактоване Гадамером як головні пункти проекту герменевтичної феноменології. Зазначмо, що *тільки* проекту. Адже показовим щодо реалізації цього проекту є те, що в «Бутті і часі» (1927) Гайдегер постійно говорить про філософування як справу інтерпретації, навіть 300 разів уживає слово «інтерпретація» і ще 70 такі слова, як «інтерпретувати», «інтерпретаційний» тощо, проте в § 7, присвяченому феноменології та герменевтиці, лише зауважує, що герменевтика набуває в нього сенсу «аналітики екзистенціалітета екзистенції», ніяк не уточнюючи співвідношення аналітики і герменевтики. Одне слово, герменевтика фактичності (термін з'явився в Гайдегера 1923 р.), аналітика екзистенції та онтологія тут-буття мають до кінця не прояснене – як здається, синонімічне – співвідношення в Гайдегеровій філософії 1919–1930 років, і це не могло не привернути увагу Гадамера. Я не виключаю, що Гадамер, назвавши свою герменевтику філософською, міг думати про те, що Гайдегера герменевтика є екзистенціалістською.

Між тим, Гайдегер у інтерв'ю для французьких журналістів висловився на адресу екзистенціалізму Сартра так, що «людина справді є своя власна можливість, але вона не може сама себе “створювати”» (L'express, 1969, 20–26 окт., 83). Тобто *будь-який екзистенціалізм є суб'єктивізмом*, теорією самосвідомості, бо перебільшує значення проєктивності нашого існування і недооцінює закинутості, незалежної від нашого активізму зустрічі зі справжніми речами, інакше не наполягав би на нашому володінні своїми можливостями. Здається, цей закид Сартру Гадамер адресує 1960 р. в книжці «Істина і метод» авторові закиду, принаймні ранній філософії Гайдегера.

Поясню цю кардинальну думку. Якщо аналізувати *герменевтику фактичності*, котра справила величезне враження на молодого Гадамера, то в основі її проглядає структура свідомого пошуку «себе справжнього», розуміння герменевтики як «шляху людини до власної автентичності». І зауважмо, це «віднаходження себе» завдяки рефлексивній ідентифікації приховувань власного буття – зрештою, упереджень – вмонтовано Гайдегером у конституцію способу буття людини, тобто піднесене на трансцендентальний рівень. Гайдегер наче не помічає, що таким чином він наслідує Гусерля в тому пункті вищості над усіма упередженнями, який сам уже у «Вступі до феноменологічного дослідження» (Марбург, 1923/24) назвав «формою екзистенції наукової людини» [7, 2], тобто суб'єкта, що теоретизує. Зрештою, неупереджене (наукове) розмикання сушого чи вивільнення власного буття від приховувань не може бути вільним від упередженості буттям, яке, власне, є закинутістю тут-буття в дієву історію. Відтак недостатньо вказати на взаємну визначеність трансценденції (тут-) і горизонту (буття сушого) в основній конституції тут-буття. Слід по-справжньому онтологічно укорінити цю конституцію в первинній щодо неї буттєвій історичності, або, за пізнім Гайдегером, у події (Ereignis).

Думаю, Гадамер не знаходив у Гайдегера прийнятної розробки цієї тези. Чому? З'ясуємо це, знову аналізуючи Гайдегерові тлумачення поняття фактичності. *Фактичність* – це протилежність логічного, плану значущості; первинний контекст тут неокантіанський. У ранніх лекціях Гайдегера (фрайбурзький період) іменем «фактичність» означено *дотеоретичне життя* в усій його конкретності особистої історії людини. Як фактична, екзистенція є даністю, що має *сформува-*

ти себе як неодмінно власну, автентичну. Тут-буття характеризується своїм буттям-можливістю (Möglichkeitsein), тобто воно має бути власним буттям і як таке розуміти себе. Найважливіше завдання герменевтики фактичності – це вказати на цю можливість бути власною екзистенцією, що як вакансія притомності дана в основній конституції тут-буття, але вказати – на філософському рівні аналізу, а не одиничного самотлумачення – лише *формально*, не пропонуючи якогось позитивного (загального) ідеалу життя.

Щоправда, так лишається відкритим питання К'єркегора про *самосвідомість*: чи можна не бути філософом (у гайдегерівському дусі – герменевтом, який бачить формальну можливість), але бути власною екзистенцією? або бути філософом, але не бути власною екзистенцією? Інакше кажучи, йдеться про співвідношення першого і другого значень Гайдегерового поняття герменевтики, які я окреслив вище. Тож автентична екзистенція і самосвідомість філософа, мабуть, не завжди збігаються. По-філософському тлумачити тут-буття як притомність – це не те саме, що перебувати у справжній ситуації притомності щодо власного буття тут-буття.

Гайдегер будує проект «Буття і часу» на припущенні, що для тут-буття має бути *прозорим*, за умови правильного опитування свого способу буття, саме буття – як буття тут-буття, так і буття взагалі. Тож розв'язання питання буття полягає в «робленні прозорим (Durchsichtigmachen) сущого – того, що питає – в його бутті» [SZ, 7]. Зараз тільки зауважу, що Гадамер відкидає цю базову інтуїцію фундаментальної онтології – інтуїцію прозорості буття людини для неї самої. Розуміння себе в аспекті буття є завжди *упередженням* саморозумінням якраз у сенсі остаточної непрозорості як скінченності.

Фактичність потребує герменевтики (тлумачення), оскільки її притомність найчастіше приспана, миготлива й прихована, – так уважає Гайдегер. Вістка герменевтики має відкрити *приховану фактичність*, ту фактичність, якою Гайдегер називає буттєвий характер власного, автентичного, тут-буття. Гадаю, можна зробити висновок, що фактичність у Гайдегера не є простою й *позитивною* даністю свого життя як повсякденної індиферентності до самого себе, а скоріше є певна мета, *проектована фактичність, тобто трансценденція*. Мабуть, термін «герменевтика фактичності» є синонімом терміна «герменевтика тут-буття», бо фактичність розкривається

Гайдегером як особлива зустріч із буттям, що відбувається в людському існуванні, якщо пробиваємося до того потаємного, дотеоретичного, що зазвичай не показує себе, однак лише й уможливує – теоретичне й практичне – бачення сущого. Тому фактичність несе в собі своєрідну трансцендентальну телеологію справжнього способу буття тут-буття, який прихований, бо людина хронічно не розуміє себе, перебуває в занепаді (у фрайбурзьких лекціях це Ruinanz, у «Бутті і часі» – Verfallen). І ця недосконалість є первинною і визначеною самим буттям, адже саме буття первинно зустрічається тут-буттю в модусі своєї прихованості, що водночас не заперечує того, що людина певним чином, спочатку нетематично й невласно, розуміє буття. Джерело занепаду Гайдегер убачає в природній схильності віддавати себе на поталу публічним тлумаченням з боку Хтось (das Man), замість обирати власну екзистенцію через розуміння буття. Гайдегер чітко називає це «самовідчуженням» тут-буття, проти якого діє герменевтика. Тут-буття є чужим собі, коли воно не усвідомлює себе як суще, котре мусить бути своїм власним буттям.

Тут-буття має місце для самого себе не в спогляданні й теорії, а в як свого власного, автентичного, буття. Це означає, що воно не може бути для себе стороннім предметом (що). Тож традиційна об'єктивувальна теоретизація людини, у тому числі *трансцендентальний суб'єктивізм*, не здатні показати, що тут-буття є не «предмет», а можливість-бути (Seinkönnen). Тому-то йдеться про фактичність, що має трансцендентальну структуру можливості бути власною, а не є просто *позитивністю* й безпосередньою даністю, як у неокантіанців. Звісно, такі трансценденталісти, як неокантіанці, убачали в цьому лише спробу «інтерпретувати» самоусвідомлення емпіричного суб'єкта певної культури в сенсі трансцендентальних структур життя, тобто вважали, що проект Гайдегера є не теорією формальної значущості, а *історичною антропологією*, предмет якої – це європейсько-протестантська культура власного й справжнього життя особистості.

Отже, на мою думку, слід прийняти тезу Грондена про схожість інтуїції герменевтики фактичності і критики ідеології. Обидві філософські позиції збігаються у своєму, по суті, *лівогегельянському принципі емансипативної самосвідомості*. Обидві налаштовані на усунення будь-яких уречевлень заради досягнення «чистого стану», кінцевої досконалості. Мабуть, правий Пегелер, що пов'язує спряму-

вання думок молодого Гайдегера з його есхатологічними настроями, котрі, до речі, відбилися на його переході з католицизму в лютеранство. Крім того, Гайдегер і його непримиренний ворог Д'єрдь Лукач (1885 – 1971), засновник критичної теорії, виявили дивну близькість в однаковій *недовірі до демократії*. Коли поміркувати над викладеним вище, ця близькість стає зрозумілою, адже демократія якраз і є відмовою від набуття людськими стосунками «чистого стану» і визнання потреби й у «тимчасовому уречевленні», істинних передсудах і контрольованій недосконалості, чи то недосконалий контрольованості. А такі речі, без сумніву, не імпонували ні «сільському індивідуалісту» Гайдегеру, ні «пролетарському тоталітаристу» Лукачу. Тим, кого зацікавила ця тема, я рекомендую книжку П'єра Бурд'є «Політична онтологія Мартина Гайдегера» попри те, що вона однобічно трактує філософію Гайдегера.

Підіб'ємо підсумок. Гайдегерівська герменевтика фактичності була, безперечно, початком реабілітації практичної філософії в ХХ ст., як слушно зазначив Манфред Ридель. Адже цей проект спрямовано проти 1) самовідчуження та 2) реїфікації (уречевлення) буття людини в теоретичному незацікавленому спогляданні. Герменевтика раннього Гайдегера має за свій предмет необ'єктивоване тут-буття людини, піддає деструкції традиційний підхід до людини як об'єкта теорії. Проте вона акцентує *герменевтику* як філософську діяльність емансипації, звільнення від самовідчуження. Думаю, Гадамер чутливо реагує саме на цей активізм, що нагадує *метод* досягнення автентичного буття. Проте варто насамперед бачити в герменевтиці Гайдегера ті досягнення, на які сам Гадамер указує в «Істині і методі» та своїх статтях про Гайдегера.

У Гайдегеровому проекті герменевтичної феноменології Гадамер фіксує подвійний прорив: філософське усвідомлення того, що розуміння є 1) не так спосіб мислення, як здатність, власне уміння-бути, 2) не так пізнання чогось, як саморозуміння (Sichverstehen). Обидва елементи: стосунок розуміння до себе і його характер можливості (Квппен) кладуть край методології розуміння. Тепер розуміння – не процес творення за правилами пізнання, а спосіб здійснення тут-буття. Тож мова йде про *феноменологічну онтологію розуміння*, тобто окреслення трансцендентальних умов, структур і меж події розуміння. Очевидно, що розвиток думки Гайдегера, засвідчений його ранніми

текстами та «Буттям і часом», відбувався в напрямі від 1) осмислення розуміння як *самореалізації* через свідоме звільнення від відчуження до 2) осмислення розуміння як події, що відбувається в горизонті історії буття.

Гадаю, дуже важливим є усвідомлення, що в тому напрямі мислить і Гадамер. Тільки для нього трансцендентальним горизонтом розуміння скоріше є *мовна традиція*, а не історія буття, він надає перевагу поняттю *герменевтичного досвіду*, а не *буттю* як джерелу будь-якого смислу. Однак для обох після спроби «Буття і часу» з трансцендентальною систематикою покінчено. Чи не означало це початок постмодернізму? Навряд чи. Гадамер був принциповим противником будь-якого «нового початку», яким усе таки намагався бути *Постмодерн*. Таке ставлення логічно впливає з Гадамерового розуміння традиції. А Гайдегер усе своє мислення узалежнив від спроб пробитися до буття, котре має характер якогось *метафізичного* джерела – єдиного, простого й рятівного. Саме цей залишок метафізики – підкреслює Деріда – принципово відрізняє мислення Гайдегера від постмодернізму.

Як на мене, Гадамер не говорить відкрито про *метафізичний ґрунт мислення Гайдегера* насамперед тому, що *смысл буття* як мету Гайдегерового мислення можна легко сплутати з *істиною буття*, яку, за Гадамером, мусить мати на увазі філософія, отже, справжній досвід світу. Щоб не плутати згадані речі, у цій лекції слід з'ясувати, *чи вдається Гайдегеру в «Бутті і часі» зв'язати між собою тут-буття і буття взагалі*. Якщо ні, то напрошується висновок: так званий «поворот» Гайдегера від трансцендентальної аналітики тут-буття до історії буття є наслідком цієї невдачі, тож має постати інший варіант трансценденталізму. Я думаю, що цим іншим варіантом став герменевтичний трансценденталізм Гадамера. Але про нього – у наступних лекціях.

А зараз експонуймо сформульоване вище питання у відмінностях підходів до проекту «Буття і часу». Якщо підходити до цього проекту генетично, з боку герменевтики фактичності – щойно я це продемонстрував, – то «Буття і час» виглядатиме як незакінчена робота, бо задум книжки був у тім, щоб побудувати, сказати б, *систему трансцендентального екзистенціалізму*. Гадаю, до такого підходу тяжіють Гадамер і його коментатор Гронден. Підкреслюю, я свідомо

утриую їхню оцінку, вони висловлювалися значно обережніше, бачачи й другий бік. А другий бік – це підхід до проекту «Буття і часу» з позицій пізнього Гайдегера. Ми знаємо його власні висловлення про неперервність думки від «Буття і часу» до мислення про історію буття. З цього ж боку підходить до «Буття і часу» Фридрих-Вільгельм фон Герман, учень старого Гайдегера. Справді-бо, молодий Гайдегер не виглядає екзистенціалістом, якщо тлумачити «Буття і час» на підставі далі тільки підсилених метафізичних тенденцій, що мали місце вже в цьому трактаті.

Тому я пропоную розглянути зараз проект «Буття і часу», маючи на увазі насамперед метафізичний аспект думки самого Гайдегера. Роз'яснення цього аспекту є, як на мене, одночасною відповіддю на питання про *суперечності трансценденталізму Гайдегера* і показом, що *Гадамер мусив радикальніше переосмислити трансценденталізм*. Роз'яснити цей аспект, гадаю, допоможуть коментарі фон Германа, розміщені в його збірці «Поняття феноменології в Гайдегера і Гусерля», виданій російською мовою.

Почнімо з роз'яснення тих понять Гайдегера, які через свою легендарну своєрідність можуть завадити його зрозуміти. Свою *фундаментальну онтологію* він ґрунтує на такій, уже згадуваній, інтуїції: осягнути смисл буття можна лише тоді, коли вдасться ухилитись від звичного для («нефундаментальної») старої онтології об'єктивування буття, тобто уподібнення його до наявного суцього. Щоб ухилитися від цього уподібнення, – а розгортання історичної панорами всіх негативних наслідків уречевлення буття стало для Гайдегера справою всього життя, – треба мати доступ до *смислу буття*.

Фундаментальна онтологія передусє будь-яким регіональним онтологіям тому, що має справу зі смислом *буття взагалі*, тоді як регіональні – з *буттям* окремого роду *суцього*: 1) наявне суще, 2) підручне суще, 3) мистецький твір, 4) живе суще, 4) ідеальне (постійне, математичне) суще, 5) суспільні форми й інститути, 6) людина. Таким чином, фундаментальна онтологія, маючи на меті смисл буття взагалі, мусить починати з *тут-буття*, а не з якогось різновиду суцього, бо тільки через тут-буття, досліджене по-феноменологічному, отримуємо доступ до смислу буття, бо *тільки в бутті цього різновиду суцього буття взагалі показує себе самого*, тобто йдеться про феномен. Ось чому фундаментальна онтологія має

спочатку бути *екзистенціальною аналітикою конституції тут-буття*, а потім перейти від розуміння цілісності цієї конституції до розуміння смислу самого буття. Останній мав стати змістом 3, ненаписаного, розділу I частини «Буття і часу». Тож реалізована в «Бутті і часі» фундаментальна онтологія є тільки *феноменологічною онтологією тут-буття*, щоправда з надзвичайно важливою співтемактизацією буття підручного і наявного суцього.

Зауважмо, що фон Герман постійно наголошує, що аналіз тут-буття в «Бутті і часі» не є *регіональною онтологією*, а є саме початком фундаментальної онтології, мислення в річищі якої Гайдегер ніколи не зраджував. Сенс цієї думки в тім, що регіональна онтологія тут-буття стає екзистенціалізмом тією мірою, якою випускає з уваги смисл буття взагалі, тобто свій зв'язок з фундаментальною онтологією. Залишмо зараз питання, яка міра незалежності регіональної онтології від фундаментальної онтології. Більшість дослідників «Буття і часу» взагалі не знаходять зв'язку Гайдегерового аналізу тут-буття з питанням про смисл буття взагалі. Справді, чи не маємо справу з регіональною онтологією, а то й з прихованим суб'єктивізмом, що властивий екзистенціалізму?

Наче у відповідь на цей закид фон Германа наводить слова, які особисто почув від Гайдегера: «Мабуть, до цього часу найбільше десятеро умів зрозуміли, яким чином у принциповій позиції тут-буття долається позиція свідомості» [61, 68]. Отже, згідно з фон Германом, «Буття і час» містить однозначні визначення того, що тут-буття можна аналізувати лише у напрямі смислу буття взагалі; а інакше ми отримуємо *екзистенціалізм*, що ізолює буття людини від буття взагалі, і саме як *неуречевленого буття*. Чим же є тут-буття Гайдегера, що передбачає безперечне існування буття взагалі як джерела смислу? Звісно ж, не людиною, або, точніше, не лише людиною, хоча й не надлюдиною.

У «Бутті і часі» Гайдегер покладається на обґрунтованість свого вихідного розрізнення понять *людини* і *тут-буття* (Dasein). Отже, як зазначалося, останнє поняття він вводить для того, щоб відрізнити суще, що є *онтологічною сутністю*, яка питає про буття (своє, наявного суцього і взагалі), від *людини* як емпіричного поняття, котре неминуче уречевлює буття цього специфічного суцього, яке, однак, може опитувати себе й трансцендентальним – автентичним, онтологіч-

ним, не уречевленим – чином. *Поняття суб'єкта* так само, за Гайдегером, уречевлює буття тут-буття. Однак на початку знайомства з Гайдегеровим аналізом тут-буття здається, що тут-буття – це *суцц* сутність, хоч Гайдегер і просто називає її суццим. Та й справді, спосіб значущого існування цього предмета трансцендентального аналізу спочатку нагадує традиційне розуміння способу існування трансцендентального суб'єкта. На підтвердження цієї думки можна послатися на те, що тут-буття не описано Гайдегером як рід суццого, тобто не може мати множини, як будь-що з роду і, зрештою, не має, за задумом, своєї регіональної онтології. Отже, чи не є питання, як відрізнити суцце тут-буття від інших суццих і родів суццого, ахіллесовою п'ятою Гайдегера, що нагадує нам *апорію поєднання емпіричного і трансцендентального суб'єктів*?

Саме так усе виглядає, якщо не враховувати, що одна справа – початок трактату «Буття і час», де Гайдегер починає – що цілком відповідає ідеї систематичного викладу – з формально-термінологічних визначень, інша справа – звідки Гайдегер феноменологічно здобуває це поняття. Отже, з одного боку, коли дошукуємося вихідних дефініцій, починаємо при знайомстві з аналітикою тут-буття «множити сутності». Наприклад, фон Герман говорить, що у суццого тут-буття є сутність – екзистенція, тоді як сам Гайдегер стверджує, що екзистенція – це *спосіб буття* тут-буття, а сутністю цього способу є *екзистенціалітет* [SZ, § 4]. З другого боку, зі смислу «Буття і часу» зрештою випливає, що тут-буття – це своєрідне *суцце-для-себе*, або те, що саме себе розуміє; воно видобувається з нашого власного розуміння свого буття, яке передусе нашому розумінню себе як суццого серед інших суццих, а також уможливорює наше розуміння себе в горизонті світу. Тож вихідним у розумінні поняття тут-буття є *не* теоретичний погляд, якого, утім, не уникнути, коли тільки-но починаєш ознайомлюватися з «Буттям і часом» і його «предметом» тут-буттям.

Власне, теоретичним підходом і обмежується дискусія про апорію емпіричного і трансцендентального суб'єктів. Натомість справді вихідним для розуміння *тут-буття* є безпосереднє ставлення людини до себе. Повторю: безпосереднє, справді дотеоретичне, а не ставлення до себе як до суццого, *res cogitans*, самосвідомості тощо, бо все це вже має купу упереджень. Отже, за логікою Гайдегера, єдине, що є даним справді безпосередньо, – це те, що він називає тут-буттям. Іншими

словами, ми є самі для себе єдиним справжнім *феноменом* – тим, що саме-в-собі-себе-показує. Відповідно, коли йдеться про *екзистенцію тут-буття*, вона має дефініцію сутності феномена: те, що визначає мене як суцце, котрим я щоразу сам для себе виглядаю і з огляду на що я завжди себе вже розумію. Відтак у безпосередньому ставленні до себе маємо розрізнення, яке не розрізнення Я і не-Я (об'єктивний світ), а розрізнення буття (сутність феномена) і множинності суперечливих виявів суццого-для-себе, що існує як даність найпростішого саморозуміння.

Як бачимо, славнозвісна *онтологічна диференціація*, на яку постійно вказує Гайдегер, присутня у визначенні феномена тут-буття, у найпростішій конституції тут-буття і тому має супроводжувати всю *аналітику цілісної екзистенціальної структури тут-буття*. Зрештою, тут-буття у своїй повсякденності та індиферентності до себе самого все ж має якесь попереднє розуміння себе як феномена. Так само *розрізнення власного і не власного* можна вивести із того, що сама можливість показувати самого себе в собі передбачає можливість приховування. І це теж має бути попередньо завжди зрозумілим. До того ж, як часовий та історичний характер екзистенції, так і фактична різноманітність взаємозв'язку показування і приховування говорять про те, що тут-буття є тим *суццим*, що завжди *тлумачить* себе, і не є *сутністю*, що достовірно *пізнає* себе. Отже, задум «Буття і часу», як на мене, полягав у тім, щоб у герменевтико-феноменологічному аналізі екзистенційної структури тут-буття систематично роз'яснити, який *трансцендентальний* характер має те різноманітне буття тут-буття, яке визначає розуміння і нерозуміння (самовідчуження) себе самого. Аналіз мав повторювати *онтичне тлумачення (герменевтику)* тут-буттям свого власного буття так, щоб це збігалось би з *онтологічно-феноменологічним аналізом* сутності тут-буття. Відповідно, мова йде про тлумачення на чистому трансцендентальному рівні, а не змістово-емпіричному. Мені принаймні здається, що таким був задум Гайдегера.

Зрозуміло, що весь трансцендентальний проект фундаментальної онтології тримається на обґрунтованості різниці людини і тут-буття, суццого і буття, а також єдності герменевтики тут-буття і феноменологічного аналізу тут-буття, що мають здійснюватися *із самого буття*, тобто з дотеоретичної перспективи безпосередності саморозуміння (фактичності) тут-буття. Однак спроба *систематичної* реалізації цього

проекту обмежилася підготовчою аналітикою тут-буття і розглядом тут-буття в аспекті часовості (це зміст двох із трьох запланованих розділів 1 частини «Буття і часу»), а також інтерпретацією Кантового вчення про схематизм часу (запланований 1 розділ ненаписаної 2 частини «Буття і часу»), ідея якого пов'язана зі змістом роботи «Кант і проблема метафізики».

Тематичне обґрунтування розрізнення людини і тут-буття Гайдегер намагається провести на початку «Буття і часу», у §§ 1–11 (особливо §§ 4, 5), у 4 розділі праці «Кант і проблема метафізики», а також у «Що є метафізика?». Коротко викласти досить заплутані аргументи Гайдегера з цього надзвичайно дискусійного питання, на мій погляд, неможливо. Теза фон Германа про долання екзистенціалізму раннім Гайдегером ґрунтується не стільки на аналізі вказаних місць, скільки на цілісному прочитанні текстів до 1930 р. в аспекті генерального завдання мислити саме буття. Тому я обмежуся подальшим поясненням Гайдегерового принципу розрізнення людини і тут-буття на тлі проекту «Буття і часу» в цілому з одночасним розгортанням тези фон Германа.

Якщо опитувати людину щодо її буття, то ми звернемося в цьому опитуванні до предметності, яка не має того способу буття, що властивий *тут-буттю*, адже людина як поняття імплікує спосіб існування речі і живої істоти – наявності, котра передбачає «зовнішнє», емпіричне порівняння, а не виявлення для мислення «життя із нього самого». Тому в понятті тут-буття йдеться не про емпіричні (онтичні) особливості екзистенції людини, які відсилають одна до одної в горизонті зв'язків суцього, а про онтологічні особливості екзистенції людини. В аспекті своєї онтологічної цілості екзистенція відкриває *трансцендентальний характер буття*, який для Гайдегера насамперед пов'язаний з часом.

У тут-бутті неможливо вирізнити істотні і неістотні особливості, бо в цьому випадку – на відміну від такого предмета, як люди – нема підстави для порівняння, оскільки тут-буття екзистенціального аналізу виключає свою множинну. До речі, тому в Гайдегера *тема сексуальності* не присутня в аналізі тут-буття; він уважає статевий поділ емпіричним, а не трансцендентальним. Так дається взнаки його бажання мати *системне трансцендентальне* вчення, адже піднесення статевого поділу до трансцендентального рівня означає множинність тут-буття, я би сказав,

гру буттєвих відмінностей людей, – визнання цього перекреслює базове значення тут-буття для замкненої на себе онтологічної системи, адже її фундамент має бути єдиним і цілісним. Але якщо йдеться про зазначену *єдність* як принцип, то чому ж тоді тут-буття не є *суб'єктом*? Деструкція європейської метафізики має призводити зрештою до висновку, що там, де наголошено єдність і замкнену цілість буття, уже передбачено, що буття – це суб'єкт, а не горизонт.

Коли Гайдегер твердить, що тут-буття має *онтичну* (емпіричну) ознаку, що є *онтологічним* суцим, то мова йде саме про здатність до опитування свого буття. Отже, тут-буття має онтологічну сутність як рефлексивну структуру. Це начебто є аргументом на користь висновку, що йдеться про суб'єкта. Натомість Гайдегер протиставляє поняття суб'єкта і екзистенції. Таке суще, як тут-буття, має за *спосіб буття* свою *екзистенцію*. А запитування про себе – ким я є? чим є я? як є я? – це «екзистування». Більш того, тут-буття здатне запитувати про свою екзистенцію, тобто вдається до *рефлексії щодо своєї рефлексії*. Отже, якщо проста рефлексія – це онтичний рівень *екзистенційного* саморозуміння тут-буття (наприклад, у «граничних ситуаціях» Ясперса), то рефлексія щодо екзистенції як самого способу буття тут-буття – це вже онтологічний рівень *екзистенціального* аналізу тут-буття. Зауважмо, що на позначення *рефлексії щодо рефлексії* Гайдегер вводить неологізм *existenzial* (екзистенціальний; звичне німецьке *existenziell* – це екзистенційний) для того, щоб указати, що він аналізує структури екзистенції в їхній суттєвій єдності, котру називає *екзистенціалітетом* (Existenzialität). Екзистенціалітет є сутністю екзистенції, тобто трансцендентальним виміром людського буття, що розкривається в *екзистенціалах*.

Мабуть, тут здається неясним, яким є спосіб буття тут-буття як предмета рефлексії другого порядку, тобто онтологічного рівня аналізу. Чи цей предмет існує *загально*, як онтичний предмет, чи він існує лише як *специфічна можливість* способу буття тут-буття? Якщо екзистенціально-онтологічний аналіз має справу лише із способом буття як можливістю, то такий *трансценденталізм можливого буття*, очевидно, є герменевтикою, а не теорією загального предмета. Але як тут не згадати закид Гадамера щодо переважання в Гайдегера проєктивного моменту в аналізі тут-буття (моменту можливості, а не закинутості). Тим не менш, теза, що тут-буття – це його можливість,

яку воно не має як «наявну» [SZ, 42], дозволяє Гайдегеру твердити, що можливості, на які спрямоване тут-буття і які завжди осмислюються як свої, не є «властивостями субстанції» тут-буття; ми тут маємо справу із самим тут-буттям. Тож останнє є в онтологічному аспекті можливим буттям (Möglichkeitsein). Наше ж тут-буття як суще або відповідає своїм можливостям, або ні. Обидва модуси власного і невласного тут-буття Гайдегер досліджує в цілісному аналізі тут-буття.

Отже, якщо так стає зрозумілим, чому екзистенціальний аналіз тут-буття є герменевтикою, то все ж лишається питання, чи не йдеться лише про можливість бути філософом? Як на мене, герменевтика фактичності молодого Гайдегера уперлася в це питання, яке зрештою вказувало на те, що можливість бути філософом, тобто розрізнення філософа і нефілософа, Гайдегер кладе в основу розрізнення справжнього (власного, eigentliches) і несправжнього (невласного, uneigentliches) тут-буття, адже так йдеться про можливість вищого, онтологічного, ступеня рефлексії, а, наприклад, можливість бути мужчиною чи жінкою істотно пов'язана з фактичністю онтичного рівня. Отже, виникає питання, чи не є це упередженістю Гайдегера, коли він у «формальному» визначенні диференціації онтичного і онтологічного, власного-невласного тут-буття вже започаткував певне тлумачення, навів певну ідею тут-буття (ідею справжнього тут-буття філософа), тоді як феноменологічний принцип неупередженості вимагає підходити до феномена тут-буття без жодних упереджень?

Гадаю, спроба врахувати цей закид міститься в § 9 «Буття і часу», де Гайдегер каже, що маємо описувати тут-буття так, як знаходимо його у світі, без жодної об'єктивації. А ми знаходимо тут-буття в повсякденній індиферентності щодо себе самого та світу. І Гайдегер тут зазначає, що ця повсякденна індиферентність може кидатися в очі як характеристика тут-буття лише на тлі нашої зацікавленості собою (рефлексії тут-буття) і тому має входити до апріорної структури екзистенціалітету, хоч тут йдеться про модус невласного [SZ, 44]. Однак, чи і в цьому разі не обрано за вихідний пункт трансцендентальних міркувань зацікавлення філософа в собі самому? До того ж, якщо філософ – це можливість не кожної людини, тоді й трансцендентально-екзистенціальний аналіз стосується сутності кожного людського буття так, що, розрізняючи справжні і несправжні можливості, натякає на «безсутність», неістотність, більшості людей, а разом з тим

і на потребу «обрати себе таким, яким ти є», але є в сенсі трансцендентальної власної можливості.

На мій погляд, Гайдегер у «Бутті і часі» так і не здолав суперечності між розрізненням власного і невласного, яке постає в самій конституції тут-буття як феномена, і цим же розрізненням, яке він проводить формально – але з фатальним елементом екзистенціалізму самосвідомості філософа – задля розмежування онтичної і онтологічної рефлексії.

А тепер дізнаймося про аргументи фон Германа на користь єдності й несуперечливості задуму «Буття і часу». Ясна річ, фон Герман наполягає: не слід зводити вихідний сенс поняття тут-буття до рефлексивної структури предмета – онтичного й трансцендентального – опитування, який водночас є тим, хто опитує. Отже, фон Герман не прибічник бачення в тут-бутті Гайдегерову розробку ідеї «життя як феномена»: життя, що зустрічається із собою в собі, себе-в-собі-самоу-показування (феномен як самопрезентація). Натомість фон Герман має за основну структуру тут-буття те, що уможливило показування в ньому буття взагалі, яке не тотожне екзистенції. Ця структура – *самісно-екстатично-горизонтна розімкненість*.

Розберімо формулювання фон Германа основної структури тут-буття [61, 49–52]. Вихідним є те, що я є суще, у чиему бутті маю ставлення до цього буття. Отже, я є екзистенцією, тобто специфічним способом буття сущим, бо мій спосіб буття є буттєвим стосунком: ставленням буття до себе. Цього стосунку не мають інші роди сушого, крім людини. Відразу підкреслю, що йдеться про ставлення буття до буття, а не сушого до самого себе.

Після цього – поки що не обгрунтованого – вихідного розрізнення буття і сушого фон Герман зазначає, що це буттєве ставлення є *розумінням*. Це розуміння є первинним, на тлі якого я розумію себе як суще. Попри те, це розуміння як буттєвий стосунок супроводжує й моє ставлення до іншого сушого, наприклад, до підручного. У своєму ставленні до підручного сушого я також ставлюся до самого себе як сушого. Однак щоб таке ставлення до себе водночас зі ставленням до підручного відбулося як розуміння себе як сушого, потрібне попереднє керування з боку розуміння власного буття як екзистенції. Отже, я є сущим для самого себе посередництвом своїх стосунків із сущим, яким я не є (підручне тощо). Це *онтичний стосунок*.

Онטיчний стосунок до себе (як до суцього) уможливлено розумінням себе як екзистенції, онтичний стосунок до підручного (інших родів суцього) уможливлено розумінням буття підручного. І екзистенція, і буття підручним є *розімкненими*, тобто відкритими (*Aufgeschlossenheit*) до мого розуміння буття. Зрозумілість буття – це розімкненість, яка є способом даності буття. Розуміння екзистенції і буття підручним зіставлені так, що екзистенція охоплює як розуміння себе, так і розуміння буття підручного. Отже, моя розімкненість екзистенції простирається – так каже фон Герман! – у розімкненість буття підручним. Тому розімкненість екзистенції є *самісно-екстатичною*, а розімкненість інших родів суцього – *горизонтною*. Ця самісно-екстатична розімкненість і горизонтна розімкненість складають нерозривну єдність *цілісної розімкненості*, котра є тим, що Гайдегер розумів під терміном *тут-буття*.

Як зізнається сам фон Герман, дискусійним є його твердження, що *тут-* в терміні тут-буття позначає саме що єдність розімкненостей, котра включає горизонт суцього, яке не є тут-буттям (підручне тощо). Адже Гайдегер у «Бутті і часі» пише, що суще, якими є ми, термінологічно позначається як тут-буття [SZ, 7, 11], а буття, яке тут-буття завжди якое розуміє, є екзистенцією [SZ, 12]. Із цього можна прямо вивести, що тут-буття, це суще, яке має за розімкнену лише свою екзистенцію. Оскільки такий висновок веде до екзистенціалістської ізоляції тут-буття від буття, яке не є його буттям, фон Герман посилається на вислів Гайдегера, що титул «тут-буття» обраний «як вираз чистого буття» [SZ, 12], що, на думку фон Германа, підтверджує його тезу, що в термініві тут-буття *тут-* означає цілісну розімкненість (разом із горизонтною), а *буття* – це екзистенція.

Очевидно, що це є чисто *трансценденталістська*, онтологічна, інтерпретація терміна тут-буття, інспірована пізнішою тенденцією Гайдегера підкреслювати взаємний зв'язок тут-буття і буття взагалі. Як на мене, вона надто штучна й не обґрунтовується у феноменологічному розгортанні (аналітиці) основної конституції тут-буття в «Бутті і часі». Фон Герман, навпаки, уважає, що він у своїй формулі повного смислу тут-буття як самісно-екстатично-горизонтній розімкненості якраз і показує, що аналітика тут-буття має бути тематизацією буття суцього і смислу буття в поступовому знятті покритив із самісно-екстатично-горизонтної розімкненості буття взагалі. Як бачимо, ми

знову вийшли до протилежності позицій в розгляді задуму «Буття і часу»: або тут-буття є ізолюваною екзистенцією, або тут-буття зрештою відкриває нам буття взагалі.

Тож незайвим буде зараз нагадати, як Гайдегер починає свій аналіз основної конституції тут-буття. Якщо зіставити загальний абрис цього початку аналізу із основною структурою тут-буття, то вони мають кореспондувати, якщо, звісно, основна структура визначена слушно. Отже, Гайдегер починає аналіз основної конституції тут-буття з індиферентності тут-буття щодо світу, котра виявляється в тому, що тут-буття є *у-світі-буття* (*In-der-Welt-sein*). Дефіс у цьому темінові означає єдність цього феномена, який показує, що тут-буття як у-світі-буття не слід ототожнювати зі свідомістю або суб'єктом, котрі теоретико-пізнавальна інтуїція протиставляє світові як об'єктивній реальності. Мова йде про повсякденне сприйняття себе в індиферентній єдності зі світом, яка водночас не може бути суцільною, а постає на диференційному тлі, у горизонті зацікавленості (речами і собою). Для вихідного пункту екзистенціального аналізу визначальною є теза, що не світ, а тут-буття є світовим: воно охоплює світ, завжди існуючи при світі.

Аналіз тут-буття Гайдегер розгортає як аналіз у-світі-буття, в якому окремо торкається питання світу (§§ 14–24), чим або ким узагалі є це у-світі-буття (§§ 25–27) і що значить екзистенціал *бути-в* (*In-Sein*). Якщо описувати світ, відштовхуючись від тут-буття, то не слід орієнтуватися на вміщення його у світ, внутрішній або зовнішній. Коли тут говоримо про світ, то буття-в скоріше означає «довірливе ставлення до чогось», «мати справу з чимось», «щось виробляти», «щось вишукувати» тощо. Усе це Гайдегер схоплює як спосіб буття *стурбованості* (*Besorgen*), спосіб екзистенції. Ця стурбованість фундована в структурі *турботи*, яка виявляється носієм різноманітних способів у-світі-буття.

Думаю, цього аналізу досить для тези, яку має обґрунтовувати основний виклад мого курсу: герменевтичний трансценденталізм Гадамера продовжує справу Гайдегера. Гадамер показує, що наш *досвід світу* відкриває нам *істину* самого буття. Ми маємо досягнути потрібну для цього *конкретність* досвіду як практичність (стурбованість), історичність (часовість) і мовність (риторичність і діалогічність) такого досвіду. Для цього належить спростувати

різноманітні редуції конкретного досвіду до *методичного* досвіду науки. Тоді конкретний досвід постає як мета філософської практики та цілісний герменевтичний феномен, тобто розуміння як спосіб буття.

Контрольні питання

1. Стосунок розуміння, тлумачення і висловлення за Гайдегером («Буття і час»). Чи Гайдегер довів, що сприйняття (бачення) опосередковане тлумаченням?
2. Чи є суперечливим трансценденталізм герменевтичної феноменології?

Лектура

- 1.1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. – М., 1997. – С. 142–167.
- 1.2. Хайдеггер М. Бытие и время, § 31–38 // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 3–31.
- 1.3. Херманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2001.
- 2.1. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 237–246.
- 2.2. Гронден Ж. Герменевтика фактичності як онтологічна деструкція і критика ідеології. К актуальності герменевтики Хайдеггера / Пер. с нем. И.Н. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 45–54.
- 2.3. Херманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики // Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 167–190.

Додаткова лектура

Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А.Т. Бикбова, Т.В. Анисимовой. – М., 2003.

Херманн Ф.-В. фон. Главные направления в интерпретации *Бытия и времени* // Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 74–107.

Херманн Ф.-В. фон. Расположенность и понимание в контексте вопроса о бытии // Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 136–148.

Херманн Ф.-В. фон. Гуссерль – Хайдеггер и «сами вещи» // Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2000. – С. 11–27.

Мартін Гайдеггер очима сучасників / Пер. з нім. М. Култаєвої. – К., 2002.

ОСНОВНИЙ ВИКЛАД

ТЕМА 3 РИТОРИКА У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Лекція 8

Семантична модель мови і риторика

Одним з головних мотивів підготовчого викладу, завершеного минулою лекцією, є спростування філософської віри в те, що існує домовний досвід, або досвід позамовного; іншими словами, що існує екстралінгвістичне ставлення до речей, споглядання, в якому репрезентована сама дійсність. Думка про можливість домовного осягнення реальності залишає мові тільки функцію адекватної репрезентації того, що ми збагнули й без неї. Парадигма *відкриття істини* як діяльності споглядання, або рецепції, суцього самого по собі водночас стосується як домовного досвіду, так і мовного. Якщо справжнє знання – рецептивне, то й пізнавальні вирази мови мають зберігати його рецептивний характер. Такий традиційний підхід, вочевидь, змушує розглядати мову як репрезентація того, що існує саме по собі і як таке дане пізнавальному спогляданню. Чи не спричиняє цей підхід недооцінку ролі мови в процесі мислення, або навіть нерозуміння її природи?

Гадамер починає 1 частину «Істини і методу» зі спроби актуалізувати значення філософської риторики та гуманістичної традиції. А вони, як відомо, здавна спростовували згаданий вище підхід до мови, котрий можна назвати метафізичним. Давній *філософський спір риторики і метафізики*, що почався за Античної доби і був продовжений гуманізмом Ренесансу, зосереджений на понятті мови. Тож

поновити філософське розуміння мови в риторичі – це поставити під сумнів усю парадигму розуміння мови, створену Платоном і Аристотелем, а разом з тим і метафізичне ставлення до істини та знання. Гадаю, саме такому завданню підпорядкований 1 розділ «Трансцендування естетичного виміру» (*Die Transzendierung der ästhetischen Dimension*) 1 частини «Істини і методу».

Риторика і гуманізм подані в цьому розділі як ділянки старосвропейської культури, у котрих осягнення істини не редуковане до теоретико-предметного пізнання. Гадамер тут дає зрозуміти, що підпорядкування естетиці всього, що належало до царини риторики і змісту гуманістичної традиції, є спробою новочасної метафізики й Кантового гносеологізму здобути перемогу в старій дискусії навколо способів осягнення істини. Філософська герменевтика має насамперед показати, що *риторика* (і морально-практичне знання в цілому), *гуманітарні науки* й *мистецтво* претендують на висловлення *істини*, а не лише чогось *уявного*, тобто естетичного в модерному сенсі. Розглянуті в 1 розділі «Істини і методу» ключові поняття гуманістичної традиції трансцендують – долають межі – ділянки вільної гри фантазії, яку Кант окреслив для всього, що не відповідає його обмеженій концепції знання. Отже, у Гадамера трансцендування естетичного виміру відбувається в напрямі поняття істини.

Думаю, починати реабілітацію *риторики як здійснення істини* потрібно не зі звернення до гуманістичної традиції, як зробив Гадамер в «Істині і методі», а з розвідки джерел метафізичного розуміння мови та дослідження зв'язку риторичної нормативності з життєсвітом. Такий початок реабілітаційної стратегії, як на мене, цілком у річищі опису «забуття мови», що містить 3 частина «Істини і методу», а також досліджень та істотних доповнень щодо філософського профілю риторики, які Гадамер здійснив після публікації «Істини і методу».

Ключовим моментом заперечення пізнавальної функції риторики було те, як теоретична філософія розуміла мову, здатну виражати знання. Вона – це не мова риторики, елоквенція. Аристотель називав її *logos arphantikos*, «апофантичною», тобто стверджувальною. Вона відповідає поняттю самоданості предмета й не перекинується через унікальність буттєвої позиції того, хто пізнає. Гадамер характеризує цю вихідну точку європейської теоретичної філософії так: «У класичному пасажі Аристотель підкреслює, що його цікавить

виключно «апофантичний» логос, тобто такі різновиди мовлення, в яких ідеться про істинне та хибне буття, і не цікавлять такі явища, як прохання, наказ і питання, бо вони, хоч і є різновидами мовлення, не мають стосунку до істинного буття. (...) У новітній філософії таке поняття висловлення сполучено з поняттям «судження сприйняття». Чистому висловленню відповідає чисте сприйняття» [33, 17]. Досягнення правильного погляду, в якому б виявлялася суть предмета, тут не пов'язують із запитанням і раніше засвоєною гадкою, у напрямі яких утверджено погляд на суще. Навпаки, *epistēme*, знання, традиційно відрізняється від *dōxa*, гадки, своєю «незалежністю» від того, що засвоюємо темпорально: з позиції власного досвіду, що має не загальну, а локальну та комунікативну основу. Поняття *epistēme* просто виключає випадкову вибірковість сприйняття та особистісні імплікації знання.

Таким чином теоретичне ставлення до світу було покладене греками-метафізиками в основу практичного. І якщо риторика бере «теорію» в її вихідному значенні власного, самодостатнього стосунку індивідуального зору до наочного, то метафізика ніколи не відмовлялася від спроб стати «нетеоретичною теорією», оскільки її визначальне прагнення – це встановити перед оком розуму цілісний порядок *буття*, який включає того, хто пізнає, і не розташовується «перед» спостерегічем. Слід наголосити, що риторика суперечить метафізиці якраз у цьому пункті. Для неї метафізика є насамперед помилковою думкою про «незацікавленого спостерігача», яка не враховує, що людське спостереження залежить від свого місця, а також наївно сподівається, що саме буття відповідає практичній потребі людини розуміти власне покликання – своє буттєве місце – у світлі цілого буття. Коли Кант у Першому вступі до «Критики здатності судження» згадує риторику, *ars oratoria*, як «не варту поваги», оскільки вона є «мистецтво використовувати людські слабкості задля власних цілей» [41, 386], він лише висловлює давню тенденцію до протиставлення мови пізнавального *переконання* і мови «риторичного» *маніпулювання*.

Мова як вираження знання й переконання стала предметом філософського осмислення вже в Платона, котрий мав намір розрізнити, з одного боку, мову теоретичного пізнання, з другого – мову тих поетів, «що багато вигадують», і софістів. Рамки курсу не дозволяють докладно розглянути погляди Платона на мову й письмо, які він

виклав в низці діалогів («Кратил», «Теетет», «Софіст», «Федр») та VII листі. Але слід згадати його розуміння мови теоретичного пізнання, адже воно стає визначальним для всієї метафізичної традиції та наукової філософії. Гадамер в «Істині і методі» так характеризує Платонову постановку питання про мову: «Визнання того, що слово – це знаряддя, підготовлене нами з метою навчання й можливості розрізнити речі, тобто, що це – певне суще, спроможне тією чи іншою мірою відповідати власному буттю, – все це вже така постановка питання про сутність слова, яка аж ніяк не є безсумнівною» [ПМ, 379]. Отже, Платон редукує мову до вторинної *інструментальної* функції позначення і повідомлення, тобто репрезентації справді сушого. Те, що має репрезентувати, зокрема, філософська мова, – це насамперед *ідеї*. Вони є означуваним, природа якого позамовна й доступна індивідуальному спогляданню. Індивід набуває справжніх переконань на підставі споглядання, мова ж вираження (означення і повідомлення) переконань може різнитися, аби не перекручувала істину. Оскільки не всі імена мають свої *ідеї*, питання про відповідну *ідеям* мову слід розв'язувати на рівні істинного зв'язку слів у пізнавальному судженні. Такою є провідна для європейської метафізики *логічна* тенденція Платонового мислення про мову, якщо взяти до уваги зв'язок «Кратила» і «Софіста».

Поясню останню думку. У «Кратилі» учень Геракліта Кратил обстоював тезу, що «для кожної речі існує відповідна її природі правильність найменування, а не те є ім'ям, як якісь люди домовилися щось називати (...), натомість наявна з природи правильність найменувань, і якраз та сама для греків і варварів» (383a4-b2). Гермоген висуває протилежну тезу про конвенційну природу імен: «Мене це не переконує, що існує якась інша правильність найменування, ніж домовленість і згода. Тож мені здається, що яке ім'я дає дехто речі, те і є правильним (...). Адже не з природи для кожної речі існує ім'я, а через звичай і звичку засновників звички й промовців» (384c10-d8). Як видно, Платонові тут ідеться про улюблену софістами контроверзу природи (*phýsis*) і людського звичаю або закону (*nómos*). Зрештою, проблемою «Кратила» є те, чи міг той, хто дає імена, або «засновник звичаїв» (*nomothétes*), поводитися свавільно, чи він орієнтувався на правильність, дану природою. Пізніше, у «Софісті» Платон долає питання «правильності імен» за допомогою питання істинності «висловлень про щось»

(261с-262е) як зв'язку *опота* і *гѣта*, сказати б, суб'єкта і предиката речення. Це був вирішальний крок до *заснування логіки, метафізики й теорії пізнання*. Так Платон відкрив шлях Аристотелевій думці, яка рішуче відхиляється від Платонової діалектики, що має за модель діалог. Мислення як «безмовний діалог душі з самою собою» (Соф., 263d) радше трактовано послідовниками Платона в дусі відмежування думки від мовлення, бо первинне мовне значення та істинність словосполучення визначені індивідуальним споглядання незацікавленого теоретика, а не діалогом мовців, тобто комунікацією. Визначення мовних значень через саме спілкування тепер виглядає як підозріла претензія софістики, що перекручує значення на догоду приватним інтересам. Одне слово, Платонова орієнтація на споглядання ідей сформувала *парадигму репрезентативної природи мови*, що суперечить як давній інтенції риторичної практики, так і сьогодишньому підходові до мислення як функції комунікації. Гадамер зазначає, що «відкриття ідей Платоном затемнило суть мови ще більше, ніж теорія софістів, які розробляли власне мистецтво (*technē*) за допомогою мови й шляхом зловживання мовою» [ІМ, 377–378].

Очевидно, що на все європейське мислення наклала свій карб запропонована Платоном *семантична модель* (від грецького *σημαῖον* – знак) опосередкування ідеєю зв'язку словесного знаку і речі. Лише останнім часом така модель зазнає критики. Згідно з цією моделлю, що трактує мову як насамперед систему знаків, Аристотель пропонує свою теорію значень. На питання, що таке слова, він у трактаті «Про тлумачення» відповідає так: «Розмовні слова є символами уявлень у душі, а письмові слова є символами розмовних слів; і подібно до того, як літери не однакові для всіх людей, так і не однакові звуки, котрі використовують усі люди. Проте уявлення в душі, чийми знаками насамперед є слова, є для всіх людей однакові і так само однакові є речі (*prágmata*), чийми подобами (*homoiómata*) є уявлення в душі» (16a3-8). Як бачимо, тут Аристотелем сформульовано семантичну модель, лише замість *ідей* за значення обрано *уявлення* в душі. Пізніше цю модель використали стоїки, а потім вона передана Порфирієм і Боецієм середньовічним мислителям, котрі впровадили її через трійцю *vox*, *conceptus* і *res* у схоластичну філософію мови загалом. Щоправда, християнське учення про інкарнацію Слова (*Verbum*), єдність іпостасей св. Трійці, яким знаходимо його в Августина й Фоми Аквінського, дає

Гадамеру підстави заперечувати тотальний вплив згаданої моделі, бо «для нас вирішально важливим є якраз те, що містерія єдності набуває свого відображення саме у феномені мови» [ІМ, 388]. Гадамер бачить у Августина й Фоми осмислення процесуальної – в події інкарнації – єдності мислення і чуттєвого слова. Цю тему також знаходимо в «ім'яслав'ї» Флоренського та Лосева.

Семантичну модель ми знову бачимо в «Логіці Пор-Рояля» (1662) і теорії Джона Лока (1632 – 1704), а зрештою, також у працях Едмунда Гусерля. Знайдене в Платона розрізнення між значенням (ідея) і референтом слова (*Referenz*, означена річ) підкреслюють Готлоб Фреге й Бертран Расел. Потім воно постає як розрізнення між інтенцією та екстенцією, наприклад, у дослідженнях Рудольфа Карнапа та Віларда Ван О. Куайна. Воно також в основі сучасного «семантичного трикутника». Помітну роль відіграє й Платонове *розрізнення внутрішньої форми і зовнішньої звукової форми слова* (див., наприклад, Прокла, Августина, Ф. де Сосюра, Л. Єльмслева і Н. Хомського) чи «модель слів як засобів» (наприклад, К. Бюлер або пізній Вітгенштайн). А те, що подана Платоном у «Софісті» модель речення стала основою всіх пізніших граматик, мабуть, не потребує й нагадування. Його теорія істини речення знову ж таки передує різноманітним теоріям верифікації аналітичної філософії ХХ ст. Однак класичного змісту ця теорія набула вже в Аристотеля. Варто звернути зараз увагу на її зміст, бо вона стосується теми предикації, котра вже висвітлена в минулих лекціях.

У теорії істини речення Аристотель, як з'ясовується, закрив шлях до розуміння мовності (комунікативність) значення, яке опосередковує інтенційність судження і сполучену з ним річ. Через це *логіко-метафізичне, семантичне та інструментальне тлумачення мови* він на століття закріплює у філософії лише одну з тенденцій Платонового розуміння природи мови, а саме як *репрезентацію суцього самого по собі*. Тому Аристотеля звично називають семантичним реалістом, бо він вважає, що мова сягає екстралінгвістичної реальності та артикулює її риси. Іншими словами, мова, за Аристотелем, набуває свого смислу, коли виходить з реальності, а не комунікації. І це головне для Аристотеля, хоч би він і схилився до конвенційного – тобто комунікативного – походження імен (питання Платонового «Кратила»). Ось чому Аристотель каже, що речення (*lógoi*) є істинними так,

як є істинними речі (Про тлумачення, 19a32-33). Звідси випливає традиційне положення про істину як кореспонденцію між («апофантичними», дескриптивними) реченнями і станами речей.

Мова як система знаків кореспондує з реальністю – набуває смислу – тоді, коли реальність відповідає синтаксичній відмінності слів, зв'язку між іменами (onómata) і предикатами (rhémata). Тож для розуміння структури позамовної дійсності треба, за Аристотелем, послуговуватися словами як іменами (onómata), котрі залежно від своєї ролі в реченні (lógos) є іменами чи предикатами. Як імена, усі предикати мають власне значення (semaínein tí). Як предикати, вони, звісно, є «завжди знаками (semeía) для сказаного про інше (héteron) (...) як про речі, котрі висловлені про суб'єкта або про щось, що є в суб'єкті» (Про тлумачення, 3). За цього розрізнення, введеного в 2 розділі «Про тлумачення», йдеться про дві форми предикативних відношень. Одна – це випадки, в яких предмет підводиться під родове поняття. Так виявляються сутнісні відношення. Друга – випадки, які стосуються контингентних відношень. Те, що Аристотель в обох різновидах випадків говорить про відношення, в якому сказано дещо про дещо *інше* (дещо як дещо), показує, що позамовні стани речей слід осмислювати як структуру. Вислів, котрий синтаксично посідає місце предиката, визначає рису чи характер, які має референт, означена річ. Цей спосіб розгляду стає ясним там, де Аристотель щодо речення «Людина є блідою» каже про дві передбачені речі (hurokeímena) (Про тлумачення, 21b28); це водночас показує, що Аристотелеве застосування виразу «суб'єкт» (hurokeímenon) визначено логічним та онтологічним міркуваннями.

Отже, суттєвим у мові є логічний аспект (синтаксис) правильності висловлення, який слід узгоджувати з онтологічним аспектом істинності висловлення як відповідності його реальності. Цим, вочевидь, і обмежується семантична модель мови, яку докладно розробив Аристотель. Та чи можна твердити, що Аристотель узагалі не брав до уваги прагматику висловлень? Здавалося б, його «Риторика» дозволяє відповісти на це питання досить однозначно. У «Риторичі» він бачить зв'язок риторики з *діалектикою*, а не з практичним знанням, яке дослідив у 6 книзі «Нікомахової етики», тобто не з прагматикою. Але йому йдеться вже не про діалектику Платона, що зберігала смислотворну енергію слів у діалогічно-взаємному визначенні, а про

діалектику як мистецтво спору, котре має справу не з певним предметом, як окрема наука, а з будь-яким предметом і вважається знайомим кожній людині. Ось чому *риторика Аристотеля* керується не так розсудливістю (phronēsis), як умінням переконливо доводити (переважно в суді), тобто правильно послуговуватися силогізмами; а все інше в риторичі – лише аксесуари. Як на мене, Аристотелеві бракувало розуміння риторики в аспекті мовної прагматики, хоч він і визнає поряд з аналітичною складовою риторики ще й політичну. А якщо підходити до вчення Аристотеля з боку мовної прагматики, його риторичу слід визнати такою, що хибно зорієнтована на логіку та семантичну модель мови. Натомість за античних часів риторика радше орієнтувалася на практичне знання, навіть обертається на практичну філософію, що свідомо протиставляє себе теоретичній філософії еллінів. Певно, головна тенденція у філософії Риму й латинян – це риторика як практична філософія. Проте Середньовіччя забуло про цей зв'язок риторики і практичної філософії, тому ставить риторичу, цілком у дусі Аристотеля, на один шабель з такими «розмовними науками» (scientiae sermocinales), як логіка, граматики й діалектика.

Що допомогло б нам збагнути правомірність відмови в риторичній традиції від семантичної моделі мови? На мій погляд, найкраще допоможе дослідження ролі метафори та життєсвітової нормативності в мові. Моя ключова теза: лише прагматична модель мови – мови як насамперед комунікації в життєсвіті – дозволяє виправдати *метафору* як засіб осмисленого спілкування та досягнення через нього істини. Якщо послідовно осмислювати метафору в рамках семантичної моделі мови, то метафора не отримуватиме свого референта, буде «безглуздим порівнянням», що не має жодного пізнавального значення. Насправді ж метафору годі інструменталізувати, не слід використовувати як засіб інформаційного повідомлення. Для розуміння метафори завжди потрібно розуміти ситуацію її вживання, бо метафора принципово ситуаційна, її смисл узалежнений від конкретного «реципієнта» і його життєсвіту. Тож прагматичний (ситуаційний і процесуальний) аспект *всієї* мови найкраще помітно у вищому пункті прагматики – метафорі.

Між цього лекційного курсу не дозволяють викласти історію риторики або історію розуміння метафори. Лише зазначу, що в Давній Греції риторика тісно пов'язана із софістикою. *Софісти* – це приватні

вчителі, котрі, як правило, жили з вчительського заробітку. Їхній конфлікт з філософами, добре помітний у Платона й Аристотеля, набув рис конфлікту між захисниками приватних і загальних інтересів. Натомість у Давньому Римі *ритори* – це публічні фігури, оратори, що апелювали до загальних потреб і громадянських чеснот. Відповідно їхня риторика виглядала далекою від софістики й претендувала на панівне місце, яке в еллінській культурі посідала філософія. Гуманістична риторика Ренесансу вважала себе «поверненням» до риторики давньоримської доби, хоч постійно посилювалася на Платона, убачаючи в його «поетичній» філософії знаряддя в боротьбі з Аристотелем схоластики.

Метафора в риторичі є не просто аксесуаром висловлень. Риторика істотно пов'язана з вживанням метафор, що представники теоретичної філософії та носії новочасної наукової свідомості здавна тлумачили як доказ інструментальної природи риторики. *Метафори* – це те, що не стосується «апофантичного» висловлення про істину, а лише впливає на почуття адресата промови та змушує його формувати переконання на підставі емоцій, тоді як істинні переконання, – вважають «наукові філософи», – мають виникати лише на підставі фактів і аргументів. Це суть *головного звинувачення риторики в інструменталізмі*. Вона використовує метафори, котрі не відображають дійсність, а є засобами емоційно впливу на пізнання, які допомагають маніпулювати й нав'язувати хибні переконання та забобони. Отже, якщо підсумувати ці погляди, риторику варто застосовувати у проповіді, а не в науці.

Моя антитеза полягає в тім, що *інструменталізм підходу до мови* слід закидати не риторичі, а теоретичній філософії, котра спирається на семантичну модель мови. Думати, що ми можемо використати метафору як технічний засіб для досягнення певної мети (спонування до дій чи визнання за істину певних повідомлень), – значить не розуміти, по-перше, суті метафори, по-друге, суті риторики, по-третє, мови. Те, чому одна метафора тут чи там сприймається, а інша ні, неможливо заздалегідь визначити чи передбачити. Це по-перше. По-друге, *сутність риторики* не слід пов'язувати з емоційним і неточним змістом метафор, які вона застосовує; риторика потрібна за відсутності остаточних, універсально-самототожних (трансцендентальних) значень у ситуаціях практичного життя. Тобто йдеться про неминучий

брак остаточного теоретичного фундаменту дії за умови обмеженого часу комунікації та ухвалення рішень. По-третє, саме через повторюваність і звичайність такої ситуації ми змушені звернути увагу на *прагматичний аспект* мовних значень, а не просто вважати – як деякі давні ритори – істиною все те, що гарно висловлено. Початок прагматичного підходу, мабуть, полягає в тім, що істину узалежують від правил певної мовної гри або нормативності певного життєсвіту, які історично змінюються. Усе це разом указує на те, що якраз риторична традиція чинить опір інструментальному розумінню мови, відповідно, відокремленню мови від процесу осягнення істини. Тож філософська герменевтика цілком закономірно звертається до риторичної традиції, заперечуючи *онтологію суцього* (метафізику) стародавньої філософії чи *критики розуму* новітньої, натомість пропонуючи *смысловий діалог розуміння*, що відкидає трактовку мови як *репрезентації* рецептивного, предметного знання. Саме так здійснено найрадикальніше впровадження «лінгвістичного повороту», що вже не є простою заміною основоположного поняття свідомості на основоположне поняття мови. Філософська герменевтика – це вже не – подібний до аналізу розуму – *аналіз смислу*, а обґрунтування того, що ми синтезуємо смисл – сплавляємо горизонти – у *мовному процесі* комунікації тих, що мають різні горизонти.

Філософська герменевтика доводить *неусувність мови*, а притому й неминучу мовність і риторичність самого теоретичного «мислення про мислення». З тезою про неможливість «чистого мислення» можна погодитися за таких умов. 1) Якщо пересвідчилися, що в основі догерменевтичного й допрагматичного філософського мислення лежить *метафора візуального пізнання*, оптична метафора, та критично поставилися до цієї метафори: побачили, що вона надає перевагу теоретичній, споглядальній настанові в пізнанні, що в цілому відповідає звичному відеоцентризмові європейської культури. 2) Якщо вже не розглядаємо значення слова як дещо наочне, рецептивне, що репрезентоване в імені, реченні чи тексті, тобто, як своєрідну річ, позначену словом. Слід говорити про *діалогічний консенсус* щодо мовних значень і правил мови, а не про інтуїцію екстралінгвістичних сутностей. Годі зводити поняття комунікації до інформаційного обміну, адже вона насправді є процесом досягнення згоди стосовно смислу, який зумовлений спільним життям і передрозумінням світу (життєсвітом). Звідси стає очевидною

актуальність герменевтичного – а не лише логіко-епістемологічного – виміру смислу. Зрештою, теза про мову як комунікацію (а не систему знаків) у філософській герменевтиці означає, що мову розглядають як невід'ємний елемент поведінки людини, а не як посередника між суб'єктом і об'єктом пізнання.

Сказане вище про риторику та заперечення нею метафізичної філософії насамперед порушує питання *генези моралі*. Мораль слід уважати різновидом риторичної нормативності людської поведінки, а не предметом метафізичної дедукції людського ладу з буттєвої цілості світу. Отже, генеалогію моралі варто почати з генеалогії знання, оскільки проблематичним є саме поняття морального знання: чи це практичне знання в сенсі *prōpōsis* (розсудливості), чи це знання норм і законів моралі в сенсі предметного, теоретичного й універсального знання метафізики?

Первинна диференціація життєсвіту на світ Свого і світ Чужого вже передбачає мовну комунікацію, що пов'язана з виникненням родини як основи свого світу й моралі (родина спочатку тотожна усій соціальній структурі). Але життєсвітове знання як знання-дія має коріння ще в долюдському існуванні як навичка примітивної праці (наприклад, знаряддя праці у мавп, так званий «тваринний інтелект»). Тут знання повністю індивідуальне, тілесне, проте передається через спільне застосування в межах усієї зграї. Хоч його можна навчитися, воно не має мовного способу закріплення і трансляції. Тільки мовна комунікація надає знанню практичну ідеалізацію. Тож очевидно, що виникнення знання, яке й утворює основну рамку життєсвіту, пов'язане з мовою. Основою життєсвіту слід вважати не тілесне сприйняття окремих речей (система тілесних кінестез Гусерля), а мову.

Життєсвіт є відмінним від *середовища* тварин, бо вже не примушує до певних («запрограмованих природою») реакцій на нього, а лише *ставить питання* і потребує вибору *дій-відповіді*. Дія-відповідь відрізняється від реакції (інстинкту, поведінкового автоматизму) тим, що залежить від поля можливостей. Первинно це поле можливостей складалося з двох фундаментальних можливостей: діяти як щодо Свого чи діяти як щодо Чужого. Тільки дія щодо Свого, тобто дія згідно з обов'язками щодо рідного світу, була дією, що опосередковувалася символічно, тобто обговорювалася й обиралася. Дія щодо Чужого була підпорядкованою «тваринному егоїзмові», інстинкту.

Виникнення моралі, мабуть, пов'язане з розмежуванням у життєсвіті нормативного порядку рідного світу і непорядкованістю, або зворотнім порядком, чужого світу. Мораль є початком символічного порядку, що утворює родину та рідний світ. Авжеж, у психологічному плані цей поділ на Своє і Чуже був і залишається емоційно асиметричним: рідний світ викликав позитивні емоції, а чужий світ – негативні. У зв'язку з тим варто зазначити, що нормативність рідного світу аж ніяк не означала наявність якихось сталих мовних приписів (правил) поведінки стосовно родичів. Це було б уже абстрактне предметне знання. Натомість ідеться про практичне знання того, як окрема дія щодо своїх відповідає такому цілому, як свій світ, підтримує його інтеграцію. Відтак предметне знання про свій світ і своє життя в ньому могло існувати лише у вигляді *оповіді* (наративу). Наративне знання і знання-дія передбачали один одного, що й відображає характер ритуалу. *А суть ритуалу* – це вироблення (виховання) практичного знання, досвіду про те, як слід діяти, щоб відповідати своєму місцю в рідному світі і не втратити його. Тож магічність ритуалу – це вироблення відповідних емоцій, що підкріплюють солідарність первісного суспільства та його здатність згуртовано протистояти Чужому [44, 82]. Магія – це відповідь на випадковість і непередбачуваність втручання Чужого в рідний світ.

Отже, мораль – це ритуал, як казав ще Конфуцій. Слід тільки додати, що це є знання відповідності своєї дії тому, що добре, а добрим є Своє, свій світ. Тому моральний вчинок – це те, що в самому собі містить свою мету: свій світ і ціле свого життя в цьому світі. Лише в такому сенсі рідний світ є нормативним. Норма існує тільки *в самих* учинках, як наочна й визнана загалом їхня відповідність, а не *до них* як предметне знання, або правило. Нормативність – це втілений у життя рідні наратив (епос), а кожний вчинок є повторення і проведення цього наративу.

Таким чином, можна зафіксувати, що знання-дія і наративне знання у своїй єдності й через мовні вирази формують життєсвіт. Первинна диференціація рідний/чужий світ, що конститутивна для життєсвіту, неможлива без *мовної комунікації*, де *оповідь* про світ (скажімо, ритуальна історія, епос) разом з відповідною (*взаємодією*) становлять конкретний різновид знання, який можна вважати першим суто людським різновидом знання – *життєсвітним різновидом*

знання, відмінним від тваринного знання-навички. В аспекті цієї генеалогії знання ми фіксуємо одночасну появу моралі як нормативності (структури) рідного світу та культури як мовно-комунікативної (або символічної) форми життя. Культура починається з мовлення і вирізнення рідного світу, із символічного перерозподілу сил і влади у світі родичів, що має на меті приборкання «тваринного егоїзму»; це приборкання – в основі історичного процесу гуманізації. Первісно культура збігається зі способом життя у своєму світі, яке ґрунтується на комунікативній єдності нарративного знання і знання-дії, або практичного знання, утіленого в риторичі. Отже, нормативність (загальність нарративу) і фактичність (залежність від емпірично-індивідуального буття у світі) є одночасними характеристиками знання, що притаманне первісному способу життя в рідному світі, яке передбачає символізацію: ритуал і риторичу.

А коли загальність нарративу зникає, тобто коли модерні суспільства позбуваються так званого метанаративу (Ліотар), тоді, начебто, лишається альтернатива: або намагатися повернути якомусь метанаративу втрачену силу нормативності, відновивши його загальність і значущість для всієї спільноти, або шукати новий базис нормативності і спільності. Перший шлях добре представлений у роботах Розенштока-Гюсі [52], котрий пропонує цінне дослідження мовно-нарративних основ інтеграції суспільства, однак не враховує, що його теорія неминує передбачає метанаратив; тому вона є консервативною. Другий шлях обирають ті, що замість метанаративу пропонують універсальний дискурс про норми. Хибність такого шляху полягає в ігноруванні факту, що базисом нормативності не може бути предметне й універсальне знання, що ґрунтується в самому собі (граничне обґрунтування). Це тільки абстрактний, не життєвий, базис нормативності. Абстрактне відокремлення морального знання від життєвіту мотивоване запереченням можливості вивести нормативні судження з фактичних суджень (основна теза трансценденталізму). Але чи справа моралі неодмінно потребує неспростовних суджень?

Сучасне становище людини полягає в тім, що людське життя зумовлене різноманітними розривами в базисі нормативності. Стає дедалі сумнівною здатність риторичи долати ці розриви, адже, з одного боку, нормативний базис лишається нарративним, тобто риторичним, однак, з другого, страшними темпами втрачає будь-які

обриси загальності. Наративність нашого життя стає радше естетичною, мистецькою: це власна розповідь про своє життя, історія свого життя, якимось переплетена з історією своєї спільноти. Нормативність людського життя естетизується, way of life нормалізується згідно з вимогами мистецького стилю, уяви. З другого боку, базис нормативності технізується. Ідеться про право як техніку соціальних стосунків, яке дедалі втрачає свій первинний зв'язок з риторичою справедливості (відповідності рідному світові). Єдність знання і дії, котра, як зазначалося вище, складає основу життєвіту й моралі, зараз надзвичайно утруднена. Замість цієї єдності ми бачимо єдність знання і дії на основі техніки – матеріальної та соціальної, – що, мабуть, можна назвати Гайдегеровим терміном «постав» і водночас зіставити з твердженням Габермаса, що ідеологія – це технологія.

Якщо розуміти під знанням лише предметне знання, котре ніяк не набувають на рівні тілесної та мовно-історичної заангажованості людини, то його керування моральною дією навряд чи гарантоване, адже предметне знання первинно відокремлене від дії. Уміння поводитися технічно по-правовому, тобто симетрично щодо Свого і Чужого, не знищує, а лише притлумлює й витискає безпосередні емоційні реакції, що визначені асиметричною структурою життєвіту, згаданою вище. Проте цей світ уже майже не є світом великих груп і спільнот, світом публічної риторичи та метанаративу, а є світом, що здебільшого осмислений індивідуальним нарративом, є майже приватним світом (світом двох або уявного спілкування зі «своєю» людиною). Межа, що розділяє свій і чужий світ тепер стала випадковою в сенсі Гайдегерової фактичності, так само як і нормативність рідного світу. На мій погляд, така дійсність потребує не інструментальної риторичи емоційного впливу й правил, а фактичної риторичи.

Фактична риторича відзначається рефлексивним ставленням індивіда до метафор. Зростає усвідомлення, що смисл не є фіксацією положення речей або відображенням уявлень свідомості, а існує в потоці історичного життя, тож комунікація неможлива без метафор, смисл яких забезпечує спільне існування людей від однієї тимчасової згоди до іншої. Завдяки метафорам досягають порозуміння і спільної дії.

Якщо вже очевидно, що метафор не можна уникнути в будь-якому дискурсі, то неодмінно слід визнавати універсальність риторичи й герменевтики. Однак звичний погляд на риторичу й герменевтику

обмежує їх випадками, коли на істину претендує відверто метафоричний текст (Біблія, деякі філософські твори, наприклад Ніцше), тобто текст, що перебуває на «межі мистецтва і науки». Натомість «чисто науковий текст» – як думають прихильники ідеалу штучної, повністю однозначної мови – претендує на об'єктивну істину, «пояснення». Текст такого стибу претендує на свободу від метафор у своїй аналітично-доказовій частині. Через те науковці деколи висловлюють думку, що читач не інтерпретує науковий текст і його предмет, а *пояснює*, тоді як літературно-мистецький текст він інтерпретує, тобто *розуміє*.

На це варто зауважити, що найнауковіший і найстрогіший текст, згідно з філософською герменевтикою, теж ґрунтується на *абсолютних метафорах* (термін Ганса Блюменберга), що складають основу певного історичного світогляду. Абсолютні метафори визначають характер авторських запитань і упереджень, що своєю чергою визначають смисл тексту. Гадаю, Блюменберг цілком слушно твердить, що абсолютні метафори як умови осмисленості тексту ніколи не набувають у ньому вповні усвідомленого та поняттєвого відображення. Вони, за термінологією Гадамера, є *передсудами*. Текст дістає свою єдність і достовірність завдяки тому, що абсолютні (фундаментальні) метафори забезпечують «допоняттєві орієнтації», смисловий горизонт. Відповідно, цілком однозначна, штучна, мова, що позбулася всіх метафор, теж є «не більше як» метафора. Мовлення без метафор – це метафора; а насправді це є відмовою від мовлення, бо не існує мовлення без метафор. Навіть мовчання там, де від нас очікують слова, – це метафора, адже тут ми передбачаємо порівняння можливого слова і мовчання в певному прагматичному контексті. Так само й відкидання риторики – це риторична фігура.

Перший крок до визнання, що герменевтика стосується будь-якого тексту, є урозумінням, що питання *конститутивного характеру метафор* також стосується будь-якого наукового тексту, бо й він неодмінно містить метафори, які автор не усвідомлював, хоч вони й визначають зміст його тексту. Ось чому я вважаю, що поняття метафори, ключове для філософської герменевтики і риторики, найкраще актуалізує філософську традицію риторики, звільняючи її від естетизму, який не визнає пізнавальну функцію метафори. Гадамер послідовно підкреслює фундаментальну метафоричність мислення,

походження понять з метафор, див. с) *Мова й утворення понять* з 3 частини «Істини і методу»; однак в «Істині і методі» він актуалізує риторичку через розгляд ролі передсуду й авторитету, а не метафори. Пізніше, у чотирнадцятій лекції, я окреслю цей шлях, а зараз продовжу тему метафори.

Риторика свідомо використовує метафори, тоді як діалектика й логіка (критика розуму), як зазначалося, воліють відкинути їх. Тому історія позитивізму й теоретичної філософії складається зі спроб очистити мову від метафор, бо метафора завжди передбачає, так би мовити, суб'єктивний момент: *метафора* – це скорочене порівняння, «здовоєне уявлення про різні класи об'єктів» [15, 7], пізнавальна сила якого залежить від контексту, від прагматики вислову. Логіка не може схопити цей контекст, оскільки він не об'єктивований і не повторюваний. Наприклад, вислів Ф.І. Тютчева «Мысль изреченная есть ложь» («Silentium!», 1830) з погляду логіки є *перформативною суперечністю*, адже зміст цього речення претендує на загальне, без винятків, заперечення можливості судити про істину, однак своєю стверджувальною *формою* він заперечує те, що стверджує, бо як стверджувальне судження, «изречение», усе ж претендує на істинність. Однак у контексті вірша, який має бути *відповіддю на запитання*, а не сукупністю дескриптивних тверджень, цей вислів може відкривати важливу істину, що будь-яке судження таїть своє запитання або недомовленість, ґрунтовану на невербалізованих очевидностях, котрі завжди є очевидностями не для всіх. У цьому, здається, теж суть риторики, схожа із суттю мистецького слова, що спирається на метафорику. Суть риторики перекручують ті, хто бачать у ній або техніку аргументації перед слухачами (Аристотель), або техніку емоційної маніпуляції думкою слухачів (Кант). Звісно, я тут утрирую, але, гадаю, так удасться чітко окреслити дві тенденції інструменталістського тлумачення природи риторики. Лише осмислення метафоричної істини, яку неодмінно містить риторика, дозволяє позбутися інструменталізму в ставленні до неї.

На мій погляд, надзвичайно плідною для розуміння ролі метафори в риторичі є концепція Дональда Девідсона (1917 р.н.). Знайомство з нею дає стаття Девідсона «Що означає метафора», уміщена в московській збірці статей «Теория метафоры» (1990). Основна думка Девідсона щодо метафори – це заперечення будь-якого *семантичного значен-*

ня метафори: «метафора повністю належить сфері використання» [39, 175], тобто мовній прагматиці. Ця ідея суперечить традиційній, наявній ще в Аристотеля, думці про семантичну двоїстість метафори. Отже, Девідсон рішуче заперечує, що смисл метафори є 1) якесь буквальне значення – коли відповідні умови істинності можна приписувати словам і реченням незалежно від контекстів їхнього вживання – або 2) незвична ідея, що висвітлює деяку нову подібність двох чи більше предметів. Метафору неможливо перефразувати, навести її парафраз, адже метафора використовує несемантичні ресурси смислу, не має певного семантичного значення. Семантичне (буквальне) значення мають слова, що входять до метафори, але не вона сама. Тому що ці слова можуть уживатися інакше та згідно з правилами мовної гри, відомої багатьом, натомість метафора спочатку вживається не за правилами, хоч у подальшому може «буквалізуватися» («семантизуватися»), увійти до певної мовної гри й вживатися за правилами.

Тему буквалізації метафор розробили Ричард Гокінс, Деніел Денет і Ричард Рорті. Ця тема ними трактована у світлі ідеї про еволюцію культури як випадкову буквалізацію метафор, що слугують спільним потребам пристосування до довкілля. Так вони натуралізують метафору, котра має «трансцендентальне значення» щодо семантичних значень. Як «трансцендентальне значення», метафора принципово не верифікується, однак вона не передбачає дуалізму природного суцього і надприродної норми, властивого класичному трансценденталізмові. Девідсон каже, що метафору можна лише смакувати. «Метафорі властива така естетична особливість: вона змушує читача шоразу реагувати та відчувати новизну, подібно до того, як ми, шоразу слухаючи 94-ту симфонію Гайдна, зазнаємо втіхи під час появи оманливо знайомих каденцій» [39, 181]. Тож як створення метафори, так і перше «емоційне» розуміння її не спираються на правила. Утім, це відзначав і Аристотель у своїй «Поетиці»: «Найважливіше – бути майстерним у метафорах. Тільки цього неможливо запозичити від іншого: це хист, адже створювати гарні метафори – значить підмічати подібність» (1459а). Девідсон висловлює схожу думку: «Метафора упізнається тільки завдяки присутності в ній мистецького начала. Вона неодмінно передбачає той чи той ступінь артистизму. Не може бути метафор, позбавлених артистизму, як не буває жартів, позбавлених

гумору» [39, 173]. Отже, коли йдеться про дію метафори як «внесення в промову емоцій», тобто про дію «несемантизованої» метафори, metaphorical truth постає в розмові чи промові як некогнітивне втручання в неї необ'єктивованих обставин, не прорахованих і самим ритором. Відтак не слід уважати метафори засобами маніпулювання думкою адресатів промов. Оскільки творення і розуміння метафор не підлягає правилам, метафори годі інструменталізувати. Значення метафор у риторичі нагадує про слова Фридриха Ніцше (1844 – 1900), що істина – це рухлива армія метафор.

Таке трактування метафори цілком виправдовує античну риторичну практику набуття істини в успішних відносинах співрозмовників, яка править за трансформацію їхнього буття в напрямі істини (успіх як критерій істини). Через провідну роль у риторичі саме метафор, а не доказів, риторичу слід розглядати в історії культури поряд з герменевтикою, а ніяк не поряд з «розмовними науками» (логікою, граматикою, діалектикою); «сфера, яку герменевтика ділить із риторикою: сфера переконливих аргументів (а не логічно примусових)» – зазначає Гадамер [29, 414]. Платонік, кантіанець і позитивіст мають метафору за непотрібну для репрезентації реальності просту гру уяви, тож підозріло ставляться до метафоричності риторичної мови. Натомість романтик бачить у метафорі вираз глибинної реальності, який продукує уява. Отже, стосовно осмислення ролі метафори перші – редукаціоністи, а останній – експансіоніст. Думаю, лише в контексті риторичної традиції роль метафори як своєрідної мовної дії, залежної від комунікативної ситуації, постає у належному світлі. Більш того, сама риторична традиція через своє ставлення до метафоричної істини найкраще, як зазначалося, демонструє свій справжній сенс. Не менш визначальним є ставлення до метафоричної істини й для герменевтичної традиції. Не забудьмо, що в історії європейської культури герменевтику теж намагалися тлумачити в сенсі інструменталізму чи естетизму. Зрештою, довгий час лише розбіжність усного і письмового слова визначала розбіжність предметів риторичі і герменевтики (промова і письмовий текст).

Платонік, кантіанець, позитивіст, тобто теоретичний філософ, потребує семантичної моделі мови для того, щоб звільнити мислення від прагматичного контексту, щоб утверджувати його метафізичну самодостатність і чистоту. Вочевидь, риторика, котра виявляє фунда-

ментальну метафоричність мислення, принципів зв'язок мислення і мови з вираженням як дією в певній ситуації, не до вподоби теоретичній філософії. Через це риторика намагаються розглядати на ґрунті *опозиції інтуїтивної і дискурсивної істини*. Наприклад, коли Кант відхиляє «можновладний тон у філософії», він так чи інак має на увазі риторика як апеляцію до інтуїції. Та й зараз можна часто почути про неприпустимість «риторики» там, де потрібна «чітка аргументація». Ганс Блюменберг у статті «Антропологічний підхід до сучасного значення риторики» доводить якраз протилежне: риторика потрібна за умови повсякчасного браку несуперечливої інтуїції, тобто очевидності, як основи для спільної дії. З погляду теоретичної філософії, інтуїція безпосередньо виявляє для мислителя предметні, об'єктивовані стосунки речей (метафора споглядання). Натомість риторика є функцією комунікації (прагматичний аспект мови), тому як мовлення принципово скінченна щодо змісту своїх істин.

Проте скінченність риторичних істин не є їхнім ганджем. Як показує Блюменберг, декларована метафізичною філософією ворожість до риторики пов'язана з небажанням визнати, що й теорія, як і риторика, зрештою спирається не на остаточні очевидності, а на *консенсус*, тимчасову згоду теоретиків, зрештою на інституції. Уже скептичне ставлення Платона до риторики впливало, як зазначав Ніцше, з боязні визнати, що платонівський діалог ґрунтовано на риторичі не менше, ніж розмови софістів. Теоретична лінія Платона і Канта в етиці узалежнена від *розумової та вербалізованої очевидності добра*, тоді як теорія і практика риторичного визначення поведінки людини виходять не з цієї безсилої предметної, *теоретичної очевидності*, урешті завжди теоретично спростовної, а з *практичної очевидності*, визначеної комунікацією у життєсвіті. Отже, (негативна) антропологічна передумова риторики полягає в тім, що людина не належить до ідеального порядку буття, який однозначно пізнається в самотньому спогляданні, а змушена через розмову досягати взаєморозуміння і толерантності, на які зорієнтовані спільні дії.

Риторика демонструє, що антитеза істини і дії є хибною. Успішні дії можливі в рамках *соціальних інституцій*, які риторика утворює замість очевидностей самодостатнього суб'єкта теорії. Істина як консенсус є *подією*, результатом переконування, що відбувається не за допомогою самодостатньої аргументації, а через прагматику риторичної дії, що

зумовлена нагальністю спільного рішення в обмеженому часі і просторі, тобто скінченності ситуації. Відмінність політичної і судової риторики від наукової лише в тім, що вони мають різні рамки цього прагматичного обмеження. Проте, як показав Томас Кун у «Структурі наукових революцій», науки завжди спираються на парадигми, тобто панівні уявлення, котрі інтегрують всі подальші дослідження і є не що інше, як консенсус, що великою мірою спирається на риторика метафор актуального наукового співтовариства.

Сучасна філософія науки виробила переконання, що відсутність остаточних очевидностей, чи достовірностей, говорить про попередній характер наукових результатів, проте *теоретична філософія* не здатна відмовитися від претензії на знання позачасових очевидностей. Визнання ж теорією консенсуальності (скінченності) своїх істин означає скасування відмінності між науковою і філософською теорією, тобто скасування метафізики і узаконення прагматичної підстави будь-якого мислення.

Блюменберг визнає за позитивну антропологічну передумову риторики здатність людини на *метафору*: «Метафора не є лише розділом в обговоренні риторичних засобів, вона є визначним елементом риторики, у якому функція риторики може бути показана й виражена у термінах її відношення до антропології» [16, 384]. Отже, метафору слід розпізнавати як основу стосунку людини до світу та людської комунікації. Як на мене, Блюменбергове трактування метафори варто зіставити з Гайдегеровим поясненням герменевтичної структури предикації (*герменевтичним як*), що розглянуто мною в сьомій лекції. Нагадаю, Гайдегер у своїй аналітиці тут-буття трактує *розуміння і тлумачення* як вихідний стосунок до світу, тож до тематичного висловлення існує не чисте споглядання або просте осягнення за допомогою почуттів, а вже певний різновид артикуляції–тлумачення, тобто складна структуру *як*. Натомість Блюменберг убачає в людському ставленні до дійсності відбір і заміщення. Щоб людина могла дати собі раду з надлишком впливу і вимог з боку дійсності, вона має редукувати їх і кодувати лише ті, що вимагають реакції та пристосування. Уже в «номіналістичному витлумаченні судження», на думку Блюменберга, давно показано, як людина дає собі раду з цим надлишком дійсності, адже «предикати є “інституціями”»; конкретна річ осягається, постаючи проаналізованою у її відношеннях, завдяки яким

вона належить до цих інституцій» [16, 384]. Розуміння *дечого як дечого* принципово відрізняється від розуміння *дещо через дещо*. Блюменберг пояснює формулу *дещо через дещо як формулу метафори*: «ми бачимо відсутнє в об'єкті, про який ідеться, і дивимось на інший об'єкт, який, ми уявляємо, може бути повчальним» [16, 384], таким чином метафора бере дане як щось чуже, а інше як щось більш знайоме, таке, що легше перебуватиме в нашому володінні. Якщо граничним випадком судження (дещо як дещо) є тотожність суб'єкта і предиката, то граничним випадком метафори є *символ*, коли дещо означено тим, що жодним чином не схоже на нього, проте між цим означуванням і означником існує стала смислова єдність. Таким чином, антропологічний погляд на умову людського існування бачить людину як *animal symbolicum*, що опановує первісно ворожу для неї дійсність завдяки заміщенню і відбору, які опосередковані інституціями. Якщо в питанні про герменевтичність досвіду Гайдегера указав на первинність практичного обходження з підручними речами, а не споглядання і елементарних логічних речень, то Блюменберг у цьому питанні вказав на первинність інституцій та метафори, тобто риторики як консенсусного визначення поведінки.

На мою думку, між окресленим вище антропологічним розумінням риторики і Гадамеровим поняттям традиції є чимало спільного. Зіставлення цих понять виглядає проблематичним насамперед через те, що сам Гадамер в «Істині і методі» розглядає риторикку на тлі історії гуманістичної традиції та риторичного самовизначення гуманітарних наук у цій традиції. Однак, гадаю, такий підхід до риторики лише поглибитися, якщо вивчати його разом з антропологічним. Так можна досягти універсальності герменевтичного розуміння риторики.

Контрольні питання

1. Семантична (репрезентативна) і риторична (символічна) моделі природи мови, їхня оцінка в аспекті філософської герменевтики.
2. Історичне співвідношення риторики і герменевтики. Розбіжність підходів теоретичної філософії і риторики до поняття істини.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 375–405.

- 1.2. Аристотель. Об истолковании / Пер. Э.Л. Радлова // Аристотель. Соч. в 4 т. – Т. 2. – М., 1978. – С. 93–96.
- 1.3. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Пер. с нем. В. Куренного // Апель К.-О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001.
- 1.4. Дэвидсон Дональд. Что означает метафора // Теория метафоры. – М., 1990.
- 1.5. Платон. Кратил / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Соч. в 4 т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 613–681.
- 1.6. Стьюарт Д. Возвращаясь к символической модели: нерепрезентативная модель природы языка // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах. – Новосибирск, 1990. – С. 84–110.
- 2.1. Блюменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики / Пер. з нім. С. Кошарного // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000. – С. 375–402.
- 2.2. Гадамер Г.-Г. Риторика і герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 248–261.
- 2.3. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М., 1997. – С. 11–44.

Додаткова лектура

- Античные теории языка и стиля. – СПб., 1996.
- Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. – Т. 4. – М., 1983.
- Аристотель. Риторика // Античные риторика. – М., 1978.
- Блюменберг Г. Світ як книга / Пер. з нім. В. Єрмоленка. – К., 2005.
- Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. – М., 1990.
- Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. – М., 1990.
- Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. – М., 1994.

ТЕМА 4 ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА

Лекція 9 Гуманістична традиція і мистецтво

Ніще казав, що будь-яке мистецтво є ступенем риторики. Очевидно, мистецтво – це один із можливих способів вираження, тобто один із способів мовлення. У минулій лекції я спробував показати, як філософська герменевтика оновлює стару традицію риторики. Для Гадамера найсуттєвішим у цій традиції є ставлення до мови. У риторичній практиці – котра, на жаль, часто викривлено трактується в теоріях риторики – *сама мова виявляє антропологічну основу мислення*, яка є побудовою рідного світу через символізацію родинних стосунків у життєсвітовій комунікації. Якщо це стає зрозумілим, то будь-який осмислений стосунок до світу – наприклад, мистецтво – слід розглядати у світлі символічної природи мови. Тому філософія мистецтва, будучи *теорією про місце мистецтва в житті*, має спиратися на *символічну модель природи мови*, відкинувши семантичну модель.

Якщо спробувати коротко підсумувати, у чому полягає суть герменевтичного повороту, розпочатого Гайдегером, це може звучати так: *deskriptivne визначення* позбавляється філософського статусу єдиного вихідного підступу до реальності, адже вказано на вихідне значення *метафори*, яка є принципово інтерпретаційною та неоднозначною. А оскільки якраз мистецтво править за царину уяви, інтерпретації та метафорики, зрозуміло, чому герменевтичний поворот супроводжений небувалым філософським зацікавленням у вивченні мистецького досвіду. Притому, слід зазначити, феноменологічна герменевтика не замінює, так би мовити, міф репрезентації реальності на міф контекстуалізму, релятивізму та інших «підривних ізмів». *Визначення* (розрізнення) і *метафора* (інтерпретація) радше розглядаються філософською герменевтикою як такі, що перебувають у постійній циклічній взаємодії; тож спосіб феноменологічного визна-

чення не відкидається, проте *джерелом смислу, предметної визначеності виявляється мова як медіум взаємодії визначення і метафори*.

Зазначена взаємодія, до речі, є очевидною в структурі будь-якого тексту, адже не існуватиме зрозумілий текст, що складався би з одних метафор чи одних визначень. Текст можливий лише як зв'язок різноманітних типів зіставлень і протиставлень. Так і життєсвіт є полем постійного зіткнення Рідного і Чужого, символічного і природного, багатозначного і однозначного. Крім того, інтерпретаційний і амбівалентний характер рідного світу лише в модерних суспільствах виступає з тіні псевдонатуралістичного, однозначного сприйняття цього світу. Довгий час будова рідного світу спиралась на абсолютну (неусвідомлену) метафору природного й чужого світу.

√ Отже, у наш час *вихідних поглядів на мистецтво є два. Перший* – це щойно згаданий, філософсько-герменевтичний, пов'язаний з риторичною і гуманістичною традицією у філософії. Він провадить, сказати б, м'яку диференціацію між мистецтвом і наукою, а також між природничою і гуманітарною наукою, бо вказує на спільну для них усіх базову взаємодію визначення і метафори. Можна сказати, що сама ця диференціація неодмінно залежить від нестаточного змісту метафори «наука» і метафори «мистецтво», тому й має бути м'якою. Натомість *другий погляд* жорстко протиставляє наукову і естетичну свідомість, бо спирається на уявлення, що наукова свідомість оперує мовними репрезентаціями реальності (апофантичні, дескриптивні судження), тоді як естетична свідомість продукує предмети уяви, котрі не репрезентують реальності. Між іншим, за такого погляду питання відмінності між природничою і гуманітарною наукою виглядає вкрай заплутаним, є схильність трактувати гуманітаріїв як митців.

У першому розділі «Істини і методу» Гадамер пропонує послідовну деструкцію тієї філософії мистецтва, яка відповідає другому поглядові, тобто *деструкцію поняття естетичної свідомості*. На мою думку, теоретичним підґрунтям деструкції є символічна модель мови, що виявляє свої контури на тлі Гадамерової критики, спрямованої проти *метафізичного розуміння мови* та занедбання *гуманістичної традиції*. Нагадаю, що розуміння мови є метафізичним, якщо мову вважають чи то засобом репрезентації реальності, наприклад, у науці, чи то засобом естетичної підміни реальності, що начебто робить мистецтво.

Гадамер стверджує, що вирішальна зміна у ставленні до гуманістичної традиції сталася під впливом Імануеля Канта (1724–1804). Утім, сам Кант ще не повністю порвав з гуманістичною традицією, для нього вона мала деяке значення. Наприклад, у «Критиці чистого розуму» нестача сили судження (*Urteilkraft*), розумової здатності, визначена як вада, невиправна у навчанні («нема правил щодо застосування правил»), у другій «Критиці» все-таки йдеться про «практичне знання», а в третій – про моральне значення естетичного й телеологічного судження. Проте сама кантівська парадигма розуму як універсальної та спільної людської самості, що містить неодмінні умови можливості предметно-досвідного знання, остаточно знецінила гуманістичну традицію. Кантове «практичне знання», що спирається на категоричний імператив, утратило зв'язок з *гуманітарним знанням*, бо останнє через орієнтацію Канта на поняття досвіду природничих наук узагалі позбавлене свого статусу наукового знання.

Варто зараз коротко нагадати *основні положення філософії Канта*, щоб потім зіставити кантівську тенденцію розуміння мистецтва й гуманітарних наук з тенденцією філософської герменевтики. Ці тенденції, ясна річ, розвивають ті два вихідні погляди на мистецтво, що згадані вище. Отже, Кант є творцем трансценденталізму як «критики розуму», котрий рішуче відкидає основний недолік попереднього розуміння пізнання: змішування вимірів походження і обґрунтування знання. Маючи за мету обґрунтування з одного типу принципів (синтетичне судження апіорі) як математики і природничих наук, так і морального знання, Кант відштовхується від таких положень. *Перше*: речі визначені способом діяльності свідомості, а не навпаки, тобто ми пізнаємо в речах те, що самі «вклали» в них, точніше, пізнаємо те, що несвідомо продукуємо в досвіді. *Друге*: «критика розуму» має відповісти на питання, як діє свідомість, котра уможливорює факт існування абсолютно достовірного знання, – у цей факт Кант вірить так само, як дехто вірить в абсолютність релігійної істини. *Третє*: пізнання є синтезом матерії чуттєвості й трансцендентальних форм, який відбувається завдяки схематизму уяви й має форму судження. Кантова «критика розуму» є не теорією станів психіки, а теорією умов можливості достовірних суджень. Ці умови можливості визначають архітектуру трансцендентального суб'єкта як сутності людини взагалі.

Кант був переконаний, що без *синтетичних суджень апіорі* не можна обґрунтувати наукове й етичне знання. Ці судження мають бути принципами, тобто підвалинами, будь-якого справжнього знання. Проте *метафізичне пізнання* не здатне бути достовірним, оскільки його синтезові бракує потрібного для будь-якого знання чуттєвого матеріалу. Метафізична наука не може складатися лише з принципів, тобто з апіорних синтетичних суджень. Предмет метафізики – лише ідеї розуму, які не спираються на досвід, а є умовами пізнання; усі спроби зробити їх предметами наукового пізнання мають антиномічний, суперечливий, характер. Тож наукової метафізики не існує. Для багатьох цей висновок Канта рівнозначний їхньому висновкові про неможливість метафізики взагалі. Але важливішим є те, що так Кант заперечує не лише метафізичну науку, а й обґрунтованість своєї «критики розуму», бо й саме пізнання діяльності розуму не є синтезом чуттєвості і форм розсудку, адже сам розум не надається для самопізнання зі своєю матерією чуттєвості. Як видно, Кантова «критика розуму» не обертається на саму себе, тому є *нерефлексивним трансценденталізмом*.

Суперечливим пунктом у філософії Канта також є поширення принципу каузальності на *стосунок пізнання і речі самі по собі*, яка спричиняє матерію чуттєвості для пізнавального синтезу. Таке застосування принципу є залишком *психологізму*. Адже будь-який принцип є умовою пізнавальної діяльності свідомості, яка, за Кантом, є трансцендентною щодо речі самій по собі (*Ding an sich*), а тому жоден пізнавальний принцип не стосується речі самій по собі та її зв'язку зі свідомістю, звідси так званий «*онтологічний агностицизм*» Канта. Проте, як бачимо, заперечення метафізики як онтології аж ніяк не означає звільнення Кантової думки від метафізики. Поняття універсальної розумної самості як сутності людини є метафізичним основоположенням. Крім того, Кант і після першої «Критики» (1781) не втратив бажання говорити про майбутню метафізику як строгу науку. Це підтверджує назва роботи 1783 р.: «*Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, що може постати як наука*». Отже, жорсткої та остаточної диференціації між наукою і ненаукою Канту провести не вдалося навіть щодо метафізики. А що ж до гуманітарних наук, то тут Кант був ще безпораднішим. Він не вгледів у гуманітарних науках суттєвої спільності зі «справжніми», природничими науками; він

також не осмислив той факт, що гуманітарні науки на ділі тісніше пов'язані зі старішою традицією *humaniora* (гуманістична традиція), ніж з новочасними природничими науками. Не враховує Кант і те розуміння мистецтва, що склалося в гуманістичній традиції.

Тому спочатку Гадамер хоче поновити розуміння *гуманістичної моделі знання*, відмінної від моделі методичного знання Нового часу. Вирішальним для розрізнення моделей є окреслений ними стосунок між суб'єктом і об'єктом пізнання. Якщо *методична модель* передбачала загальність суб'єкта і його владу над об'єктами, то *гуманістична модель*, навпаки, передбачала формування окремим суб'єктом себе самого на підставі взаємодії з об'єктом.

Відтак гуманістична модель лишалася вірною античному й середньовічному розумінню пізнання не як діяльності суб'єкта, а як моменту самого буття, як включеності, приналежності (*Zugehörigkeit*) до буття. Зрештою, грецька філософія логосу й стара метафізика теж так розуміли трансцендентальний стосунок істини і буття, не визнаючи поняття для себе сушого об'єкта, натомість виходячи з ідеї співвідпорядкованості людини і світу [IM, 423–424]. Однак гуманістична модель усе ж не є простим поверненням до спадщини старої метафізики. Коли Гадамер в «Істині і методі», у 3 частині, каже, що, «долаючи поняття об'єкта та об'єктивного, ми лише йдемо за необхідністю самої справи» [IM, 425], він якраз має на увазі, що не слід зупинятися на рівні діалектики Гегеля, який свідомо взяв за взірць грецьку діалектику та її методичну підпорядкованість самому предметові розгляду. Він вимагає *мислити з осереддя мови*: «Однак ми не можемо просто йти слідом за греками або за філософією тотожності німецького ідеалізму: ми мислимо з середини мови» [WM, 465]. Якраз розумінням співвідпорядкованості мови і мислення, суб'єкта і об'єкта відзначається гуманістична традиція.

Вочевидь, гуманістична модель знання узгоджується як з гуманітарними науками, так і з мистецьким досвідом. Адже й гуманітарне знання, й мистецтво не є простим накопиченням знань задля нашого задоволення і підкорення природи, вони насамперед *змінюють нас самих*. Між тим, Ренесанс розглядав цю зміну як культивування закладених у нас здібностей, наперед заданої людської природи. На думку ренесансних гуманістів, Середньовіччя даремно відмовилося від волі до знання, бачачи в ній гординю. Якщо людина створена за

образом Бога (Буття 1, 26), вона має бути творцем культури – світу добра, краси та істини, що в основі культури. Тож *формування себе* розуміли як *культивування*, тобто в межах вихідного стану і кінцевої мети. Таким чином і гуманітарні науки, і мистецтво мимоволі зближували зі своєю *технікою самореалізації*, здійсненням плану, хоч понад те говорили про «почуття загального», індивідуальне вміння, тобто про недостатність того, що пізніше вважатимуть методом.

Більш доречним, ніж культивування, Гадамер вважає поняття *освіти* (*Bildung*), яке використав Гегель. Кант цього поняття ще не знає. Без сумніву, Кантове поняття *просвітництва* – вихід зі стану неповноліття – ближче до поняття культивування, ніж до поняття освіти. Гадамер вважає, що в понятті освіта як «вивищенні до загального», «жертвування особливим заради загального» слід бачити не стільки просвітницький смисл, що передбачає остаточний стан знання загального, скільки ідею нескінченності процесу вивіщення. Освіта не має кінця, а є постійною людською потребою у виході за межі власної особливості. Бути освіченим – це певна форма дистанції (від Свого і себе). Гегель якось сказав, що таке освічена людина: це людина, яка здатна визнати значущість думки іншої людини. Типова неосвіченість – це диктаторський стиль утвердження власної істини в будь-якій ситуації. Натомість уміння бачити, що за поданим як істина завжди дещо стоїть – це *здатність до запитання*. Хто не спроможний визнати своє незнання і сміливо порушувати питання, той є неосвіченим. Тут можна пригадати й сократівське: мудрий є той, хто заради знання не забуває про своє незнання.

Отже, визнавати правоту іншого – це значить вивіщуватися над своєю обмеженістю, своїми партикулярними інтересами. Наприклад, стримувати свої безпосередні емоційні реакції, щоб дозволити своїй свідомості загального слугувати не партикулярним, а загальним інтересам. Отже, освіта скасовує сталість світу Свого і зупиняє інстинктивні, природні реакції у зіткненні зі світом Чужого. Освіта передбачає розуміння, що ми маємо намагатися вийти за межі рідного світу, щоб враховувати чужі претензії і так справді дотримуватися *загального*.

Але постійне вторгнення Чужого унеможлиблює остаточну позицію поняттєвого володіння загальним, тобто перетворення взагалі всього на раціональну й контрольовану тотальність. Таким чином поняття освіти в Гадамера набуває значення вивіщення до загального, ✓

що не тотожне замкненій на себе поняттєвій цілості, яку мав на увазі Гегель. Це нескінченне вивіщення до загального, за Гадамером, не має стосунку до Гегелевих «якісної» (метафізичної) та «кількісної» (Schlecht-Unendliches) нескінченностей. Гадамер твердить, що до знання загального не можна підходити з методологічного боку. Освіта не дорівнюється методичній науці. Він посиляється в «Істині і методі» на Гайдельберзьку промову Гельмгольца (1862), де той протиставляє → індуктивне знання природничих наук і «мистецьку індукцію», *такт*, що не визначається за допомогою методів, а полягає у виробленні «загального почуття» (allgemeiner Sinn). Гадамер зазначає, що науковість наук про дух – гуманітарних наук, якщо зважити на їхній вихідний зв'язок з гуманістичною традицією – радше виявляє себе в згаданому такті, ніж у методі [WM, 13].

«Загальне почуття» (sensus communis) означає як здатність схопити загальне, так і притаманність його всім людям. Поряд з поняттям *освіти* це поняття *спільного почуття* застосовується Гадамером для актуалізації гуманістичної традиції. Тут Гадамер рішуче заперечує відому німецьку схильність *ототожнювати розсудок і здоровий глузд*. Це, за Гадамером, веде до втрати останнім позитивного значення спільного почуття. У порівнянні з англійським common sense чи французьким bon sens німецький Gemeinsinn відіграє у філософському дискурсі мізерну роль. У цілому в німців переважає погляд, що ототожнює здоровий глузд із дотриманням «загальних місць» (Gemeinplätze), які є упередженнями. Проте риторична традиція, наприклад протестантський реформатор Філіп Меланхтон (1497–1560), оцінює loci communes (загальні місця) як неодмінні умови комунікації, бо мовець має постійно спиратися на спільні переконання, що не потребують спеціального обґрунтування.

Тут варто зауважити, що від часів Ренесансу й Реформації, в умовах початку глобалізації європейської культури, саме *поняття освіти* заступає місце поняття локальної ієрархії цінностей. Істинність спільних переконань, тобто загальних місць, отримує свій критерій у *жесті*, в їхньому поцейбічному вираженні, ефективному втіленні в ситуації, а не в їхньому зв'язку з потойбічним чи святою старовиною. Де нема комунікації та жесту як вираження освіченої людини, там з'являється сучасна підозра щодо істинності загальних місць. Власне, загальні місця просто ідентифікують із загальними положеннями й

догмами. Тож тріумф картезіанства став можливим через нездатність розрізнити загальні місця і загальні положення, здоровий глузд і абстрактний суб'єкт пізнання.

Звична підозра, що загальні місця та спільне почуття є неправдивими передсудами, навіть забобонами, впливає з *картезіанського ідеалу методу*. Згідно з універсальним розумінням цього ідеалу, у них убачають лише позірні істини, бо вони не постають як очевидності для суб'єкта пізнання, сконструйованого як начебто «самоконтрольований». Тож неодмінне вміщення загальних місць у конкретне й необ'єктивувальне життя виглядає під методологічним кутом зору картезіанства як привід для підозри, хоч і нема підстав уважати, що картезіанський підхід може запропонувати процедуру цілком достовірного розрізнення істинних і хибних загальних місць. Утім, як відомо, сам Декарт відкрито висловлював згоду з тим, що можна назвати загальними місцями тогочасної етики й політики, і водночас натякав на доцільність сумніву в їхній раціональній істинності. Таким чином Декарт уже заклав підвалини для того, щоб пропонувати, як зробив Кант, замість загальних місць і спільного почуття загальнозначущі визначення розуму. Звідси маємо замість *тоніки* спільного смислу *утопію* універсального розуму.

Чи дала бажаний результат довготривала спроба поставити на місце знання, що спирається на спільне почуття, гранично обґрунтоване й методичне знання? Якщо об'єктивоване знання про зовнішню природу демонструє свою виправданість, то істини етичного, політичного та історичного світу, до якого ми самі належимо, не виглядають здатними на таку ж об'єктивацію. Те, чого навчає нас історія, не впливає з методичного знання, а радше є – як історія себе завжди розуміла – *життєвою мудрістю та пам'яттю*, котрі мають стосунок до індивідуального й конкретного життя, тобто не об'єктивуючись і лишаючись практичними. У такому разі слід казати не про силу судження (прєдикації, визначення), а про смак.

У гуманістичній традиції *поняття смаку* має значення, відмінне від нині вживаного. Проте збагнути, що смак претендує на спільну істину, а не є чимось суб'єктивно-психічним, естетичним, нам заважає кантіанський вплив. Але якщо ми придивимося до англійської філософії XVIII ст., то побачимо, що поняття смаку там пов'язане насамперед з мораллю: moral taste. До речі, під англійським впливом Кант хотів

1765 р. написати «Критику морального смаку». Але для гуманістичної традиції це звучить дивно, адже вона містить переконання, що не існує науки (критики) смаку, бо його – як і моралі – ми не можемо навчитися з теорії, адже він формується лише в нашому спілкуванні. (Смак є почуттям придатного, відповідного й правильного. Людина зі смаком, тобто світська людина, навчилася, пообертавшись у світі, як поводитися в ситуаціях спілкування, щоб не зашкодити собі та іншим, а спілкування було присмним, ефективним і безконфліктним. Зрештою, смак є *знучкістю* дій згідно з цілою ситуацією, хай там вона завжди має щось невраховане й неповторне. Тож істинний смак має моральний сенс у тому, що уникає жорсткості як жорстокості. А *долання жорстокості є головним ідеалом морального гуманізму*. Навіть за найвищих досягнень науки й техніки, що зорієнтовані на ідеал жорсткого предметного знання, у багатому суспільстві зростатиме конфліктність і жорстокість, якщо занедбано смак.

Уже на початку «Істини і методу» Гадамер зіставляє цей різновид знання як *почуття* з Аристотелевим практичним знанням [WM, 29]. Справді-бо, *спільне почуття і етичне знання* істотно схожі. Їх не можна вивчити чи навчити, вони – як доводить Аристотель, розрізняючи практику і техніку – пов'язані не з установленням правил і норм, а з культивуванням життєвої мудрості як способу буття. Вони не мають певного змісту, а є ситуативним застосуванням мудрості. Мораль і смак, чи моральний смак, – це здатність виходити за межі окремого, але таким чином, що принципово відмінний від узагальнень предметно-теоретичного знання. Урешті, герменевтичне знання починається в цьому пункті плоральності способів осягнення загального, який не визнається монізмом *метафізики*, котра завжди шукає «центровану структуру» (Деріда). Метафізика бачить у теоретичному знанні шлях до фундаментальної нерухомості та безпеки, яких прагнуть набути остаточно й поза грою. Тож філософія, яку орієнтує вже не метафізика, а гуманітарна наука, має шанс підступити до герменевтичного феномена.

Гуманітарна наука мусить спиратися на поняття *sensus communis*, бо, по-перше, гуманітарне пізнання нерозривно пов'язане з практичним пізнанням, а по-друге, як предмет гуманітарного знання, людське існування, що набуває свого змісту в діяльності, теж керується *sensus communis*. Чи є це взагалі наукою? Безперечно, адже

йдеться про спосіб осягнення істини. Поняття *освіти, здатності судження, смаку і здорового глузду* не стосуються знання в епістемологічному чи теоретичному сенсі, але стосуються вивіщення до загального як мовного й комунікативного, тож стосуються знання, з яким мала справу гуманістична традиція, поки її не спробували редукувати до естетичної функції.

Протиставлення інструментального і герменевтичного мислення – згадаймо Гайдегерове «наука не мислить» – здається, найлегше розпочати з опозиції техніки і творчості, бо очевидно, що справжнє мислення є не наслідування зразків (техніка), а творчість. Цю опозицію можна розглядати в кількох площинах. Наприклад, можна досліджувати, як психологи уявляють собі мислення, спираючись на категорії і операції 1) формальної логіки або 2) індуктивної логіки Міля, але будучи нездатними вивчати продуктивну, творчу природу мислення. Тут доцільно послатися на цікаву роботу Макса Вертгаймера «Продуктивне мислення» [17, 31–38]. Однак, думаю, найвиразніше влада техніки постає в історичному дослідженні того, як розуміли спосіб *буття мистецького твору* («продукту творчості»), тобто в історії філософії мистецтва.

Хоч би як у філософії мистецтва протиставляли чи уподібнювали техніку і мистецтво, але, як правило, намагалися осмислити мистецтво, виходячи з феноменів ремесла й техніки, а не навпаки. Між тим, ця тенденція хоч і панівна, проте не єдина. Роботи Робіна Джоржа Колінгвуда (1889–1943), пізнього Гайдегера й Гадамера допомагають осмислювати спосіб буття мистецького твору всупереч цій панівній тенденції, яку можна помітити вже в поглядах Платона («Держава», кн. 9), Аристотеля («Поетика»), Горация («Ars Poetica») та інших.

Що ж об'єднує Колінгвуда, Гайдегера та Гадамера? Як на мене, це ← *критика естетичної свідомості*. У контексті цієї критики естетична свідомість є тим, що відхиляє претензію мистецтва на власний тип досвідного осягнення світу. Естетичну свідомість мають усі, хто думає, що мистецький твір – якщо застосувати просту опозицію – лише збуджує нашу уяву й розважає, але не може сповіщати нам якусь значну істину. Отже, *герменевтичний підхід у філософії мистецтва* має бути протилежним. Він починається з обстоювання способу буття твору мистецтва, який стосується *істини*, а не лише *техніки збудження і розрядки запрограмованих у творі емоцій (катарсис)*.

Відтак цей підхід прямо протилежний розповсюдженій думці, що пов'язує філософську герменевтику із санкцією на довільні інтерпретації, байдужі до істини.

Тепер сформулюймо вихідний пункт наших міркувань. У філософській герменевтиці мова йде про *філософію мистецтва*, що досліджує місце мистецтва у житті в цілому. Оскільки ж від початку свого існування філософія мистецтва зіставляє мистецтво і техніку, то варто сконцентруватися на розрізненні, яке філософська герменевтика проводить між ними. Насамперед вона наголошує, що *техніку в мистецтві* слід розуміти не стільки як майстерність і «форму», скільки як перекручення способу буття мистецького твору. Це значить, що присутність техніки тоді є істотною вадою, коли переживання, що викликані твором, виявляються прогнозованими й задалегідь розрахованими, тобто перетвореними на об'єктивні, наявні, постійні – на лише *естетичні переживання*. Через техніку як редукцію творів до *естетичних об'єктів* і викликаних ними відповідних переживань мистецтво утрачає свою суть, адже однозначність і технічна репродукованість, повторюваність естетичних переживань, обертає їх на своєрідні *об'єкти науки* або інструменти, навіть політичного гатунку. Власне, *естетика* стає наукою про мистецтво як виробництво уречевлених, стереотипних почуттів. Справді мистецьким у творах є вираження конкретного і *цілого* досвіду життя у світі.

Гаданер обстоює *символічний спосіб буття мистецького твору*, коли з видимої матеріальної структури твору, тексту, ми маємо видобути слово, «яке в тлумаченні сягнуло смислу тексту, висловлює ціле його смислу, отже, може прийти в собі до скінченного виявлення нескінченності смислу» [WM, 469]. Це означає, що сприйняття твору має бути подією його тлумачення, прочитанням його слова. Мистецький твір як вислів і вираження має бути пов'язаний, як *символ*, з нескінченністю, мати *спекулятивну структуру* смислової єдності скінченного і нескінченного, яку Гаданер в 3 частині «Істини і методу» описує як універсальну структуру мови, що є будовою досвіду світу. «Поетичний вислів є спекулятивним, адже він не відображає вже суцільну дійсність, не відбиває вигляд *species* в порядку сутності, а представляє новий вигляд нового світу в імагінаційному медіумі поетичного винайдення» [WM, 474]. Тільки за умови такої спекулятивної структури слова мистецького твору – Гаданерові байдуже, це образо-

творче мистецтво чи література – можна казати про те, що воно здатне висловити *істину буття*.]

Постає питання: а якщо твір є лише системою знаків певних емоцій, предметних зв'язків між знаком і дійсністю, тобто зводиться до *семантичного способу буття*? Думаю, тоді він не має стосунку до мистецького способу осягнення істини, що означає брак справжнього мистецтва.

Для Гадамера мистецтво – це лише один зі способів осягнення істини. Але в «Істині і методі» він починає дослідження способів осягнення істини, що відмінні від методичного пізнання, саме з ретельного аналізу досвіду мистецтва. Мабуть, такий початок правомірний, адже мистецтво надто часто протиставляли об'єктивному знанню як «справжньому» пізнанню істини. Найбільше, що, як правило, згодні визнавати за мистецтвом прибічники лише методичного осягнення істини, так це його подібність до практичного знання. Та й справді, у мистецтві – як і в практиці – дієць (митець чи реципієнт) має бути предметом своєї дії, тоді як у *техніці* предмет і дія відокремлені одне від одного. Цей надзвичайно важливий момент *застосування* (аплікації), властивий досвіду мистецтва, слід пояснити. Мова йде про те, що істина мистецтва постає лише в зіставленні й поступовому (дієво-історичному) узгодженні мистецького виразу з тим, що вже є в життєвому досвіді того, хто її, істину, сприймає. Щоб зрозуміти істину, треба мати попередню відповідність між нею і буттям того, хто її розуміє. Ця думка, уже висловлена вище як гуманістична модель знання, стає дороговказом для всієї «Істини і методу», бо вже в ній можна угледіти *фундаментальну структуру розуміння*, та саме в ній починає виявлятися універсальність герменевтичного феномена. Думаю, Гадамер тому-то й розпочинає свій аналіз герменевтичного досвіду з буття мистецького твору, що *аплікативний характер істини мистецтва* найбільше кидається в очі, визнається навіть прибічниками лише методичного оволодіння істиною.

Проте в історії філософії розуміння мистецького твору визначене не так цим баченням структурної схожості мистецького досвіду й практичного знання, як згаданим вище уподібненням мистецтва і техніки. Уже давньогрецькі філософи мали *poiēsis* (для них поезія – це основне мистецтво) за *technē*. «Техне» є майстерністю, знанням майстра, а «*пойезис*» є сукупністю знань про формування та виготовлення, тобто має однаковий стосунок і до мистецтва, і до ремесла. Платон

уважав розум за «техне», навіть припускав застосування «техне» й щодо людського буття, як «створення себе самого» [ІМ, 320]. Крім того, Гадамер зауважує про Платона, що «вдображення та прообраз стають для нього метафізичною моделлю, у рамках якої він мислить узагалі кожне ставлення до поетичного» [ІМ, 378]. Натомість уже в Аристотеля є тенденція до приниження техніки, оскільки лише *theōria* і *praxis* складають достойний спосіб життя вільної людини.

Отже, це загальновідома особливість давньогрецького мислення. Щоправда, дехто з філософів намагається витлумачити тодішнє розуміння *technē* так, щоб довести істотну розбіжність між *technē* і сучасним поняттям техніки. Серед цих філософів бачимо Гайдегера. Колінгвуд же, навпаки, не схильний до такого протиставлення. Проте зараз слід лише взяти до уваги, що суперечність стосується не безперечної відмінності між стародавнім і новочасним місцем матеріальної техніки в житті людини, а розуміння причин, через які давні греки мали тенденцію на перший план висувати зв'язок мистецького твору з «техне», а не, наприклад, з «праксіс». Не забуваймо, що Аристотель трактує «праксіс» не як набуття навичок діяти згідно з нормами і правилами, а як культивування життєвої мудрості, певного способу буття.

Як Гайдегер інтерпретує давньогрецьке поняття техніки в зіставленні з поняттям мистецтва? Загалом у тому сенсі, що наше розділення техніки і мистецтва не відповідає тодішньому розумінню техніки як єдиності способу життя й знання про життя, котре насамперед є *творенням* – сказати б, творчістю, – а не виготовленням. Тому навіть побутова річ (підручне) в аспекті виготовлення як «техне» розкриває свою істину, котра неявно присутня в застосуванні цієї речі. Ще більше це відповідає суті мистецького твору. Мистецтво є «покладанням істини у витвір», що дозволяє проявити («доростити») саме буття речей, яке без мистецтва не виявляє себе.

Як бачимо, Гайдегер схильний до протиставлення ремісницької праці давніх греків і сучасної технічної раціональності. Грецьке ремесло має спільне коріння з мистецтвом у «техне», тоді як нинішня «доля буття» – це «по-став» (*Ge-stell*), утілений в інженерній техніці та інструментальному мисленні. Справжнє мистецтво є радше протилежністю дійсності, яку утворює «по-став», сучасна техніка, що обертає все на наявне, стереотипне й відчужене від життя. Таким чином, у Гайдегера питання про місце мистецтва тягне за собою питання про

техніку. Обидва питання не були експліцитно поставлені в «Бутті і часі», проте посідають чільне місце у філософії пізнього Гайдегера; див. «Початок художнього твору» (1935/36), «Мистецтво і простір» (*Die Kunst und der Raum*, 1969), «Час картини світу» (*Die Zeit des Weltbildes*, 1938), «Питання про техніку» (*Die Frage nach der Technik*, 1949/54) тощо.

Філософія пізнього Гайдегера, що звертається насамперед до поезії, по-суті, покладає на мистецтво слабку надію звільнення від влади сучасної техніки. Авжеж, ідеться не про так звану «мистецьку техніку», а про техніку як «по-став» і самоціль, тобто спосіб підходу до світу, що наперед визначений метафізикою, наукою Нового часу і глобальним виробництвом.

Гадамер мислить цілком у річищі Гайдегерового розмежування мистецтва і сучасної техніки. Він не згодний з тим трактуванням митця, за яким його завдання – це пошук відповідних засобів для досягнення заздалегідь встановленої мети, та ще й у рамках наслідування природи (*mimēsis*) й розважання. Гадамер провадить у 1 розділі «Істини і методу» («Трансцендування естетичного виміру») детальний аналіз, як європейська культура поступово дійшла до розуміння мистецтва як царини «несправжнього», ілюзорної наявності того, що залишається недосяжним у дійсності. Філософська герменевтика, навпаки, виступає проти розуміння мистецтва як царини лише уявного: *віртуального як естетичного*. Відтак вона підкреслює роль мистецтва в осягненні істини справжнього світу, точніше – *істини самого стосунку світу і людини*, який є мовним (істина буття). Те, що говорить нам мистецтво про стосунок до світу, нам не скаже жодний інший спосіб осягнення істини (наука, історія, філософія).

Тепер у загальних рисах зіставмо погляди Колінгвуда і Гадамера на мистецтво. Обидва згодні з тим, що твір мистецтва не слід тлумачити в аспекті технічної (ремісницької) теорії мистецтва, яка на ділі закриває можливість побачити справжнє місце твору у світі. Обидва наголошують *герменевтичну істину*, що смисл та істина мистецького твору існують не самі по собі, а лише в невід'ємності мистецького твору від свого вираження і виконання, – за Колінгвудом це діяльність уяви. Тому цілком слушно підкреслюють, що митцю не властиво до самого творчого акту мати наперед сформоване уявлення про зміст і мету своєї творчої дії; тож він не нагадує ремісника.

Мистецтво не є просто способом (технікою) вираження досвіду, що існує сам по собі, без мистецтва, натомість є таким *досвідом світу*, що невід'ємний від свого мистецького вираження. Цей досвід остаточно формується лише в діяльності вираження, що в істотному сенсі є мовною. І предмет, чи почуття, що виражається, відповідно, теж не існує сам по собі. Він є смислом вираження. Тобто діяльність вираження не є репрезентацією смислу, що існує сам по собі, а є *способом буття смислу*. А оскільки вираження чи цілість виразів (твір) неодмінно корелюється зі смисловим горизонтом того, хто виражає чи реактивує вирази в діяльності сприйняття твору, то ми можемо говорити про невід'ємність способу буття твору від його *застосування* як творення істини через його узгодження зі смисловим горизонтом. Це узгодження є нескінченим рухом у межах герменевтичного кола зі взаємним уточненням, перевизначенням і встановленням часової та нарративної послідовності смислового зв'язку. Таким чином *застосування мистецького твору* осмислюють як умову існування твору. Усе це спільні риси теорій мистецтва Колінгвуда і Гадамера. Однак вони по-різному трактують момент *аплікативності* твору мистецтва.

У «Принципах мистецтва» Колінгвуд розгортає ідею мистецтва як способу самореалізації особистості через самопізнання власних почуттів під час їхнього вираження. Ключовим поняттям у філософії мистецтва Колінгвуда є *поняття уяви*. Мистецтво, за Колінгвудом, не відкриває вже існуючий зміст внутрішнього життя людини, а формує його через усвідомлення у мистецькому вираженні. Спосіб існування мистецького твору – це цілісне переживання у конкретно-індивідуальній, навіть тілесній, єдності зі світом, яку реалізує *уява*. Колінгвудову лінію розгляду мистецтва як самотворення особистості герменевтична філософія підтримуватиме насамперед у тому пункті, де потім підкреслюватиме нарративну історичність людського існування (наприклад, Рікер і Рорті).

2 Якщо ж казати про Гадамера, то він головним чином розвиває онтологію мистецького твору, спираючись на *поняття гри*, а не уяви. Для нього гра – це аж ніяк не «уявний світ, контрольований цензурою бажання» (Колінгвуд), а метафора способу існування мистецького твору. Наголошуючи онтологічну вищість гри над гравцем, Гадамер, дотримуючись лінії Гайдегера, прагне уникнути суб'єктивізму в

розумінні мистецького твору. Твір (Dichtung) диктує свою істину, і ми зможемо слухати (hören) його диктовку, якщо належно (gehörig) поставимося до нашої *приналежності* (Zugehörigkeit) до простору традиції, в якому розігруються можливості осягнення смислу твору. Тут належне ставлення означає підкорення порядку гри, що подібний до порядку справжнього діалогу, учасники якого не мають заздальгидь відомої істини, тож керовані самою грою, самим предметом діалогу. Гадамер навіть указує на етимологічний зв'язок Dichtung і Diktat, щоб прояснити *основу тезу*: мистецький твір слід застосовувати до своєї життєвої ситуації, але тільки здатність відкинути власні упередження і дати творові самому висловити смисл того, що з ним обговорюємо, дає можливість збагнути істину. Гра є якраз тим феноменом, котрий указує на згадану *приналежність* як умову істинного розуміння смислу мистецького твору. І вочевидь, аналіз цього феномена дозволяє конкретизувати у філософії мистецтва згадану на початку лекції *модель гуманістичного знання*.

Отже, гра – це завжди процес, *подія*, і підкреслення процесуальності буття твору мистецтва дозволяє звернути увагу на те, що предмет розуміння – смисл твору мистецтва – не існує поза тим процесом. Мова йде про *герменевтичну нерозрізненість* – термін Грондена [6, 197] – предмета розуміння і процесу розуміння. Щоб зрозуміти предмет твору, ми масмо бути втягнуті до події гри, підкоритися їй ходу в тім, що дійсно зачіпає нас, що стосується нашої *герменевтичної ситуації*, тобто того, що визначене нашими упередженнями, нашим передрозумінням (Vormeinung). Тільки тому що гра змусить нас переглянути свої упередження і, отже, збагатить наш досвід, ми можемо казати, що належне ставлення до твору мистецтва спричиняється до того, що жива традиція через твір починає диктувати нам – відкривати нам буття, незалежне від наших примх і сваволі. Вочевидь, така онтологія мистецького твору – це серйозне заперечення постмодерної абсолютизації гри без істини. Тому своє використання поняття гри Гадамер підсумовує так: «Ми спробували в аналізі твору мистецтва довести, що самопрезентація (Sichdarstellen) є справжнє буття твору мистецтва. Для цього ми залучили поняття гри, і вже це поняття гри вказало нам на загальніші зв'язки. А там ми побачили, що «віра» чи «невіра» в істину того, що представляє себе в грі, власне не виходить за межі причетності до події гри» [WM, 491].

Герменевтична онтологія мистецького твору експлікує як момент наративно-виражальної реалізації через мистецтво неповторності індивіда (людський час є істотно оповідним), так і момент приросту буття (Seinszuwachs) в істинному застосуванні мистецького твору. Детальніше про це поговоримо в наступних лекціях. Спочатку я докладно розгляну Колінгудову теорію уяви, адже вона демонструє цікаву можливість поєднання натуралізму з герменевтичною філософією мистецтва. На тлі натуралістичної герменевтики, думаю, якнайкраще виявиться специфіка феноменологічної герменевтики Гадамера. З вищенаведеного зіставлення поглядів Колінгуда і Гадамера вже стає зрозумілим, чому в курсі багато місця приділено Колінгуду; буде корисним зіставити позиції Гадамера і Колінгуда не тільки щодо мистецтва, а й щодо історії та мови – основних тем 2 і 3 частин «Істини і методу».

Контрольні питання

1. Колінгудова критика технічної теорії мистецтва. Чому слугує справжнє мистецтво за Колінгудом?
2. Основний зміст Гадамерової критики естетичної свідомості. Які розбіжності в розумінні Колінгудом і Гадамером феномена гри?

Лектура

- 1.1. Коллінгуд Р. Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Ракина. – М., 1999. – С. 9–144.
- 2.1. Гадамер Г.–Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 48–162.
- 2.2. Коллінгуд Р. Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Ракина. – М., 1999. – С. 83–86, 131–138.

Додаткова лектура

Вертгеймер М. Продуктивное мышление. – М.: Прогресс, 1987.
 Вишке М. Конечность понимания. Произведение искусства и его опыт в интерпретации Х.–Г. Гадамера / Пер. с нем. П. Осадчего под ред. А. Лаврухина // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 55–67.

Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М., 1997. – С. 333–352.

Зепп Х. Р. Образ и метафизика. Хайдеггеровская медиальная интерпретация произведения искусства / Пер. с нем. М. Кречетовой под ред. Е. Борисова, И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 86–98.

Хёсле В. Философия техники Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 138–153.

Ширмахер В. Искусство в технический век. Первоэлементы герменевтически-феноменологической теории искусства // Контекст-1992. Литературно-теоретические исследования. – М., 1993. – С. 210–219.

Лекція 10

Герменевтична філософія мистецтва як натуралістична теорія уяви

Філософська герменевтика трактує *гру* як феномен, неабияк важливий для розуміння способу буття мистецького твору. Те, що гра і мистецтво істотно пов'язані між собою, мабуть, нікого не здивує. Бачити в мистецтві «лише гру» – це давня найперша ознака «філософичної» думки про мистецтво. Ця думка не обходиться й без поняття *уяви*, що пов'язане з мистецтвом і грою. Але тут Гадамерова теорія мистецтва радикально розходиться зі звичною – від часів Віко – думкою. У 1 частині «Істини і методу», присвяченому досвіді мистецтва, не знайти конструктивного використання поняття уяви (*Einbildung*). Гадамер лише розглядає поняття *Einbildungskraft* Канта й романтиків, і цим його інтерес до уяви вичерпується. Натомість поняття гри справді набуває в Гадамера особливої ваги, бо мистецтво не «лише гра», а спосіб осягнення істини, розкритий в аналізі феномена гри.

У тому, що *філософська герменевтика* звільняє естетичне поняття гри від необхідності бути грою уяви й розсудку, грою «пізнавальних здатностей» суб'єкта (Кант), вочевидь, дається взнаки її належність до *феноменологічної течії*. Прагнення звільнити теорію мистецтва від поняття уяви відповідає генеральній лінії Гусерля – боротьбі з натуралізмом і психологізмом у філософії.

Якщо уява – це насамперед назва суб'єктивної здатності, то онтологічне обґрунтування претензії мистецтва на здобуття істини має відкинути поняття уяви. Такою є позиція феноменологічної герменевтики Гадамера. Саме гра, осмислена як динамічне буття, що диктує гравцеві свої правила й водночас вивиснується над його суб'єктивністю, може бути тим філософським дороговказом, що убереже *герменевтичну істину* від пасток суб'єктивізму. Але чи можна вважати переорієнтацію з уяви на гру єдиною стратегією обґрунтування *двох основних тез*: про інтерпретаційний характер будь-якої істини й про своєрідне осягнення істини в мистецтві?

На мій погляд, існує мислитель, котрий спробував обґрунтувати ці тези на ґрунті традиції, мабуть, протилежної до феноменології, – на основі номіналізму й натуралізму. Це Робін Джордж Колінгвуд (1889 –

1943). У своїх поглядах на мистецтво, історичне пізнання і мову він дійшов деяких висновків, подібних Гадамеровим. Тож цікаво, що в «Істині і методі» Гадамер уважно розбирає методологію історичного пізнання Колінгвуда, викладену ним в «Ідеї історії» (1926 – 39, вид. 1946), однак навіть не згадує його філософію мистецтва. Здається, Гадамер не був знайомий зі змістом Колінгвудової праці «Принципи мистецтва» (1938). Тому, гадаю, є сенс проаналізувати погляди Колінгвуда крізь призму згаданих вище двох основних тез, відомих як тези феноменологічної герменевтики.

Колінгвуд був оригінальним мислителем, британцем, що вибився з рамок національної філософської традиції. Якщо дехто вважає його лише послідовником Гегеля чи Кроче, то, либонь, тому, що він не відзначався академічною системністю у викладі своїх концепцій. Думаю, Колінгвудову «несистемність» не варто сприймати як ознаку його інтелектуальної поразки, вона радше засвідчує відкритість його мислення, подібну до мислення «несистемного» Вітгенштайна – кембриджського професора і його з Гайдегером однолітка, – а також засвідчує його здатність до невпинного діалогу. Зрештою, цей інтелектуальний профіль Колінгвуда найбільше нагадує Гадамера, котрий твердив, що діалог є способом найкращого висвітлення упереджень кожного учасника, отже, є способом дальшого руху мислення, яке не може й не мусять закрутитися в довершену систему.

Якщо *номіналізм* Колінгвуда цілком очікуваний від оксфордського професора філософії, котрий заявляв, що розвиває програму Г'юма, то *натуралізм* і психологізм Колінгвуда мають несподіваний обертон. Будучи яскравим гуманітарієм – не лише філософом, а й фахівцем з археології та історії римської Британії, мистецтвознавцем, – Колінгвуд виявляє добре знання *фрейдизму*. Мій аналіз «Принципів мистецтва» дає підстави казати, що натуралізм теорії мистецтва Колінгвуда ґрунтується на деяких принципах натуралізму Зигмунда Фрейда. Ідеться насамперед про фрейдівські ідеї динамізму та економіки психічної енергії.

Як відомо, Фрейд доводив, що наша поведінка в самій основі керована емоціями, а саме – потягами (*Triebe*). Так ось, Колінгвуд теж розуміє емоційну енергію як неусувний складник усіх рівнів досвіду, починаючи від найнижчого рівня відчуттів. А втім, є й суттєва розбіжність між поглядами Фрейда і Колінгвуда. Вона у трактовці ролі

мистецтва в людському житті. Для Фрейда мистецтво є *сублімацією* потягів, тобто спробою розрядки (Abfuhr) психічного напруження – яке виникає на межі тіла і психіки – у «вищих» формах вираження, прийнятних для моральної свідомості й суспільства. Отже, фрейдизму через таке випинання компенсаторної функції дуже складно формулювати власну цінність і суть мистецького твору. (Колінгвуд же, навпаки, з цим не має особливих проблем, бо вбачає в мистецтві автономну справу самопізнання й самотворення особистості.) Він, як і Гегель, упевнений, що в мистецтві людина зустрічається із собою. Справжнє мистецтво цінне своїм творенням тонких і індивідуальних емоцій, які, так би мовити, несправжнє мистецтво не здатне виражати. Останнє, за класифікацією Колінгвуда, є тільки магічним або розважальним мистецтвом.

Отже, якщо Фрейд не надає *принципового* значення розрізненню в мистецтві дій загальнолюдських потягів і тонких емоцій, то Колінгвуд послідовно провадить таке розрізнення і трактує вираження індивідуальних емоцій у їхній неповторній та досвідній цілості як ознаку справжнього мистецтва. Відтак фрейдистська теорія мистецтва постає у світлі Колінгвудової теорії як така, що змішує мистецтво і псевдомистецтво, а по-суті лише до останнього й застосовна, бо, *гідно* з Колінгвудом, основою емоційного вираження у справжньому мистецтві є не енергія потягу, а *енергія уяви*.

У загальному плані Колінгвуд трактує уяву як інстанцію споглядального (чуттєвого) розрізнення і синтезу. Уява переформовує відчуття (impressions), виходячи з *цілісності* життя та його потреб. Іншими словами, уява опосередковує реальність і діяльність людини, будучи вихідною даністю реальності у формі, що відповідає не так реальності, як *індивідуальному* життю, його суспільній організації та стосунку з реальністю. Далі я спробую пояснити ці тези, зараз лише зазначу, що така роль уяви нагадує роль мови у досвіді, як її бачить Гадамер.

Уява (imagination) – це діяльність, що слугує позитивним чи негативним цілям свідомості. Зокрема, у справжньому мистецтві уява слугує не *збудженню* та ігровій *розрядці* примітивних і загальнолюдських емоцій, а творчому вираженню індивідуальних емоцій. Відповідно, уява, що діє в *розважальному мистецтві*, слугує бажанню досягти мети потягів, а тому стає рушійною силою *гри*. У грі, за Колінгвудом, відбувається непродуктивне спалювання емоційної енергії, тобто

обмеженого психофізичного емоційного ресурсу. Гра – це активність без позитивних наслідків для реального життя. Так уява слугує задоволенню, але без життєвої, практичної віддачі.

Задоволення від грального розважання – це задоволення від збудження і розрядки емоцій у межах самого розважання. Тут Аристотелеве *поняття катарсису* (katharsis) Колінгвуд розуміє як розрядку емоцій, а не їхнє очищення чи просвітлення. Отже, якщо емоційний ресурс своєї психосоматики звикли витратити на розважання, виникає *taedium vitae* (відраза до життя), що може призводити до занепаду й розпаду суспільства, наприклад, як у пізньому Римі. У цілих суспільних класів тоді не вистачатиме емоційної енергії для заняття повсякденними справами й розв'язання складних життєвих конфліктів. Колінгвуд навіть удається в «Принципах мистецтва» до соціально-антропологічної діагностики емоційної атрофії в суспільствах, де запанували розважальне мистецтво й тотальний гедонізм.

Справжнє мистецтво, навпаки, стосується самого *життя*. Воно потребує складної діяльності уяви, *творчості*. Його не сприймають ті, хто звик пасивно споживати розважальне мистецтво. Труд, якого вимагає справжнє мистецтво, є трудом самореалізації особистості, тож він не дає оманливого задоволення (розрядки) від спрощеного розв'язання уявних конфліктів. Розважальне мистецтво приваблює, бо розряджає в його споживанні не лише емоції, котрі саме й збуджує, водночас воно створює ігрову ілюзію розрядки емоції, що викликані реальними конфліктами в житті споживачів. На ділі таке мистецтво – тут Колінгвуд на боці Платона проти Аристотелевої теорії катарсису – лише відволікає від життя, пропонуючи паліатив розрядки, а б сказав, *відстрочку життя*. Більш того, розважальне псевдомистецтво, як уже зазначалося, грає тільки на найбільш базових і простих емоціях, і в цьому не відрізняється від комерційної реклами. Якщо згадати мій вислів з попередньої лекції, *воно – семантичне, а не символічне*, має справу лише зі *знаками*, які автоматично вмикають у споживачів потрібні прості емоції.

Дозволю собі ще трохи розвинути думку Колінгвуда, ураховуючи помітніший у наш час феномен реклами. Отже, *реклама* є лише довершеним відокремленням мистецьких *засобів і мети*, відокремленням, що є основною рисою *техніки* і псевдомистецтва. За допомогою розрахованого й цілеспрямованого збудження найбільш масових емоцій, –

пов'язаних із сексом, власністю, тілесними втіхами, соціальним успіхом тощо, – споживачам навіюється ілюзія, що бажана розрядка цих емоцій відбудеться разом зі здійсненням у їхньому житті рекламованих дій – як правило, це купівля товару й наслідування рекламованої поведінки. Отже, рекламу створюють так, щоб вона демонструвала мистецькими засобами те, як задовольняють – часто штучну – потребу. Прив'язуючи цю потребу до збудження базових емоцій, реклама спонукає до масових спроб розрядити ці емоції через реальні дії, запрограмовані в рекламі.

Думаю, цей паразитизм реклами очевидний. Приносячи дивіденди рекламодавцям і рекламним агентствам, реклама не дає споживачам очікуваної розрядки емоцій. Тому вона ніколи не припиниться: люди не в змозі, хоч завжди будуть прагнути цього, стереотипно і спрощено розв'язувати свої конфлікти та внутрішні проблеми, в яких, авжеж, присутні й базові емоції. Утім, не слід недооцінювати рекламу як псевдомистецтво, що є псевдоцілісною діяльністю уяви. Реклама, ставши всюдисущою – в політиці вона замінила партійну ідеологію, – здатна формувати весь спосіб життя, сказати б, «останньої людини» (Ніцше), яка програмувана на підставі базових емоцій і наївно бачить лише спрощені конфлікти.

Розважальне мистецтво масової культури теж створюють у змаганні за гроші споживачів, відповідно, воно теж орієнтоване на базові емоції як комерційно виправдані (бо найбільш масові). Проте, на відміну від реклами, воно безкінечно розряджає збуджені емоції поза життєвою дійсністю (катарсис). Тим самим, як зазначалося, воно постійно позбавляє людину емоційної енергії, потрібної для повноцінного життя в умовах складних конфліктів і проблем реальності. Отже, *катарсис*, у розумінні Колінгвуда, є не стільки полегшення чи задоволення емоційного голоду, скільки крадіжка емоційного ресурсу. Розважальне мистецтво вкупі з рекламою і магічним мистецтвом є *технікою* запобігання ускладненню – соціальним і психологічним, які спричиняють нескерованість індивідів і є ознаками органічності життя, котре не піддається маніпулюванню та об'єктивації. Такий сучасний висновок можна зробити з поглядів Колінгвуда на роль псевдомистецтва у житті.

Зрозуміло, що справжнє мистецтво, за Колінгвудом, чинить опір псевдомистецькій маніпуляції людиною. Тож воно пропонує не паліатив

розрядки примітивних почуттів, а *вираження емоцій як прояснювальне формування життєвих емоцій*. Справді продуктивна розрядка емоцій невід'ємна від процесу самотворення особистості через самопізнання, тотожне самовираженню. Оскільки ж емоції визначають не лише особисте самоздійснення, а й утилітарно-соціальну поведінку, Колінгвуд також розрізняє справжнє і магічне мистецтво.

Колінгвудова *концепція магічного мистецтва*, на мій погляд, відкриває нам історичні форми реклами. Можна сказати, що реклама – це сучасна магія, а телевизор – магічний ящик. Разом з тим реклама – це лише новітнє, капіталістичне відгалуження магії, котра продовжує існувати у своїх традиційних формах. За Колінгвудом, основна риса магії – як сучасної, так і стародавньої – це *емоційна мобілізація* для досягнення утилітарних чи суспільно вагомих цілей. Іншими словами, *магія* – це життєво важлива *гра*, що викликає емоції, котрі акумулюють потрібну психічну енергію для досягнення цілей життєвої ситуації, яка моделюється в магічній грі. Наприклад, магічний бойовий танок стародавніх воїнів підсилює їхню волю до перемоги, а танок «виклику дощу» дає сили й надію пережити посуху.

Однак, за Колінгвудом, магія не просто систематично (ритуал) розряджає емоційний заряд у сфері реального життя, вона стосується *первинного освоєння світу*, досвіду світу (термін Гадамера), бо вихідне й автентичне сприйняття речей є завжди емоційно навантаженим, пов'язаним із психосоматичною енергією та уявою. Поняття «чистого сприйняття» як первинного контакту зі світом, вільного від емоційного заряду сприйняття, – це позитивістська абстракція, що не має нічого спільного з первинним контактом зі світом. Ось чому найдревніші елліни вважали поезію магічною. Вона відкриває людям речі «такими, якими вони є самі по собі». Йдеться про речі до будь-яких приватних упереджень, речі разом з їхнім *емоційним забареленням* – разом з тим емоційним значенням (Своє – Чуже, позитивне – негативне) і енергетичним зарядом, яких під тиском об'єктивістської настанови люди новочасної цивілізації звикли не помічати. Проте, зближувати поезію і магію, твердить Колінгвуд, варто лише в аспекті їхнього спільного історичного походження; справжня поезія не має нічого спільного з утилітарними цілями магії.

Фройд у «Тотемі і табу» (1913) помилково зближує магію і невроз, водночас підтримуючи теорію Е. Тайлора, Дж. Фрезера, Л. Леві-Брю-

ля та інших антропологів. Колінгвудова *концепція магії* цікава тим, що, навпаки, заперечує звичне порівняння магичної практики з «невдалою наукою», а по суті, із божевільям («алогічним мисленням»). Люди, що вдаються до магії, не обов'язково є невротиками, які вірять, що бажані в думках зв'язки речей можуть запросто стати реальними зв'язками. Ці люди здатні відрізнити справжні каузальні зв'язки від ілюзорних і мислити цілком логічно. Про це свідчить їхня виробнича практика, що спирається на знання реального детермінізму. Отже, магію б не практикували, якби вона не демонструвала здоровому глуздові свої позитивні наслідки. Тому Колінгвуд наголошує на потребі порівнювати магію з мистецтвом, а не з наукою, як це робить Фройд. Магія – не інтелектуальний, а емоційний спосіб освоєння дійсності. І, як емоційний спосіб, природа магії цілком зрозуміла, хоч і не для самих учасників магичних дій.

Щоби збагнути *природу магії*, слід поставити просте запитання: якими мають бути ті бажання, чие здійснення залежить від магії або інституалізованої магії – ритуалу. Відповідь очевидна. Магія реалізує бажання, чие вдоволення залежить від нашого загального емоційно-енергетичного стану, від нашої впевненості в собі і налаштованості на успіх. Магія дає людині психологічну, а не зовнішньо-каузальну, основу для досягнення бажаної мети чи емоційного підтримання рутинних форм життєдіяльності. Магія є життєвою потребою будь-якого суспільства, засобом енергетично-емоційного підтримання *традицій*. Приклади сучасних магичних ритуалів Колінгвуд знаходить у спорті, танці, весіллі тощо. Ці соціальні феномени визначені ритуальністю дійства, що дає емоційні сили для підтримання партнерства особливого гатунку [44, 79–80].

Отже, на мій погляд, *магія є історично першою формою техніки*, технікою ігрового – через уяву – збудження емоцій, енергія яких сприяє досягненню життєво важливих цілей усякої людини. (Тому, мабуть, давні греки і вгледіли спільність техніки й магичного мистецтва поезії, зближуючи *poiesis* і *technē*.) Якщо для розважального мистецтва емоції є самоціллю, то для магії вони лише *засоби* досягнення утилітарної *цілі*. Якщо для справжнього мистецтва самоціллю є вираження індивідуальних і тонких емоцій, то для магії цінність емоцій – у підсиленні здатності реалізувати загальні і спільні цілі, які значною мірою зовнішні щодо формування індивідуальності.

Тут можна ще раз згадати *рекламу*. Вочевидь, вона є спотвореною магією, бо маніпулює емоційною енергією споживача: навіоє йому такі уявлення про засоби досягнень бажаної мети, котрі насправді потрібні не так споживачеві, як рекламодавцям. Реклама приховано переключає активність людей із самої мети їхніх потягів на випадкові і зрештою непотрібні засоби для її досягнення (рекламовані предмети). Тож реклама лише облудно обіцяє розрядити певні емоції в самій дійсності, постійно затягує і навмисно зволікає з розрядкою, тоді як магія це робить на ділі. Але рекламу й будь-яку магію – ще раз підкреслю – об'єднує утилітарне використання емоцій, відповідно, утилітарність цілей. Їхні цілі завжди належать самій дійсності, є звичними й до певної міри спільними. Це, наприклад, матеріальний добробут, суспільний та сексуальний успіх тощо. Відтак і апелюють вони до простих, сильних і типових емоцій, тобто потягів.

За Колінгвудом, у *справжнього мистецтва* нема цілей, незалежних від самого естетичного почуття. Таке почуття – це автономна діяльність, що не є специфічною реакцією на стимул, а більше схоже на Кантове «незацікавлене задоволення» від естетичного. Однак Колінгвуд ухиляється від розгляду естетичного почуття в суб'єктивістській матриці зацікавленого чи незацікавленого *задоволення*, яку описав Адорно у своїй праці «Естетична теорія», розділ «Теорія мистецтва Канта і Фройда». *Почуття краси* суб'єктивне лише в тому сенсі, що воно виростає із самої естетичної діяльності, а не з певної якості об'єкта, є власне досвідом уяви. Мистецтво зацікавлене не в тім, щоб твір нагадував «відображений» оригінал у реальності (*representation* як *mimēsis*), а щоб почуття, виражені твором, якісно відповідали почуттям, котрі в автора викликав оригінал. Якщо й можна говорити про *mimēsis*, то лише про *наслідування почуттів автора*, а то радше про спільне з ним життєве почуття, але в жодному разі не про авторське наслідування природи. Тож реципієнт мистецького твору мусить у своєму сприйнятті бути водночас співавтором, відтворювати авторські почуття, котрі цінні тим, що подають речі та світ у *новому, незвичному світлі*, тим збагачуючи наш життєвий досвід.

Гадаю, саме від цієї думки, що речі завжди постають у світлі наших почуттів, можна найлегше підступитися до *головної тези Колінгвуда*: уява є інстанцією, що опосередковує реальність і людську діяльність, тим самим визначає як мистецьку діяльність, так і мислення; отже, й

мистецтво, й мислення є інтерпретацією уяви. Не дивно, що ця теза веде до того, що Колінгвуд, подібно до Гайдегера, будує *концепцію допредикативного досвіду*, який передує науковому пізнанню, однак уже є мовним. Така концепція взагалі ставить під сумнів, по-перше, існування домовного досвіду, по-друге, метафізичне розуміння науки, де первинне сприйняття реальності якимось дивом відповідає можливості загальнозначущого розрізнення, визначення і дескрипції в аристотелівському «апофантичному логосі». Колінгвуд воліє довести – це нетипово для натуралістичної філософії, переважно орієнтованої на виключний статус науки, – привілейований стосунок мистецтва до первинного освоєння світу, адже якраз мистецтво є емоційним освоєнням дійсності, що насамперед спирається на допредикативний досвід. Отже, Колінгвуд не лише обстоює, як і Гадамер, автономність мистецького досвіду, а й доводить, що якраз мистецтво автентично стосується вихідного сполучення реальності і свідомості.

Спробуймо розібратися, як обґрунтовує Колінгвуд свої висновки, що, безперечно, відповідають тезі про *універсальність герменевтичного феномена*, бо заперечують здатність науки мати свій власний підхід до «первинної даності» самої дійсності чи вічної сутності. Аналіз Колінгвудової концепції уяви покаже, чому Колінгвуд уважав, що наука не може пізнавати без інтерпретації, а відповідно не може остаточно розрізнити, з одного боку, *пояснення* і, з другого, *тлумачення* (уяву, метафору й інтерпретацію). Наука починає з продуктів уяви, котрі є, так би мовити, інтерпретацією досвідомого та індивідуального зв'язку психосоматичної реальності із середовищем, тому наука є поняттєвою інтерпретацією того, що вже є образною інтерпретацією уяви, – така позиція Колінгвуда.

Колінгвуд відштовхується у своїх міркуваннях про природу уяви від Г'юма, що, авжеж, цілком природно для британця. Новизна підходу Г'юма до пізнання в тім, що він розглядає *уяву* як неодмінний момент усякого освоєння світу, в тому числі пізнання, тому відхиляє новочасну ідеологію суворого протиставлення непохитних істин (наукового) розуму, вільного від фантазій, і «необґрунтованих істин» (релігійної) фантазії. Що ж до Канта, то він, як на мене, не зміг чітко висловитися про роль уяви в душі нового підходу Г'юма. Про вагання Канта в цьому питанні свідчать розбіжності першої й другої редакцій «Критики чистого розуму». Зрештою, хай там як намагався Гайдегер

дослідити в роботі «Кант і проблема метафізики» новизну кантівського розуміння уяви, передусім слід визнати – і це теж зробив Гайдегер, – що в Канта, попри принципову розірваність чуттєвості і розсудку, задля виправдання претензії трансценденталізму саме розсудок, а не уява має здійснювати як чуттєвий синтез, так і синтез понять. В іншому плані Гайдегер цілком правий, що концентрує думку на найоригінальнішій ідеї Канта про уяву – на спробі поєднати уяву з поняттям часу. У самого Канта ця спроба вельми суперечливо поєднана з його ж поглядом на час як трансцендентальну форму чуттєвості, чисте споглядання, що накидає форму внутрішньому відчуттю, завдяки якому досягаємо наше душевне життя.

Отже, у Канта, з одного боку, *час* формує весь зміст свідомості, а його незворотність обґрунтована принципом каузальності, відповідно, усе усвідомлене – в тому числі душевне життя й дії особистості – неодмінно й феноменально має каузальний, механістичний, зв'язок. Де нема каузальної послідовності, нема й часової. З другого боку, час є неодмінною підставою трансцендентальних схем і емпіричних образів продуктивної сили уяви. Синтез, або зв'язок, чуттєвості здійснюється силою уяви завдяки подібності схем як до категорій розсудку, так і до явищ. Саме з огляду на цей пункт, де Кант спробував трактувати різновиди синтезу уяви, виникає можливість відхилення механістичного розуміння часу. Досліджуючи цей пункт, Гайдегер урахує Гусерлевий спосіб осмислення «внутрішньої свідомості часу», тобто *осмислення часу як горизонту*, і відкриває цікаві перспективи поєднання понять уяви й часу, а то й витіснення поняття уяви поняттям часу. Однак Гусерль не вгледів цих перспектив, бо вважав уяву лише окремим модусом свідомості: предмет уяви не даний наявно й безпосередньо, тобто він існує не реально, а лише як можливість чи неможливість. Крім того, він у «Формальній і трансцендентальній логіці» й «Картезіанських медитаціях» підносить «варіації в чистій уяві», тобто *техніку уяви в пізнавальній діяльності свідомості*, до рівня феноменологічного методу. Як на мене, Гусерль, подібно до Канта, зрештою не мислить уяву окремою від розсудку й мислення, тобто обмежує її свідомістю.

Г'юм переконав Колінгвуда, що в загальній структурі досвіду існує середня і окрема ланка між відчуттями і мисленням – це «*ідеї*» уяви. Г'юм доводив, що люди звично плутають відчуття й «ідеї» уяви.

Відчуття мають настільки плинний і несталый характер, що їхню послідовність і сукупність ми не здатні затримати й збагнути. Тож, зазначає Колінгвуд, вираз «первинні даності відчуття» – безперечна нісенітниця, бо скороминущі відчуття самі по собі не залишають у свідомості жодного «певного відбитку», не можуть бути для неї чуттєвою матерією. Щоб виник предмет свідомості, відчуття як матерія уяви мають перетворитися на «ідеї». Це перетворення здійснює уява за допомогою уваги й пам'яті, тобто складного психічного апарату. Акт же уяви плутають з актом відчуття через те, що обидва акти мають завжди індивідуальний зміст, на відміну від акту мислення, зміст якого може бути досить загальним, і тоді істинним у сенсі істини розуму.

Розгляньмо детальніше Колінгвудову концепцію людського досвіду. Отже, досвід має три рівні, яким відповідають акти 1) відчуття, 2) уяви, 3) мислення. Структура будь-якого зі згаданих актів досвіду складається з трьох нероз'ємних елементів: змісту, емоційного заряду й вираження. *Акт відчуття* відбувається на несвідомому, психосоматичному рівні, тому є індивідуальний і має психосоматичне вираження. *Акт уяви* відбувається на свідомому психічному рівні, теж індивідуальний, але має або психосоматичне, або мовне вираження. А ось *акт мислення* як насамперед акт предикації відбувається на рівні свідомості, є загальним і має мовне вираження. На відміну від акту відчуття, акт уяви лишає в психіці людини свої продукти – уявлення, котрі потрапляють або до несвідомого (фройдівське «витіснення»), або до свідомості й нарративу.

Тепер докладніше про *акт відчуття*. Колінгвуд переконаний: відчуття не слід розглядати в структурі досвіду як ізольовані від емоцій. Також не слід говорити про два різновиди чуття – зовнішнього світу (об'єктивне) і внутрішнього світу (суб'єктивне). Насправді перцепція (наприклад, бачення червоного кольору) і емоційний заряд (наприклад, радість) становлять елементи єдиного акту відчуття (*impression*), який ми звикли під впливом сучасного «позитивістського виховання» редукувати до акту чистого (об'єктивного) відчуття-бачення (*perception*). Насправді ж будь-який акт відчуття має свій емоційний заряд, про котрий можуть дати собі звіт діти, митці або «дикуни», виховані в «донауковій» культурі. Через те, що чуттєвість (*sensation*) існує нижче рівня свідомості, мабуть, неможливо

усвідомити, яка особиста ситуація людини зумовлює саме таку, індивідуальну, єдність перцепції та її емоційного заряду. Психосоматична зумовленість відчуття набуває не керованого свідомістю, тобто автоматичного, вираження. Якщо акт відчуття стає предметом уваги й запам'ятовується, він стає, як зазначалося, матерією уяви, «дією на уяву» (*impression*). Якщо ж він не стає матерією уяви, тобто не виступає перед уявою як психічний вираз змісту відчуття і не передає уявленню свій емоційний заряд, то він виявляється під час своєї емоційної розрядки лише як *тілесний вираз* («неусвідомлений жест враження»). Акт відчуття здатен у момент свого несвідомого тілесного вираження викликати емоційну комунікацію, коли зміст емоцій несвідомо передають іншим людям. Прикладом такої несвідомої емоційної взаємодії є випадки емоційного зараження натовпу, так званий масовий психоз.

Перш ніж перейти від акту відчуття до акту уяви, варто підкреслити, що, за Колінгвудом, не лише несвідомий акт (психічного) відчуття, але й акти уяви та думки мають свій *емоційний заряд*, так би мовити, квант афекту. Наприклад, відчуття червоного кольору містить несвідому емоцію, яку приблизно, розглядаючи з боку уяви, можна назвати радістю. Відповідно, уявлення предмета певного кольору пов'язане з усвідомленою емоцією. Так і будь-яка думка теж має свій емоційний заряд, або «емоцію свідомості», як висловлюється Колінгвуд. Наприклад, ми спочатку усвідомлюємо ситуацію, встановлюючи послідовний зв'язок уявлень, і тільки отримана таким чином думка про ситуацію супроводжується емоцією ненависті, любові, сорому абощо. Певно, що «емоції свідомості», тобто почуття, значно багатші від емоцій відчуттів.

Акт уяви слід теж розуміти як дію не лише «у внутрішньому просторі суб'єкта», як розумів уяву Кант, а як психофізичну дію у соціальному середовищі. Тому йдеться, по-перше, про її емоційний заряд, котрий пов'язаний з тілесністю суб'єкта, по-друге, про її неодмінне ситуаційно-тілесне походження і вираження, котре, якщо не відбулося витіснення уявлення, є свідомим жестом (мовою). Звичайно, цей жест може бути й «внутрішнім мовленням», адже *мова* – це насамперед контроль і вибір жестикуляції з боку свідомості.

Матерією акту уяви є відчуття, а *формою* – свідомість, що залучає до акту уяви увагу, пам'ять і, як правило, мовну компетенцію.

Через те зміст акту уяви відмінний від змісту відчуттів, з яких він утворює свої уявлення. У *досвіді уяви* відчуття продовжують існувати як матерія для форми, яка неодмінно пов'язана з психосоматичним чи мовним вираженням. Так само й у *досвіді мислення* уявлення є матерією для форми мислення. Думка може бути або послідовним (логічним, предикативним) зв'язком уявлень, або думкою про самі зв'язки в думці («мисленням про мислення»). Проте щодо останнього твердження виникає питання, чи можна повністю абстрагувати розумові зв'язки уявлень від відповідних їм уявлень, зробити матерією мислення саме мислення? Колінгвуд уважав: якби така абстракція була можливою, існувала би символічно-однозначна мова, повністю позбавлена своєї виражальної природи, адже в ній зв'язки були б суто нормативні, а місце уявлень заступали б символи-узагальнення, що не мають за собою уявлення і його емоційного заряду, отже, не втілюються у відповідному жесті, тілесному виразі; однак така мова неможлива, бо експресивність, відповідно, формування ситуативної дії та взаємодії, є сутнісними властивостями мови.

Якщо згадати *поняття допредикативного досвіду*, зі щойно наведених поглядів Колінгвуда випливає, що цей досвід є досвідом відчуття й уяви, але не мислення чи філософської рефлексії. Тож непримиримою з цими поглядами буде центральна феноменологічна ідея Гусерля про своєрідне відчуття сутностей (рецепція феноменів) у свідомості, не опосередковане *індивідуальним* досвідом уяви. І справа тут не лише в тім, що Колінгвуд по-натуралістичному розглядає *безпосереднє сприйняття* тільки в сенсі позасвідомого, *психічного відчуття*, що має бути якимось пов'язане з фізичною і психосоматичною реальністю, а й у тім, що Колінгвуд по-номіналістичному твердить, що все усвідомлене нами, будь-яка думка, мусить певним чином стосуватися індивідуально-соматичного як онтологічно первинного, адже онтологічно первинним є індивідуальний акт досвіду, що й на рівні досвіду мислення зберігає зв'язок із тілесністю, емоційністю й виразністю дії.

На мою думку, очевидна *прагматистська* універсалізація цих ознак дії-досвіду дозволяє Колінгвуду через уяву та мову сполучати фізичну і психічну реальність зі свідомістю. Тому для нього свідомість невідчужувана від виражальної діяльності, не передує останній. А думка лише тоді є думкою, зрозумілою для інших, коли має *через*

уяву і в мові свій емоційно-індивідуальний вираз, котрий інші, якщо підготовлені своїм досвідом, традицією, здатні відтворити в досвіді, тобто пережити думку разом з її автором, ідучи в її переживанні від авторського виразу до змісту. Тут навіть краще казати, що мовлення виражає емоцію, яку творять в діалозі – процесі взаємодії, взаємного вираження. Думка, що складалася би з одного загального змісту, цілком позбавленого емоційного заряду й індивідуальної виразності, не може стати зрозумілою чи навіть вимовленою. Якщо номіналісти кажуть, що загальне – це одні лиш імена, то неможливість цілком загальної думки випливає з того, що не існує імен з ізольованим і самототожним смыслом; *мова* – це аж ніяк не зібрання імен, слів, а передусім виражальна діяльність. За Колінгвудом, *зміст (значення) мовних виразів* не розкладається на зміст окремих слів чи знаків, бо він збігається з дією та вираженою в ній емоцією, котрі не можна видалити з контексту цілісної діяльності, чи досвіду. Якщо в цій *ключовій тезі* зрозуміти єдність дії та вираження емоції, смисл її буде цікаво зіставити з антипсихологістською тезою Вітгенштайна. Той твердив, що значенням мовного виразу є його використання в «мовній грі», тобто в контексті цілісної діяльності. Ось і Колінгвуд визнає, що вираження емоції передбачає опертя на вже усталену, спільну мову та спільний досвід комунікації, тож вираження емоції не обмежується психічною сферою індивіда.

Як же конкретно описати *своєрідність акту уяви*? На жаль, у Колінгвуда не знайдемо відповіді на це питання. Те, що відрізняє його погляди від теорії уяви у філософії Канта, це послідовна відмова від *механістичного осмислення синтезу уяви*. Продукт уяви (Einbildung), уявлення, можна порівняти з образом (Bild) тому, що образ являє собою таку цілість своїх елементів, котра є *органічною*, а не механічною чи схематичною. Стосовно утворення образу є неприйнятним технічний принцип послідовного зв'язку деталей – «роблення» як виробничого комбінування. Замість послідовного комбінування елементів згадаймо тут образне порівняння в мові – *метафору*. Вислів «чаша буття» є образом, що уподібнює буття чаші. Але цей образ є виразом – до речі, зі своїм емоційним квантом, – чий смисл не відокремити від його прагматики та не розщепити на окремі семантичні значення слів «чаша» і «буття», котрі б об'єднувалися завдяки загальнозначущій предикації. Тут діє принцип нерозривного

зв'язку того, як сказано, з тим, що сказано, тобто принцип єдності форми і змісту мовлення – *принцип елоквенції* (eloquentia). А ось зі змістом вислову «склянка води» можна здійснити вищезгадану операцію семантичного розщеплення, адже це не вислів-образ як цілісний продукт уяви, а вислів-думка, коли стверджують (предикативна дія), що склянка містить воду, тобто *суб'єктові* вислову приписують зв'язок з певним *предикатом*. Критерієм істинності такої предикації є *принцип технічної дії*: мета – засіб. Отже, кожний, хто зможе відрізнити в послідовності свого досвіду склянку з водою від порожньої склянки, утамує спрагу (мета). Натомість істинний зміст виразу «чаша буття» є індивідуальним. На думку Колінгвуда, саме з індивідуальними істинами має справу мистецтво.

Що таке ця *індивідуальна істина*? Вочевидь, це істина допредикативного досвіду – досвіду уяви. Уява в мистецтві виявляє істину індивідуального факту, тоді як наука на підставі предикації виявляє істину стосунку фактів. Уявлення, що *виражає* мистецтво, є конкретними та індивідуальними, тоді як уявлення, що *отискує* інтелект, є абстрактними та узагальненими. У досвіді мистецтва уявлення є такими, в яких *не проведено розрізнення між тим, що належить мені, і тим, що належить світові* [44, 263].

Досвід гри, за Колінгвудом, не подібний до мистецького. Колінгвуд підозрює *гру* в корумпованих зв'язках з реальністю, адже уява в грі перебуває під цензурою бажання, адже в грі бажать, щоб ігрові успіхи обернулися на такі самі успіхи в реальному житті. Відтак у досвіді гри вже є розкол між тим, що належить суб'єктивності гри, і тим, що належить світові. Натомість досвід поета, коли той мистецьки висловлює своє захоплення іншою людиною, відрізняється тим, що поет не розв'язуватиме питання: ця людина достоту краща за всіх на світі чи це тільки мені так здається? Висловлю це в термінах феноменології: митцю йдеться насамперед про факт, що належить *життєсвіту*; і це факт уяви, а не науки. Мистецтво – це знання індивідуального, тому мистецька уява не розщеплює досвід на розумові абстракції «суб'єкта» й «об'єкта», не розмежовує себе і світ, а переживає світ як той, що є *hic et nunc*. Митець визначений своїм залученням до ситуації, яку мистецьки виражає. Відповідно, інші люди, що теж включені до цієї ситуації, постають лише як її елементи, як ті, що залучені до світу митця і не є тут особистостями, які,

напевно, за рамками цієї ситуації мають власні об'єктивні якості, котрі слід порівнювати з тими ж якостями інших особистостей. До речі, через таку свою «суб'єктивістську» властивість мистецтво подеколи звинувачують в «аморальності». Та й справді, як *індивідуальне знання* воно не здатне до моральних узагальнень. Але на це можна відповісти, що, проте, воно вміє виражати індивідуальні емоції та вчинки так, що ті збагачують досвід людей або дають їм моральні зразки. Мабуть, має рацію Ричард Рорті, коли заявляє, що роман ХІХ ст., розкривши світ жінок, простолюдників і чорношкірих, зробив для гуманізації європейських порядків більше, ніж уся моральна філософія [53, 20–21].

Отже, як бачимо, Колінгвуд уважає синтез уяви чуттєвим, індивідуальним і допредикативним. Це сплав відчуттів у одну ідею-образ, уявлення. Якщо відбувся *акт уяви*, його зміст є вже усвідомленим, однак індивідуальним, причому він залежатиме від контексту, який становлять інші змісти актів уяви. Проте уява не здатна сама ставити свої уявлення в часову, логічну чи каузальну послідовність, отже, в таку, де йдеться про відповідність мислення реальності. Скоріше, існує тільки зв'язок змісту акту уяви з констеляцією психосоматичних факторів життя індивіда, що відбивається у відчуттях як матерії даного акту уяви; але це, так би мовити, вертикальний онтологічний зв'язок, протилежний горизонтальному зв'язкові розумової послідовності й узагальнення. Зрештою, це тільки стосунок акту мислення і його змісту має завжди повторюватися та бути, як уважають, у всіх людей однаковим, аби вважатися істинним. Це тільки мислення зіставляє змісти, порівнює, абстрагує й узагальнює. Тому лише мислення, що зіставляє поняття, стосується часу. Натомість уява, за Колінгвудом, залишається на рівні позачасового досвіду.

Отже, Колінгвуд ніяк не враховує Кантову спробу розглянути час як трансцендентальну форму чуттєвості й умову синтезу уяви. У цьому пункті осмислення уяви він, безперечно, стоїть нижче Гайдегера, який, нагадаю, не відкинув Кантову спробу тільки через її механістичні обертони, а, навпаки, задіяв феноменологічну теорію часу для поновлення спроб ввести час у синтез уяви. У правомірності цієї спроби легко переконалися, прочитавши «Принципи мистецтва» Колінгвуда. Адже ця праця не містить достатнього роз'яснення стосунку образу і тексту, окремого виразу і цілості мистецького твору. Певна річ, йдеться про основне утруднення номіналізму: зв'язок

індивідуального і цілості. Мистецький твір, текст, *оповідь* мають організацію, котра істотно подібна до організації людського часу, *історії*. Як синтез уяви здійснюється на рівні історичного досвіду та зв'язку уявлень і виражень у творі? Здається, ця проблема докладно не осмислена Колінгвудом.

Однак у «Принципах мистецтва» таки є змістовні натяки на можливий напрямок її осмислення. Спробую окреслити цей напрямок. Насамперед, у Колінгвуда йдеться про мистецький твір як *об'єкт уяви*. Тобто цілість твору не існує поза уявою, сказати б, уречевлено. Вона існує лише в діяльності уяви, точніше в *досвіді уяви цілісної діяльності* (imaginative experience of total activity), – це підсумкова ідея філософії мистецтва Колінгвуда. Отже, спосіб існування твору – це цілісна діяльність, «яка сприймається чи усвідомлюється завдяки використанню уяви» [44, 144].

По-перше, це означає, що *цілість уявлень мистецького твору слід розглядати аналогічно стосунку елементів окремого акту уяви*, трактованого вище. Ідеться про твір як цілість актів уяви, що мають за свої елементи зміст, емоції та мовне вираження. Тож твір є діяльність вираження емоцій.

По-друге, згадана цілісність уявлень не є якоюсь формою, що впорядковує матеріальні елементи. Колінгвуд відкидає в цьому пункті підхід *естетичного формалізму*, бо це підхід технічної теорії мистецтва, що об'єктивує форму як умову цілості твору. Якщо ж узяти мистецький текст, то він не існує як цілість слів-матеріалу і стиліформ. Він існує як цілість лише через уяву, в її досвіді цілісної активності. Тільки уявою мовні вирази об'єднуються, так би мовити, у *наративну цілість*, де сказане раніше і пізніше присутнє в змісті теперішнього так, як складові образу присутні в цілому образі (герменевтичне коло, інтрига).

Наведу ще кілька прикладів на підтвердження *образної цілості твору*, отже, тотожності в уяві структури образу і наративу. Коли ми чуємо рідну мову, наша уява підсовує звуки, яких наше вухо не чує, бо зазвичай люди ковтають закінчення слів тощо. Без дії уяви надто складно було б зрозуміти почуте, тобто самі лиш реальні звуки. У необхідності цієї дії легко переконуємося, коли чуємо напівзнайому іноземну мову: не можемо її зрозуміти, бо наша уява тут не реконструює за почутим повну фонетичну структуру вислову, який би

на письмі ми розшифрували, бо знаємо всі слова з нього. Так само й музика – це здійснене у свідомості цілісне й наскрізне взаємовизначення звуків (мелодія), а не набір реальних звуків, які ми просто почергово сприймаємо; це улюблений приклад Дильтая і Бергсона. Між іншим, Гусерль полюбляв згадувати приклад мелодії, коли пояснював природу внутрішньої свідомості часу. Однак для Колінгвуда цілість мелодії – цілість уяви, яка позбавляє звуки послідовності фізичного часу й так здійснює їхній позачасовий синтез. Як зазначалося, де феноменологічний напрям знаходить не фізичний, а «людський» час, там у Колінгвуда царює уява.

По-третє, найголовнішим у розумінні *мистецького твору як досвіду уяви цілісної діяльності* є теза Колінгвуда про те, що не слід думати, що твір емоційно виражає лише спеціалізоване освоєння світу, пов'язане з тими органами відчуттів, до яких звертається окрема галузь мистецтва (візуальне мистецтво, музика, література тощо). Насправді мистецтво завжди звертається до всього рухливого тіла людини та її цілісної діяльності – проживання у світі. Так, картина стосується не лише візуального сприйняття, а й сприйняття її всім тілом – через ставлення до зображеного як до того, що пов'язане з усією мускульною діяльністю реципієнта, його тактильним сприйняттям зображених речей тощо. Як у картині можна відобразити все, що маляр відчув усім своїм еством, так у вірші можна почути й рухи тіла, і запах, і візуальний образ. Уява синтезує цілісний та індивідуальний досвід, а от мислення, навпаки, не обходиться без абстрагування.

Чим же є мислення порівняно з уявою? *Акт мислення* встановлює у свідомості послідовний зв'язок уявлень. Цей зв'язок, або синтез, Колінгвуд вивчає у своїй теорії мистецтва лише як предикативний. Наприклад, «Сьогодні зимно» – це думка, утворена свідомістю внаслідок зіставлення уявлень про погоду, що накопичилися протягом не одного дня. Утім, якщо пам'ятатимемо, що матеріско предикації є продукти уяви, то погодимось, що думати – значить *інтерпретувати*: синтезувати продукти уяви. Нема «істинного опису реальності», який би базувався на безспірних фактах відчуття, а не на індивідуальних фактах уяви. Так само нема й універсального знання (пояснення), яке б забезпечувалося трансцендентальністю форм чуттєвості і розсудку (програма Канта) або феноменологічною рецепцією сутностей (програма Гусерля). За Колінгвудом, є лише досвідне знання, зокрема досвід

мислення. Стосовно цього досвіду слухним є питання про істину інтерпретації.

Істина інтерпретації – це практично прийнятний, когерентний зв'язок уявлень. Помилка стосовно наших уявлень – це помилка в оцінці їхніх зв'язків з іншими уявленнями, можливими чи очікуваними [44, 177]. Наприклад, міраж у пустелі обіцяє швидке досягнення берега водойми, однак уявлення, які дає даліше пересування мандрівника по місцевості, будуть своєю цілістю суперечити міражу й тим самим доведуть, що поблизу нема того, що обіцяє міраж. Відтак реальне явище міражу дає хибні уявлення лише щодо цілості досвіду мандрівника, мета якого – дістатися водойми. Відповідно, хибну інтерпретацію міражних уявлень як обіцянку скорого перепочинку мандрівник здатен замінити на істинну: це лише фата-моргана.

Висновок. Відчуття, координоване увагою щодо психічної топографії (предмет – фон, свідомість – несвідоме, місце в розповіді), перетворюється на предмет уяви, чи явлення для свідомості. *Увага* – не реакція на подразники, а акт свідомості, яка завжди телеологічно спрямована до цілості, підтримки єдності досвіду. Слід зазначити в сенсі фройдівського натуралізму, що коли неінтерпретовані уявлення потрапили в несвідоме, вони впливатимуть на психосоматичне життя цілком реально, як фон чи горизонт, що лишається поза увагою, але без якого не існує предмет уваги. Якщо ж, навпаки, уявлення набувають смислу *для нас*, то це значить, що вони потрапили до кола взаємного визначення цілості і частин, тобто кола інтерпретації. Тому Колінгвуд і говорить про почуття уяви, що «вони вплетені в тканину нашого життя, позбавлені права самостійного буття поза її структурою», через це вони «вже свійські», вилучені з потоку відчуття й контрольовані свідомістю [44, 195]. Отже, і *основний когнітивний акт* – предикація як установлення стосунків уявлень, які складають предмет пізнання, – і *мислення про сам зв'язок уявлень* (інтелектуальний рівень досвіду) мають за критерій своєї істинності когерентність, цілість досвіду, до якого вони входять. Тож усвідомлена й пізнана реальність – це лише цілість і послідовність інтерпретації.

Однак чи заперечує *ідея когерентності і конкретності досвіду* множинність його різновидів? Крім досвіду пізнання фізичної дійсності ми зараз же згадаємо досвід мистецького освоєння дійсності. І тут, мабуть, логічно прозвучить загальна думка Колінгвуда, що істинність

зв'язків уявлень у мистецькому творі відповідає цілості досвіду мистецького вираження. Цілість мистецьких твору й досвіду має куди більш індивідуальний характер, ніж природничі знання і науковий досвід. Якщо природниче дослідження насамперед претендує на інтелектуальну загальність свого досвіду, то мистецький твір – на емоційну виразність. Отже, думаю, мистецтво має справу з наративною цілістю уяви, а природнича наука – з інтелектуальною цілістю висловлення. Проте в обох випадках цілість слід розглядати як мовну й пов'язувати з певним різновидом мовлення.

Після цього висновку, вважаю, слід сказати про Колінгвудове розуміння мови. Адже не випадково, що Колінгвуд розробив свою теорію мови в книжці, присвяченій теорії мистецтва. Цей підхід ґрунтується на тім, що для Колінгвуда *мова є насамперед експресивною комунікацією*. Отже, мистецтво як спосіб емоційної експресії є різновидом мовної комунікації, що краще від будь-якого іншого різновиду виявляє сутність і генезу мови.

Дозволю собі на підставі цієї думки зробити припущення, що мова почалася з вираження найважливіших людських емоцій. До таких, напевно, належать ті, що стосуються фундаментального життєвого розрізнення Свого і Чужого, про яке я вже казав у восьмій лекції. Ясна річ, уявлення про Свого мають емоційний заряд любові, а про Чужого – ненависті. За Колінгвудом [44, 214–215], любов – це емоційний стосунок до того, що ми вважаємо неодмінно пов'язаним із нашим існуванням, тож зло і благо для об'єкта любові є злом і благом для нас самих. Емоція ненависті – це стосунок до того, що протидіє нашим бажанням і викликає біль, це стосунок до активно ворожого. Отже, мова зароджується разом з уявою як риса свідомості, як складова акту уяви. *Мова* – це фізичне вираження емоції, підпорядковане свідомості; тобто керована дія зі змістом, який виражає емоція. Якщо агресивна емоція виражена у звуках і рухах інстинктивно й автоматично, це ще не мова, а психічні сигнали тварин. Якщо ця ж емоція виражена фізичною дією свідомо, тобто в контексті ситуації та досвіду, отже контрольованим чином і з певною метою, – це вже мова, хоча ще не наратив.

Колінгвудове розуміння мови, думаю, добре висловлюється поняттям жесту. *Жест* – це рухоме втілення емоції, що несе смисл адресату. Жест є вираженням емоції, яка виникає під час дії, особливо

тих, що спрямовані до взаємодії. Комунікативна природа жесту якнайкраще вказує на зв'язок змісту акту уяви з емоцією і вираженням. Тому Колінгвуд, до речі, припускає, що танок – система жестів – був найдревнішою мовою. Я би додав: мовою любові до своєї родини й племені, тобто емоційним вираженням почуття соціальної інтеграції.

Жест є зовнішнім, свідомо спрямованим до Іншого, виразом як елементом дії уяви. Уявлення не може існувати без свого вираження, тож, мабуть, свідомість виникала як «внутрішнє мовлення», як вираження для себе, подумки. Мовлення як «внутрішня жестикуляція» і беззвучна артикуляція було першою формою самосвідомості, утворенням досвіду мовлення як водночас і досвіду слухання себе. Справді-бо, якщо я чую власне мовлення, я усвідомлюю себе як носія уявлень. Тут Колінгвуд бачить своєрідне коло: тільки сконцентрувавши увагу на своїх переживаннях, я можу знати, що я переживаю, однак тільки виражаючи переживання у словах, я концентруюся на своїх переживаннях і дізнаюся про те, що я здатен переживати [44, 229]. Мовлення є невід'ємним від самоусвідомлення та одночасного самотворення.

Для Колінгвуда *мистецтво* – це *передусім мова*, бо мистецтво теж є таким самовираженням автора, котре ніяк не передбачає існування предмета, що «сформований в уяві» ще до свого мистецького вираження. Зміст уяви насправді є невідокремлюваним від дії уяви, тобто від його вираження. Отже, мистецьке вираження є одночасним пізнанням автора змісту своєї уяви, котра дає вихідний, автентичний стосунок до світу («мій світ»). І якогось іншого шляху, окрім самопізнання-самовираження, у мистецтві не існує. Тому справжнє мистецтво є *творчістю*, тобто творенням «з нічого» в сенсі тотожності процесу вираження й утворення. Лише несправжнє мистецтво спочатку має певний задум твору (мету), розрахований на найширший успіх серед споживачів, а потім відшукує найкращі «виражальні» засоби втілення задуму. Вочевидь, така роз'єднаність засобів і мети є ознакою техніки, дискурсивного мислення, а не уяви.

Як бачимо, *розрізнення справжнього і несправжнього мистецтва* Колінгвуд ґрунтує на розумінні уяви як виражальній діяльності. Оскільки в акті уяви неможливо розділити вираження і зміст, остільки у справжньому мистецтві неможливо розділити засоби і мету. Тому несправжнє мистецтво, що розділяє засоби і мету, є *технікою*

(ремеслом). Відтак, справжнє мистецтво є спонтанною та експресивною мовою, а несправжнє – неживою й інтелектуалізованою. *Експресивність мови* – це запорука того, що автор і реципієнт перебуватимуть в однаковому стосунку до твору: лише в самому мистецькому вираженні обидва дізнаються про зміст емоцій і смисл речей, даних за посередництва емоцій. Для автора у *вираженні* збігаються осягнення світу й осягнення себе – розуміння й саморозуміння, а водночас і самотворення. Через те й реципієнт може поставитися до авторських виразів як до своїх, зрозуміти мистецький твір, адже автор не здатен в ньому на нещирість, тобто на технічне ставлення до спільної з реципієнтом традиції, спільного досвіду. Натомість *інтелектуалізована мова* є ознакою того, що автор і реципієнт не в однаковому положенні щодо твору, що автор технічно поставився до традиції та реципієнта, бо не виражає себе, а в загальних термінах ставиться до мети, засобів і реципієнта, отже, може нещиро розмежовувати власне ставлення до твору і запрограмоване ним ставлення реципієнта. А це нагадує нам демагога, який не виражає й прояснює свої спільні з аудиторією інтуїції, а своєкорисливо маніпулює її примітивними почуттями.

Як видно, *мистецтво протистоїть технічній раціональності*, бо невід'ємне від індивідуального й практичного знання – тобто пов'язане зі знанням-дією й нарративним знанням, котрі через (мовне) вираження формують *життєсвіт*. «Вираження – це діяльність, для якої не може існувати жодного методу», – твердить Колінгвуд [44, 112]. Таким чином він поділяє думку Гердера й Гегеля, що в мистецтві істина втілена чуттєво, але не поділяє думку, що та сама істина може без змін дістати й інтелектуальну форму. Кожна мова – мистецька чи інтелектуалізована, англійська чи французька, музична чи театральна – може висловити лише відповідні їй змісти й емоції, отже відповідні досвід і істини. Мови також різняться за ступенем експресивності. Лише мова справжнього мистецтва здатна виразити істину індивідуальних почуттів і життєсвітове, автентичне сприйняття речей.

Зробімо загальний висновок з поглядів Колінгвуда на мистецтво. Мабуть, головний внесок Колінгвуда в обґрунтування основних тез герменевтичної філософії – це натуралістично-прагматистський *принцип неподільності акту інтерпретації*. Щоб збагнути себе, світ або вирази інших людей, слід здійснити акт інтерпретації (розуміння), який не можна поділити на цілком окремі зміст, емоції, вираження й,

потім, продукт акту – вираз. Отже, онтологія розуміння має виходити з певної *єдності тілесно-комунікативної – чи енергетично-мовної – природи акту розуміння*; а той може коливатися від чистого акту уяви (максимальна єдність) до майже «чистого» акту мислення (мінімальна єдність). Не можна збагнути лише «чисто загальний» зміст, «загальнозначуще значення», бо це означало би можливість повністю відокремити певний зміст від його емоційного навантаження та його вираження, тобто можливість заперечити *герменевтичну нерозрізненність* предмета розуміння і процесу розуміння. Зміст розуміння насправді є завжди індивідуалізованим через зв'язок зі своїм емоційним зарядом і вираженням, зрештою – через урахований прагматизмом і натуралізмом зв'язок із ситуацією, тілом або матерією мислення, продуктами уяви. Ось чому розуміння завжди є інтерпретацією, – якщо вважати, що поняття інтерпретації вказує на якийсь ступінь індивідуальності, тобто неподільності, розуміння. Ось чому істина завжди є інтерпретативною, або герменевтичною, – якщо зважати на те, що неподільність акту – це індивідуальність акту. Акт розуміння завжди індивідуальний, хоч його можуть певною мірою відтворювати й поділяти інші індивіди.

Контрольні питання

1. Що спільного між натуралістичним підходом Колінгвуда і феноменологічним підходом Мерло-Понті до понять уяви та вираження?
2. В яких пунктах філософії мистецтва прагматизм Рорті близький до поглядів Колінгвуда? Що розуміє Рорті під наративною природою мистецтва? Чим різняться ідеї наративності мистецтва і мовності досвіду мистецтва?

Лектура

- 1.1. Коллінгвуд Р. Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Ракина. – М., 1999.
- 1.2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – М., 1999. – С. 16–18, 63–64, 96, 144, 152, 181, 235–236, 249–251, 438–439, 458–459, 490, 510–511.

- 1.3. Мерло-Понти М. Феноменология языка / Пер. с франц. И.С. Вдовиной // Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С. 48–64.
- 2.1. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М., 1996.
- 2.2. Гадамер Г.–Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 355–374, 405–453.

Додаткова лектура

- Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М., 1997. – С. 254–276.
- Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание соч. – Т. 1. – М., 1994.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – С. 123–128.
- Мотрошилова Н.В. Значение теории времени Канта // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет. Избранные статьи и эссе. – М., 2005. – С. 206–220.
- Сартр Ж.–П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия / Пер. с нем. М. Бекетовой. – СПб., 2001.
- Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. – Кн. 1. – Тбилиси, 1991. – С. 193–350.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. – М., 1997.

Лекція 11
Філософська герменевтика як онтологія
мистецького твору

Тепер, після розгляду *натуралістичної теорії мистецтва* Колінгвуда, слід порівняти її з поглядами Гадамера на мистецтво. Сподіваюся, це допоможе чіткіше окреслити засади філософсько-герменевтичної теорії мистецтва. Адже в цьому ділі потрібна реконструкція, бо сам Гадамер не залишив нам цілісного викладу своєї філософії мистецтва. У 1 частині «Істини і методу», яка має назву «Розкриття питання істини на досвіді мистецтва», йдеться про істину, яку осягаємо на власному досвіді мистецтва, а не про мистецтво в цілому. Отже, в «Істині і методі» Гадамер розглядає буття мистецького твору в аспекті *головного питання книжки – питання про істину буття*; відповідно, досвід мистецтва тут осмислений у тих моментах, що спільні з досвідом історії (2 частина книжки) й досвідом мовної комунікації (3 частина). Іншими словами, мистецтво аналізоване в «Істині і методі» під кутом зору онтологічного питання; мова йде про *трансцендентально-феноменологічну теорію мистецтва*. У пізніших текстах (див. 8 і 9 томи зібрання творів) Гадамер насамперед розробляє свою *поетику*, а це вже інший аспект осмислення мистецтва. Є ще стаття «Актуальність прекрасного» (1974) [21, 51–99], котра стисло говорить про весь підхід Гадамера до мистецтва.

У своїй реконструкції філософії мистецтва Гадамера я не дотримуватимуся послідовності викладу теми істини мистецтва в «Істині і методі». Орієнтуватимуся на порядок мого викладу поглядів Колінгвуда в попередній лекції. Тож зіставмо ідеї двох мислителів про те, що вони вважають принципами справжнього мистецтва. Спір між натуралізмом і трансценденталізмом, як виглядає, насамперед стосується визначення належного й справжнього місця мистецтва в житті.

Звичайно, натуралізм і трансценденталізм підходять до мистецтва з протилежних боків. Натуралізм передусім цікавиться генезою мистецького твору, а трансценденталізм – його буттям. Тож йдеться про план *походження* твору (натуралізм) і план *значущості* твору (трансценденталізм). Чи можна ці плани поєднати, не втративши на змісті кожного? Це старе та, здається, фатальне питання. Не

намагаючись відразу його розв'язати, спробуймо мати його за тло реконструкції поглядів Гадамера. Можливо, нам вдасться зрозуміти правомірність обох згаданих підходів, прояснивши їхні *інтуїції справжнього мистецтва, або мистецтва, що займає в житті належне місце*. Можливо, реконструкція філософії мистецтва Гадамера на тлі філософії мистецтва Колінгвуда вкаже на шлях до примирення натуралізму і трансценденталізму.

Нагадаю, що для Колінгвуда справжнє мистецтво є *самовираження особистості*, тоді як для Гадамера – *самопрезентація буття*. Це, здається, протилежні інтуїції, що відповідають, за класифікацією Гадамера, двом підходам: *естетичної свідомості*, або посткантівській естетиці переживання, і *онтології мистецького твору*. Але чи так вже вони несумісні, як здаються? І чи справді підхід Колінгвуда відповідає матриці естетики переживання, з якою веде боротьбу трансцендентальна естетика Гадамера? Ця лекція має підвести до відповіді на ці запитання. А зараз декілька попередніх зауважень.

По-перше, варто критично поставитися до Гадамерового висновку про *суб'єктивізм кантівської естетики*, що ніби накладає свій карб на всю – крім феноменологічної – сучасну філософію мистецтва. Хоч цей висновок конче потрібний для самоствердження онтології мистецтва Гадамера, він, як на мене, однобічний. Кантівський трансценденталізм, авжеж, є суб'єктивістським, проте Кант, розглядаючи яву й розсудок як здатності душі, говорить про мистецтво як їхню «вільну гру». Отже, мова йде про гру, але таку, коли естетична оцінка спирається на почуття «незацікавленого задоволення» від суб'єктивної доцільності, тобто доцільності без утилітарної цілі, яка дещо подібна до телеологічної, об'єктивної доцільності у сфері пізнання. Не будемо зараз спростовувати можливість задоволення від краси, яка начебто не стосується бажання – греки, навпаки, уважали прекрасним (*kalon*) все, що викликає жадання володіти ним як благом, тобто ради нього самого, – натомість зауважмо, що Кантові йдеться про *судження смаку*. Відтак, за Кантом, про *красу* можна судити й сперечатися, хоч істина в цій суперечці є не поняттєвою, а споглядальною: не відзначається об'єктивною загальністю ні *закономірності*, тобто теоретичної істини науки, ні *добра*, тобто практичної істини моралі. Урешті-решт, слід поціновувати те, що Кант намагався – правда, невдало – визначити норму краси, говорячи про середню міру й «щось характерне».

Усе це Гадамер ніби й враховує, однак уся історична трансформація естетики, започаткованої А.Г. Баумгартеном (1714–1762), неухильно трактована ним як поступова втрата розуміння *гуманістичної традиції смаку*. Через те кантівська й посткантівська естетика постає в «Істині і методі» під знаком указанного Гадамером *забуття буття мистецького твору*, отже, під знаком головного Кантового спадку, яким є *естетичне розрізнення*. Останнє означає, що естетик протиставляє уречевлений мистецький твір і самодостатню *естетичну свідомість*. Мабуть, тому трансцендентальна лінія посткантівської естетики залишена Гадамером поза увагою; навіть гегелівська естетика, хоч і схвалена за скасування естетичного розрізнення [М, 161–162], але не розглянута докладно [М, 54, 63, 81, 98–99]. Тож не дивно, що, вивчаючи I частину «Істини і методу», важко розрізнити, де думка Гадамера б'ється над розв'язанням онтологічного питання про істину буття в мистецтві, а де просто відштовхується від непохитної впевненості, що *суб'єктивізм – це доля модерної естетики* й лише її осмислення дає нам натяк на справжнє буття мистецького твору.

Справді, лише в аспекті цієї інтуїції *естетика Гегеля* виглядатиме не надто важливою. Бо в ній, як здається, чуттєва істина мистецтва, котру слід би осмислювати як істину буття, отримує санкцію на цілковите зняття в істині духу, в мисленні як істинному способі буття суб'єкта. Крім того, коли тим же аспектом обмежити розгляд Шилера та Гете, славетних інтерпретаторів Кантового вчення про мистецтво, їхня естетика геніальності дійсно майже уподібниться натуралістичній, яка теж твердить про реальність простору й часу та *нереальність світу мистецької уяви*. Тому-то, за Гадамером, суб'єктивізм – це матриця модерної теорії мистецтва, наявна всюди: в ідеалістичному трансценденталізмі об'єктивного й суб'єктивного штибу, в романтизмі й натуралізмі. Однак, як на мене, до цього однозначного узагальнення Гадамера слід поставитися критично, і зіставлення його поглядів з Колінгвудовими, гадаю, показує чому.

По-друге, Гадамерова інтуїція суб'єктивізму, який він вважає властивим модерній естетиці, думаю, істотно поєднана з його інтуїцією життєвого призначення мистецтва. Він виходить з цієї другої інтуїції як з доконаного факту, котрий треба розглянути в аспекті трансцендентальних умов його можливості, визначення яких водночас і доводитиме цей факт. За Гадамером, є фактом, що мистецтво сповіщає нам

істину, яка перевищує суб'єктивність, тобто належить порядкові *буття*, що визначає людське існування поза активністю суб'єкта. Тобто мова йде про буття, яке жодним чином неможливо ототожнити із суб'єктом і мисленням, отже, йдеться про неідеалістичний, несуб'єктивістський трансценденталізм, або про *онтологію без метафізики*, – тієї метафізики, котра, як доводив Гайдегер, завжди націлена на метафізику суб'єкта й системної цілості буття.

Щоправда, Гадамер не відкидає так радикально всю європейську метафізику. У 3 частині «Істини і методу» він заперечує редуцію античної теорії до *метафізики наявності* (Vorhandenheit), бо в ній були й інші мотиви, вона прагла досягти die Sache selbst, що зберегла властивість Ding. А досвід речі має мало спільного з досвідом наявного, тому Гадамер воліє «захистити достоїнство Dinge und Sachlichkeit der Sprache», звільнити їх від передсуду онтології наявного і поняття об'єктивності. «Ми виходимо з того, що у мовному оформленні людського досвіду світу відбувається не вимірювання чи облік наявного, а здобувається на голос (zu Worte kommt) сама суть у тому вигляді, в якому вона як суще і значуще являє себе людині» [М, 421]. Крім грецької філософії логосу, що не втратила єдності мови і мислення, та Платонові метафізики світла й краси [М, 440–446] Гадамер також поціновує розуміння античною і середньовічною метафізикою *приналежності* (Zugehörigkeit) пізнання до буття [М, 423]. Саме це розуміння пізнання не як діяльності суб'єкта, а як моменту самого буття повертає герменевтику гуманітарних наук до спадщини старої метафізики [М, 425].

За Гадамером, усе це нагадує про те, що слід визнати онтологічну *приналежність* пізнавальної свідомості до того, що хоч із нею сполучене, однак їй не підвладне, а радше чому вона сама підвладна. Йдеться про *приналежність* свідомості до буття, істину якого, смисл, свідомість відкриває в *події мовного розуміння* чи то твору мистецтва, чи то природного явища. Фатальна помилка відокремлення і субстантивності свідомості – це нерозуміння її *приналежності* та надсуб'єктивного *джерела* трансцендентальних, або онтологічних, умов її діяльності, спроба відшукати й обґрунтувати ці умови виключно в діяльності самої свідомості (трансцендентальний суб'єкт). Через цю помилку – котра є як причиною, так і наслідком фатального *забуття*

смыслу буття, що почалося задовго до Канта й навіть Декарта, – не розуміють і справжнього місця мистецтва у житті.

Однак, не слід містифікувати Гадамерову істину буття, смысл буття. Це не якась вища істина й особлива тема. Не йдеться про те, що мистецтво нам відкриває якусь істину зі знаком найвищої якості – клеймом буття як вищої інстанції, котрого нема на істинах науки. Поняття істини буття Гадамер використовує для того, щоб пояснити мовний характер будь-якого предмета досвіду, зокрема досвіду мистецтва. Це означає, що твір мистецтва виявляє істину, смысл, що існує як істина слова, тобто у спекулятивній, або символічній чи метафоричній, єдності сказаного і несказаного, чуттєвого і трансцендентального, скінченного і нескінченного. Як слово, як смысл буття – «буття, яке може бути зрозумілим, є мовою» [ІМ, 438] – істина є герменевтичною. За Гадамером, мистецький твір найочевиднішим чином відкриває цей мовно-процесуальний, а не остаточно-поняттєвий характер істини. Тому вже у «Філебі» Платон саме красу трактує як відкритість і істину (aletheia). Онтологічна структура краси є самовисвітлення, виявленість (Vorscheinen), завдяки чому речі виходять на світло у своїх пропорціях, а краса виявляється в них спільною мірою [ІМ, 446]. Це й дозволяє Гадамеру зрештою твердити таке: «Наш аналіз положення краси в класичній грецькій філософії, отже, дає той результат, що цей аспект метафізики й для нас ще має продуктивне значення. Що буття є самопрезентацією (Sichdarstellen), а кожне розуміння є подією (Geschehen), – цей перший і останній висновок (Einsicht) однаково виходить як за межі горизонту субстанційної метафізики, так і тієї метаморфози, котрої поняття субстанції зазнало в поняттях суб'єктивності та наукової об'єктивності» [WM, 488].

Отже, забуття смыслу буття є нездатність естетичної свідомості усвідомлювати, що через мистецтво ми досягаємо істину буття; для неї мистецький твір є лише вирази (Ausdruckserscheinungen) суб'єктивності у своєму часі. Насправді ж, як зазначає Гадамер, мистецький твір дає нам досвід буття (Seinserfahrung). Зауважмо, що тут з поглядів Гадамера можна висновувати те саме, що й з поглядів Колінгвуда. Гадамер, правда, не такий прямолінійний у висновках, як Колінгвуд, але обидва, на мою думку, поділяють сумний діагноз сучасності: псевдомистецтво майже цілком витіснило справжнє мистецтво з життя

більшості людей. Однак між цими авторами є й суттєва різниця: якщо Гадамер має на увазі псевдомистецтво, кіч, якому бракує смаку, тобто тієї ж краси, то Колінгвуд – псевдомистецтво, що не пов'язане із самоздійсненням особистості.

По-третє, наголошуючи онтологічну приналежність свідомості, слід бачити конкретність цієї приналежності, отже бачити залежність свідомості не тільки від «вищої» буттєвої площини мови, трансцендентального горизонту мови, а й від – згадаймо Фрейда і Колінгвуда – «нижчої» буттєвої площини психічного й тілесного. Звичайно, це зауваження не спростовує положення філософської герменевтики, що все зрозуміле буття є мовною інтерпретацією. Звичайно, й немовне – наприклад, мовчання в розмові, тіло, несвідоме тощо – є зрозумілими лише у зіставленні з мовою та лише через запитання, які вони, згідно з нашим уявленням, нам ставлять, і через відповіді, які ми на них собі формуємо. Але чи можна просто зупинитися на ідеї *трансценденталізму*, який указує на самопрезентацію буття як структуру вислову? Безперечно, не досить лише розуміти, що у вислові сходиться у смыслову єдність предметно дане і неопредметнений горизонт. Треба переходити й до предметного трансценденталізму, досліджувати, так би мовити, *онтологічну топографію*, тобто різні ділянки буття. Гадамер, на мою думку, обмежив свої дослідження цієї топографії лише «вищою» ділянкою мовного переказу. Я маю на увазі його дослідження історії понять, які визначають наше мислення, та поетику. На «нижні», природні, ділянки буття, котрі цікавлять натуралізм, він принципово не спускався.

Однак, якщо придивитися разом із Фрейдом, Колінгвудом, Рорті до умов можливості істини мистецтва, ми знайдемо їх «нижче» рівня свідомості – несвідоме й тілесне – і переконаємося, що їх слід теж уважати трансцендентальними, бо їм невідхильно підпорядкована окрема суб'єктивність. Наприклад, трансцендентальною умовою поезії є та чи та ідіосинкразія, підсилена вибіркова чутливість, поета [53, 45–71], що утворилася через психічну травму дитинства й опосередковує в мистецтві зустріч поета із собою, неодмінно ставить певні запитання до нього, а потім і до читача. Отже, натуралізм переконаний, що існує суще, котре визначає й спрямовує свідомість; *свідомість обумовлена реальністю* – наприклад, певною ідіосинкразією, психічним несвідомим, або стосунками влади, праці й бажання, – і ця реаль-

ність має, сказати б, трансцендентальний характер щодо свідомості, проте ця її трансцендентальність є випадковою та історичною, і зрештою залежною від того, якими словами її виражати. Однак у мовному вираженні цієї реальності, «нижньої» ділянки буття, натуралісти бачать небезпеку, що герменевтична істина слова, зокрема «зустріч у мистецтві з самим собою», може служити соціальної регламентації та примусу. Тож вислів Фуко «душа – це в'язниця тіла», думаю, можна уточнити: мова – це в'язниця тіла. Ось так виглядає їхня позиція.

Тим не менш, у мистецтві людина може зустрітися зі згаданою реальністю як своєю, тобто зустрітися із собою. Та чи є ця зустріч самопізнанням в сенсі самосвідомості, поняттєвого визначення даного? Ні, зустріч із собою – це не пізнавальне опрідметнення, не пізнавальне відображення того, що вже існує як сама реальність. Навпаки, зустріч із собою – це самоздійснення через самотлумачення. На цьому наголошують такі натуралістичні мислителі, як Колінгвуд і Рорті. Ця зустріч відбувається в мистецтві, бо мистецтво є царивою *уяви*, що здатна перетворити випадкове у невідповідне, утворивши символ чи метафору, а отже, здатна існуванню людини, первинно випадковому й «ув'язненому», накинути трансцендентальну цілість оповіді (скінченна наративна цілість уяви, а не цілість трансцендентального суб'єкта). Чи не відсилає поняття уяви до того, що для Гадамера є спекулятивною і герменевтичною істиною мови: єдність скінченного і нескінченного, множинного і цілісного?

Герменевтична поправка до натуралізму, котру здійснив Колінгвуд, уможливило продуктивне осмислення уяви в мистецтві. Нагадаю, Колінгвуд у дусі герменевтики трактує принцип Г'юма, згідно з яким вихідний, *допредикативний досвід* – це ідеї уяви, синтезовані з потоку досвідомої чуттєвості не за загальним правилом, а залежно від особистого контакту із середовищем і нашої індивідуальної природи. З цього принципу, за Колінгвудом, випливає, що істотною рисою досвіду є його неодмінна індивідуальність і упередженість, котрі трансценденталізм намагається усунути, редукуючи досвід до наукового. Так, у кантівській теорії пізнання трансцендентальні форми беруть участь у пізнавальному синтезі вже на допредикативному рівні, тож уява є лише трансцендентальним посередником між індивідуальною чуттєвістю і трансцендентальними формами свідомості. Натомість Колінгвуд заперечує наявність у допредикативному

досвіді інших форм, окрім форм уяви. Утім, якщо натуралізм указує на неминущу індивідуальність досвіду, це не говорить про нашу фатальну залежність від випадковості й непрозорості суцього, яке нас визначає.

Здолання *натуралістичного скептицизму* можливе, бо, як показує Колінгвуд, ми здатні *прояснити* згадану темну залежність. Ідеться не про *поняттєве пізнання*, узагальнення наявного, а про *індивідуальне самотлумачення*. Прояснення – це водночас наше перетворення, що здійснює уява в самому нашому *вираженні*. Роль уяви для особистого самоздійснення конститутивна, адже себе можна розуміти, лише виражаючи й інтерпретуючи, пояснення в загальних термінах тут не зарадить. Уява, вочевидь, має істотну спільність із красою як появою (Vorschein) гармонійного цілого [М, 445]. Ось чому багато важить досвід мистецтва, у ньому індивід виражає себе в конкретно-індивідуальній єдності зі світом. Вочевидь, у досвіді мистецтва маємо справу з самим досвідом світу, вихідним і нередукованим досвідом, що принципово відмінний від наукового. Лише останній є прозорим для свідомості вже у своєму вихідному пункті, тому є нескінченно повторюваним.

Якщо *філософія свідомості* зводить досвід до позаісторичного наукового досвіду, до матриці самосвідомості, то *герменевтична філософія* обстоює перевагу *світосвідомості* перед самосвідомістю, тобто перевагу досвіду світу як історичного, герменевтичного досвіду. Розуміння Колінгвудом і Гадамером герменевтичного досвіду розбіжні лише в тім, що перший вважає конститутивним для цього досвіду уяву, а другий – мову. Між тим, Колінгвуд зрештою вказує на мову як універсальну умову вираження уяви, а Гадамер пов'язує універсальність мови з платонівською теорією краси як появи.

У дев'ятій лекції я розглянув низку понять, як то *освіта*, *здатність судження*, *смак* і *здоровий глузд*, що стосуються не теоретичного знання, а вивіщення до цілого й сумірного в тій самій практичній безпосередній появі, якою є краса та мова. Тепер, коли йдеться про онтологію мистецтва, Гадамер вдається до розгляду іншої низки понять, які теж визначені принципом безпосередньої появи цілого, отже, визначені смыслом буття як мовною самопредставленістю (онтомовна відповідність). Ось ця низка понять з 2 розділу «Онтологія твору мистецтва та її герменевтичне значення» 1 частини «Істини і методу»: це *гра*, *медіальність мистецтва*, *самопрезентація*, *буттєвий процес представлення* (Seinsvorgang der Darstellung),

образна цілість (Gebilde), мімесис, анамнезис і катарсис, одночасність (Zeitlichkeit), трагедія як виконання (святкова вистава), буттєва валентність картини (Seinsvalenz des Bildes), еманация, оказіональне й декоративне, читання як відтворення. Крім цієї неповної низки понять, чие тлумачення в 2 розділі має пояснити спосіб буття мистецького твору, Гадамер використовує ще поняття *алегорії* (див. с. *Межі мистецтва переживання. Реабілітація алегорії* в 2 підрозділі «Суб'єктивація естетики у кантівській критиці» 1 розділу «Трансцендування естетичного виміру») та *естетичної свідомості* й *естетичного розрізнення* (див. 3 підрозділ «Віднаходження питання про істину мистецтва» 1 розділу). Ці поняття мають, на думку Гадамера, виконати пропедевтичну функцію в онтології мистецтва. Зупинімося на них.

Поняття *алегорії* вказує на вихідний факт філософсько-герменевтичної онтології мистецтва, котрий за значенням дорівнює Колінгвудовому осмисленню структури досвіду як нероз'ємності в акті досвіду 1) змісту, 2) емоційного заряду й 3) вираження. Отже, *вихідний факт* Гадамера – це єдність мистецького твору з мовною традицією, яка розкриває нам світ мистецького твору. З цього факту випливає *інтенційний характер буття мистецького твору*. Іntenційність тут означає нероз'ємність 1) буття того, хто сприймає твір у горизонті традиції і 2) буття твору, який *сам себе показує* (феномен) у зверненні до того, хто його сприймає. Отже, мова йде не про Гусерлеву інтенційну свідомість, а про *інтенційне буття*. Досвід мистецтва – як і досвід взагалі – має корелювати з інтенційним буттям, а не з інтенційною свідомістю, головним принципом Гусерля.

Це, між іншим, означає, що вихідний факт єдності мистецького твору з традицією слід розуміти трансцендентально. Тож ідеться не про емпіричну традицію, не про світ, який пов'язаний з походженням твору, а про мовну традицію, на котру змушені опертися тоді, коли виходять у розумінні «з самого твору», – як свого часу Лютер виходив зі смислу лише Святого Письма, відкинувши Переказ. Відтак, Гадамер має на увазі традицію, що є спільним горизонтом твору й нашого існування. Це *буттєва традиція*, незапам'ятність мовності, (Unvordenklichkeit der Sprachlichkeit), до якої неодмінно відсилає наявне «тут» справжнього твору мистецтва. Думаю, той, хто не розуміє трансцендентального змісту Гадамерового поняття традиції, не

розуміє основи філософської герменевтики. Запитувати про трактовку філософською герменевтикою комунікації чи конфлікту різних традицій, це те саме, що запитувати класичного трансценденталіста про стосунок між трансцендентальним суб'єктом і різноманітними емпіричними суб'єктами. Зауважмо, що Гадамер намагається осмислити традицію як горизонт буття, тож питання «випадіння з традиції», як його ставить В. Малахов у статті «Герменевтика і традиція» [46, 3–10], на мій погляд, є безглуздом у межах філософської герменевтики, адже взагалі не можна щось розуміти, випавши з мовної традиції, взятій у сенсі Гадамера («*буття, яке може бути зрозумілим, є мовою*). Як єдність мистецького твору з традицією – це вихідний факт, без котрого нема розуміння істини твору, так – якщо продовжувати трансцендентальне визначення традиції – вихідним фактом для розуміння істини історії є те, що «єдність світової історії ґрунтується на спільності культури західного світу, до якого належить західна наука загалом та історія як наука – особливо» [ІМ, 197], тобто що *універсальність* історії, без якої нема її наукового розуміння, будучи своєрідним апіорі, ґрунтується на західній *традиції*, без якої не існує такий предмет, як історія, відповідно, наука про неї. Отже, слід брати окрему, емпіричну традицію – наприклад, західну, – але розглядати її в сенсі трансцендентальної умови розуміння предмета, що даний у цій традиції.

Повернімося тепер до Гадамерової «реабілітації алегорії». Історія поняття *алегорії* допомагає Гадамерові заперечувати естетичне значення *переживання*, яке, до речі, може бути назвою як Колінгвудового *акту досвіду*, так і головної ідеї його естетики – *досвіду уяви цілісної діяльності*. Тут Гадамер вдається до історичного аргументу, посилаючись на стародавнє мистецтво «від часів Античності й до епохи бароко» [ІМ, 75], котре, якщо дивитися з позиції Колінгвуда, є магічним або технічним (Гадамер: «твір мистецтва робиться таким не завдяки автентичності переживань чи інтенсивності їх вияву, а завдяки майстерному поєднанню точних форм і способів оповіді» [ІМ, 75]). На думку Гадамера, естетична свідомість ХІХ ст. неспроста надає перевагу *символові* перед *алегорією*. Так виявився новий естетичний суб'єктивізм, адже історія мистецтва засвідчує, що до ХІХ ст. ці поняття були синонімами, – так ще у Вінкельмана. А від часів Гете символ уже починають розуміти як образне утілення такого

безобразного, яке не можна визначити точно й звично. Натомість алегорію – що була колись риторичною фігурою іносказання – розуміють як образне утілення чіткого поняття, образне узагальнення реальності, отже, розуміють як образ, реальне значення якого є очевидним у межах традиції.

Від часів Гете *символ* набув значення єдності видимого й невидимого, де останнє має зв'язок насамперед з переживанням, особистим і незвичним, тоді як *алегорія*, котра панувала ще за часів бароко, набула значення єдності видимого з абстрактною і загальною думкою, котра стосується певної реальності. Наприклад, алегорія правосуддя – це Феміда з мечем, зав'язаними очима, що тримає терези; і ми легко розпізнаємо ідею, або «мораль», цієї алегорії: правосуддя – це безсторонній захист права, що є обрахунком балансу інтересів на засадах рівності громадян (буржуазний лад) чи соціальної ієрархії (феодалізм). З цього Гадамер в «Істині і методі» висновує: коли мова йде про алегоричний твір, для його сприйняття слід знати традицію, котрій він належить, а коли мова – про символічний твір, то вимагають урахувати його апеляцію до переживань самодостатньої свідомості, яку безпосередньо пов'язують з пантеїстичним усе-життям, потойбічним, Богом тощо; символічний твір замкнений на самого себе, не відсилає до реальної традиції. Утім, це надто схематичне протиставлення алегорії і символу, яке, на мою думку, варто вважати пропедевтичним.

В «Істині і методі» Гадамер ухилився від позитивного, вочевидь платонічного, використання поняття символу, на яке він, однак, пізніше наважується. У світлі статті «Актуальність прекрасного» (1974), де Гадамер наче підбиває підсумок дискусій щодо естетичних тем «Істини і методу», *символ* – разом зі *святком* – уже постає як основне поняття в осмисленні буття мистецького твору. Тепер можна навіть казати, що *алегорію* слід пов'язувати із зовнішнім, близьким до семантичного, стосунком до означуваного (референта) в емпіричній традиції, тоді як *символ* – з трансцендентальним розумінням традиції. Тому-то в статті Гадамер і зізнається, що він «як лютеранин» завжди надавав великої ваги символічному, Лютеровому, а не знаковому, як у Цвінглі, розумінню крові і плоті Христа в обряді – тобто святі – причастя. Я вважаю, що ці слова вказують на вихідний смисл підходу Гадамера до буття твору. Він трактує буття твору як символ і свято, як нероз'ємну єдність чуттєвого і значущого, як одночасність

(Gleichzeitigkeit) у сенсі єдності часу творення твору і часу його сприйняття. Тож через *поняття символу як «естетичної нерозрізненності» чуттєвого і смислового у творі* Гадамер остаточно відмежується від «естетичного розрізнення» суб'єктивізму.

Між іншим, таке розуміння символу, як на мене, дозволяє досягнути стосунок понять символу й алегорії до поняття метафори. *Алегорія* є старою, «стертою» метафорою, яка вже має усталеного референта, її розуміння майже не залежить від ситуативного й прагматичного контексту; а символ є чимось середнім між алегорією і новою, *справжньою метафорою*, утвореною для *самовираження*, залежною виключно від свого прагматичного контексту, тож позбавленою загальнозначущого референта, тобто загальнозрозумілої відсилки до емпіричної реальності. *Символ* – це ніби й усталена метафора, але не «стерта», бо ще залежна від того, як її переживають, отже, від практичного, а не епістемічного, знання; це метафора, що вможливлена мовною традицією. Зауважмо, Гегель ще не протиставляв так осмислені алегорію і символ, а називав у лекціях з естетики алегоричне мистецтво Сходу символічним. Натомість в «Істині і методі» символічне мистецтво – це радше вияв розвинутої естетичної свідомості, що рішуче відмежувала мистецьку фантазію генія від реальності традиції. Досвід генія – це досвід новатора й творця, досвід «себе неповторного», власного переживання й самопредставлення (Selbstdarstellung) у мистецтві. Звідки ж такий негативізм у ставленні до символічного мистецтва, від якого Гадамер згодом відмовився? Думаю, цей негативізм через добре фіксовану Гадамером проблему, яка пов'язана зі складністю обґрунтування повтору досвіду генія в сприйнятті геніального твору. Тому він закликає відкинути цю генетичну проблему обґрунтування як сформульовану на хибних засадах естетичного розрізнення та естетичного суб'єктивізму, а замість цього розв'язувати проблему досвіду мистецтва в кореляції до буття, тобто до проблеми досвіду буття в мистецтві, або істини буття в мистецькому досвіді.

Запропонована класифікація історичних різновидів мистецтва на підставі його основних засобів – алегорія, символ і метафора – не буде повною, якщо не згадати *знак*, чіє панування в мистецтві Гадамер у статті «Мистецтво і наслідування» (1965) [27, 19–20, 24–27] вважає ознакою як початку християнської ери, так і модерністської доби. Якщо зіставити погляди Гадамера на роль знака, що подані в згаданій

статті та «Істині і методі» [ІМ, 147–150], впадає в око їхня розбіжність. В «Істині і методі» Гадамер стверджує, що мистецтву Середньовіччя властивий «зображальний знак» («Bildzeichen») [WM, 141, 157]), котрий є різновидом картини (образу), а не знака; сучасне мистецтво він у цій праці не розглядає. У «Мистецтві і наслідуванні» Гадамер, навпаки, визнає, що знак як такий може бути основним засобом візуального мистецтва, тож сучасний безобразний живопис – це мистецтво знаків і мови знаків, яке, тим не менш, можна підвести під *універсальну естетичну категорію наслідування* (mimēsis), котра ширша за категорію вираження, бо в кожному разі, навіть у мистецтві знаків, передбачає *досвід ладу*. На мою думку, цей лад є *ладом метафори*. Проте з Гадамерового поняття наслідування, одного з центральних і в «Істині і методі», випливає, що історичні епохи алегорії, символу і знака – це все епохи мистецтва, яке завжди виявляє щодо реальності свою *силу ідеалізування*, тобто прояснення ладу буття. Наслідування не обов'язково передбачає наслідування природи й вираження в образі, але завжди – *впізнання* (anapnēsis), – у сенсі не пригадування, а пізнання як упізнання в «побаченому знову» його суті, не затьмареної випадковостями окремого бачення чи бачення прообразу. Приміром, чи не впізнаємо ми в «Одисеї» Гомера, що є вітчизна й родина, а в «Улісі» Джойса – що є сучасний світ?

Разом з упізнанням поглиблюємо й *самопізнання*, бо «усяке впізнання – це досвід нашої дедалі більшої близькості зі світом, а всі види нашого життєвого досвіду – то, урешті-решт, форми, в яких ми вибудовуємо свою близькість із цим світом» [27, 23]. Ці впізнання та «близькість зі світом» опосередковані не емоційним зарядом і уявою, як у Колінгвуда, а «об'єднувальною традицією, де всі знаходять спільну мову і в якій усі сходяться» [27, 23]. Тобто самопізнання – це упізнання через традицію і *себе* в традиції. Тож навіть знак, що на відміну від алегорії чи символу є не зображенням, а чистою вказівкою на щось «поза собою», на зовнішнє, навіть він, що не відсилає до ладу природи або світу близьких речей, є тим, який дозволяє мистецькому твору бути близькою річчю, що єднає з близьким світом і дозволяє засвідчити в собі лад у цілому, зустрітися з «духовною енергією ладу»; адже запереченням мистецької цінності твору є лише його просте нагадування нам «про той чи інший зміст нашої освіти або навіть узагалі про того чи іншого митця» [27, 24]. Отже, для Гадамера й безобразна картина має

«буттєву валентність», тобто стосунок до самовиявлення буття, а не тільки до випадкових коментарів. Мабуть, таке ставлення Гадамера до знакового, безобразного живопису є лише підтвердженням тези його герменевтики, що *текст є ґрунтовнішим за образ* (див. статті Гадамера «Понятійная живопись» (1960), *Über das Lesen von Bauten und Bildern* (1979), *Wort und Bild – »so wahr, so seiend* (1992)).

На тезі про *буттєву перевагу тексту перед образом* слід зупинитися докладніше. Вона потребує роз'яснення, бо часто викликає протести через нерозуміння. Якщо уважно проаналізувати початок пункту *а) Мовність як визначення герменевтичного предмета з 3 частини «Істині і методу»* [ІМ, 360–363], то з'ясуємо, що для Гадамера самовідчуженість мови в письмовому тексті (Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung) є найкращою умовою герменевтичного розуміння, бо так у читанні ми отримуємо безпосередній стосунок до ідеальності слова (Idealität des Wortes), яка підносить мовне над рештою залишків минулого, які не можна зрозуміти з них самих. Текст завжди звертається наче саме до нас. «У формі письма (Schrift) все переказане є одночасним кожній сучасності» [WM, 393]. Відтак «тексти завжди надають вираження певному цілому» [ІМ, 361], а читаюча свідомість «потенційно володіє власною історією», «неминуче постає вже історичною свідомістю, що перебуває у стані вільної комунікації до історичної оповіді» [ІМ, 362]. Історичність свідомості тут означає найповнішу та найяснішу приналежність розуміння до свого предмета, а вільна комунікація – здатність відкривати запитання, відповіддю на які є текст.

Якщо так підходити до буття письмового тексту, то згадана вище теза Гадамера означає лише, що нетекстуальне – скажімо, образотворче мистецтво – ми розуміємо не так досконало й змістовно, як словесне. Не буду зараз обговорювати, наскільки це звучить переконливо, тільки підкреслюю, що, згідно з Гадамером, несловесне мистецтво ми теж розуміємо мовним чином. За приклад може правити Колінгвудове тлумачення меморіалу Альберта в Кенсінгтон-парку, яке той описує у своїй «Автобіографії» [42, 338–339], відомій Гадамеру. Цей витвір уражав Колінгвуда своєю потворністю до тих пір, поки він не замислився над запитанням, на яке хотів відповісти архітектор своєю спорудою. Отже, несловесне мистецтво теж дане в мовному досвіді – у *діалогіці запитання і відповіді*.

Проте відмінність між текстом і образом настільки ж істотна, наскільки істотним для істини мистецького твору є його зовнішній, чуттєвий бік, специфічна мова кожного різновиду мистецтва. Нема підстав говорити про перевагу словесного, темпорального мистецтва перед образним, просторовим мистецтвом, бо чуттєвий бік твору кожного різновиду мистецтва є однаково істотним. І на трансцендентальному рівні *буттєвої структури твору* – в термінології Гадамера це *Gebilde*, – образ (*Bild*) і текст не мають один перед одним жодної переваги, позаяк обидва є органічною цілістю елементів, і байдуже, знаки ці елементи чи складові образу. Головне, що цілість виявляється в них як краса.

До того ж, цілість твору не слід уречевлювати, вона не є лише сушим, причетне ідеї прекрасного. Буттєвість цієї цілості передбачає її інтенційний характер, що виявляється в *події буття мистецького твору*. Гадамер схильний підкреслювати цей характер події віддієслівним іменником *читання* (номіналізація), говорить про мовне існування будь-якого твору в події його розуміння як читання. Однак, це постійне наголошення мовності способу буття твору, здається, відвертає увагу від ролі «нижньої» ділянки буття, що згадувалася вище у зв'язку з онтологічною топографією і натуралізмом Колінгвуда. Урахування цієї ролі в буттєвій структурі твору, як на мене, дозволить показати зв'язок понять *образу* і *уяви*. Адже заслуговує на увагу вже те, що латинське *imaginatio* (уява) походить від *imago* (образ), англійське й французьке *imagination* пов'язане з *image* (образ), німецьке *Einbildung* (уява) – з *Bild* (образ), а в нашій давній книжній мові є слово *вобразження* [54, 197–200], яке вочевидь пов'язане зі словом *образ*. До речі, Володимир Даль у своєму «Толковому словнику живої великоросійської мови» припускає, що слова *выражать*, *изображают* і *подражают* мають спільну основу – дієслово *разить*, тобто ранили. І справді, *ображає* символічне слово, художнє («худе»), тобто образне, що не лишилося зовнішнім шумом, а – образливе – зачепило за живе, вразивши душу. Гадаю, *образ* – це те, що разить і вражає. Коли Гадамер казав, що мистецтво мусить нас уражати, він сам, мабуть, не відав, наскільки це «спекулятивно» звучить у перекладі слов'янськими мовами. Ми бачимо, що поняття образу стосується не тільки зовнішності, виду, а й тіла та внутрішнього, душі. Юдейський філософ Маймонід (1135 – 1204) у «Дороговказі для тих, хто заплутався» теж

роз'яснює, що образ (*tzelem* – іврит) Бога, за яким створено людину, є не візуальним, а формою, що стосується розуму. Отже, уява, котра утворює образ як буттєву структуру твору, водночас з'єднує цю структуру з тим одиничним і тілесним у нашому існуванні, яке ми здатні ранили й вражати. Подія буття твору, думаю, передбачає саме такий стосунок образу уяви до нашого життя. Звісно, не менш значущим є стосунок образу уяви до нашої мовної традиції.

Після зроблених зауважень розглянемо докладніше Гадамерове розуміння мистецького досвіду як досвіду буття. Отже, цей досвід структурований не як акт суб'єкта, а як *подія*, тому: 1) *зміст* твору невідокремлюваний від 2) процесу його *представлення* для реципієнта, тобто від самовираження чи самопрезентації твору, коли замість емоційного заряду, як структурного елемента, мова йде про 3) *світ твору* і *світ реципієнта*, що розділені історичною дистанцією і водночас поєднані історичною традицією. Якщо в Колінгвуда динаміка мистецького досвіду пов'язана з енергетично-емоційною *економікою* як способом розімкнення до буття, то в Гадамера динаміка досвіду пов'язана з первісною суперечністю між світом твору і світом реципієнта, котрі є горизонтами твору й реципієнта, що мають злитися задля здійснення *розуміння* у традиції, спільній для твору і реципієнта.

Таким чином, по-перше, емпірична розбіжність світів долається трансцендентальною єдністю традиції, що в них присутня як буттєвий горизонт; по-друге, розуміння водночас є саморозумінням через розімкнення до буття, тож не є абсолютною самосвідомістю, що «знімає в собі свою протилежність» (Гегель), тобто знімає буття як предметність, відмовляється від «негативності досвіду», ставши тотожністю буття і суб'єкта. Слід пам'ятати, що *досвід буття* в мистецтві, історії, філософії означає для Гадамера принципову скінченність розуміння й саморозуміння, бо за своєю основною структурою *досвід є осмисленням чогось невідомого як тотожного з уже відомим*. Уже відоме, як історично визначений і обмежений досвід, завжди передуватиме як *передрозуміння* всякій спробі мислити додосвідне чи мислити виключно із принципу свідомості, яка контролює себе від першого кроку мислення, тож для себе є абсолютно прозорим і обґрунтованим мисленням.

Поняття досвіду заступає місце поняття свідомості, адже досвід означає непрозорість для свідомості його початків, відтак означає

зв'язок досвіду з буттям, яке передує свідомості й невідконтрольне для неї. Герменевтичне розуміння досвіду – це розуміння його як патосу в сенсі Есхілового *pathēi mathos*, як принципово залежного від того, що «випадає на долю» (*Widerfahrung*) наче дарунок буття. *Герменевтичний досвід* – в мистецтві, історії, філософії – це досвід буття. Приріст буття (*Seinszuwachs*), який відбувається в цьому досвіді, слід трактувати як зростання відомого як «завжди вже відомого», тобто зростання відомого не через ініційовану й контрольовану свідомістю методичну рефлексію, а через поглиблення розуміння того, що є дарунком буття для мене, що є наперед визначеною основою мого існування, моїм близьким світом, – це є саморозумінням.

Гадамер обстоює тезу про зв'язок між досвідом мистецтва і реальністю. Проте не слід тлумачити цю тезу як тезу про *когнітивну роль мистецтва*. На ділі мистецтво пізнає реальність не з позиції активного суб'єкта, а «патетично». Досвід буття у творі є даністю вихідної реальності, тобто досвідом нашого визначення з боку реального та історичного, що передує рефлексії. *Досвід буття* – це виявлення первинного дорефлексивного моменту всякого досвіду. У мистецькому досвіді цей момент змістово збагачується без методичної та дискурсивної діяльності *cogito*.

Оскільки досвід має структуру осмислення «чогось як чогось» («etwas als etwas» – Гусерль), то будь-яке «щось» як основа уподібнювального розуміння наступного «щось» саме визначається певним горизонтом, котрий зрештою лишається неопредметненим, але цілком реальним, неодмінним і значущим. Таке розуміння досвіду й спонукає Гадамера осягнути мистецький твір не в аспекті його *генези*, а в аспекті його *значущості* для того, *перед* ким він постає (*пред-*ставлений) для сприйняття. Йдеться не лише про аспект автора й аспект реципієнта, а насамперед про потребу відокремити суб'єктивність переживань і думок під час мистецького створення і сприйняття твору від реальності, яка хоч і постає тільки в здійсненні, виконанні, досвіді твору, але, як реальність, є тим, з чим слід погоджуватися, є стороною ініціативи, бо передує і визначає можливості, які реципієнт розкриває у творі як власні можливості. Ці можливості, що розкривають і прояснюють лише у творі, є власними можливостями реципієнта, його стосунку зі світом. Мистецький твір насправді не дарує «переживання

іншого чи фантастичного життя», а дозволяє набути реального багатства з'ясованих (буттєвих) можливостей власного життєсвіту.

Для пояснення останньої думки звернімося до Гадамерового зіставлення буття твору з грою, першим поняттям з низки згаданих вище понять, котрі розглянуті під трансцендентальним кутом зору. Отже, *гра* – це феномен, схожий з буттям твору. Справжня гра є тим, що веде гравців, будучи для них реальністю, якій мають підкорятися. Не гравці чи глядачі є господарями гри, для них сама гра є суб'єктом. Гадамер охоче зіставляє буття твору з грою, бо гра є *самопрезентацією*, що не існує поза презентацією, своїм здійсненням; так само й мистецький твір. Як бачимо, Гадамер бере гру (*Spiel*) в тому сенсі, в якому вона є не змістом людської суб'єктивності, віртуальним світом, а надсуб'єктивним процесом. Тому фіксуючи протилежні погляди Колінгвуда і Гадамера на стосунок мистецтва до гри, варто врахувати, що в Колінгвуда погляд цей негативний, бо він має на увазі гру скоріше як *game*, симуляцію реальності, натомість у Гадамера – позитивний, бо він має на увазі гру скоріше як *play(ing)*, процес самопрезентації. На жаль, ані наша мова, ані німецька не здатні дати шанс лексичного розрізнення обох феноменів, який, здається, можливий в англійській мові, хоч сам Колінгвуд не провадить тут чіткого термінологічного розрізнення [2, 81–82].

Ми називасмо *грою* і природну гру кошенят чи морських хвиль, і гру на музичних інструментах, і комп'ютерну гру, і виставу. Але Гадамера, як на мене, не цікавить в «Істині і методі» сутність гри загалом чи «гра як спосіб буття істини у творі мистецтва» [40, 33], для нього гра є лише «провідною ниткою онтологічної експлікації», тобто *метафорою буття мистецького твору*. До речі, теж метафорою є «мовна гра» Л. Вітгенштайна. В обох випадках маємо евристичне зіставлення феномена гри і способу існування мови й мистецького твору. Між тим, слід бачити й принципову відмінність Гадамерового трансценденталізму від постмодернізму: для останнього істина твору – це гра, тоді як для Гадамера вона – істина буття.

Розглядаючи гру під трансцендентальним кутом зору, Гадамер бачить її як насамперед автономну й водночас розімкнуту до світу, як те, що стосується реальності, розкриває саму реальність, а не заміщує її. Гра для Гадамера – це *представлення* (*Darstellung*), як і кожний твір мистецтва. Отже, йдеться про спосіб буття як процес – здійснення,

виконання, інтерпретація, прочитання, вистава, – що водночас передбачає випадковість можливостей і дотримання правил, таку собі діалектику свободи і необхідності. Гра збирає свою реальність у цілість задля можливості гравців послідовно відповідати їй – а не охопити всю і контролювати, – віддаючись їй і так досягаючи майстерності та успіху. Коли грають майстерні гравці, гра розмикає їхнє буття до своєї реальності. І тоді в гравців уже не має іншої, власної реальності, усе, що вони вводять до гри як свою реальність – тіло, досвід, уява тощо, – сполучається з реальністю гри; і тоді виникає дійсна гра. Очевидно, що таке розуміння гри дає вглядіти в бутті мистецького твору гру як злиття – за умови примату гри – горизонтів гри і гравця. А якщо згадати мистецтва, де виконавці грають твори – це так звані інтерпретативні, транзиторні мистецтва, – то можна казати, що виконання (представлення) мистецького твору розмикає учасникам гри, отже й реципієнтам, реальність твору в злитті з їхньою реальністю. Відповідно, це злиття не залишає поза виконанням твору якоїсь другої, «справжньої» реальності учасників, котрій можна протиставити «уявну реальність» мистецтва.

Чи спростовує Колінгвуд своїм трактуванням гри як *метафори розважального мистецтва* Гадамерове трактування мистецького твору як подібного до гри? Спробуймо розібратися. Гадамер осмислює гру як метафору виконання твору мистецтва, тому для нього в «Істині і методі» *парадигмою мистецтва є театральна вистава*, і насамперед виконання трагедії в Давній Греції; істина ж буття відкривається через *mimēsis*, центральну естетичну категорію Аристотеля. Натомість Колінгвуд говорить у «Принципах мистецтва» про гру як підміну дійсності віртуальністю, бо він виходить з розрізнення гри і дійсності. Проте термінологічно він не розрізняє уяву і віртуальність (симулятивну можливість), хоча кладе уяву в основу пізнання дійсності. Поза сумнівом, для Колінгвуда гра дорослих має певний негативний моральний відтінок: вона завжди є підробкою реальності. Гра – це збіднення реальності за рахунок визнання в грі лише привабливих і «правильних» боків реальності. Отже, гру Колінгвуд розуміє під кутом зору психоаналізу: як задоволення у фантазіях придушених жадань; гра в цьому сенсі стосується лише розважального, а не справжнього мистецтва, що є вираженням як творення. Під цим кутом зору Колінгвуд розглядає навіть Аристотелеву поетику, від якої відштовхується.

Аристотелева теорія трагедії, викладена в «Поетиці», теж є для Гадамера відправним пунктом філософії мистецтва. Гадамер схвально приймає коригування Аристотелем «іронічної» і «діалектичної» критики мистецтва Платоном, навіть удається до універсального застосування Аристотелевих понять наслідування (*mimēsis*), упізнання (*anamnēsis*) й очищення (*katharsis*) в онтології мистецького твору. І в цьому знову розбіжність із Колінгвудом. Той розуміє поетику Аристотеля як рішучий поворот до виправдання розважального мистецтва, бо Аристотель уже не розуміє причини Платонової критики розважального мистецтва; ця причина – бажання відстояти значущість практичного життя з його магічним мистецтвом. Однак, попри звинувачення Аристотеля у виправданні розважального псевдомистецтва, Колінгвуд не відкидає його понять наслідування, упізнання й очищення, а тлумачить їх у конструктивному дусі.

Нагадаю, Колінгвуд використовує поняття катарсису в ключовому для його теорії значенні очищення *від* емоцій (пристрастей), збуджених і розряджених під час самого сприйняття мистецького твору. Це прочитання вислову Аристотеля про *очищення пристрастей* в граматичному значенні *genetivus objectivus*. Однак, на мою думку, Колінгвуд використовує також і друге рівнозначне прочитання (*genetivus subjectivus*) вислову Аристотеля про катарсис. Мова йде про катарсис як очищення пристрастей у значенні їхнього прояснення, тобто очищення робить їх яснішими, більш осмисленими. Відтак глядач трагедії очищає свої афекти співчуття (*eleos*) і страху (*phobos*), зустрічаючись із собою. Саме цього прочитання дотримується Гадамер, говорячи про спосіб буття мистецького твору. Отже, коли Колінгвуд твердить, що справжнє мистецтво пропонує не паліатив розрядки примітивних почуттів (розважальне мистецтво як гра), а вираження емоцій як прояснення життєвих емоцій під час їхньої продуктивної розрядки, він фактично – хоч не так ясно, як треба – підтримує друге, Гадамерове, прочитання Аристотелевого виразу про катарсис.

Виходить, Колінгвуд об'єднує розважальне і справжнє мистецтво в тому, що збудження і розрядка емоцій у цих різновидах здійснюється в межах твору, тільки – і це головне – в різному стосунку до реальності. Розважальне мистецтво стосується до реальності негативно – як гра, що підміняє реальність «світом вільної фантазії», «неавтентичними переживаннями». Справжнє мистецтво, навпаки, стосується до

реальності позитивно, але не в утилітарному сенсі магічного мистецтва. Тож коли запитати, яким є справжній стосунок мистецтва до реальності, то, думаю, згідно з духом теорії Колінгвуда, можна відповісти словами Гадамера, що мистецький твір здійснює «повсякчасне видобування світу», щоразу «приводить до ладу те, що для нас розпадається» [27, 27]. Справа лише в тім, що Колінгвуд інтерпретував би ці слова не в аспекті *герменевтичного досвіду* як *Widerfahrnis*, *pathei mathos*, пасивної підпорядкованості *ладу буття*, а в аспекті *досвіду уяви цілісної діяльності*, творення цілісної реальності своєї індивідуальності, адже цілісна діяльність – це людське життя. Таким чином, з Гадамеровим *досвідом буття* слід зіставити Колінгвудів *досвід життя*.

Як ми побачили, *катарсис* із «Поетики» Аристотеля можна розглядати з двох боків: досвіду життя і досвіду буття. Можна, як Колінгвуд, пов'язувати його з грою-розвагою, паліативною розрядкою базових емоцій. Тоді йдеться про задоволення розважального, примітивного штибу. Натомість прояснення емоцій у значенні справжнього естетичного задоволення (розрядка) пов'язуватиметься не так з поняттям катарсису, як з поняттями *вираження* і *саморозуміння*, конститутивними для мистецького твору. Отже, мистецький твір прояснює життя способом, що формує *життя* в індивідуальну цілість. Можна, як Гадамер, пов'язувати Аристотелів *катарсис*, навпаки, з проясненням емоцій у значенні «рефлексивного задоволення від представлені на сцені «гри з міфом»» [30, 173]. Відповідно, поняття гри стосується катарсису й справжнього мистецтва, а не розваги й примітивних, нерелексивних почуттів. Міф, або загалом традиція, дозволяє твору мистецтва вказати на *буття* як те, що передусе самопобудові індивіда, обумовлюючи її. Попри відмінність у використанні понять катарсису й гри, обидва теоретики згодні з тим, що мистецький твір *прояснює* тим способом, який збирає реальність до купи, дає їй лад. Тут можна пригадати Спінозу, котрий усвідомлення афектів як опановування ними розуміє в сенсі їхнього прояснення через їхнє зіставлення й упорядкування в цілості життя та *amor intellectualis Dei*. Отже, це давно відома філософема: життєва чи буттєва цілість (субстанція) є такою, де кожна частина (атрибут) презентує в собі всю цілість, відображає в собі своє місце в цілому й все ціле.

Гадамер не сприймає «суб'єктивістської» естетики переживання і вираження, бо вона, на його думку, несумісна з розумінням «гральної» субстанційності «емінентного» твору, його стосунку до буття. Колінгвуд, навпаки, доводить у своїй теорії мистецького досвіду, що він, а значить переживання, має прямий стосунок до реальності, є досвідом *перетворення випадкової реальності* на цілість життя та його саморозуміння. Мабуть, слабе місце в поглядах Гадамера – це надто категоричне відокремлення поняття переживання від реальності, надто велике бажання міцно зв'язати переживання тільки з «мистецьким царством фантазії» або пантеїстичним усе-життям.

Думаю, філософсько-герменевтична онтологія мистецького твору мусить осмислити роль уяви в мистецтві, урахувати, що переживання має зв'язок не так із активістською свідомістю, як із людським життям, котре сприймає імпульси від «нижніх» ділянок буття: невідомого, тілесності тощо. Потребує яснішого урозуміння й те, як мистецьке вираження поєднує ці індивідуальні імпульси в мистецькому образі, метафорі, слові, загалом у нарративній цілості нашого життя. Але вже нині філософська герменевтика змушує нас замислитися над тим, що досвід мистецтва стосується не стільки розважання чи задоволення, скільки істини буття.

Контрольні питання

1. Чому Гадамера не задовольняє підхід естетики переживання до досвіду мистецтва? Чи справді теорія мистецтва Колінгвуда не витримує критики з позицій філософської герменевтики?
2. Теоретичні засади погляду Гадамера на досвід мистецтва. Основні поняття, які він використовує для визначення способу буття мистецького твору.

Лектура

- 1.1. (2.1.) Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 48–162.
- 1.2. Гадамер Х.–Г. Философия и герменевтика / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Гадамер Г.–Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 9–15.

- 1.3. Гадамер Г.-Г. Істина в гуманітарних науках // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 38–43.
- 2.2. Гадамер Г.-Г. Естетика і герменевтика / Пер. з нім. В. Бабича // Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 7–15.
- 2.3. Гадамер Г.-Г. Мистецтво і наслідування / Пер. з нім. М. Кушнір // Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 16–27.
- 2.4. Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного / Пер. з нім. М. Кушнір // Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 51–99.

Додаткова лектура

- Grondin, J. Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000. S. 56–85.
- Гадамер Г. Г. Що є істина? // Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – С. 363–379.
- Гадамер Г. Г. Вірш і розмова. Есе / Пер. з нім. Т. Гаврилів. – Львів, 2002.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. – Кн. 2. – М., 1994. – С. 56–88, 260–276, 377–383, 462–502.
- Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М., 1995.

ТЕМА 5 ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Лекція 12 Історична свідомість та істина

Минула лекція спиралася серед іншого на 1 частину «Істини і методу», присвячену філософії мистецтва. Тепер мова піде про філософію гуманітарних наук, якій присвячена 2 частина, що має назву «Поширення питання про істину на розуміння в науках про дух». Однак не забудьмо, що 1 частину відкриває пропедевтична спроба *актуалізації традиції риторики та гуманізму*. Ця традиція є історичною основою герменевтики Гадамера, зокрема герменевтичного розуміння *досвіду мистецтва*. 2 частина «Істини і методу» так само починається з пропедевтики, що має назву «Історична преамбула» та є одним з двох розділів 2 частини. Це пропедевтика *до питання про досвід історії*, адже цей досвід є фундаментальним для гуманітарних наук. 2 розділ 2 частини названо «Основні риси теорії герменевтичного досвіду». Його вважають центральним у всій книжці, бо, як відомо, головне її завдання Гадамер бачив у тім, щоб дати *теорію практики розуміння*, отже, розкрити *основні риси досвіду світу* як справді історичного, тим самим підтримати радикальну постановку питання про час, запропоновану Гайдегером, а також щоб «зберегти напрям запитань пізнього Гайдегера і зробити його доступним по-новому» [26, 14].

Я не присвячуватиму цю лекцію історико-філософській підготовці питання історичності досвіду. Це зроблено в лекціях 2 теми, орієнтованих на матеріал Гадамера, що міститься в 2 і 3 підрозділах «Історичної преамбули»; вони названі, відповідно, «Уплутування (Verstrickung) Дильтея в апорії історизму» й «Подолання теоретико-пізнавальної постановки питання через феноменологічне дослідження». Думаю, у подальшому можна взяти з «Історичної преамбули» тільки те, що насамперед має значення для концептуального осмислення *питання історичності досвіду*. А цим є критика *теоретичного та інструмен-*

тального підходу до історії, який заважає зрозуміти справжню історичність досвіду, а водночас і предмета науки історії, що так само провідна для humanities, як математика для sciences. Отже, йдеться про критику так званої історичної свідомості, яка в XIX ст. ґрунтувалась на засадах теорії пізнання, спекулятивної та рефлексивної філософії.

2 частина «Істини і методу» містить змістовне заперечення субстанційності свідомості щодо історії як предмета науки й самої науки. Вона також роз'яснює, що основою ставлення людини до історії – зрештою, до будь-якого наукового предмета – є не суб'єктивність, а взаємодія історичного переказу і нашого досвіду, горизонту минулого і горизонту сучасності. Отже, історичність досвіду – це герменевтичність досвіду, універсальний аспект досвіду, природа якого розкрита Гадамером через поняття дієво-історичної свідомості (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein).

Поняття дієво-історичної свідомості має крім того полемічне призначення. Воно доцільне у критичному зіставленні з поняттям історичної свідомості, бо для Гадамера Wirkungsgeschichte – це не історія впливу чи літературної рецепції, тобто не сліди твору в наступній історії думки, а дієва історія, тобто історія, яка діє на нашу свідомість, точніше, діє в нашому досвіді як його неодмінний горизонт, котрий, згідно його поняття, неможливо уречевити, адже він є передумовою об'єктивації та смислу об'єкта. Дієвість історії означає неприпустимість її об'єктивації – відокремлення від нашої суб'єктивності, яка через це відокремлення неминуче набирала би рис свідомості як субстанції. Поняття дієво-історичної свідомості говорить, урешті, про те, що не історія належить суб'єктивності, а суб'єктивність – історії.

Ось чому Гадамер зазначав, що дієво-історична свідомість – це «історично досвідчена свідомість (das geschichtlich erfahrene Bewusstsein), котра відкрита досвіду історії саме тому, що відкинута фантом повного просвітництва (Aufklärung)» [WM, 383]. Гадамер підкреслює, що дієво-історична свідомість більше буття, ніж свідомість. Іншими словами, вона є власне історичним досвідом, а не рефлексивною свідомістю. Та й справді, Гадамер і Гайдегер якраз принципово протиставляють поняття свідомості і поняття досвіду. Це тому, що свідомість має структуру рефлексії та відсилає до понять нескінченності й прозорості, а досвід має структуру герменевтичного кола й відсилає до понять скінченності та непрозорості.

Гайдегер навіть уникає філософського вживання поняття свідомості, бо вважає його неодмінно пов'язаним з метафізичним трансценденталізмом. Натомість Гадамер відмовився від такого «мовного пуризму». Він, зокрема, зазначає: «Пізній Гайдегер прагнув до чіткого подолання трансцендентально-філософського самосприйняття «Буття і часу». Проте мій власний мотив запровадити поняття дієво-історичної свідомості полягав саме в тому, щоб прокласти шлях до пізнього Гайдегера. Коли мислення Гайдегера вибралось за межі мови метафізичних понять, він заплутався в мовних складнощах, що зробили його прихильником мови Гельдерліна та привели до напівпоетичного стилю» [26, 13]. Отже, не слід думати, що Гадамерові просто бракує поняттєвої строгості мислення, а тому він беззастережно вживає термін «свідомість», додаючи їй епітети «дієво-історична» чи «герменевтична». Нестрогість і напівпоетичність стилю скоріше можна закинути Гайдегерові. Але в даному випадку Гадамер і Гайдегер однаково не сприймають свідомість як принцип «рефлексивної філософії» – термін, який вводить Гегель для критики суб'єктивізму Канта, Фіхте і Якобі в «Роботі про розрізнення» (Differenzschrift, 1801), – бо це принцип розчинення історії у свідомості; зрештою, Гегель його теж дотримувався. Гадамер у цілком Гайдегеровому дусі обстоє тут протилежну істину. Його «дієво-історична свідомість» – це означення свідомості, що, навпаки, розчинена в історії, тож є історичним досвідом.

Розбіжність між Гайдегером і Гадамером у ставленні до терміна «свідомість» впливає з їхніх підходів до філософської мови. Гадамер, на відміну від Гайдегера, уникає будь-якого насилля над філософською мовою. У післямові до 3 видання «Істини і методу» він зазначає: «Щодо моїх досліджень часто висувують претензію, що їхня мова є надто неточною. У цьому я можу бачити не лише розкриття недоліку – якого часто може бути досить. Скоріше мені здається, що завданню філософської поняттєвої мови відповідає те, щоб також за рахунок точного окреслення меж понять надати цінність сплетінню в ціле мовного знання світу й таким чином підтримати живий стосунок до цілого. Це позитивна імплікація «нестачі мови» («Sprachnot»), що властива філософії від самого початку. (...) Слова, які використовують у філософській мові і загострюють до поняттєвої точності, завжди імплікують «об'єкто-мовні» моменти значення й мають у цьому щось

невідповідне. Але зв'язок значення, який звучить у кожному слові живої мови, входить водночас до потенціалу значення слова-поняття» [GW 2, 461]. Одне слово, не годиться філософські поняття відривати від життя мови, воно не дозволяє назавжди обмежити їхній потенціал значення.

Протиставлення понять *історичної свідомості* і *дієво-історичної свідомості* структурно корелює з протиставленням в і частині «Істини і методу», з одного боку, естетичної свідомості та естетичного розрізнення, з другого, символу як «естетичної нерозрізненності» чуттєвого і смислового. Нам слід від цього відштовхнутися. Отже, ми починали вивчення філософії мистецтва Гадамера з критики естетичної свідомості, а тепер почнемо вивчення його філософії герменевтичних наук з критики історичної свідомості, сподіваючись зрештою прийти до розуміння *історичної нерозрізненності суб'єктивності і переказу*, неподільності горизонтів сучасного і минулого, тобто до дієво-історичної свідомості як герменевтичного досвіду.

На думку Гадамера, історична свідомість, незважаючи на свій епітет, є доти *недостатньо* історичною – не дієво-історичною, – доки розуміє історію як предмет, схожий на предмет природничої науки, як його зазвичай уявляють. Цю тезу можна обґрунтувати критикою різноманітних методологій історичного дослідження, які породило ХІХ ст., «століття історії». Але Гадамер обмежується критикою німецької романтичної герменевтики (Шляєрмахер), Історичної школи (Ранке та інші) й Дильтея, методолога наук про дух. Одним з вирішальних мотивів такого вибору була, мабуть, єдність у цих концепціях історичної та естетичної свідомості, а також їхній прямий зв'язок з філософським трактуванням *науковості* та *свідомості* в німецькій трансцендентальній традиції від Канта до Гусерля. Тож, гадаю, варто спочатку проаналізувати основні риси історичної свідомості, а потім зіставити підходи до істини філософії *свідомості* та філософії *герменевтичного досвіду*.

Історична свідомість означає більше, ніж *історизм* як метод у науках про дух. Виникає ця свідомість на століття раніше, ніж сам термін «історизм» (від нім. Historismus). У другій половині ХVІІІ ст. перфекціонізм Просвітництва в головах деяких мислителів перетворюється на історизм. По-суті, відбувається довершення Просвітництва, бо історизм тепер позитивно сприймає стару інтуїцію (передсуд)

просвітників, що хід історії не є телеологічним або *закономірним*. Історики висновують звідси, що історичну реальність слід вивчати, але з урахуванням *свободи* та індивідуальності людських дій, отже, за допомогою історичних, а не природничих, методів.

Духовний процес зацікавлення всім історичним згодом охопив усю Європу, проте лише ім'ям Й.Г. Гердера (1744 – 1803), суворого опонента Канта, можна чітко позначити той момент, коли в людському мисленні *ідеал класичного* як надчасової нормативності остаточно відступає перед ідеалом самоцінності кожної епохи. Отже, історизм наголошує якісну відмінність епох, зв'язок історичного предмета з його реальним контекстом і взагалі процесуальний зв'язок історії, відмінний від повторюваного зв'язку закономірності в природі [57, 15–21].

Якщо естетична свідомість, котру обґрунтував Кант, передбачала уречевлення твору мистецтва та його «незацікавлену доцільність», то *історична свідомість* теж передбачала уречевлення історії та, зрештою, якусь напівусвідомлену телеологію епох і подій, тобто телеологію без надісторичних цілей історії. Отже, йдеться про загальну *настанову об'єктивізму*, яка заперечує телеологію метафізичну і специфікується в методах *наук про дух*. Зрештою, тут на манер Просвітництва ототожнюють науковість з інструменталізмом. Історична свідомість бачить лише одну кардинальну відмінність історії від природознавства: *предметом історії є індивідуальне й процесуальне*. Утім, пізніше дарвінізм похитне уявлення, що така процесуальність як розвиток є властивою лише людського буття, і це буде новим тріумфом історичної свідомості.

Історична свідомість хоч і відкидає *нормативність* класичного, але не відкидає *інтелектуалізму*, тож у історії ставить на місце законів – котрі є предметом природничих наук – пізнаваний *зв'язок історії* як зв'язок історичних подій. Відтак історична свідомість змушена весь час розв'язувати взаємопов'язані питання про постійне, стале й загальне в історії та рухливе, змінне й індивідуальне в ній. Наскільки неоднозначні відповіді на ці питання, продемонстрували такі різні носії історичної свідомості, як Гете й Гегель.

Раніше, коли йшла мова про *символ*, ми згадували Гете, бо лише в нього – не в Гегеля – символ набув чіткої відмінності від поняття алегорії, отримавши значення *нерозрізненності чуттєвого і смислового*, а водночас і значення історичної невичерпності та нестаточ-

ності. Тепер варто запитати, чи є подібна до символу категорія в історичній свідомості, що так само, як символ у естетичній свідомості, посідала би центральне місце в Гадамеровому осмисленні істини й хиби історичної свідомості? На мій погляд, Гадамер в «Історичній преамбулі» описує таку категорію. Це *історична сила*. Таке поняття зустрічаємо також в Історичній школі (у Нібура це «доброзвичайна сила») та Гегеля. Очевидно, що вона має за найближчий контекст поняття *життя*. Ось чому Гадамер в «Історичній преамбулі» переходить від зіставлення методології Історичної школи й філософії історії Гегеля до поняття життя у філософії графа Йорка та Гусерля. Відтак червоною ниткою через усю «Історичну преамбулу» проходить питання про розуміння *історичного зв'язку*, або зв'язку історії, у контексті поняття сила, дух, життя свідомості.

Уже у статті «Проблема історії в новітній німецькій філософії» (1943) Гадамер підкреслює, що зв'язок історії годі редукувати до інтелектуального зв'язку: «Історія – це не тільки взаємозв'язок значень, але й реальний взаємозв'язок сил» [32, 33]. Якщо не забувати про *герменевтичний трансценденталізм Гадамера*, то відразу можна збагнути, що в контексті згаданих вище понять тема історичного зв'язку має на меті віднаходження у феномені історичності засад трансценденталізму, що був би однаково далеким як від суб'єктивістського трансценденталізму Світового духу Гегеля, так і від *історизму* (цим терміном Гусерль позначав історичну свідомість як основу філософського релятивізму).

Що таке *історична сила*? Гадамер описує її як внутрішню, що ніколи не зводиться до причини або чогось уречевленого. Будь-яке виявлення сили – це тільки еманация внутрішнього надміру. Виявлення сили діалектично поєднано з її основою, однак внутрішня основа – як і смисл – ніколи не вичерпується чуттєвою маніфестацією. Зауважмо, що вже Історична школа виходила з принципу, що *ідея* в історії ніколи не втілюється вповні, а має лише недовершену репрезентацію. Дух, що діє в історії, – це єдність ідей та сил. Берлінський професор Ранке – викладав з 1824 до 1872 р., автор 60 томів – наполягав, що дух – це не суб'єктивність чи ідеальність, а індивідуальність. Тому історик має рішуче відкинути поняття Світового духу, що повністю втілює Ідею в історії. Метою історичного пізнання є сама по собі історія «зсередини», а ніяк не те, наскільки Ідея «із зовні» втілюється в історії.

Історична школа не воліє визнавати ідеальну цілість, тобто універсальність, історії як кінцеву тотожність Ідеї та об'єктивного зв'язку подій. Вона розглядає гегелівський апіоризм історії, тобто телеологічну історіософію, як заперечення можливості наукової історії, котра мусить дотримуватися фактів – того, «як воно було насправді» (Ранке: «wie es eigentlich gewesen» [11, 4]), а не вигадувати цілі надіндивідуальної суб'єктивності – Світового духу, – що буцімто сповна здійснюються в історії. Історична реальність для історичної науки – це постійне виявлення і зіткнення різноманітних індивідуальностей. Індивідуальні духи, звісно, лишають по собі щось стале, яке можна назвати духом, але це – «земне безсмертя духу», а не самоусвідомлення Абсолютного духу Гегеля. Ось як Фридрих Майнеке (1862–1954) виражає кредо Ранке: «Ранке називав земним безсмертям духу те, що одне покоління залишає іншому суму свого досвіду, що має значення поза плінними моментами, у тій формі, яку надає цьому досвідові дійсність на всі часи» [47, 441]. У цій формулі, як у дзеркалі, відбивається суперечливість стосунку Історичної школи як до Гегелевого історизму, що об'єднує нормативність універсального духу й історичний розвиток, так і до Гадамерової філософії історичності досвіду, яка обстоює своєрідну нормативність мовної традиції.

Зіставмо кредо Ранке з історизмом Гегеля. Як зазначає Гадамер, Історична школа не усвідомлювала, що її розуміння зв'язку історії насправді не вільне від *передсуду універсальної історії*, хоч їй здавалося, що універсальна історія – це вигадка Гегеля, зайва в історичному дослідженні. Однак, поміркуємо: коли історик Ранке щось визнає за надбання історичного досвіду чи всесвітньо-історичне діяння, він несвідомо використовує традиційну схему універсальної історії – схему занепаду й прогресу, адже тільки погляд на історію в цілому дає змогу оцінити, коли був занепад, а коли прогрес, де надбання, а де втрата. Отже, те, як Історична школа бачила зв'язок історії, не є вільним від *телеологічного передсуду*. На думку школи, *формальна структура зв'язку історії* – це становлення у плінному, коли наступне кидає світло на характер минулого. Як бачимо, так введено критерій успіху, що є телеологічним критерієм, бо переміни в людських діях не випадкові, а підпорядковані меті, яка дає зрозуміти, коли минулі дії сприяли майбутньому досягненню мети, а коли ні.

Зрозуміло, Історична школа відмовлялася визнавати існування неодмінної мети історії людства, *надісторичної цілі* всіх історичних цілей, якою, до речі, для Гегеля була свобода людини як довершена в історичному часі самосвідомість. Але ця «наукова респектабельність» школи ніяк не дає підстави, по-перше, вважати, що досвід минулих поколінь лишається незмінним, «у тій формі, яку надає цьому досвідові дійсність на всі часи» (Майнеке). Адже новий досвід і наступні цілі мають кидати нове світло на весь минулий досвід, тим самим перетворюючи весь *досвід* на іншу єдність історичного досвіду. По-друге, згадана «наукова респектабельність» школи не дає підстави вірити, що *історія* як *оповідь*, тобто продукт роботи історика, справді може існувати без своєї телеології.

Наголошуючи свій об'єктивізм, Історична школа не помічала – це властиво емпіризмові взагалі, – що відбір з безлічі історичних фактів достоту значущих та їхня дослідницька інтерпретація завжди, як підкреслює Гадамер, підпорядковані проблемі, яку розв'язує історичне дослідження, а значить, підпорядковані тому, що турбує й зачіпає історика, тобто що *нині* діє на нього, отже, взаємодія із чим приносить йому дослідницький успіх у вигляді довершеного твору, який розв'язує проблему. Абсолютна *неупередженість оповіді історика* – це очевидне марення Історичної школи, яка під впливом методології природничих наук сподівалася на те, що мету історичної оповіді можна відокремити від індивідуальності дослідника так, щоб вона стала універсальною метою науки, яка полягає лише в об'єктивному описі того, «як воно було насправді». Але те, що було насправді, – це, зрештою, тільки фізичні і психічні процеси минулого, доступні історикові лише тією мірою, якою отримали *історичне значення*, тобто набули певного місця в телеологічній послідовності історичної оповіді. Історичне значення існує лише в контексті оповіді, тобто горизонті мовного використання, літературознавці сказали б: в оповідній інтризі.

Однак, не можна сказати, що Історична школа просто методологічно відкидала *індивідуальність дослідника*, підпорядковуючись вимозі природничої методології, інструментальному підходу до історії. Вона, навпаки, бачила свою перевагу перед Гегелем якраз у тім, що враховувала часто вирішальний вплив індивідуальності історичного діяча на хід історії, тож, звісно, не могла й індивідуальність дослідника історії вважати абсолютно не причетною до впливу, який наука історія

здійснює на реальну історію. Питання лиш у тім, як розуміла Історична школа індивідуальність, що впливає на історію. У світлі цього питання далі окреслимо стосунок Історичної школи до філософської герменевтики та гегелівського історизму.

Історію творять індивідуальності, які *є не суб'єктивністю, а належать до живої сили*. Історія не являє собою ідеально-логічну послідовність діянь, бо насправді не створена однією раціональною суб'єктивністю, котру Гегель назвав Світовим духом. А відтак хибним є й твердження Віко, що людині легше пізнати історію, ніж природу, бо історія – це якраз продукт людського духу. Історія – це не мистецький твір, що має одного автора, задум якого можна пізнати за самим твором. Тут Історична школа права. Однак твір історика – це оповідь про історію, і, як оповідь, твір завжди накидає реальній історії *значеннєву послідовність*, що залежить від індивідуальності автора та його історичної ситуації. Дотримування автором положення історичної свідомості про відмінність між *об'єктивною історією* і *телеологічною історією-оповіддю* тут нічого не змінює, бо дає лише абстрактне протиставлення методологічного принципу об'єктивізму і телеологічної природи оповіді. Тож справа історика лише правильно розуміти обумовленість свого твору власною індивідуальністю.

Ось і виявляється, що Історична школа не змогла правильно зрозуміти обумовленість історика власною індивідуальністю. Це тому, що вона виходила з альтернативи об'єктивного знання реальної історії та індивідуально-випадкової оповіді про історію, тобто з опозиції універсалізму й релятивізму, з альтернативи «науковості» і «ненауковості» ставлення до історії. Проте ця альтернатива загуляє те, що справді є істиною історичного розуміння, тобто *істиною буття в історії*. Цю істину відкриває той зв'язок між дійсною історією та мовним розумінням історії, котрий Гадамер трактує як діалог з традицією, або герменевтичний досвід, – тобто і не як об'єктивізм історичної свідомості, і не як релятивізм історизму. Історія як оповідь історика – це лише краще обдумування того, що складає історичний досвід життя кожного з нас. Та й «насправді питання історії турбують людство не як проблема наукового пізнання, а як усвідомлення власного життя» [32, 30].

Методологічна рефлексія Історичної школи в цілому виявилася невдалою, бо вона не зрозуміла характеру того шляху, яким

просувається дослідник історії, та яким ішли й самі представники Історичної школи. Цей шлях пролягає – як пізніше показав Гадамер – *потойбіч об'єктивізму чи релятивізму історичного дослідження*. Цей шлях є кращим обдумуванням власного історичного досвіду, є інтерпретацією як мовною експлікацією розуміння. Школа ж, навпаки, замість всебічного осмислення дослідницького шляху історика як шляху індивідуальності, обумовленої історією, розглядала індивідуальність історика як те, що зрештою має підкоритися його науковій свідомості, тобто, як індивідуальність, що має досягти самозабуття. Це призвело до суперечності в позиції школи щодо фундаментального для історизму *поняття індивідуальності*.

З одного боку, школа начебто враховує історичну обумовленість будь-якої індивідуальності, адже трактує індивідуальність як силу історії. А *сила* – це взагалі поняття досвіду, бо силу пізнають лише через опір з боку іншої сили, тільки у зіткненні з непередбачливою дійсністю. Отже, силам підпорядковуємося не на підставі самодостатніх міркувань, а практично-досвідним чином. Відповідно, індивідуальність ураховано школою тією мірою, якою вона практично-досвідно входить до історичних утворень, таких як держава чи доброзвичайна спільнота, – до чогось такого, що врешті можна назвати гегелівським поняттям *субстанційної доброзвичайності* (substantielle Sittlichkeit). Для Дройзена доброзвичайна сила є тим самим, що для Ранке історична сила; сила зростає в труді над спільними цілями.

Відтак історичним утворенням притаманні власні сили, що не підпорядковані людським планам і бажанням, натомість обмежують свободу людини, визначаючи *зв'язок і послідовність історії* своєю грою. Як бачимо, відмінність від Гегеля лише в тім, що з погляду Історичної школи зв'язок історії є не продуктом Світового духу, тобто суб'єктивності, а несвідомим продуктом *гри сил*, як у природі. Але в такому разі перед Історичною школою мало б постати питання, чи для існування історичного розвитку або навіть лише послідовності європейської традиції достатньо несвідомої гри історичних сил? Чи можна на цій грі ґрунтувати згадану вище формальну структуру зв'язку історії? Авжеж, ні. Очевидно, що Гегель глибше за Історичну школу продумав питання зв'язку історії; шоправда, осмислив його виключно в метафізичному, чи історіософському, контексті, бо надав зв'язку історії форму логічно-неодмінного світового прогресу, для існування

якого, звичайно, замало простої боротьби сил і інтересів, а потрібна *цільова причина* розвитку, тобто Світовий дух, в якому розгортається універсальна історія. До речі, на ґрунті метафізичного гіпостазування історичного зв'язку, до якої вдалися і Гегель, і Маркс, ідеалістична телеологія розвитку людства є, на мою думку, теорією послідовнішою, ніж матеріалістична діалектика історичного розвитку, яка ніби здійснюється лише через – схожу на природну – гру-боротьбу сил і інтересів антагоністичних класів. Зв'язок історії є власне досвідним, а якраз Гегель мислить діалектику так, що виходить із телеологічної природи досвіду, як показав Гайдегер у статті «Гегелеве поняття досвіду» (*Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942 – 1943).

З другого боку, Історична школа трактує індивідуальність як цінність, що не розчинюється в безликих силах історичного руху. Вона дотримується гуманістичного ідеалу великої різноманітності, який В. Гумбольдт висловив так: *значення історії* у відкритті багатства індивідуальних виявів. Індивідуальність, входячи до історичних утворень, дає історичним силам виявитися через неї; *сили індивідуалізуються* в образах дій та діячів. Ця теза, вочевидь, стосується й самих істориків, які діють в історії через свою науку й думку. Проте, обмежені, як і всі інші люди, своїми доброзвичайними спільнотами, історики в змозі пізнати, як підкреслює Дройзен, *лише напрямок історичного руху*, тобто напрямок гри сил. За Дройзеном, історику чи історичному діячеві не дано пізнати завершеність історії, що подібна до завершеності художнього твору. Утім, усвідомлення своєї індивідуальної обумовленості не означає, уважає Ранке, нездатність екстатично вийти за межі свого «я». Дильтей виражає цю екстатичну тенденцію Історичної школи у формулі: «Пізнавати за повного усвідомлення своєї обумовленості». Отже, хоч історичний хід є пізнаванням не більш як у своєму напрямі – це справді властиво історичному досвідові, – але Історична школа опріч того воліє пізнавати історичні індивідуальності так, як вони є у своїй *об'єктивній* причетності до історії, у своїх *об'єктивних* маніфестаціях, – а це вже претензія науково-теоретичної свідомості.

Як видно, історична свідомість і історичний досвід представників Історичної школи суперечать одне одному. З одного боку, вони з власного досвіду знали: історія має сенс у собі самій, зв'язок історії – це *априорі* як досліджень історика, так і самої історії, бо *сутність*

історії – це збереження і водночас збагачення як вихід за межі збереженого, а історична дійсність забезпечена її самоусвідомленням, тобто досягненням історії як безперечної цінності та зв'язку її змісту. Отже, Історична школа розуміла, що досвід в історичній науці відрізняється від досвіду в природничій науці, бо не узагальнюється в теорії. Як зазначав Ранке, історик, подібно до поета, зображує як зовнішню ту стихію, у котрій сам живе, отже, не може визначати її *поняттєво*, а мусить сягати тих пунктів, де «життя думає, а думка живе».

Проте, з *другого боку*, Історична школа не проаналізувала згадане апіорі як умову *внутрішньої історичності* досвіду історика. Натомість вона хотіла об'єктивно пізнавати індивідуальності, що виявлені силами історії, хотіла дістатися від *особистого досвіду* історика до *історичної свідомості*, що ставиться до цілого історичного досвіду поколінь і цивілізацій як до наукового предмета, незалежного від історичності власного досвіду. Тобто хотіла ставитися до історичного досвіду *теоретично*, навіть *інструментально*, – бо це протилежно *практичному* ставленню, коли предмет ставлення не відокремлений від суб'єкта ставлення. Ось і в згаданій вище формулі Майнеке *дух* – це історичний досвід поколінь, що – й у цьому суперечність – наче нашаровується завдяки життю поколінь шар за шаром незмінно «у тій формі, яку надає цьому досвідові дійсність на всі часи». Зрозуміло, Майнеке має на увазі, що минулі нашарування досвіду зостаються для Ранке незмінною даністю, тому є предметом об'єктивного вивчення так само, як геологічні шари. Проте виявлена Гегелем *негативність досвіду* не дає, як зазначалося, минулому досвідові нашаровуватися наче щось незмінне; новий досвід заперечує старий так, що рухає, історично змінює весь горизонт нашого досвіду, отже, до досвіду минулих поколінь можна поставитися ніяк не об'єктивно, а тільки як до переказу, що ситуативно звертається до мене. Намагаючись зрозуміти досвід минулих поколінь, ми маємо пам'ятати, що, як каже Гадамер, «той, хто розуміє, приносить у гру свої власні передумови», отже, свою ситуацію розуміння, яку прояснює лише ця гра (розуміння є саморозумінням). Далі у статті «Класична і філософська герменевтика» (1968) Гадамер зазначає: «Продуктивний внесок інтерпретатора в неунікний спосіб належить до смислу самого розуміння» [25, 101]. Зрештою, це також стосується розуміння самих себе. Ми в цьому легко переконуємося, коли не

знаходимо в себе спогадів як об'єктивних шарів нашого минулого й бачимо, що кожний спогад є невід'ємним від його актуалізації в теперішньому горизонті наших смислоочікувань. Існує очевидне герменевтичне коло взаємного визначення наших спогадів і очікувань. *Досвід* – це *пізнання пізнаного* в набагато глибшому сенсі, ніж мав на увазі А. Бек у своїй формулі філологічного фаху [25, 104].

Гадамер тонко підмітив у «Істині і методі», що Ранке фактично суперничав з Гегелем, претендуючи на те, що його *історична свідомість* здатна пізнати зв'язок і хід самої історичної дійсності, тобто мати об'єктивний погляд на історію, вільний від історичного обмеження індивідуальності самого Ранке. На те саме претендує Гегелева позиція *спекулятивної свідомості*, що збагнула об'єктивну телеологію універсальної історії, яку не замулює історична індивідуальність спекулятивного філософа; так історію обмежено рефлексією, ніщо істотне в історії не лишається поза колом рефлексії, історія розчиняється у вимірі рефлексивної свідомості. Отже, обидва мислителі інспіровані одним метафізичним сподіванням, різниця лише в тім, що Ранке захоплений насамперед об'єктивним знанням *індивідуального в історії*, тоді як Гегель – об'єктивним знанням *загального в історії*. Але це лише різні акценти. Обидва однаково страшаються релятивізму. Ось чому Ранке наполегливо відшукує загальне в історії, хоч воно у нього скоріше досвідне й життєво достовірне (історична сила, доброзвичайність, земне безсмертя духу), а не поняттєве й раціонально достовірне. А Гегель через той же страх підпорядковує субстанційну доброзвичайність, в якій індивідуалізуються загальні норми, *логіці рефлексивного розвитку* Світового духу.

Той самий страх релятивізму ще більше підсилює бажання Дройзена й Дильтая опертися на щось стале в історії, що спрямовує життя. Через це в Дройзена сили історії, у виразі яких безпосередньо присутнє внутрішнє, уже не вирази все-життя, на яке орієнтувався естетизм Ранке, а вирази доброзвичайної сфери, тобто вирази етичної необхідності, що є сталою в історії. Завдяки причетності до доброзвичайних сил людина здатна до *критики наявного, виходячи з морально необхідного*, без чого неможливий історичний процес. Що для природознавця є закони, те для історика – доброзвичайні сили, сказати б, етос.

Дильтай хоче зв'язок об'єктивної історії розглядати як ту саму *апріорну структуру переживання*, котру феноменологія Гусерля строго відокремлює від психічного – а значить емпірично-випадкового й релятивного – переживання. Для Гусерля даність структурного зв'язку є ідеальністю значення, для Дильтая – не логічним поняттям, а виразом життя. Однак тут ідеться про все ту ж картезіанську *тотожність свідомості і предмета*. Вона є умовою достовірності наукового переконання, – позаяк Дильтай і Гусерль не бачать модусу *життєвої достовірності*, з якою постають у нашій душі безумовні цілі й цінності. Водночас згадана тотожність є умовою неподільності буття переживання, бо інтенційний предмет не потойбічний акту переживання. До того ж, Дильтай розуміє структуру життєвого зв'язку як співвідношення частин і цілого, а не як те, що ґрунтується на часовій послідовності генези, котру має за предмет наукове пояснення. Розуміти життєвий зв'язок – це значить, за Дильтаєм, розуміти вираз, в якому те, що виражено, наявне не так, як причина в наслідку.

Гадаю, варто навести слова Гадамера, які вдало окреслюють підвалини Дильтаєвого мислення. «Дильтай виходить тут із романтичних думок, коли визнає, що таке розуміння значення структуроване зовсім інакше, ніж процес природничо-наукового пізнання. Тут не переходять від одного до іншого, а далі знову до наступного, щоб з цього абстрагувати загальне, а окреме переживання – це завжди цілісність значення, взаємозв'язок. І знову ж таки окреме переживання – це частина цього цілого перебігу життя. Проте його значення відноситься до цього цілого своєрідним чином. Очевидно це не так, що пережите кимось щось останнє зверху й визначає значення життєвого взаємозв'язку. Смысл людської долі скорше у власній цілісності, що формується не з кінця, а зі смислотворної середини. Значення взаємозв'язку формується довкола не останнього, а вирішального переживання. Вирішальною для всього життя може стати якась мить» [32, 32].

Отже, Дильтай досліджує життєвий зв'язок як внутрішню історичність життя індивіда, щоб вивести з цього дослідження поняття і принципи, за якими можна осмислити *об'єктивний зв'язок самої історії*. Такому підходові вже не бракує цінної здогадки про єдність внутрішньої історичності та історії. Однак через хибне розуміння історії як об'єктивного предмета історичної свідомості, думка Дильтая відхиляється у бік дошукувань зв'язку історії, якого індивід не переживає, а

який належить життю *умоглядного суб'єкта* (покоління, нація) чи об'єктивного духу. І тут Дильтай лишає нез'ясованим, як можна гносеологічно обґрунтувати його судження про умоглядних суб'єктів.

Сподівання Дройзена, Дильтая та Гусерля знайти об'єктивний погляд на історичний світ урешті-решт зумовлені «панікою незащищеності», світоглядним переконанням, що захист від поганих умов життя, мовляв, спричинених *аморальним релятивізмом*, можна здобути за допомогою *науки*, тієї ж нескінченної історичної свідомості, котра назавжди долає життєвий брак безсумнівної основи мислення й поведінки. Якщо наука забезпечує цю основу життю, то водночас вона має вказувати й на об'єктивний зв'язок історії, бо *історія* – це лише вираження в людській поведінці стосунку й причетності до цієї основи, тобто до доброзвичайних сил, об'єктивного духу тощо. Як здогадуємося, така світоглядна настанова історичної свідомості є не що інше, як віра просвітників у те, що наука й інтелектуалізм здатні подолати незабезпеченість життя.

Натомість Гадамер відзначає, що неодмінна *скінченність історичної свідомості*, тобто неможливість сублімації досвіду в теоретичний погляд на історичну дійсність, указує на те, що лише загартування особистості, надбане завдяки життєвому досвідові, долає незабезпеченість життя. Це «фантастична переоцінка» ролі розуму в суспільній реальності, коли філософське мислення хоче саме по собі забезпечити життя, отже обійтися без залучення «емоційної мотивації людського норову», без риторики й життєвого авторитету традиції [29, 414].

Досвід світу як розуміння історії, а не знання об'єктивного зв'язку історії, є тим, де плідно взаємодіє наша внутрішня історичність та історичність традиції. «Світова історія існує тільки тому, що людське існування часове й історичне» [32, 35]. *Зв'язок історії* – це подія діалогу з традицією, що здійснюється в оповіді історика. Суперечливою є думка, що історична свідомість здатна на нескінченну рефлексію, тобто може переступати межі традиції, рухливого горизонту розуміння, та здійснювати чисто рефлексивний стосунок до себе і традиції. Така повна рефлексія передбачає усунення всякої історичної дистанції та індивідуальної ситуативності щодо предмета розуміння. Відсутність історичної дистанції щодо предмета історичного дослідження значить, що ми справді в змозі сягнути думкою *об'єктивного*

зв'язку історії, відповідно, мати традицію за нашарування досвіду поколінь, які можна вивчати по-об'єктивістському, як виражає формула Майнеке, а отже, у змозі використати в історичному дослідженні *філологічний метод*, сенс якого – пізнання минулого духу як сучасного, чужого як близького, без відстані часу. Хоч письмове слово є тим, що за своєю суттю «сучасне кожній сучасності» [ІМ, 361], але те, що воно розкриває нам як свою істину – за всієї своєї безпосередньої самода-ності – є історично обумовленим і залежним від нашої герменевтичної ситуації.

У Дильтаєвій герменевтиці історичну свідомість повністю об'єдна-но на засадах наукового об'єктивізму з *філологічною свідомістю*. Диль-тай бачить об'єктивний зв'язок історії як зв'язок тексту, котрий слід зрозуміти в його власному сенсі. Для історика зустріч зі своїм предметом – це те саме, що зустріч з текстом, в якій філолог убачає зустріч духу із самим собою. Для духу в тексті не існує чогось чужого, бо текст сам породження цього ж духу. В обох випадках жодної дистанції між текстом та інтерпретатором не передбачено, адже дух – один, є зв'язком об'єктивної все-життя, яке водночас є життям різноманітних логічних (умоглядних) суб'єктів. Різниця між філологом і істориком в цьому аспекті виглядатиме лише як різниці в їхньому *масштабі аплікації*: для філолога завершений та предметний текст – це окрема книжка, а для історика – вся історична дійсність.

Герменевтика Дильтаєя *ототожнює історію з текстом*, що можливо лише на засадах філософського ототожнення свідомості і предмета. Якщо у філософії Гегеля Ти (предмет) принципово прозоре для Я, бо має спільну з ним основу – свідомість, то в герменевтиці Дильтаєя текст чи історична дійсність принципово прозорі для дослідника, бо дослідник одночасний з автором чи маніфестаціями життя, адже всі вони причетні одному об'єктивному духові. Таким чином Дильтаєй додумує до логічного кінця підхід історичної свідомості, який поділяє Історична школа, не до кінця усвідомлюючи його наслідків. Спираючись на історичний досвід, Історична школа таки не могла визнати, що історична дійсність є «тільки чисте відображення змісту (Sinnspieg), який треба тільки розшифрувати, подібно до тексту» [ІМ, 225], бо для школи принципово важить думка, що історія – це гра сил, вільна від оповідної телеології.

Вочевидь, Дильтаєй мислив *історичне дослідження як розшифрування* об'єктивного зв'язку історії, а не як історичний досвід. Він схильний убачати в об'єктивному зв'язку історії зв'язок тексту, тоді як представники Історичної школи цей зв'язок уявляли собі більше схожим на внутрішню історичність досвіду. Але так чи інак, а й Дильтаєй, і Історична школа прагнули однієї мети: якось осмислити й обґрунтувати перехід від внутрішньої історичності досвіду до об'єктивної історичності. Натомість герменевтика Гадамера як філософія історичного досвіду принципово заперечує як ототожнення історії з текстом, так і взагалі можливість переходу від внутрішньої історичності до об'єктивної історичності.

Намагання зробити такий перехід – це деформація поняття *історичності* теоретико-пізнавальною схемою. До цієї деформації однаково причетні Дильтаєй і Гусерль. Останній теж хотів вивести конституцію історичного світу із життя свідомості. А відмінність розуміння історичної свідомості вказаних мислителів і Гегеля лиш у тім, що за відправний пункт їхніх міркувань усе-таки править свідомість, якій властива внутрішня історичність, тобто свідомість індивіда. Гегель же, навпаки, виходить з єдності Я і Бога, тому його вихідна свідомість є логічним суб'єктом, вічність якого діалектично не узгоджена з внутрішньою історичністю. Тому Гегель виводить об'єктивну історичність, тобто зв'язок самої історичної дійсності, як логіку розвитку самопізнання Світового духу. Проте вже в самому принципі спекулятивної тотожності логіки та історії ми бачимо деформацію поняття історичності спекулятивною схемою, адже негативність досвіду, що врешті виражає внутрішню історичність, у логічному суб'єкті (Я=Бог, Абсолют) має лише логіко-діалектичний – а не темпоральний – вимір і знімається в абсолютному знанні як остаточно прозорій самосвідомості. *Внутрішня історичність* передбачає обмеженість самотрансформації людського буття, бо миттєва зміна хиб на істину потребує його повної прозорості і підпорядкованості надісторичній думці, загальному методу, що не укорінений у проєктного майбутнього, не зачіпає індивідуальності; однак загальне не панує над часом людського буття, цей час за змістом у кожного свій, і трансформація цього буття тому завжди індивідуальна. Внутрішня історичність, на відміну від уявлень про об'єктивну історичність, є принципово проєктивною, пов'язаною з моїм проєктом власних

можливостей, моїм майбутнім. Тож правий Гадамер, коли зазначає, що «історичне розуміння – це завжди досвід теперішньої та подальшої події», що історичне існування завжди має ситуацію, перспективу й горизонт [32, 35].

Відтак очевидно, що мислити історичність як *об'єктивну історичність* – це, навпаки, потреба історичної свідомості, незалежно від філософських принципів, на які вона спирається. Бо без об'єктивного зв'язку історії, уважає історична свідомість, наше ставлення до історії приречене на історицистський релятивізм. Тим не менш, без знання об'єктивного зв'язку історії ми спокійно обходимося в житті, не потрапляючи притому в пастку релятивізації істини чи то морального життя, чи то історичного дослідження. Відтак слід уже до кінця збагнути, що *історичність людського існування* не розщеплюється на внутрішню історичність досвіду й об'єктивну історичність реальної історії, а складає діалектичну єдність внутрішньої історичності і традиції. Ця діалектична єдність – умова *герменевтичної істини*, тобто інтерпретативної істини історичного досвіду. Лише той, хто вважає герменевтичну істину релятивістською, тобто випадковою і суб'єктивною, продовжуватиме марний пошук об'єктивного зв'язку історії, на який би не накладав свій карб внутрішній зв'язок історичності власного досвіду.

Проте не слід уважати цей марний пошук простим безглуздя. Він має певну мотивацію, притаманну самій європейській традиції, життєсвіту європейців. Утім, я не маю на увазі міркування Е. Трельча, що нема єдиної історії, а є історія Європи, в якій апріорний принцип (Боговтілення) та апріорні цінності занурені в постійно мінливу форму їхнього усвідомлення. Йдеться не про що нормативність традиції, а про очевидну єдність феномена історичної свідомості і традиції усвідомлення Європою своєї історичної акумуляції та науковості. Тобто умова існування цього феномена – це існування традиції, у горизонті якої історична свідомість мислить себе як наукове, відсторонене ставлення до традиції, водночас розуміючи, що *ця традиція є її реальна умова існування*.

Якщо людина не живе в *європейській традиції* – що породжує в душі цю діалектику усвідомлення і цінності зв'язку історії, і самодостатності наукової свідомості, – то й не матиме історичної свідомості, бо вона неможлива без цієї *діалектики присутності-відсутності*

в *традиції*. Тоді людина належатиме до традиції так, що жодні історичні зміни не помічатиме як зміни традиції. Наприклад, вона реагуватиме на карикатури пророка Магомета в європейській пресі так, що вітатиме хвилю насилля проти європейців, яка прокотилася в лютому 2006 р. мусульманськими країнами. Мабуть, «суть історичності була усвідомлена людським мисленням лише з християнською релігією і її наголосом на абсолютній миттєвості факту Божого спокутування» [23, 368]. Отже, саме *поняття традиції* – це насправді поняття європейського світу, що існує тільки поряд з поняттям наукової свідомості, точніше – діалектично конкурує в європейському життєвому досвіді з досвідом науковості. Так зване «традиційне суспільство» є неєвропейським суспільством звичаїв. Латинське слово *traditio* пов'язане з *tradere*, яке складається з *trans* (пере) і *date* (давати), отже, означає передачу як більш свідому й варіативну діяльність, ніж сліпе збереження своєї звичаєвої ідентичності.

Якщо в особистості європейця переважає наукова свідомість, він схильний бачити лише картезіанський модус достовірності. Ту ж достовірність, що виникає з життєвого зв'язку традиції, він піддає сумніву, бо сумнів є основою *достовірності індивідуального переконання*, а не *достовірності авторитету*. Авторитет традиції з погляду наукової свідомості є релятивним, бо науковість претендує на *метод порівняння*, який передбачає неприв'язаність суб'єкта пізнання, що так же добре оперує одним, як і другим, – своєю і чужою традицією.

Однак переважання наукової свідомості не означає, що справді цілком втрачено зв'язок з традицією. Зрештою, прагнення достовірності індивідуального переконання вкорінене не тільки в самодостатній науковий розум, а й в мораль, властиву європейській традиції. Наукова свідомість ототожнює безумовність моральних цінностей і цілей з обґрунтуванням в суб'єкті, з індивідуальною достовірністю. Очевидно, що з позиції суб'єктивної достовірності не існує безумовної достовірності авторитету традиції, бо науковий суб'єкт відкидає будь-яку істотну прив'язаність до традиції, до будь-чого, крім себе, тобто власного загальнозначущого розуму. Прив'язаність до традиції для наукової свідомості є завжди відносною й умовною, тобто історично мінливою. Істина, що залежить від цієї прив'язаності, є *релятивною*, отже, хвилю, бо справжня істина – істина самодостатнього розуму.

Зі сказаного випливає, що історична свідомість, будучи науковою раціональністю, відкидає *діалектику беззаперечної істини*, тобто єдність в істині розуму і традиції, логосу і міфу, яка є реальністю європейської традиції. На це Гадамер справедливо зауважує: «Насправді розум робить себе можливим не сам. Сам він – це лише одна історична можливість – шанс. Він сам себе не розуміє, як не розуміє й міфологічної реальності, яка його, крім того, охоплює й несе» [32, 37]. Замість осягнення цієї діалектики *розумності традиції* історична свідомість воліє узаконити в методології історії *протиставлення універсальної і релятивної істини*, сподіваючись обґрунтувати знання зв'язку історії як безумовно істинного – об'єктивного – знання. Ще раз підкреслю: джерело цього протиставлення – сама ж наукова й моральна традиція Європи. Однак лише краще обдумування традиції, яке здійснює радикальний історизм філософської герменевтики, звільняє від жаху історичистського релятивізму, що завжди супроводжуватиме науковий універсалізм. У наступній лекції варто докладно розібрати спір про істину, що точиться між універсалізмом рефлексії та радикальним історизмом.

Контрольні питання

1. У чому суперечність методологічної позиції Історичної школи?
2. Філософські підвалини історизму та основні риси історичної свідомості.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т.1. – К., 2000. – С. 165–226.
- 1.2. Мейнеке Ф. Леопольд фон Ранке. Меморіальна речь...// Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. В.А. Брун-Цеховой. – М., 2004. – С. 441–454.
- 2.1. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. В.А. Брун-Цеховой. – М., 2004.
- 2.2. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / Пер. с нем. С.И. Гессена // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С. 57–68.

- 2.3. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе / Пер. с нем. А.Н. Малинкина // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С. 608–648.
- 2.4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. М.Е. Зингера // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С.69–103.

Додаткова лектура

- Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000. S. 86–110.
- Богачёв А. Актуальность феноменологии в Украине // Феноменология: рецепция у Східній Європі: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2000. – К., 2001. – С. 20–29.
- Кроче Б. Теория историографии // Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с ит. И.М. Заславской. – М., 1998. – С. 9–100.
- Кроче Б. Теория истории // Кроче Б. Антология сочинений по философии / Пер. с ит. С. Мальцевой. – СПб., 1999. – С. 175–241.
- Макінтайр А. Відношення філософії до історії: післямова до другого видання праці «After Virtue» / Пер. з англ. С. Кошарного // Після філософії: кінець чи трансформація. – К., 2000. – С. 360–369.
- Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х тт. / Пер. з англ. О. Коваленка. – К., 1994.
- Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. В 2-х тт. – Т. 2. – К., 1995. – С. 242–277.

Лекція 13

Герменевтична істина чи аргумент рефлексії

У минулій лекції я намагався показати, що відрізняє *історичну свідомість* методологів гуманітарних наук від *дієво-історичної свідомості* філософської герменевтики. Зіставлення цих базових понять допомагає розкрити діалектику європейської історичної традиції, отже, здійснити деструкції метафізичних передсудів історичної свідомості. Тепер я спробую розвинути згадану деструкцію, перейшовши від передсудів розуміння *історичності* до передсудів розуміння *свідомості*. Адже філософська герменевтика може сподіватися на достатнє виявлення *історичності істини* лише тоді, коли піддасть деструкції імплікації універсалізму рефлексії, що не усвідомлені (пост)просвітниками.

Спростування аргументу рефлексії, розгорнуте в цій лекції, має на меті доказ, що універсальною – неодмінною й загальною – рисою будь-якого осягнення істини є не *рефлексія* свідомості, а *історичність*, або герменевтичність. Цей доказ має не тільки спростувати універсалізм як метафізику Просвітництва, а й зняти з філософської герменевтики звинувачення в *релятивізмі*, для якого anything goes.

Після таких слів, думаю, варто нагадати про методичну основу такого доказу. Гадамер так характеризує свої методичні підвалини в передмові до 2 видання «Істини і методу»: «Це правда, що моя книжка методично стоїть на феноменологічному ґрунті. Може, це [зізнання] звучатиме парадоксально, як прямо Гайдегера критика трансцендентальної постановки питання та його мислення “повороту” лежить в основі розгортання універсальної герменевтичної проблеми, котре я здійснюю. Але я думаю, що й до цього Гайдегерового повороту, який вивільнив герменевтичну проблему як таку, можна застосовувати принцип феноменологічного показу. Тому я зафіксував поняття «герменевтики», яке використовував молодий Гайдегер, однак не в сенсі методології, а як теорію справжнього досвіду, яким є мислення. Так я маю наголосити, що мій аналіз гри чи мови я розумію чисто феноменологічно. Гра не виникає у свідомості гравця, і тому вона більша за якусь суб'єктивну поведінку. Мова не виникає у свідомості мовця, і тому вона більша за якусь суб'єктивну поведінку. Саме це

можна описати як досвід суб'єкта, і це не має нічого спільного з “міфологією” чи “містифікацією» [GW 2, 446].

Перед тим, як почну свій виклад, маю ще зазначити, що в «Істині і методі» з темою лекції перегукуються насамперед пункти *а) Межа філософії рефлексії*, *б) Поняття досвіду й сутність герменевтичного досвіду*, що в 3 підрозділі «Аналіз дієво-історичної свідомості» 2 розділу 2 частини. Уже із самих назв стає зрозумілим, що деструкція універсально-рефлексивної свідомості має сполучатися з феноменологічним показом справжнього досвіду, який є дієво-історичною свідомістю.

Спочатку декілька вихідних положень. Відштовхуючись від них, я спробую продемонструвати, як філософська герменевтика підходить до проблеми істини. Отже, герменевтична теза полягає в тім, що *істина є відкритістю*, а відкритість є сутнісною ознакою горизонту досвіду. *Фігура герменевтичного кола* виявляє буттєву структуру так, що ми говоримо про відкритість смислу лише в здійсненні інтерпретації, тобто в темпорально-рухливому взаємному визначенні того, що вже історично склалося, і того, що передбачають, отже, у взаємозв'язку минулого і майбутнього, передрозуміння (Vorverständnis) і проєкту. Якщо предмет розкриває свій смисл лише відповідно до проєкту, то і проєкт уже «закинутий» в історичний горизонт життєсвіту, тобто визначений наперед минулим, притому не просто нашим особистим минулим, а нашим перебуванням в історичній та комунікативній дійсності, яку ми не обирали й не визначали від самого початку. І цей взаємозв'язок можна назвати *інтенційним*, оскільки тут між смислом і способом його даності існує кореляція, яку не визначає індивідуальна психіка або каузальний зв'язок, а тільки наша мовно-часово-тілесна присутність в історичному світі. Розглянута за змістом, ця трансцендентальна кореляція відсилає насамперед до мови (діалогу) й внутрішньої історичності як до умов очевидності. Отже, *онтологічно витлумаченій интенційності* належить модус *комунікативності* як найважливішої передумови відкритості.

Звідси філософська герменевтика висуває тезу про корелятивність, з одного боку, *комунікативного смислу* («самої речі» та її мовного горизонту) і, з другого – *особистого проєкту* та власного горизонту. З тези випливає, що наша *спільна мова* здатна висвітлювати реальність лише у фундаментальному нюансі стосунку предмета до акту осмислення у внутрішній історичності. Мова здатна на це тому, що цей акт

відбувається у *світі*, а не в безповітряному просторі трансцендентальної суб'єктивності. А саме «існування світу конституційоване мовою» [WM, 447]. Іншими словами, поняття комунікативності невіддільне від принципу інтенційності, бо від нашої мовно-історичної світоорієнтації невід'ємний сам спосіб ознайомлення з внутрішньосвітовим сущим як з підручним (*Zuhandenes*), тобто даним у своїй суті через застосування, *практику*, а не в безпосередній, переважно візуальній, наявності.

Феноменологічна герменевтика виявляє *інтерсуб'єктивність розуміння* як мовно-комунікативну і практико-історичну передзаданість смислу. Це дозволяло Гайдегеру сказати в «Бутті і часі»: «Завдяки тому, що показано, як будь-яке бачення первинно ґрунтується на розумінні (*Verstehen*), – обачність стурбованості (*Umsicht des Besorgens*) є розумінням як *розсудливість* (*Verständigkeit*), – у чистого споглядання віднята та його перевага, що ноетично відповідає традиційній онтологічній перевазі наявного. «Споглядання» і «думання» є вже обоє дальші деривати розуміння. Феноменологічне «споглядання сутності» теж ґрунтується на екзистенціальному розумінні» [SZ, 147]. Як бачимо, *екзистенційність розуміння* означає, що той, хто розуміє, є невіддільним від предмета розуміння. Той, хто розуміє, змістом свого існування зумовлює те, що розуміє. Своєю чергою, історичний світ налаштовує на певне існування того, хто його розуміє. Тому розуміння завжди є саморозуміння. Ми завжди хоч би невиразно й потенційно, але розуміємо себе й, отже, розуміємо сенс буття, «наскільки воно випростовується в розсудливості тут-буття (*in die Verständigkeit des Daseins hereinsteht*)» [SZ, 152]. Відтак, тут-буття – це суще, яке запитає про буття, а запитування – це знання про незнання, «передбачення» сенсу буття як наявності його досвідного горизонту.

Гуманістична істина стосується способу буття людини й, на відміну від істини про закономірність у природі, вочевидь є *темпоральною, або історичною*. Ясперс, порівнюючи гуманістичну істину Бруно з науковою істиною Галілея, підкреслював, що невизнання галілейської істини не стає їй на заваді, проте брунівській істині безперечно зашкодить відречення від неї. Істина філософії, віри чи історії – тобто брунівська істина – прямо стосується мого самопізнання та моєї самореалізації, бо її існування є певним зв'язком минулого, сучасного й мого проекту майбутнього, є моєю долею. Отже, для мене життєво важливим є дотримання істини, що дозволяє зберігати у

своєму проекті життя телеологічне спрямування моєї внутрішньої історії; це такий різновид спрямування, який можна назвати інтригою життя. *Радикальна історичність долі* є присутністю минулого в сучасному, є тим зв'язком часових моментів, де минуле не після майбутнього, а майбутнє не попереду минулого. І пізнання, і екзистенційне творення узгодженості часових моментів орієнтовані на організацію людського існування як історичної протяжності.

З *екзистенційно-досвідного характеру істини* можна вивести її зв'язок з *традицією*. Ось як Гадамер каже про суть традиції («передавання»): «Бо передавання, в якому ми живемо, – це не так зване культурне передавання, що складалось би лише з текстів та пам'ятників і передавало б мовно охоплений або історично задокументований смисл, тоді як реальні детермінанти нашого життя, виробничі умови тощо залишались би «зовні»: нам скоріше як відкрита тотальність постійно передається комунікативно пізнаний світ, *traditur*. Це не що інше, як досвід. Він скрізь там, де пізнається світ, де усувається необізнаність, де відбувається ознайомлення, розуміння й засвоєння, і, врешті, найприємніше завдання герменевтики як філософської теорії полягає в тому, щоб показати, що лише інтеграція всього пізнання науки в особисте знання окремого може називатися «досвідом», як це показав Майкл Полані» [25, 104].

Мабуть, *філософський текст* найповніше й найвідвертіше сполучує наш особистий досвід і тотальність комунікативно пізнаного світу. Лише пригадаймо, як ми ставимося до справжнього філософського тексту. Істини, що в ньому зустріли, переживаємо так, ніби вони завжди були якимось відомі (потенційно!) й нині лише актуалізовані через знайомство з текстом, лише саморепрезентовані в слові. Про такий *феномен упізнання (anamnēsis) істини* йшлося Платону; і це, за Гадамером, ніяк не є психологічним феноменом, а є феноменом слова, мисленням зсередини мови. Філософія відкриває істину буття через ту мовну традицію, в якій ми *живемо*, та водночас ця істина має пасувати екзистенційному проекту індивіда і його тілесності. Натомість наукову істину осягають ніби в цілком актуальній та прозорій площині логіко-універсальних зв'язків.

Філософську істину упізнають так, наче пригадують, бо вона завжди до певної міри вже є – потенційно й непередметно існує в горизонті традиції як передрозуміння, котре слід екзистенційно застосувати

в інтерпретації, щоб її існування актуалізувалося. Проте Гадамер постійно підкреслює, що філософська істина – як і будь-яка істина життєвого досвіду – це *істина буття*, тобто *відкрита*, отже протилежна істині, якої прагне філософія рефлексії. Йдеться про непередбачувану *відкритість* долі (*pathē mathos* Есхіла), адже досвід, що лише підтверджує вже відоме, не є досвідом. Лише негативний, патосний досвід, що заперечує весь попередній, відкриває нові горизонти.

Не слід думати, що «потенційна наявність» істини в горизонті традиції, її «буття-для-упізнання» означає її суб'єктивний характер, належність до «несвідомого» в суб'єкті. Думати так – це перекручувати філософську герменевтику до суперечливої філософії рефлексії. Навпаки, горизонт, де «потенційно наявна» істина, не закруглюється до сфери суб'єкта, бо він – комунікативний горизонт, тобто історичний і мовний. Звідси вирішальна *діалогічна теза* Гадамера, що *Інший може мати рацію*. Вона протилежна принципу філософії рефлексії, котра передбачає, що цілковито істинна розмова з Іншим закінчується визнанням у ньому самого себе (як загального суб'єкта), тобто усуненням всіх його *власних* упереджень та істин як хибних партикулярностей. Отже, з погляду універсалістів істина не рухається разом з життям, вона не органічна, а механічна, немовби позачасова й безумовна. Проте герменевтична філософія звертає увагу на те, що це бачення істини теж базується на передрозумінні й традиції.

Розгляньмо тепер на тлі заявлених положень про герменевтичність істини, чому слід відкинути звинувачення у філософському релятивізмі, які постійно лунають на адресу Гайдегера й Гадамера. Висуваючи це звинувачення, універсаліст впевнений, що *теза про герменевтичність істини* та сама, що й релятивістська теза про залежність змісту істини від перспективи бачення. Отже, зрештою він вважає несуттєвою розбіжність між, з одного боку, індивідуальним перспективізмом переважно античних релятивістів і, з другого – істористським, або культурологічним, перспективізмом філософів Нового часу. Гайдегер, твердить універсаліст Д. фон Гільдебранд, не каже нічого принципово нового в порівнянні з іншими істористами-релятивістами [35, 12–13]. Але якщо вважати його релятивістом, він мав би потрапити до компанії таких мислителів, як лінгвістичний релятивіст Б. Ворф або ідеологічний перспективіст К. Маркс. Чи справді Гайдегер належить до цієї компанії?

Спочатку розберімося, що таке філософський перспективізм, або релятивізм. Для цього проаналізуємо, до прикладу, учення Маркса у світлі *перформативної (прагматичної) суперечності*, тобто суперечності між змістом судження і його формою. Чи констатація перформативної суперечності принципу, з якого виходить марксизм, спростовує це вчення? Думаю, так. Адже, згідно з Марксом, істина визначена суспільними відносинами й класовими інтересами, що відбивається на характері *ідеології*. Маркс твердить про ідеологічність знання, бо пізнання – як соціальний процес, а не як окреме знання – наперед визначене класовими інтересами й суспільними відносинами. А якщо тут відкинути вочевидь безпідставний історіософський постулат, що пролетаріат через своє месіанське призначення в історії є зацікавленим у загальнолюдському знанні? Якщо інтерес пролетаріату класово обмежений, як і кожного іншого класу? Тоді вже ніщо не заважатиме розгледіти, що теорія «ідеологічного перспективізму» пізнання є перформативно суперечливою. Адже вона має визнавати власну обумовленість класовою ідеологією та класовим інтересом, але не може водночас обґрунтувати своє право судити про будь-яке знання, тобто поширювати власну класову залежність на іншу теорію.

Чи можна так легко розправитися з підходом до істини, який я трохи вище окреслив у положеннях про герменевтичність істини? Чи можна думати, що в одній логічній площині суперечності лежать два твердження герменевта: «Усе пізнання є історично обумовленим» і «Це знання (перше твердження) є безумовне»? Звісно, ні. Гадамер у «Герменевтиці та історизмі» зазначає, що радикальний історизм герменевтики не можна спростувати аргументом, що він суперечить собі, коли заявляє про історичну обумовленість усього пізнання прямо «в усій вічності» («in alle Ewigkeit»). Справді, це суперечність особливого гатунку. Я би сказав, що це суперечність *діалектики європейської традиції*, а не формально-діалектична суперечність. Теза про історичність істини не означає, що її завжди будуть уважати істинною, як і те, що вона колись перестане бути істинною. «Історизм, що сприймає себе серйозно, скоріше рахуватиметься з тим, що його тезу якогось дня не вважатимуть правильною, тобто мислитимуть «неісторично»» [23, 371].

Отже, відповісти ствердно на вищезгадані запитання можна за однієї умови: якщо тлумачити герменевтичність істини в контексті

субстантивізму, який достоту притаманний марксизму, але ніяк не філософії Гайдегера чи Гадамера. Щоб добре осягнути різницю між радикальним історизмом герменевтики і субстантивізмом, треба, між іншим, звернути увагу на претензію марксизму бути вченням, яке, мовляв, уперше в історії західної думки остаточно відкинуло пошук абстрактної сутності людини, натомість не просто вказало на соціальну природу індивіда, а й відкрило, що трудові відносини – це основа формування його сутності й способу пізнання світу, і цим, до речі, начебто «подолала» субстантивізм.

Чи подолав Маркс на ділі субстантивізм? Щоб відповісти на це питання, спочатку зазначмо, що нема справжньої *новизни марксизму* в тім, що він нібито замінює онтологію субстанції на онтологію відношення. Його новизна тільки в розумінні праці, тобто *цілераціональності*, як субстанції всіх суспільних відносин. Відоме *Марксове поняття ідеології* передусім передбачає відчуження форм виробничих відносин у колективній свідомості як «своє-інше праці»; зміст такої колективної свідомості й буде ідеологією. Зняття ж певної форми ідеології, яка гальмує розвиток нових форм праці й продуктивних сил, здійснюють лише в революційній практиці трудового класу, якій відповідає осмислення справжніх тенденцій організації праці та суспільства. Легко побачити, що в цій схемі присутній субстантивістський *принцип рефлексії суспільної праці*: самовідчуження логічного суб'єкта і повернення з нього.

Маркс є ідейно близьким до Гегеля, котрий теж наголошував субстанціальну залежність свідомості (сутності) індивіда від духу доби, тобто історично сформованих відносин і субстанційної доброзвичайності. Однак у поглядах цих філософів є й розбіжність, що торкається, звісно, не принципу саморефлексії тієї субстанції, яка визначає всі людські відносини, а розуміння її характеру. *Соціоцентризм Маркса* впливав з усвідомлення ним невдачі, яку зазнала грандіозна спроба Гегеля поєднати в одну цілість живого Абсолюту три умовлядні тотальності – історичну, логічну та космічну. Матеріалістичний монізм оплачений Марксом утратою субстанційної єдності логіки й космогенезу – втратою, яку Енгельсу так і не вдалося надолужити у своїй незакінченій роботі «Діалектика природи».

Марксизм виник як наслідок розкладу онтології субстантивізму. Відтак якщо термін «посткласика» має сенс, то «посткласикою» слід

назвати марксизм, а також інші спроби після німецької класики надати універсального значення котрійсь із рефлексивних тотальностей, тобто умовлядному (логічному) суб'єктові. У марксизмі, на мій погляд, таким логічним суб'єктом є суспільна праця, тому *принцип історії та її об'єктивний зв'язок* – це боротьба антагоністичних класів за продукти труда, що точиться за умов невпинного прогресу продуктивних сил, тобто своєрідної матеріальної еволюції праці, пізної, за Марксом, об'єктивно, а ніяк не в обмеженій ідеологічній перспективі. Можна згадати й інші «посткласичні» філософські теорії, де умовлядними суб'єктами виступають світова воля, життя, об'єктивний дух, цивілізація, нації, суспільні інститути, мова тощо.

Тоді чи слушною буде думка, що філософська герменевтика теж є «посткласикою», яка має за свого умовлядного суб'єкта традицію? Ні. Гадаю, уже не потребує пояснення, що традиція – не суб'єкт, а горизонт. Але при поверховому знайомстві з філософською герменевтикою дехто не помічає трансцендентального сенсу поняття горизонту традиції, а тому думає, що Гайдегер і Гадамер приречені, подібно до «ідеологічного перспективізму», на тяжкий вирок – релятивізм. Підставою для цього вироку вважають висловлену вище тезу про інтерпретаційність і передвизначеність істини.

Однак чи правильно розуміють цю тезу, коли заявляють, що вона легко спростовна сама по собі? Чи варте зусиль осмислення «подробниць» трактування традиції у філософській герменевтиці, якщо й так усе ясно щодо герменевтичного принципу істини? Далі з'ясуємо, чи це так. Для того рухатимемося у зворотному напрямі: від аргументації проти герменевтичного принципу, що взятий сам по собі та формально, до виявлення істотної залежності цієї аргументації від певних передсудів (упереджень). Так сподіваюся довести, що годі братися до суто формального аналізу окремих положень філософського вчення і притому претендувати на їхнє правильне й остаточно розуміння.

Отже, виглядають як неспростовні заперечення такого штибу:

- 1) судження, що істина завжди інтерпретаційна, саме є тільки одна з можливих інтерпретацій поняття істини, а не *достовірна* істина,
- 2) думку про неусувну передвизначеність неможливо довести переконливим, значить *загальним*, чином, бо вона не є загальним засновком мислення чи достовірністю свідомості, а виражає лише власне передрозуміння герменевтів, тож є лише засновком їхньої

філософії чи традиції. Здається, такі заперечення виявляють *перформативну суперечливість* тези про інтерпретаційність і передвизначеність істини, бо ця теза претендує – через своєю стверджувальну форму – на загальну достовірність, яку, однак, заперечує своїм змістом.

Такий аргумент проти радикального історизму істини Гадамер називає *аргументом рефлексії*, який «за всієї гаданої переможності влучає рикошетом у того, хто висуває аргументи, ставлячи під підозру істинність самої рефлексії» [ІМ, 320]. Далі Гадамер зазначає: «Тут ідеться зовсім не про реальність скепсису чи релятивізму, що знімає будь-яку істину, а про претензії на істину формального аргументування загалом» [ІМ, 320]. Та й справді, *перформативна суперечність* постає тоді, коли афірмативне судження при оберненні на себе суперечить собі через те, що воно загальнозначуще за формою, але не за змістом. Однак які підстави для ототожнення *тези про історичність істини* з формальним поєднанням у перформативну суперечність суджень: «Усе пізнання є історично обумовленим» і «Це знання (перше твердження) є безумовне»? Висловлені вище «неспростовні заперечення» тези герменевтики, вочевидь, є саме таким *формальним* поєднанням даних суджень. Проти цього насамперед і виступає Гадамер. Але як в «Істині і методі», так і, здається, узагалі в Гадамерових роботах ми не знайдемо докладну критику аргументу рефлексії. Я ж спробую це зробити.

На мою думку, є короткий і довгий шлях спростування аргументу рефлексії. Короткий шлях чітко позначив сам Гадамер. Окреслити його допоможуть дві цитати. Вище я вже наводив цитату зі статті «Герменевтика та історизм». А тепер наведу цитату з 3 частини «Істини і методу»: «Усвідомлення обумовленості зовсім не знімає самої обумовленості. Типовий передсуд рефлексивної філософії: розуміти як логічне ставлення те, що зовсім не належить до сфери логіки. Так рефлексивна аргументація абсолютно недоречна в цьому випадку. Адже ідеться тут зовсім не про судження, які слід оберегати від суперечностей, а про життєві стосунки. Мовна структура (*Verfasstheit*) нашого досвіду світу спроможна охопити найрізноманітніші життєві стосунки» [ІМ, 414]. Поясню. Твердження про історичну обумовленість знання саме є історичним, згідно з власним смыслом. Ось чому його стверджувальну форму не слід трактувати як безумовно стверджувальну, таку, що кореспондує з «реальністю поза

історичним буттям». Твердження про історичну обумовленість історично обумовлене запитанням про знання. Отже, його слід розглядати у площині історичного запитання, логіки запитання і відповіді, зрештою – у *площині мовного досвіду світу*, істини мови, а не в *площині логіки*, якої дотримуються в описі природної реальності. Помилка рефлексивної філософії в тім, що вона інтерпретує онтологічну тезу радикального історизму в недоречній сфері логіки, не враховує, що вона є описом життєвих стосунків, цілісною відповіддю на екзистенційне запитання; отже, рефлексивна філософія безпідставно розкладає її на логічно суперечливі судження.

А тепер окреслю довгий шлях спростування аргументу рефлексії, тобто шлях деструкції онтології, на яку він спирається. *Формалізм цього аргументу*, відзначений Гадамером, у тім, що вже згадувані судження «Усе пізнання є історично обумовленим» і «Це знання (перше твердження) є безумовне» поставлені у простий *формальний* зв'язок і так спростовані. Однак насправді виправданість формального зв'язку залежить від певних онтологічних інтуїцій (передсудів). Тож формальний аргумент рефлексії передбачає – як своє онтологічне упередження – форму *рефлексивності* як форму *граничного обґрунтування* та єдину умову *абсолютної достовірності*. За безперечну достовірність тут обрано саму свідомість, рефлексивне обґрунтування свідомості в собі. Отже, у змістовому сенсі *формалізм* – це тотожність свідомості самій собі, тобто тотожність свідомості достовірному предметові. Відтак предмет як достовірний вичерпується формами діяльності самопізнання, отже, форма без відмінного від неї змісту – форма тотожності. Іншими словами, форма породжує зміст із самої себе. Це є принципом рефлексивної організації умоглядного суб'єкта, тому цей принцип не можна спростувати, якщо не відкинута антиципація самодостатнього суб'єкта. *Структура субстанції* як *causa sui* є рефлексивністю свідомості, бо якраз поняття свідомості означає довершеність і самодостатність субстанції в сенсі невід'ємності основи від обґрунтованого; рефлексія є повернення до основи через відчуження, свідомість є основою самої себе.

Зрештою, не треба спростовувати універсалізм і його аргумент рефлексії, слід здійснити лише деструкцію метафізики суб'єктивності як їхньої основи. Деструкція метафізики суб'єктивності показує, що *fundamentum inconcussum* (граничне обґрунтування) – на відміну від

герменевтичного кола – має структуру *circulus vitiosus* (порочного кола), бо є формальним вираженням ідеї рефлексії субстанції й водночас абсолютної достовірності. Граничне обґрунтування – це *рефлексивне коло в обґрунтуванні*, визнання невід’ємності основи від того, що обґрунтовують, адже тільки так можна припинити нескінченний регрес обґрунтування, коли в кожній основі чи причині є своя основа чи причина. Мусить існувати основа для самої себе, причина самої себе, щоб обґрунтування було граничним і довершеним. Як формальне вираження ідеї субстанції граничне обґрунтування є логічним колом, *circulus vitiosus*.

Виходить, філософія рефлексії не може визнати *логічну універсальність* заперечення *circulus vitiosus*. Вона змушена посылатися на змістовну сферу онтології, де має сенс протилежне – заперечення заперечення *circulus vitiosus*. Мислити в контексті теорії про нескінченну рефлексивну субстанцію, коли не йдеться про звичайні скінченні речі, – це значить не визнавати заборону *circulus vitiosus*. Таким чином, можна дійти висновку, що філософія рефлексивної субстанції, яка обстоює безумовну заборону перформативної суперечності, універсальність цієї логічної заборони, водночас і на підставі тієї ж ідеї рефлексії твердить, що істинність формального формулювання граничного обґрунтування, істинність *circulus vitiosus*, обумовлена змістом філософії рефлексивної субстанції, тож не підлягає безумовній логічній забороні.

Ідучи далі шляхом деструкції метафізики суб’єктивності, слід звернути увагу на її антиципацію (передрозуміння) в *доказі тотожності мислення і буття*. Цей доказ насправді вже передбачає антиципацію рефлексивної субстанції й водночас виключає спростування цієї тотожності, бо воно, мовляв, є перформативно суперечливим. Відтак деякі філософи твердять без тіні сумніву: якби буття й мислення були нетотожні, це неодмінно значило б непізнаваність буття, хоч на ділі мислення не може зробити висновок про своє незнання буття, тобто про свою нетотожність буттю, адже висновок про непізнаваність буття вже є певним знанням про буття, отже, виявом тотожності з буттям. Між іншим, цей аргумент софістів Платон подає в «Меноні»: як взагалі можемо питати про будь-що, чого не знаємо? Гадамер убаचाє у відмові Платона спростувати цей аргумент упевненість філософа, що «не існує задовільного з точки зору наукової

аргументації критерію, що дозволив би відрізнити справжнє філософське користування мовленням (*Rede*) від софістичного» [М, 320]. До речі, в українському перекладі «Істини й методу» в цитованому фрагменті замість «мовленням» стоїть «речами». Це цікавий випадок міжмовної омонімії. Мабуть, російський переклад, в якому на цьому місці стоїть російське «речами», настільки пересилив оригінал у свідомості українського перекладача та його розуміння Гадамера, що той не помітив своєї помилки.

Далі. Погляньмо, як неусвідомлення антиципації править за основу формальної критики. Відоме *онтологічне визначення герменевтичного кола* в «Бутті і часі» говорить, що «кожне тлумачення, яке хоче сприяти розумінню (*Verständnis*), уже має розуміти те, що тлумачить» [SZ, 157]. Це визначення знаходимо в § 32 «Розуміння і тлумачення», де пояснено, що тлумачення – це детальна експлікація цілості первинного розуміння. Гайдегер тут розробляє поняття *первинного розуміння* в термінах «перед-структури» (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*), тоді як Гадамер, теж маючи на увазі тлумачення як «опрацювання проєктованих у розумінні можливостей» [SZ, 148], використовує поняття *передрозуміння* (*Vorverständnis*) чи *передсуди розуміння* (*Vorurteile des Verstehens*) на означення того, що є антиципацією тлумачення. Отже, структура розуміння – це *досвідне, герменевтичне коло*: життєве розуміння упереджує й уможливує певне тлумачення, що своєю чергою уточнює й змінює свою основу, тобто розуміння.

Чи можна це формулювання вважати самосуперечливим, якщо воно стосується кола досвіду, а не кола рефлексії? Звичайно, як дескрипція воно не суперечить формальній логіці. Однак, якщо його вирвати з контексту дескрипції суті досвіду та рефлексивно обернути на саме себе, воно виглядатиме як *перформативно суперечливе*. Бо можна думати, що з афірмативної форми цього формулювання випливає, що його зміст стосується також його самого, тому слід уважати, що змістово воно засноване на передрозумінні його автора, що кожна інтерпретація має бути визначена якимось передрозумінням. Тоді правомірним здається висновок, що це формулювання – максима, не обов’язкова, а випадкова, бо залежить від передрозуміння необхідності передрозуміння, – однак якраз передрозуміння такої необхідності не є необхідним, воно лише індивідуальне передрозуміння. Що ж, звучить ніби переконливо, якщо, звісно, несвідомо переносити, як зараз, це

формулювання в горизонт суб'єктивізму й передбачати, що передрозуміння є індивідуальним, а інтерпретація і розуміння – тотожні речі.

Що в такому разі можна сказати про максиму, котра забороняє перформативну суперечність? Чи виявиться вона стійкішою за Гайдегера визначення герменевтичного кола, чи не буде перформативно суперечливою? Цілком логічно обернути її на себе, запитавши: чи не є перформативно суперечливою сама універсальна *максима заборони перформативної суперечливості*. Запитавши таке, ми лише повторюємо ту ж операцію з рефлексивного обернення максими на себе, яку щойно провели з визначенням Гайдегера. Підстава для універсальної значущості такої операції та, що універсальна істина (максима) не може виключати саму себе, а має бути саморефлексивною, тобто обертатися на себе, бо її значущість не обмежено.

Чим є зміст даної максими, а чим її форма? Вона має форму стверджувального речення, а зміст її в тім, що забороняються хибні судження, котрі не є саморефлексивними, або самореферентними. Достовірне судження має стосуватися і себе як одного зі своїх референтів, бо достовірне судження є значущим і для себе самого. Одне слово, істинне судження мусить бути саморефлексивним, у тому числі й саме це судження про саморефлексивність істинного судження. Такою є *максима саморефлексивності істини саморефлексивності*, яка впливає з максими, що перформативна суперечність є неприпустимою. Справді, можна стверджувати, що нема перформативної суперечності в тому, що вимога саморефлексивності застосована до самої вимоги саморефлексивності істини.

Але що дає нам таке кружляння по колу рефлексії? Чи можна таке кружляння вважати доказом того, що *максима універсалізму* – заборона перформативної суперечності – є неспростовною і водночас спростовує згадане вище визначення Гайдегера, отже означає перемогу аргументу рефлексії? Не будемо квапитися з таким висновком, а знову замислимося над тим, а чи не втрачено суть визначення онтологічного поняття герменевтичного кола, коли його витлумачено у *світлі формалізму й універсальної достовірності*.

Тож час перейти від *форм* визначення Гайдегера й максими універсалізму до їхніх *змістових* горизонтів. Щодо максими універсалізму (заборона перформативної суперечності), то вона, без сумніву, антиципує, що існують істинні висловлення, що є саморефлексивними,

і хибні висловлення, що не є саморефлексивними, а отже, є інтерпретаціями. Саме так: протилежністю достовірного висловлення є не хибна як нісенітниця, а хибна як інтерпретація, «гадана достовірність». Це впливає хоч би з того, що, висуваючи наведену максиму, універсалізм насправді змагається не з нісенітницями, а з осмисленими концепціями релятивізму, що на його думку є «лише інтерпретаціями».

Якщо так, то чи є абсолютно істинним протиставлення інтерпретації та абсолютної істини, чи не є воно «лише інтерпретацією»? Тобто чи не передбачає максима універсалізму, що існує абсолютна відмінність між достовірністю загальнозначущої істини та індивідуальністю передрозуміння й інтерпретації? Порушивши ці питання, напрямок відповіді слід шукати в деструкції метафізики рефлексивної суб'єктивності. Як на мене, той аспект деструкції, що окреслений вище, дає підстави твердити, що абсолютне протиставлення інтерпретації і істини має сенс тільки в смисловому контексті філософії рефлексії, котрий є «лише інтерпретація», лише один – надмірний – акцент у діалектичній європейській традиції.

Реконструюймо тепер смисловий контекст Гайдегерового визначення онтологічного характеру герменевтичного кола. Викладені вище міркування про самосуперечливість цього визначення насправді не стосуються його суті. Вони передбачають такий смисл присутніх у ньому термінів, який це визначення насправді не передбачає. Якщо казати коротко, універсалізм передбачає смисл термінів «передрозуміння» та «інтерпретація», виходячи з власного горизонту, що містить абсолютне протиставлення істини й інтерпретації, а також передбачає, що «передрозуміння» та «інтерпретація» рівною мірою належать суб'єктові.

Оскільки смисл можливий лише у відповідному йому смисловому горизонті, то «передбачати» означає умістити терміни в деякий *горизонт розуміння*, що не може бути тотожним смислу термінів як за способом свого буття, так і за змістом. Формалізм рефлексії не розуміє, що між горизонтом і предметом, який бачать у цьому горизонті, є стосунок, подібний до стосунку між *потенційним* і *актуальним* у філософії Аристотеля чи *пасивним* і *активним синтезом* у філософії Гусерля. Формалізм принципово не враховує, що потенційне й актуальне неможливо поєднати в одній формі, яка є колом рефлексії, чи самосвідомості. Тому, до речі, феноменологічна філософія, що спирається на аристотелівську парадигму потенційного

та актуального, здатна конкурувати з фрейдизмом, що спирається на натуралістичну парадигму несвідомого і свідомого в психіці.

Отже, у контексті фундаментальної онтології Гайдегера *герменевтичне коло* означає, що бачення або інтерпретація первинно ґрунтуються на розумінні як їхньому *передбаченні*, вони своєю чергою змінюють передбачення, будучи його уточненням, однак не усувають його фундаментальної відмінності від актуального й предметного в нашому досвіді, тобто не усуваючи горизонтного існування смислу, або істини. Якщо це збагнути, *теза про інтерпретаційність істини* означатиме, що філософська герменевтика вказує на досвідний характер будь-якого смислу і ніяк не стверджує, що все є релятивним. Не йдеться про заперечення універсальності деяких математичних і логіко-аналітичних істин, адже вони не суперечать досвідові. Мова лише про історичний характер досвіду, рухливість смислового горизонту, а ніяк не про, скажімо, узагалі відсутність постійного в досвіді, як от математичних істин. Тож *релятивізм* здається Гадамерові примарою, що жахає лише наївних універсалістів, бо зрештою треба, як робить філософська герменевтика, дотримуватися очевидного: ми не боги, а люди – скінченні істоти, що мають скінченне знання.

Загальний висновок полягає ось у чому. *По-перше*, конфлікт між змістом та формою перформативно суперечливого вислову є по-суті *конфліктом інтерпретацій*, коли зміст вислову виривають з властивого йому смислового контексту та вміщують у чужий горизонт розуміння. Так, трактуючи інтерпретацію як процедуру індивідуального – а не загально достовірного – усвідомлення, універсаліст упевнений, що в згаданому визначенні Гайдегера розуміння й інтерпретація є зрештою одне й те саме, отже, що судження «Кожному тлумаченню передус розуміння» тотожне судженню «Кожне тлумачення передвизначає (передбачає) себе». Хибність інтерпретації, що ототожнює наведені судження, стає явною, якщо врахувати, що в Гайдегера *фігура герменевтичного кола* – це опис історичного досвіду, тобто розуміння. У термінах Гадамера можна сказати, що передрозуміння і тлумачення – різні складники структури розуміння, не тотожні між собою і не подібні до складників структури свідомості. Розуміння розімкнуте до традиції і буття, тоді як свідомість замикає в собі інтерсуб'єктивність і буття.

По-друге, формальне спростування радикального історизму немовби ковзає по поверхні його мислення і повертається до свого джерела, маючи лише те перекручене знання про радикальний історизм, яке воно передбачало спочатку. Щоби збагнути думку радикального історизму, треба здійснити деструкцію метафізики рефлексії та побачити, що існує парадигмальна спільність релятивізму та універсалізму, бо обидва ототожнюють джерела пізнання з суб'єктом, а це виключає *власну істину* того, що пізнають. Відмінність лише в тім, що для релятивізму істина обов'язково стосується індивідуальності суб'єкта, для універсалізму, навпаки, вона невід'ємна від формалізму рефлексії умоглядного суб'єкта. Поки *історична свідомість* коливається між цінностями індивідуальності й універсальної певності, між внутрішньою історичністю й об'єктивною історичністю, вона не стане дієвою історичною свідомістю, не позбудеться хибної опозиції релятивізму й універсалізму. Справжню історичність відкривають тоді, коли зв'язок між передрозумінням і тлумаченням осмислюють як темпоральний і мовний, а не наочний і предметний. Розуміння не здатне рефлексивно унаочнити власне передрозуміння та звільнити себе від інтерпретації, запобігти впливу передсудів на процес пізнання. Історичність у тім, що прояснення одних передсудів є водночас затінення інших, обрання одних можливостей є водночас нехтування іншими, і це коло людської скінченності неможливо розімкнути, можна лише правильно в нього увійти.

Контрольні питання

1. Що таке циклічна структура розуміння істини?
2. Як показати межі філософії рефлексії? Чи вдається Гадамер до спростування аргументу рефлексії в дискусії з критикою ідеології?

Лектура

- 1.1. Гадамер Г. І. Що є істина? // Возняк Т.С. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – С. 362-379.
- 1.2. Гадамер Г.–І. Про круговий цикл розуміння // Гадамер Г.–І. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 55–62.

- 2.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 317–336.
- 2.2. Гадамер Г.-Г. Риторика, герменевтика і критика ідеології. Метакритичні роздуми щодо «Істини і методу» // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2 – К., 2000. – С. 209–225.
- 2.3. Гадамер Г.-Г. Репліка щодо «Герменевтики та критики ідеології» // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 226–247.
- 2.4. Гадамер Г.-Г. До проблеми саморозуміння. Герменевтичний внесок у питання де міфологізації // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 111–121.

Додаткова лектура

- Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000. S. 178–186.
- Богачёв А. О проблеме релятивизма герменевтической феноменологии // Феноменология и гуманитарное знание: Материалы международной научной конференции. – К., 1998. – С. 25–49.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999. – С. 80–83 та інші.
- Полани М. Личностное знание. – М., 1985.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М., 1997. – С. 142–153 (§ 31–32).

Лекція 14 Історія та передсуду

Впадає в око, що поділ «Істини і методу» на частини певною мірою відповідає звичному поділу гуманітарної науки на мистецтвознавство, історіографію та літературознавство. Як ми знаємо, у згаданій праці Гадамер розглядає умови розуміння *істини буття* в трьох аспектах: в мистецтві, історії та мовленні. Притому суспільні науки лишаються поза його увагою. Тільки філософські питання норм співжиття та практичного розуму щоразу потрапляють у фокус його уваги, бо для нього етика від самого початку самостійного мислення була центральною темою. Питання «логіки соціальних наук» є предметом розгляду в 2 томі «Істини і методу», насамперед у полеміці з критикою ідеології. У статтях цього ж тому Гадамер звертається до детального розгляду риторики, а також семантики, що пов'язана з мовознавством.

Відмінність гуманітарної науки від суспільної зазвичай визначають через відмінність ролі *методу* в цих науках. Судячи з усього, суспільні науки більш методичні. Однак Гадамеровий *opus magnum* так питання не ставить. Гадамер певний, що проблему слід бачити не у ступені й характері застосування методу, а в самій ідеї методу, якщо її абсолютизують, затуляючи істину буття пустопорожньою формальною рефлексією (див. минулу лекцію).

Згідно з підходом філософської герменевтики, нас не можуть влаштувати ні Дильтаєвий поділ на *науки про дух* і *науки про природу*, ні те, як Е. Роттакер (1888 – 1965), послідовник Дильтає, продовжує цей поділ, відрізняючи живий дух (*lebendiger Geist, Lebensordnungen*) від об'єктивованого духу (*objektivierter Geist, Weltordnungen*), тим самим ніби врахувавши відмінність *суспільних наук* про державу, суспільство, право, виховання від *гуманітарних наук* про мистецтво, мову, релігію, науку тощо. Нам слід відкинути саму об'єктивістську основу розмежування наук. Опозиції духу і природи, життя і його об'єктивацій є метафізичними принципами, що передбачають істину методичної рефлексії суб'єкта як безумовний орієнтир.

Філософська герменевтика, звичайно, не заперечує потребу кожної науки оперувати спеціальними методами. Проте вона бачить у будь-

якій науці незмінну опозицію життєвого досвіду (життєсвіту) і методичного об'єктивізму, тобто *істини буття і істини методу*, що, авжеж, не означає їхню абсолютну розбіжність. Зрештою, це відбиває *діалектичну* суперечність європейської свідомості, про що вже сказано в минулих лекціях. У світлі цієї істотної суперечності не важливо, наскільки більшим є методизм суспільних наук у порівнянні з гуманітарними. Гадамер в «Істині і методі» обмежується матеріалом гуманітарних наук, бо вони «у сукупності наук відрізняються тим, що їхні ймовірні або реальні знання безпосередньо визначають усі людські речі, якщо вони самі переходять у людську освіту та виховання» [24, 43]. Тобто предмети *гуманітарних наук* найочевиднішим чином пов'язані з життєвим досвідом людей. Предмети *суспільних наук*, тим паче природничих, навпаки, вимагають методичного абстрагування, що – як показав пізній Гусерль – утворює ідеальність наукового досвіду й приховує їхній зв'язок із життєсвітом. На доказ згадаймо, що кожна людина вважає себе здатною судити про справжнє мистецтво, справжню історію, політику й літературу; натомість уже в мовознавстві, економіці чи соціології багато хто визнає свою некомпетентність. Чому так? Бо в *суспільних науках предмети абстрактніші за гуманітарні*. Наприклад, мова відома і як система, і як красне слово, але будь-хто скаже, що системний *аналіз* мови суспільства – це справа фахівця-мовознавця, тоді як літературну *оповідь* розуміє кожний, а не тільки літературознавець.

Тому-то літературознавці чи історики схильні доводити свою наукову респектабельність, вдаючись до складного спеціального *аналізу*. Серед гуманітарних наук – мистецтвознавство, філологія, юриспруденція, теологія, історія – саме історію найчастіше бачать як зразок специфічної науковості досліджень людського світу. У цій лекції спробую з'ясувати, у чому є специфічні та універсальні риси розуміння історії. Отже, йтиметься про специфіку історичного наративу й універсальну роль передсудів.

Від часу появи професійної історії (Л. фон Ранке, В. Стабс) *науковий аналіз* насамперед пов'язують з філологічною критикою джерельної бази – у її запровадженні особливу роль відіграв Нібур – та з визначенням каузальних зв'язків минулих подій, – яким би проблематичним не видавалося саме поняття історичної каузальності. Крім аналізу ще вирізняли *отис* історичних фактів і джерел. Але

відтоді як школа «Аналів» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гоф, П. Шаню та інші), заснована 1929 року, атакувала *histoire événementielle* (історію подій) і стала застосовувати у своїх дослідженнях методи економіки, статистики, соціології, культурної антропології, історики почали вважати методичний аналіз і пояснення тим, що не відповідає *нарративній формі історії*. У минулому як *об'єкти історіографії* дедалі більшу увагу стали приділяти *повторюваності*, а також *умоглядному, чи колективному, суб'єктові*, чия зміна поведінки, вочевидь, не залежить від «думок» цього суб'єкта чи індивідів. Уважали, що без індивідуально-неповторного та думок діячів історичне дослідження позбудеться *нарративності*.

Сама школа «Аналів» не надто переймалася проблемами *теорії історії* (див. «Апологію історії» М. Блока), однак проголошені нею *методичні засади* безперечно актуалізували епістемологічну проблему *пояснення і розуміння*, котру Дильтай і неокантіанці формулювали на основі опозиції наук про природу і наук про дух, *номологічних і ідеографічних наук*. Тепер ця проблема постала перед істориками ХХ ст. як проблема поєднання в їхній науці *доказовості пояснення і нарративності викладу*. Проблему можна сформулювати інакше, через *принцип елоквенції*: чи залежить істина історичного знання від літературно-мовної форми його викладу?

Проблема ця, безперечно, пов'язана з неясністю вихідного розрізнення *res gestae* (*історична реальність*, події минулого) і *historia rerum gestarum* (*історична оповідь*, відображення подій). Чи можна зводити зв'язок історичної реальності до послідовності подій («після того, не значить унаслідок того»)? Чи взагалі може існувати відповідність між характером реальності минулого і характером тексту, що репрезентує цю реальність? Звісно, історики школи «Аналів» не порушували таке принципове теоретичне питання. Якщо вони й підходили до нього, то лише в застережній думці, що *нарратив* украй примітивно тлумачить каузальний зв'язок реальної історії, адже здатен одночасно прослідкувати лише дві-три «сюжетні лінії», тобто виявляти лише деякі причини й наслідки. *Осмислення ж історичної процесуальності* потребує розширення спектру причин, *побудови їхньої ієрархії*. Причому найважливіші причини часто пов'язані з тривалими системними факторами, а нарратив тяжіє до часової однолінійності. Наприклад, нарратив говорить про *прямі причини*

війни, а не про фактори, які схиляли до неї суспільство. Відтак слід намагатися репрезентувати історичну реальність у вигляді не наративу, а дослідницького тексту, близького за будовою до аналітичних текстів суспільствознавців. А втім, далі таких неясних інтуїцій щодо раціональності історіографії школа «Аналів» не просунулася. І не дивно, бо її нетривка методична рефлексія, наприклад, мирилася з трактуванням поняття історичної теорії як схеми інтерпретації, напрямку дослідження і вибору матеріалу. Що історіографія є буквально описом історії, а не теорією, тож її раціональність пов'язана з характером історичного письма, відповідно, мовою істориків, – про це школа навіть не замислювалася.

Отже, стосунок реальної історії і тексту про неї можна або не вважати особливою проблемою, або намагатися прояснити його. Філософ Дильтай, як ми знаємо, уважав реальну історію текстом, тож пропонував тлумачити історію як прозорий і послідовний вияв духовного смислу життя та індивідуальностей. Постмодерністи зайняли протилежну позицію. З їхнього погляду, не реальна історія править за текст, а тексти істориків правлять за всю доступну нам історію. При цьому вони зауважують, що обмеження історика його сучасною мовою є тотальним, наявним у будь-якому аналізі чи дослідженні, а не лише на рівні оповідного викладу. Історики, навпаки, завжди не так категоричні у висновках, як ці філософи. Французька школа «Аналів» теж проблематизує, як зазначалося, спроможність узгодити зміст історичного дослідження, що репрезентує історію, з оповідною формою викладу, однак загалом дотримується думки, що хоч у теорії аргументи скептиків і ставлять під сумнів достовірність історичного знання, але на практиці історична наука доводить свою достовірність. Німецька Історична школа взагалі ще не бачила проблеми в узгодженні аналізу і оповіді, ба більше – визнавала примат оповіді над описом доказової бази та аналітичним поясненням. Між тим, обом школам, і це суттєво, бракує усвідомлення, що історична оповідь сама себе пояснює, адже сказати що і як відбулося – це водночас сказати, чому це відбулося. Справді-бо, зв'язок і послідовність оповідної інтриги – це теж відкриття істини, хоч не методичне, але раціональне. Отже, як зазначено в минулих лекціях, достовірність має не лише модальність рефлексивного аналізу. Можна сказати, що вона також має модальність наративу.

Поняття *інтриги* (*περίπτεία*) – сюжетної лінії, фабули – Аристотель поклав у основу своєї «Поетики», оскільки інтрига здатна навчати загальному: ввести події в інтригу – це значить виразити дещо інтелектуально, отже типове. Щоправда, Аристотель думав, що поезія правдивіша за історію, бо лише поезія узагальнює, тобто містить інтригу. Пізніше поняття інтриги увійшло в арсенал літературознавства. Заслуга П. Рикера в тім, що він запозичив у Г. Вайта і П. Вена, філософів історичного наративу, ідею інтриги та використав її в книжці «Час і оповідь» для аналізу стосунку історичного часу і тексту історичного дослідження. Він доводить, що інтрига має місце в будь-якому історичному дослідженні, якщо воно пов'язує між собою цілі, матеріальні причини, випадковості, адже *інтрига є синтезом різнорідного*. Як фізики підводять факти під закон, так історики об'єднують їх в інтризі. Коли школа «Аналів» воліє позбутися наративності, розглядаючи велику тривалість, статистику, колективних суб'єктів (наприклад, нація, клас), вона не помічає, що інтрига – або наратив – таки лишається в будові їхніх досліджень, бо *інтрига – це міра подій*. Вивчення великої тривалості в історії чи поведінки колективного суб'єкта неодмінно передбачає, що історія має перетворювати на квазі-події ті повільні зміни, котрі вона стискає та прискорює у своїй пам'яті, як це відбувається в кінематографі [50, 129].

Продуктивність застосування поняття інтриги у філософії історії можна зіставити хіба що із застосуванням поняття *історичної сили*, котре обговорює Гадамер. Справді, обидва поняття належать до кола понять *метафори* й *символу*; всі вони виражають діалектику «єдності відмінного». Відтак поняття оповіді в наративістській філософії теж зближують з поняттям метафори. Франк Анкерсміт у «Наративній логіці» (1983) зокрема зазначає: «вона [історична оповідь – А.Б.] також пропонує нам поглянути на минуле з певної історичної точки зору, вона також дозволяє певним чином упорядкувати все наше знання про відповідний фрагмент минулого, включивши його (знання) до зв'язного цілого чи єдності. У цьому сенсі історична оповідь є по-суті метафоричною...» [13, 10].

Відмінність інтриги від метафори в тім, що інтрига прямо стосується *часовості* зв'язку неподібних речей. Інтрига, таким чином, охоплює як часовість, так і фігуральну мовність досвіду історії. Шкода, що Гадамер навіть не згадує це поняття в «Істині і методі».

Відсутність його в книжці, як на мене, обумовлена тим, що Гадамер передусім цікавила історичність у стосунку до досвіду та розуміння. Друга причина, мабуть, у тім, що під час написання 1 тому «Істини і методу» ще не склалася філософія історичного нарративу (60-80-ті роки: А.С. Данто, В.Б. Гелі, Л.О. Мінк, Ф. Анкерсміт, Г. Вайт, П. Вен), ідеї якої могли би привернути увагу Гадамера. Після видання 1 тому «Істини і методу» Гадамер працює в уже обраному напрямі, для нього має найбільшу вагу не специфіка нарративу, а універсальність читання (тексту), що стосується як *нарративу*, так і *візуального образу*. Крім того, пишучи «Істину і метод», Гадамер міг знати лише про школу «Аналів» і неопозитивістські спроби англомовних філософів довести, що історія є або номологічною наукою (40–50-ті роки: К.Г. Гемпель, П. Гардинер, Е. Нагель, Ч. Франкель), або використовує телеологічне пояснення без підведення під закон (В. Дрей, Г.Г. фон Вригт). Ігнорування ним цих напрямів цілком виправдане, бо вони – як і теоретики історії В. Дильтай, Г. Рикерт, Г. Зимель, М. Вебер, Р. Арон – дотримувалися опозицій пояснення і розуміння, універсалізму і релятивізму, що в цілому властиво *історичній свідомості*. Отже, для цілей «Істини і методу» вистачало розгляду історичної свідомості на прикладах Історичної школи, Дильтая та Колінгууда.

Якщо довершувати панораму теорії історії в ХХ ст., можна сказати, що *перший етап* цієї теорії, *початий Історичною школою*, закінчує й підсумовує думка Колінгууда про те, що процес історичного мислення та історичний процес є гомогенними, бо обидва є процесами (індивідуальної) думки [43, 261]. *Другий етап*, що почався в 30-ті роки, ознаменований втратою інтересу до індивідуального в історії, думки діяча чи події як атома історичного дослідження. Продовження лінії пошуку доказовості історичної науки тепер *спрямоване в бік великої тривалості та умоглядного (колективного) суб'єкта* (школа «Аналів»). І хоча французька школа не сприймає засад неопозитивістської теорії історії, спільним для істориків і теоретиків історії цього етапу є заперечення психологізму попередньої теорії. *Третій етап*, коли відбувся «лінгвістичний поворот», у цілому означений усвідомленням *нарративної раціональності* історії, а це усуває уречевлення історії та інструменталістську настанову істориків, після чого можна здолати й опозиції пояснення і розуміння, універсалізму і релятивізму, які зберігали своє значення для двох попередніх етапів. Утім, цей етап досить

суперечливий. Структуралістські й постмодерністські аналітики дискурсу (Н. Фрай, Р. Барт, М. Фуко, А.–М. Греймас) усе-таки обстоюють релятивістську тезу, що історичний факт має лише лінгвістичне існування [1, 73], а мова, що алогічно змінює свої значення, ніяк не об'єднує людей в історичній традиції. Натомість філософія історичного нарративу та герменевтична філософія схильні шукати логічні чи трансцендентальні підстави правдивості історичної оповіді.

Зі змісту дванадцятої лекції, думаю, має впливати, що підхід філософської герменевтики до історії багато в чому відповідає третьому етапові теорії історії. Адже для Гадамера осмислений зв'язок історії – це не об'єктивна каузальність чи вияв історичної закономірності, а зв'язок *інтерпретації як мовної експлікації розуміння дієвої історії*. Тлумачення історії, авжеж, відрізняється від тлумачення мистецької оповіді. Однак не йдеться про те, що спосіб інтерпретації історика є проясненням істини, а мистецька інтерпретація не стосується до істини, тобто пов'язана лише з індивідуальністю й уявою митця (див. докладніше: *с. Визначення меж літератури*, 1 частина «Істини і методу»). Мова йде тільки про те, що не варто шукати формального критерію розрізнення цих типів інтерпретації, як не варто шукати й формального критерію розрізнення істинних і хибних передсудів.

Між тим, в «Істині і методі» Гадамер говорить про критерій *відмінності масштабу*: «історичне розуміння виявляється своєрідною філологією у великих масштабах» [ІМ, 315], бо в розумінні дослідника всі історичні джерела об'єднуються у *велику цілість переказу*, тоді як філолог розуміє мистецький *текст* у цілості висловленої ним думки. Згодом він застеріг від переоцінки цього критерію. *По-перше*, 1985 р. Гадамер пише про «Істину і метод», що в ній він «не уникнув небезпеки порівнювати тут особливий вид історичного розуміння з притаманним філологам» [26, 22]. Тепер відмінність цих видів розуміння він бачить ось у чому: «Смисл тексту зводиться до того, що треба сказати. Смисл події навпаки – це те, що можна вчитати з текстів та взяти з інших свідчень, можливо, навіть з переоцінками й перекрученнями» [26, 23]. І далі він пояснює: «Для філолога одночасність висловлюваного в тексті смислу формується його інтерпретацією (якщо вона вдається). З другого боку, для історика ми маємо побудову та руйнацію смислових взаємозв'язків, і це подібне до

постійного виправдання, до руйнування легенд, викриття фальсифікацій, до безперестанного ламання смислових конструкцій – заради розташованого за цим розшукуваного смислу, який, можливо, годі знайти для його з'ясування» [26, 23]. По-друге, слід урахувувати також інший аспект: філологічний метод істориків і історичний метод філологів вимагають однакового зіставлення тексту з цілим історичного переказу. Тут бачимо герменевтичне коло як суть «історизації» філології та «філологізації» історії, тобто єдності історико-філологічних, герменевтичних дисциплін. Цей аспект Гадамер теж визнає, хоча, зрозуміло, життєвий досвід, адекватний герменевтичному аналізу, свідчить, що звичайне й повноцінне сприйняття мистецького тексту завжди передбачає горизонт переказу й не потребує перетворення цього горизонту на методично об'єктивовану історію. Тому, гадаю, історичне дослідження і історичний роман можна порівняти з теоретичною і практичною частиною однієї науки, адже ці частини годі розрізнити за допомогою критерію істини, яка б належала лиш одній з цих частин [13, 46].

Також не слід думати, що статус історичної і мистецької інтерпретації визначений відмінністю стосунку до істини буття. Статус визначається, так би мовити, прагматичним критерієм, бо залежить від традиції, тобто від наявного досвіду істориків та авторитету їхнього співтовариства, яке визнає чи не визнає інтерпретацію науковою. Інтерес історичної оповіді відмінний від інтересу мистецької оповіді. Позитивістську апеляцію до історичних фактів, що буцімто лежать в основі наукової інтерпретації історика, зрозуміло, слід відхилити, оскільки «історичні факти, можна сказати, базуються на висновках, обґрунтованість яких визнається фахівцями» [57, 157], отже, мова йде про нескінченне кружляння герменевтичним колом, що є колом взаємного визначення фактів і висновків під змінним кутом зору фахівців.

Для філософської герменевтики неприйнятна тенденція третього етапу теорії історії, коли об'єднують історіографію і художню літературу в одному класі нарративу, твердячи, що за своєю мистецькою природою нарратив не може претендувати на істинність, бо, мовляв, є продуктом уяви, що протилежна дійсності. Навпаки, – наголошую знову – філософська герменевтика вказує на можливість осягнення істини буття як у досвіді мистецтва, так і в досвіді історії. Але даремно шукати в «Істині і методі» визначення відмінностей цих різновидів

досвіду через відмінності поетичного та історичного нарративів. Треба розуміти, що в цій праці акцентовано не літературну форму мистецьких чи історичних текстів, а мовність досвіду, його зв'язок з мовною традицією (переказом) та істиною слова. Зрештою, істина буття не має різновидів, завжди йдеться про самопрезентацію буття за умови нашої приналежності до смислу, який висвітлюється (див. вісімнадцяту лекцію). Тому Гадамерова стратегія окреслення онтологічних умов розуміння істини також включає деструкцію різноманітних спроб абстрагувати істину від життєвого досвіду й традиції, тобто спроб звести герменевтичний досвід до методично-наукового. Особливо помітна неприйнятність цих спроб заперечити універсальність герменевтичної істини саме в гуманітарних науках, які через це називають герменевтичними, хоч урешті герменевтичний досвід є універсальним і стосується всіх наук.

Предметом розгляду в «Істині і методі» є не гуманітарні науки чи їхні предмети, а *досвід у його цілості та конкретності* – герменевтичний досвід, – котрий наукова свідомість редукує. Отже, філософія Гадамера усуває редукаційні крайності історичної свідомості, як то релятивізм і універсалізм у питанні про природу зв'язку історії. Як на мене, ці крайності добре виявилися в книжці сучасного історика Джона Тоша «The Pursuit of History» [57, 151–184], що обстоює позиції історичної свідомості і дискутує з нарративістською філософією та постмодернізмом. На думку Тоша, історична свідомість вимагає, щоби стурбованість історика проблемами сучасності не суперечила прагненню історика «зберегти вірність» минулому [57, 165]. А ось нарративістська філософія та постмодернізм переконують, що на історичні праці вже сама їхня мова накладає карб сучасності, хоч би як історик хотів бути неупередженим; що сучасні пріоритети визначають не лише запитання історика, а й відповіді. Таким чином, – зробимо висновок – ці напрями відкидають розумність минулого, в якому мінливий розум сучасності міг би знайти універсальну опору. Чи долається такий релятивізм свідомістю істориків, чиє кредо Тош формулює як «вірність минулому», чи «воскрешати ті аспекти минулого, які можуть більше сказати нам саме зараз» [57, 53]?

Сподівання на те, що можна «зберегти вірність» минулому, вочевидь, ґрунтується на об'єктивістському припущенні, що можна відокремити досвід минулого та інших поколінь від нашого власного

досвіду. Поняття досвіду, отже, трактоване так, що історичний досвід може існувати dokonano й уречевлено, окремо від нашого досвіду. Так колись думав Майнеке, так тепер заявляють Тош [57, 166] і чимало інших істориків. На противагу цьому Гадамер твердить, що досвід не ділиться на історичний (чужий) і власний, дійсна історія входить до нашого досвіду як історична мова, оживлена діалогом з текстом, отже, історична дистанція між мовами тексту і читача є плідною для взаємодії горизонту мовної традиції та актуального в досвіді.

Я би додав, що в досвіді ще є «нижній горизонт» психічного й тілесного, який згадано в одинадцятій лекції. *Феномен сну* добре ілюструє сполучення цих горизонтів. Уві сні помітним стає сам по собі горизонт психічного й тілесного, адже тоді в нашому досвіді активність обмежується впливом внутрішніх факторів організму, які актуалізують особливо енергоємні образи, що постають лише в зазначеному горизонті. По обуді ми організуємо зміст сну в нашій пам'яті відповідно до метафорики, отже мовності, нашого саморозуміння. Коли ж ми розповідаємо про сон, уява упорядковує зміст згідно з історичністю нашого саморозуміння, яке через нарративізацію сну отримує одну з можливостей інтерпретативного прояснення, максимум котрого – оповідь як історія (власного) життя, в інтризі котрого найбільш помітно виступить наша визначеність мовною традицією.

Далі про теоретичну рефлексію історика Тоша. Основний його закид усім – від Вайта до Дерида – «філософам-скентикам», що заперечують науковість історії, дуже простий: вони відмовляються від достовірної історії, оскільки не бачать критерію, що розрізнить би історичний і мистецький нарратив, історичну науку і мистецьку гру. Отже, йдеться про релятивізм, адже Тош так само, як і постмодерністи, не припускає, що нарратив може стосуватися не вигадки, а істини, «самої справи». Ясна річ, філософ-герменевт не погоджується з постмодерністським ігноруванням *істини в нарративі* (нарративної раціональності), яка своїм фактом існування руйнує жорстку опозицію пояснення і тлумачення, доказу і уяви, аналізу і розуміння. Однак, зауважу, різниця між *онтологічним підходом Гадамера* і *епістемологічним підходом Ріккера* в тім, що перший не бачить підстав – через історичність і мовність досвіду – для встановлення формального критерію науковості текстів істориків, натомість другий шукає такий критерій. Ця відмінність підходів виявляє спір герменевтів про істину буття і рацію.

Постмодернізм відрізняється тим, що для нього мова – це тільки зв'язок означень, тож «поза текстом не існує нічого» [38, 318]. Спір між герменевтами і постмодерністами – це спір про мову і текст. Сучасне питання правдивості історичної оповіді та релятивізму можна осмислити, лише врахувавши зміст цього принципового спору. Тому скажу декілька слів про засади постмодернізму та розходження з ним філософської герменевтики.

Постмодернізм бере за основу мови не *жест*, а *текст*. Згадаймо, що для Колінгвуда мова – це насамперед виражально-комунікативна дія, тобто жест (див. десятю лекцію). Для Сосюра і структуралістів мова – це не засіб презентації реальності, а самодостатній зв'язок означень, стосунок яких до означеної реальності є довільним. Немає двох мов, де слова і предмети поєднувалися б однаковою чиною; семантичні поля слів різних мов не збігаються, а лише перетинаються. Кожна мова підпорядкована своїй внутрішній структурі, що втілюється в текстах. Тому – висновують постмодерністи – нам даний лише текст, крізь який не прозирає реальність. Текст – це не вікно у світ, а структура, що визначає наше світобачення. Через це можна сказати, що «поза текстом не існує нічого». Отже, сосюрівський підхід до мови, успадкований постмодернізмом, зрештою спонукає не лише відривати означник від означеного, а й відривати мову від досвіду та комунікативної дії. Постмодернізм уgliedив цю проблему, тому намагається сполучити мову з «нижнім рівнем» онтологічної топографії, тілесним і психічним, однак чинить це через ще більшу одиницю мови – *дискурс* (від. фр. discours), тобто зв'язану сукупність висловлень, що у своєму змісті відбивають комунікацію між носіями певного типу дискурсу. У Фуко, котрий зв'язав з історією аналіз дискурсу, дискурси визначають поведінку людини через утворену ними поняттєву структуру, що поєднує владу зі знанням.

Мова структурно діє на її носії, однак через множинність дискурсів мовці не являють собою власників мови, скоріше вона їхній власник, бо творить їхню несталу й нетривку *ідентичність*, яка мерехтить і тьмяніє у фокусі різних дискурсів, у які почергово потрапляє без жодної відповідності вищому сенсові, адже не існує жодної логіко-історичної чи реальної єдності дискурсів, – це єдність поза текстом, непрозора. Отже, нема сенсу вважати реальною будь-яку *ідентичність*: ідентичність традиції як спільний знаменник наявних

дискурсів чи ідентичність історичного колективного суб'єкта, автора або читача, того ж історика як читача документів.

Як бачимо, *дискурси* в постмодернізмі зависають у повітрі, але їхнє існування, будучи, урешті-решт, змістом самих же постмодерністських текстів, дозволяє авторам цих текстів заявляти про смерть усього, починаючи, звісно, від смерті Бога, як казав Ніцше, і закінчуючи смертю традиції, суб'єкта, історика й, нарешті, самого Ніцше як автора. Безсмертна лише мова. Але яка мова? Це мова, абстрагована від досвіду й буття, мова-гра, або гра зі смертю, насамперед смертю смислу.

Перший крок постмодерністського умертвіння смислу – це твердження, що смысл тексту залежить від структур використаної мови й стилю більше, ніж від намірів і думок автора. Це начебто слухна думка. Та якщо тут не розуміти, що «мова говорить автором» лише тоді, коли його життєвий досвід вповні відкритий горизонтові традиції, причетний до її смислу, то це вже не тільки смерть «задуманого» смислу автора (*mens auctoris*), тобто авторської психології, а й смерть живої мови як самовиявлення буття, заміна її на абстрактну структуру.

Другий крок постмодерністського умертвіння смислу – це абсолютизація сосюрівського розділення означника і означеного; отже, не існує жодного привілейованого тлумачення тексту, є необмежений спектр прочитань, розуміння стає грою як взаємодією між читачем і текстом без жодного «апеляційного суду» істини. Проте в кожній грі є обмеження. Тож тлумачі текстів мають не більшу свободу, ніж автор; їхні тлумачення теж визначені власним лінгвістичним ресурсом. А оскільки розрив між авторською мовою і мовою інтерпретатора ніщо не може здолати, жодна традиція, то правило гри полягає в тім, щоб його не помічати. Гра відбувається в просторі *інтертекстуальності* (від фр. *intertextualité*). Це поняття означає дискурсивний зв'язок між текстами: автори пишуть тексти, використовуючи ресурси – стильові й змістові – інших текстів, а читачі неодмінно зіставляють, інтерпретуючи, текст із текстами, яких автор не знав і не враховував. Відтак очевидно, що інтертекстуальність – це не традиція в сенсі Гадамера, бо для постмодерністів інтертекстуальність зрештою утворюється випадково, вона теж зависає в повітрі.

Якщо так подивитися на постмодернізм, наративістська філософія виглядатиме ближчою до нього, ніж до філософської герменевтики. Ця

філософія виходить з наративу як мовної цілості і предмета аналізу. Для неї *наратив* (від лат. *narrare*), інколи ототожнюють з *нарацією* (від лат. *narratio*, розповідь), є скоріше оповіддю як цілісний текст з певною структурою, ніж мовним актом як виражально-комунікативна дія чи досвід. Наратив – це текст, що структурно організований інтригою, тобто так, що в ньому наявна смислова послідовність, викладена від першої особи, наче сам автор є учасником подій чи спостерігачем. *Наративне речення* має подвійне відсилання: до події і до наступної події, чи радше послідовності подій, а значить – цілого тексту. Тож ідеться про телеологічну послідовність досвідного сприйняття. *Найелементарніше наративне розуміння* вже зіставляє смислоочікування, спрямовані нашими інтересами й симпатіями, зі словами, які, щоб бути осмисленими, мають уточнювати ці наші передсуди. Ціла оповідь будується на зв'язку сприйняття темпоральної реальності окремим суб'єктом, отже, на відчутті часу, властивому щоденному життю (внутрішня історичність). Поняття наративу, звісно, не оживляє суб'єкта як автора індивідуальних замислів, але оживляє суб'єкта зі структурою *досвіду*. Щоправда, цей бік наративу спробував осмислити Рікер, а не філософи наративу. Наративістську філософію більше цікавить те, якою в оповіді є формальна природа умоглядних суб'єктів – мовних сутностей, таких як нація, Ренесанс. Виявилось, що тут вони є фігурами мови – *метафорами*, а не поняттями, бо ці передбачають однозначність свого предикаційного чи дедуктивного зв'язку, теоретичну функцію. Наративісти вивчають логіку подібних літературних умовностей, а також оповіді як мовної цілості.

Наприклад, Гайден Вайт у відомій книжці «Метаісторія» (1973) пропонує формалістичне дослідження тропології (від грецьких *trópos* – «зворот» і *logos* – «слово»), що як «теорія перетворення (*figuration*) і дискурсивної побудови сюжету дає нам інструмент для сполучення двох вимірів денотативної і конотативної сигніфікації, за допомогою яких історики не лише надають минулим подіям статус факту, але й наділяють їх смислом» [58, 7]. Дозволю собі ще одну цитату з сучасної (2002) передмови автора «Метаісторії» до російського видання, яка, до речі, показує нинішню конвергенцію поглядів Вайта і постмодерністських аналітиків дискурсу. «Тропология – це теоретичне пояснення вигаданого дискурсу, всіх способів, якими різні фігури (метафора, метонімія, синекдоха та іронія) створюють типи образів і зв'язків між

ними, що здатні служити знаками реальності, котру можна лише уявити, а не сприймати безпосередньо. Дискурсивні зв'язки між фігурами (людей, подій, процесів) у дискурсі не є логічними зв'язками чи дедуктивними поєднаннями одного з другим. Вони, у загальному сенсі, метафоричні, тобто основані на поетичних техніках конденсації, заміщення, символізації та перегляду. Ось чому будь-яке дослідження конкретного історичного дискурсу, що ігнорує тропологічний вимір, приречено на невдачу в тому сенсі, що в його рамках неможливо зрозуміти, чому даний дискурс «має смисл» усупереч фактичним неточностям, які він може містити, та логічним суперечностям, які можуть послаблювати його докази» [58, 8]. Висновком, що нас цікавить, є твердження Вайта, що історики обирають на *індивідуальних* підставах моделі історичної оповіді та певні літературні прийоми: «Їхній статус як моделей історичної оповіді та концептуалізації залежить у кінцевому рахунку від незрозумілої та специфічної поетичної природи їхніх поглядів на історію та її процеси» [58, 24].

Філософська герменевтика якраз заперечує такий релятивізм, бо доводить, що мовна традиція дозволяє дійти суті «самої справи», істини буття. Отже, варто чітко бачити спільне й відмінне, коли йдеться про філософську герменевтику і постмодернізм. Спільним у них є заперечення *моделі мови як репрезентації*, а відмінним – розуміння способу буття мови. Гадамер показує, що мова існує не як текст або дискурс, а як те, що не можна повністю об'єктивувати, бо мова є способом самопрезентації (*Sichdarstellen*) буття [IM, 449], подією розуміння. Текст – архівне джерело історика чи його власна оповідь – лише тоді стає мовою, коли йому самому надаємо слово, підходячи до нього із *sachlicher Fragestellung* (суттєвим питанням), тобто даючи таким чином здійснитися переказу в нашому діалозі з текстом, в акті його прочитання.

Гадамер вимагає зняти абстрактну протилежність історіографії і традиції, об'єктивного знання історії і самої історії. Дослідження історика несе на собі не тільки карб сучасності, як думають постмодерністи, а й карб традиції, тобто *єдності минулого і сучасності*. Дослідник розуміє письмові джерела й оповіді на підставі смыслового оцікування, котре в його досвіді завжди вже якоесь стосується сутності справи, бо досвід не може – наче картезіанська самосвідомість – починатися з нульового пункту, він лише повсякчас

уточнюється в традиції. Якби тексти жодним чином не відповідали нашому очікуванню, не узгоджувалися з нашим *передрозумінням довершеної* (*Vorgriff der Vollkommenheit*), отже не належали до горизонту переказу, зрозуміти їхню істину було б неможливо.

Коли ми об'єктивуємо смисл тексту – намагаємося відкинути наше первинне розуміння його та запитувати себе: чому цей текст говорить саме так, які психологічні та історичні підстави, тоді ми починаємо аналіз. Але не варто бачити в процедурах «чистого й незацікавленого аналізу» остаточне прояснення наших передсудів. Достоту плідне осягнення дає не аналіз, начебто незалежний від передвизначення традицією, а *напруження в полі традиції між своїми й чужими передсудами*. Підкреслю, плідність цього напруження для Гадамера існує тоді, коли воно відбувається у межах мови. Мова традиції передбачає спільність фундаментальних передсудів. Для істориків ними є хоч би ті ж фундаментальні метафори розвитку й генези [19, 60–74].

Основою зняття напруження між своїми й чужими передсудами (це не полярність індивідуальностей автора і інтерпретатора) є спільна мовна традиція. Отже, «існує полярність близькості і чужості, на якій ґрунтується завдання герменевтики» [WM, 300]. Гадамер роз'яснює [IM, 274–275], що цю полярність слід розуміти герменевтично, «тобто з огляду на сказане, мову, з якою до нас звертається переказ, сказання (Sage), яке вона нам каже (sagt). І ось тут є напруження. Воно стається між чужістю і близькістю, які має для нас переказ, між історично встановленою (*gemeinten*), дистанційованою предметністю і належністю до якоїсь традиції. У цьому «між» справжнє місце герменевтики» [WM, 300]. Зауважмо, що в цьому пасажі Гадамер термінологічно розрізняє, з одного боку, *переказ*, мовну традицію, як основу розуміння і, з другого, «якусь традицію» (*eine Tradition*) як підставу *своїх* передсудів, що відчужують нас від історичної предметності.

Думаю, тепер ясно, що означає Гадамерове заперечення абстрактної протилежності історіографії і традиції. Історіограф розуміє свій предмет завдяки мовній традиції. Звісно, її не слід трактувати на гегелівський манер: мова як абсолютний *суб'єкт*, у якому знімаються всі полярності. Мова як традиція – це історичний горизонт, котрий у *досвіді* історика перебуває в трансцендентальному стосунку до «культурного переказу» [25, 105] історика. Завдання історика не в тім, щоб вийти за межі своєї живої традиції в безповітряний простір

рефлексивного пояснення й аналізу, аби відкинути всі передсуди соціальної пам'яті. Воно також не полягає у реконструкції чужих передсудів, відповідно, чужих світоглядів і думок, що мало би збагачувати історичне знання. Завдання історика – це герменевтика, яка потрібна через те, що часова відстань (Zeitenabstand) дається взнаки так, що дозволяє тексту промовляти до нас лише «ідеальністю мови», тобто мовою, позбавленою будь-якого зв'язку з емпіричними та психічними умовами свого походження, з оказіональністю тексту.

Герменевтика (тлумачення) забезпечує текстові горизонт розуміння, в якому сходяться горизонт мови, що має трансцендентальний (ідеальний) характер – умовно сказати, це горизонт тексту, – і горизонт тлумача, його сучасна культурна традиція. Злиття тих горизонтів відбувається в застосуванні тексту до герменевтичної ситуації, тобто життєвої ситуації, в якій здійснюють тлумачення. Так застосуванням тексту здійснюється переказ і водночас на його основі – а не пояснювальної рефлексії – уможливлується краще, експліцитне розуміння істориком як тексту, так і своїх передсудів. Через актуалізацію переказу в осмислених текстах можна навіть позбутися хибних передсудів своєї культурної традиції. Проте не забуваймо, що сам переказ уможливує розуміння лише на підставі своїх (фундаментальних) передсудів, які не хибні, бо без них неможливе розуміння текстів, що належать переказові. Тому-то Гадамер в «Істині і методі» стільки уваги приділяє обґрунтуванню значущості для розуміння істинних передсудів та істинних авторитетів. Див. у 1 підрозділі 2 розділу «Основні риси герменевтичного досвіду» пункти: *a) Герменевтичне коло і проблема передсудів, b) Передсуди як умови розуміння*.

Один висновок з цих пунктів варто висловити зараз. Не існує формального й остаточного критерію розрізнення істинних і хибних передсудів, трансцендентальних і емпіричних (культурно-особистих). Авжеж, розрізнення на трансцендентальне і емпіричне тут дуже умовне, бо поняття трансцендентального передбачає формальне відмежування від емпіричного, а тут радше йдеться про трансцендентальні передсуди як імпліцитні, такі, яких не сягає наше критичне усвідомлення власної традиції. Передсуди, які об'єктивуємо, є тими, що наш досвід упізнає як свої власні (емпіричні) та не завжди відкидає як хибні. Найпростіший приклад такого передсуду – це так званий магічний забобон: люди не можуть пояснити, чому слід боятися чорної

кішки, що перетнула дорогу, але свідомо продовжують боятися. Або люди щоразу кажуть про захід сонця, хоч добре знають, що Земля обертається навколо Сонця і своєї осі, відтак насправді це земля уходить від сонця. Звісно, казати, що існують експліцитні передсуди, можна лише із застереженням, що не слід цей вислів тлумачити як оксиморон. Так, передсуд є упередженням, тобто передуде експлікації, але передсуд може правити за усвідомлений і достовірний засновок експлікації, досвідно прийнятний, хоч експліцитно не обґрунтований.

З концепції Гадамера випливає, що розподіл істинних і хибних передсудів, даних експліцитно, здійснюється у світлі імпліцитних передсудів. Чи нема в цьому суперечності? Та й справді, для визначення законності передсуду його треба спочатку усвідомити, тобто позбавити необ'єктивованого характеру, що є визначальним для нього. На це в «Істині і методі» знаходимо таку загальну відповідь: «Передсуди й переддумки (Vormeinungen), що заволоділи свідомістю інтерпретатора, не перебувають у його вільному розпорядженні. Він не може від самого початку відокремити продуктивні передсуди, що уможливають розуміння, від тих, що стають на перешкоді розумінню й ведуть до непорозуміння. [Абзац] Найімовірніше, такий розподіл має відбутися в процесі самого розуміння, й тому герменевтиці слід поставити питання, яким же чином воно відбувається» [ІМ, 275].

У світлі цієї думки, гадаю, не можна тлумачити як бажання формального критерію істини такі слова Гадамера: «Гим самим центральне для дійсно історичної герменевтики питання, принципове питання її теорії пізнання, формулюється так: де саме слід шукати обґрунтування легітимності передсудів? Що відрізняє законні передсуди від безмежної кількості таких, подолання яких становить незаперечне завдання критичного розуму?» [ІМ, 258]. Підставу легітимності передсудів складає не епістемологічний, формальний, критерій істини, а безумовна – трансцендентальна – істинність мовної традиції, котру не слід плутати з емпіричною традицією, про що вже казав вище. Зрештою, границя між об'єктивованими і необ'єктивованими передсудами, істинними і хибними є історично й постійно змінюваною, але неодмінно наявною в досвіді. Відтак пам'ятаймо, що філософська герменевтика трактує мовну традицію (переказ) як горизонт розуміння, а горизонт – це впливає з його поняття – уникає об'єктивності.

Крім того, співіснування того, що утворює горизонт досвіду, не слід розуміти на кшталт темпорально-просторового співіснування речей зовнішнього світу. Для осягнення будови горизонту не допоможе й поняття *внутрішньої історичності*, бо воно придатне тільки для визначення способу існування цілого герменевтичного досвіду, а не горизонту досвіду. Ось чому, на мою думку, горизонт мовної традиції, або переказу (*Überlieferung*), не слід ототожнювати з будовою *великої оповіді* (метанаратив), яка, згідно з постмодернізмом, за доби Модерну мала універсально-нормативний характер і визначала смислові та соціальні конструкції культури, а за Постмодерну втратила значущість, бо ця доба визнає лише «традицію відмови від традиції» (Е. Джелнер).

По-перше, мовної традиції неможливо позбутися, як неможливо позбутися власного досвіду. А поняття досвіду передбачає цілісність, без якої діалектично неможлива й постмодерна «мозаїчність». По-друге, горизонт мовної традиції, на відміну від (мета)нарративу, не має процесуального характеру, тим паче не містить інтриги. Він, гадаю, містить *фундаментальні метафори*, які стають основою порозуміння лише в прагматичі діалогу. Історичну рухливість горизонту мовної традиції слід бачити лише у світлі змінюваності та збагачення всього досвіду. Зміст нашого мовного горизонту залежить від історичних обставин нашого життя і досвідного освоєння світу. *«Тому передсуду (Vorurteile) окремої людини більше, ніж її судження (Urteile), складають історичну дійсність буття цієї людини»* [ІМ, 257].

На тлі даного висновку стає очевидним, що в нарративах істориків говорить мова їхнього досвіду, в якій входить історія світу, котру вони вивчають. Нередуковане поняття досвіду дозволяє відхилити недолуге визначення історіографії як «гібридної науки», котре запропонував Дж. Тош [57, 181]. Гадамерові не йдеться про історію як *гібрид оповіді і пояснення*. Як, до речі, не йдеться йому про історію як гру уяви історика, конструкцію, цілковито вибудовану зі структур самої оповіді. Філософська герменевтика, урешті-решт, відкидає весь спектр звичних поглядів на історію; отже, історія – це ані мовна конструкція, що належить сучасній свідомості історика (постмодернізм), ані інтелектуальна реконструкція свідомості минулих суб'єктів історії (Колінгвуд), ані «гібридна наука».

Схильність сучасних істориків трактувати історію як «гібридну науку» дозволяє діагностувати, що *суперечність історичної*

свідомості – що зрештою відбиває діалектику європейської традиції – зараз продовжують затушовувати. Притому сучасні історики під впливом філософської критики вже не заперечують, що зміст історичного нарративу залежить від заторкненості історією його автора, але таки наполягають, що робота історика в плані аналізу та виявлення каузальних зв'язків історії претендує на достовірне знання, доля якого, авжеж, менша, ніж у зразковому для них природознавстві. Звичайно, такий підхід породжує не лише поверхове питання про «міру гібридності» кожної з наук про дух. Справжнє питання, що впливає з розгляду цього підходу, таке: в чому цінність тієї наукової достовірності, якої так прагне історіографія?

Через оце прагнення виникає протиставлення в самій історичній науці, з одного боку, *оповіді* і, з другого, *аналізу історичної соціології* чи *історичної економіки*, де складність аналізованих зв'язків начебто не допускає викладу у формі історичної оповіді. Зараз не будемо розгортати міркування про те, що насправді аналіз ніяк не вільний від метафор і нарративних структур. Натомість звернемо увагу, що *відповідь історичної свідомості щодо цінності історичної достовірності загалом схожа на відповідь естетичної свідомості щодо цінності твору мистецтва. Отже, завдяки достовірності історичного знання виникає інтелектуальне задоволення, завдяки мистецькому творові – чуттєве задоволення. Для історика цінною є істина сама по собі. Однак, він її також трактує як відкриття безцінного для сучасності скарбу культури минулих поколінь (згадаймо формулу Майнеке). Історична свідомість хоче з'ясувати, «чому люди минулого поведилися так, а не інакше, поставити себе на їхнє місце, дивлячись на світ їхніми очима й мірою можливості оцінюючи його за їхніми стандартами»* [57, 17]. Тому метою історії, на думку історика, є *«створення запасу знань, відкритих для будь-якого використання, а не набору дзеркальних відображень теперішнього»* [57, 12]. Треба відзначити, мистецький твір послідовніше трактують як самоцінний, бо він, мовляв, не стільки відповідає нашим актуальним потребам, скільки насолоджує тим, що відкриває інші можливості сприйняття і переживання. Натомість аналіз і методи історії обіцяють, що насолода історією, на відміну від естетичної насолоди, стосується інтелектуальної достовірності, котра – як майже всі переконані – *збагачує практику й життєвий досвід більше, ніж мистецька краса.*

Як бачимо, йдеться якраз про відмінність практичних наслідків мистецтва та історіографії, бо існує не лише їхня спільна здатність насолоджувати нас досягненням інших способів світосприйняття. Однак історична свідомість тут не замислюється, чому вона так упевнена, що *достовірність знання* є для досвіду й життя потрібнішою, ніж *достовірність соціальної пам'яті*, чиї «міфи», як продукти народної уяви, історики спростовують з такою втіхою. Замість міркувань над цим питанням часто-густо лунає аргумент на кшталт ототожнення ролі соціальної пам'яті, тобто популярного знання про минуле, з роллю нацистської чи комуністичної ідеології. Але хіба буде хтось заперечувати, що без уявлень про спільне минуле нема *соціальної інтеграції*, базової згоди суспільства (злагоди), колективної ідентичності? Невже такі *цінності* мусять залежати від *фактів* історії, знань, про достовірність яких, зазвичай, не спроможна дійти згоди навіть крихітна купка істориків? Претендуючи на володіння найвищою цінністю – знаннями, що спростовують «соціально вмотивоване хибне тлумачення минулого» [57, 29], історики-експерти ладні конкурувати з метафізиками, просвітниками й критиками ідеології, бо всі вони прагнуть бути вершителями долі суспільства, «дати суспільству справжню історичну перспективу та уберегти його від шкідливої дії історичних міфів» [57, 53]. Хай там як, а історикам слід пам'ятати урок Ранке, у чийй фігурі прагнення наукової достовірності підозріло спланилося зі сприянням пруському об'єднанню німців. Чи не нагадує цей приклад марксистський сплав наукової істини і пролетарського інтересу? Та й взагалі, чи не викликає певний сумнів віра експертів у те, що об'єктивне знання – це найвища цінність, здатна обґрунтувати все суспільне життя, усі потрібні цінності?

Поняття соціальної пам'яті, що так бентежить і непокоїть істориків, у дійсності відбиває не лише мовний, а й *етичний момент традиції*. У згаданих вище пунктах а) і б) 1 підрозділу «Піднесення історичності розуміння до герменевтичного принципу» в 2 розділі «Основні риси герменевтичного досвіду» Гадамер вельми докладно обговорює саме цей момент традиції. Етос, як і мова, ухиляється від опрідметнення в суспільній науці.

Етика має насамперед стосунок до історичної традиції, а не до раціональної рефлексії, – твердить Гадамер. Формалізм аргументу рефлексії, проаналізований у попередній лекції, на самому абстракт-

ному рівні зіставлений у Гадамера, так би мовити, з *аргументом інтенційності*: інтенційне усвідомлення предмета завжди передбачає горизонт, що уможливило це інтенцію, не стаючи водночас її предметом. Так абстрактно можна вказати на протилежні філософські принципи. А найконкретніше втілення цих принципів маємо в протилежних теоріях етики. Рамки лекційної теми не дозволяють удатися до порівняльного аналізу модерної *рефлексивної етики*, скажімо універсалістської етики Габермаса, і *аристотелівської етики*, якій надає перевагу Гадамер. Зараз можна розглянути лише поняття передсуду, що має вирішальне значення для поглядів Гадамера як на суспільну мораль, так і на історичний переказ.

У філософії та моралі Гадамер, як покаже наступна лекція, демонструє розподіл між *істинними* і *хибними (догматичними) передсудами* значно чіткіше й докладніше, ніж у самій мові. Утім, тут слід зважити на те, що мораль, за Гадамером, невід'ємна від історичної мови суспільства, а також риторики, що в ньому підтримує базову згоду, інтеграцію. Через те зв'язок між історією як соціальною пам'яттю, мовною традицією та мораллю в Гадамеровій концепції набуває принципового значення. Можна сказати, поняття передсуду є вихідним пунктом трактування в «Істині і методі» розуміння історії суспільства, а отже – життєвого досвіду, який насамперед є суспільним досвідом. До речі, зацікавлення Гадамера історією суспільства й нехтування розглядом наративності історії також пояснює, чому він уживає скоріше суспільствознавче поняття передсуду (Vorurteil), а не мовознавчі терміни, які наративістська філософія та Рікер ужили на позначення *феномена упередження* як до(не)предикативного мовного досвіду. Зрештою, він ділить антиципації (Vormeinungen) на *неусвідомленість власного слововжитку* (Unbewusstheit des eigenen Sprachgebrauchs) – це, сказати б, мовні передсуди, що піддаються експлікації – і *змістові*, «з якими ми читаємо текст і які складають наше передрозуміння (Vorverständnis)» [WM, 272–273].

Передсуд (антиципація) – це, за Гадамером, певне передрозуміння, що передує експліцитній інтерпретації. Остання визначена наперед, але в сенсі потенційності, а не каузальності. Слід зауважити, що Гадамер трактує цей стосунок передрозуміння і тлумачення – що окреслений Гайдегером у трансцендентальному аспекті аналітики туг-буття – у своєму аспекті *феноменології герменевтичного досвіду*, а

також у аспекті *риторичних термінів* частин і цілого, що циклічно визначають один одного (герменевтичне коло). Гронден убачає в цьому відмінність підходів «Буття і часу» та «Істини і методу» до онтологічного принципу розуміння – герменевтичного кола [6, 127–134]. Гайдегеру йдеться про розуміння як саморозуміння тут-буття, в якому завжди відіграє свою роль антиципація *екзистенції*; тому постає *епістемологічна проблема* кола: чи це порочне коло, якщо тлумачення упереджене проектом розуміння? А Гадамеру йдеться про постійний перегляд антиципацій розуміння завдяки процесові взаємного уточнення цілого і частин, коли критерієм істинності виступає їхня когерентність і конкретність.

Думаю, відмінність підходів справді існує, але не в сенсі «більшої епістемологічності» проблематики Гайдегера, як твердить Гронден [6, 128]. Епістемологічна проблема герменевтичного кола, що розглянута в минулій лекції, однаково торкається поглядів згаданих авторів. У світлі цієї проблеми не виглядає принциповим Гронденове вирішення тенденції Гайдегера, що підкреслює проєктивність розуміння, горизонт антиципації майбутнього, і тенденції Гадамера, який акцентує минуле як горизонт розуміння. Зрештою, обидва вказують на циклічне взаємопроникнення майбутнього і минулого. Справжня відмінність підходів у тім, що ранній Гайдегер хотів здійснити трансцендентальний аналіз *тут-буття*, тоді як Гадамер має за свій предмет конкретність універсального герменевтичного *досвіду*.

Отже, у Гадамера стосунок даностей досвіду до передсудів є стосунком до свого горизонту. Але як узнати законність передсуду, тобто чи належить він до властивого горизонту того, що розуміємо? В «Істині і методі» Гадамер пропонував для цього чіткий критерій: «Саме ця часова відстань, і лише вона, дозволяє вирішити власне критичне питання герменевтики: як відділити істинні передсуди, що завдяки їм ми *розуміємо*, від *хибних*, у силу яких виникає *нерозуміння*. Тому герменевтично вихована свідомість включає до себе й свідомість історичну. Вона прагне усвідомити власні передсуди, що керують розумінням, аби передання як інша думка могло вирізнитися й заявити про себе» [ІМ, 278]. Отже, *історична відстань* тут названа універсальною умовою розпізнання істинних і хибних передсудів, тобто критерієм істинності передсудів. Однак у 5 виданні 1986 року Гадамер скорегував початок цього пасажу. Тепер там стоять слова:

«Часто ця часова відстань дозволяє...». У примітці Гадамер пояснює цю пом'якшувальну заміну виразу так: «сама відстань, і то не тільки часова, робить розв'язаним це герменевтичне завдання».

Гадамер, як видно, має на увазі *відстань* між чужістю і близькістю, що означає нетотожність горизонту самої речі і нашого горизонту передсудів. В останній ми схильні помішати річ, яку тлумачимо, відтак ототожнювати її горизонт з нашим. Однак відстань, на якій у дійсності перебуває предмет розуміння, не обов'язково має бути історичною в тому сенсі, в якому віддалений у часі мистецький чи історичний текст. Поправка Гадамера, мабуть, означає, що кожний зі співрозмовників теж перебуває на своїй – до речі, історично сформованій – відстані від предмета розмови, так само як інтерпретатор перебуває на історичній відстані від предмета, про який говорить текст. Якщо таку відстань не бачить співрозмовник або читач, це означає, що предмет іще не отримав свій голос, тобто здатність опиратися нашому намагання помістити його в горизонт наших передсудів. Це означає, що предмет свавільно локалізований співрозмовником або читачем у точці буття своєї безпосередньо доступної свідомості, яка не помічає своїх передсудів, бо перебуває «впритул» до них. Відстань – це умова збереження інобуття предмета, адже тільки в просторі відстані, у цьому «між» нами і предметом існує місце для переказу, що в події розуміння виявляє наш передсуд, котрий до тих пір «постійно й непомітно грає свою роль» [ІМ, 278]. Переказ здатен «його [передсуд] довести, так би мовити, до стану роздратування» [ІМ, 278] через те, що антиципація смислу предмета, яка спирається на передсуд, суперечитиме цілому горизонтові переказу, в якому перебуває предмет розуміння. Тож відділення істинного передсуду від хибного – це аж ніяк не формальне й остаточне розрізнення, а *нескінченне прояснення передсудів* по схемі герменевтичного кола збагачення досвіду – горизонт історичного переказу визначає ситуацію розуміння предмета, котра своєю чергою визначає смисл предмета в горизонті передсудів сучасності. Таку взаємну визначеність Гадамер називав злиттям, чи сплавкою, горизонтів. Слід розуміти, що це – нескінченний процес, *подія* (Geschehen) розуміння, в якому передсуд постійно опосередковує минуле і сучасність.

Здається, застосоване поняття *відстані* також передбачає, що й предмет розуміння має потрапити у горизонт загального *мовного* переказу, тобто дистанціювавшись від горизонту свого походження,

свого світу, який є актуальним для автора та його сучасників. Для нас *справжній горизонт самого предмета* – це мовний переказ, а не його генетичний «культурний переказ» чи горизонт наших сучасних упереджень. До цього висновку спонукає хоч би той приклад осмислення творів *сучасного мистецтва*, який Гадамер наводить у роботі «Про коло розуміння» (*Vom Zirkel des Verstehens*, 1959): «Очевидно, існують неконтрольовані упередження, з якими ми підходимо до таких творів і які спроможні надати їм надрезонансу, не сумісного з їхнім справжнім змістом та їхнім справжнім значенням. Лише відмирання всіх таких актуальних відношень робить видимою їхню власну постать і цим уможливує розуміння сказаного в них такого, що обов'язково може претендувати на загальність» [ІМ 2, 61]. А наступне речення в згаданій роботі Гадамера містить підсумкове зауваження, яке підтверджує, що *відстань* – місце герменевтики, бо *відстань* – умова здійснення в розумінні переказу як носія смислу: «Проте відфільтрування істинного смислу, закладеного в тексті або творі мистецтва, між іншим, саме нескінченний процес».

Ось чому на питання про те, як упізнати законність передсуду, філософська герменевтика насправді дає одну-єдину відповідь: *an den Sachen selbst*. Тобто в самій справі, на власному досвіді як процесі розуміння. До речі, у німецькій мові *Sache* (рiч) означає, серед іншого, предмет обговорення, *справу*, тобто те, що передбачає порозуміння, бо в давні часи *Sache* була спірною річчю, яку клали поміж сторонами тяжби. Відтак мати потрібне справі упередження, антиципацію справи, *prejudice*, – це значить бути здатним упоратися з нею, дійти істини, справитися. Тому справа мусить від початку зачіпати нас, імплікувати те, що вже маємо, на що можемо спиратися для проектування всього смислу, адекватного справі. Треба постійно переглядати свій проект справи, бо справа має власну вагу, опирається неадекватному ставленню, тобто несправному розумінню. Зрештою, *ad-aequatio* означає рух до (*ad*) рівності (*aequatio*) справи й розуміння.

Гадамер керується відомим висловом Гайдегера з § 32 «Буття і часу» [SZ, 153], що можливість вихідного пізнання існує лише тоді, коли тлумачення знає, що його завдання: не дозволяти гадкам і народним поняттям (*Einfälle und Volksbegriffe*) – сказати б, «культурній традиції» – визначати те, що Гадамер називає передсудами, аби в розробці передсудів «наукова тема гарантувалася самою справою (*aus*

den Sachen selbst)». Отже, законні передсуди, чия розробка є проектом справи, – це не ті передсуди, що належать «культурній традиції». Останні мають бути виявлені й відкинуті, щоб надати слово «самій справі», або – як ще перекладають *Sachen* – фактам. Чи означає це, що науковість теми забезпечують не передсуди, а факти? Так, якщо тільки не трактувати це твердження по-позитивістському. Апеліцію до фактів у цьому контексті має сенс феноменологічного протиставлення *даності* самих речей, самовиявлення буття, раціоналістичному поняттю достовірності як *ланцюгу безсумнівного виведення*.

Гадамер далі роз'яснює, що для філолога *die Sachen selbst* є тексти, отже, вони мають визначати його дії [ІМ, 248]. Дії інтерпретатора полягають у тім, що він проектує смисл тексту, критично переглядаючи свої антиципації, не даючи їм невідомо, унаслідок власного слововжитку, визначити його смислові очікування, проект смислу, що має текст. Тлумачення є проектуванням цілості смислу тексту, хід якого скеровано цілістю смислу «самої речі», що виявляє себе в діалозі з текстом. Іншими словами, розуміння антиципує *довершеність смислу* того, що тлумачимо. Лише коли антиципація довершеності не справджується в тлумаченні, виникає потреба в компаративістському, психологічному й історичному розгляді предмета тлумачення. Тож справжній підхід інтерпретації – це «*zur Sachen selbst*». Текст мусить замінити передсуди мови інтерпретатора передсудами своєї мови, тобто «ідеалізованої мови» переказу. Утім, краще казати не про заміщення, а про одночасне прояснення і трансформацію упереджень інтерпретатора, віднаходження доречніших понять (чи метафор) для тлумачення; тоді інтерпретатор сягає в тексті цілості його смислу, чує голос переказу. Як бачимо, розуміння – того ж тексту – завжди містить критичну перевірку своїх антиципацій щодо їхньої законності, котра, проте, не обіцяє кінцевого усунення упередженості, проективності, тобто усунення скінченності розуміння. Бо є антиципації слововжитку, випадкові, а є змістові антиципації, що взагалі лишаються непомітними [ІМ, 250]. Непомітні – не значить хибні. Лише ті, що не дозволяють зрозуміти текст, є хибні. Гадамер зазначає: «Існують непрозорі передсуди, чие панування робить нас глухими до речі (*Sache*), що промовляє в переказі» [WM, 274].

Горизонт переказу, *його* передсуди, лишається неодмінно, а наслідком критичної перевірки своїх передсудів є злиття їхнього

горизонту й горизонту переказу, тобто зрештою і трансформація переказу. Таке злиття горизонтів Гадамер правомірно називає *здійсненням* переказу, смислу й розуміння. Проте це здійснення не є гарантованим, бо непрозорі передсуди можуть завадити потрібному злиттю горизонтів. Тоді маємо невідповідність власних думок самому предметові розуміння. Та чи варто з того висновувати, що скінченність розуміння означає реальну можливість абсолютного нерозуміння й непорозуміння? Гадамер аж ніяк не доходить такого висновку. Але універсалістська критика філософської герменевтики бачить у його поглядах підставу для такого висновку, відразу наголошуючи, що цим «висновком» філософської герменевтики заперечена можливість «макроетики». Однак, як на мене, так універсалісти виказують недостатнє розуміння філософської герменевтики. Хіба наведений вище опис умов розуміння «самої справи» не є описом негативності досвіду? Тому на закид універсалістів можна відповісти, що, по-перше, як показано в цих лекціях, природа людського досвіду унеможлиблює не лише остаточне й абсолютне розуміння, а й повне нерозуміння, нульову точку незнання як відсутність навіть горизонту, передрозуміння. По-друге, можна сподіватися, що в «ідеальності мови» переказу є підстави для загальнолюдського порозуміння щодо важливих моментів співжиття (див. вісімнадцяту і дев'ятнадцяту лекцію).

Філософська герменевтика доводить, що розуміння «самої справи» ніяк не означає *об'єктивізацію справи*, тобто всіх її умов і раніше неусвідомлених передсудів. Навпаки, йдеться про узгодженість зі справою, своєрідну згоду й діалог, *суголосність*, що передбачає власний голос предмета розуміння, котрий існує завжди, бо горизонт нашого розуміння є неусувним. Самодостатній рефлексії, що обмежена достовірністю об'єктивізації, ніколи не усунути необ'єктивовану історичну спільність з іншими людьми, що входить у горизонт досвіду. *Питання передсудів* перетворюється з питання рефлексії, яка їх нібито усуває, на питання *імпліцитних умов істинних суджень*.

Відтак *онтологія розуміння* є трансцендентальною експлікацією характеру імпліцитних умов розуміння. Але це не експлікація змісту всіх цих умов, відповідно, не змістове усунення всіх нерациональних антиципацій, на що претендує філософія свідомості, виходячи з принципу лінійного руху від однієї достовірності до іншої. Хоча, звичайно, не можна суцільно відокремити аналіз характеру (форми) від

аналізу змісту. Тому онтологія розуміння має визнати свою залежність від змісту передсудів, які стали предметом онтологічного аналізу чи передвизначили його. Тож вона має визнати свою досвідну скінченність і історичну недовершеність. Гадамер це визнав і, як на мене, запропонував у «Істині і методі» конкретну онтологію розуміння. Вона, зокрема, визнає подібність структури свого розуміння до розуміння інших наук – наприклад, історіографії, – цим доводячи універсальність герменевтичного досвіду.

А той, хто зараз схоче полемічно звести наведене шойно твердження до суперечливого вислову «Універсальна істина в тім, що нема універсальної істини, а є лише інтерпретація», хай звернеться до минулої лекції. Тоді побачить, що його бажання такої редукації впливає з визначального передсуду Просвітництва й наукового раціоналізму – з *переконання, що існує можливість і потреба усунути всі передсуди*. Історик, який заперечує роль історичного переказу в своєму розумінні історії, теж поділяє цей передсуд.

Контрольні питання

1. Поняття достовірності історичного знання. У чому життєве значення історичного пізнання?
2. Поняття передсуду у філософській герменевтиці.

Лектура

- 1.1. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Пер. з англ. О. Мокровольського. – К., 1996. – С. 54–277.
- 1.2. Рікер П. Время и рассказ. В 2-х тт. / Пер. с франц. Т.В. Славко. – Т. 1 – М.; СПб., 2000. – С. 107–202.
- 1.3. Рікер П. Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 189–398.
- 1.4. Рікер П. Історія та істина / Пер. з франц. В. Шовкуна. – К., 2001. – С. 28–49.
- 1.5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. с нем. Я. Бермана // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. – Т. 1. – М., 1990. – С. 158–230.
- 2.1. Гадамер Г.-Г. Істина в гуманітарних науках // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2 – К., 2000. – С. 38–43.

2.2. Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 247–270.

Додаткова лектура

- Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000. S. 125–140.
- Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка. – М., 2003.
- Анкерсмит Ф.Р. История и топология: взлет и падение метафоры. – М., 2003.
- Вельш В. Наш постмодерний модерн / Пер. з нім. А. Богачова, М. Култаєвої, Л. Ситніченко. – К., 2004.
- Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Пер. с нем. Л. Торчинского. – М., 2003.
- Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М., 1991. – С. 60–74.
- Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. В. Купліна. – К., 2001. – С. 234–260.
- Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А.Л. Никифорова, О.В. Гавришиной. – М., 2002.
- Скарга Б. Межі історичності / Пер. з польської В. Дмитрика. – К., 2002.
- Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. – М., Екатеринбург, 2000. – С. 111–149.
- Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / Пер. с англ. М.Л. Коробочкина. – М., 2000.
- Уайт Х. Метаистория. – Екатеринбург, 2002.

Лекція 15

Герменевтична конкретність досвіду

Значення передсуду в онтології розуміння впливає з описаної Гайдегером у «Бутті і часі» *фундаментальної структури*: тут-буття є істотно стурбованим, насамперед турбується про своє майбутнє, тож розуміє себе, виходячи з більш-менш виразних антиципацій своїх можливостей. Гадамер відштовхується від цієї структури; див. в «Істині і методі» *а) Герменевтичне коло і проблема передсудів*. Вона для нього є колом взаємного визначення інтерпретації і передрозуміння, отже, й антиципації, передсуду, не лишаються незмінними, вони як історично збагачуваний горизонт зазнають нерелексивної трансформації («відфільтрування») згідно з негативною природою досвіду.

Оскільки Гадамер уважав суперечливим трансцендентальний проект аналітики *тут-буття*, в «Істині і методі» він одразу конкретизує розуміння *передсуду* в герменевтичному *досвіді*. У книжці показано, що *достоту конкретний, життєвий досвід – це досвід мистецтва, гуманітарних наук і мовної комунікації, зрештою, досвід співжиття, який є інтерпретацією, практичною герменевтикою*. На жаль, Гадамер, будучи своєрідним «платоністичним емпіриком», не конкретизував досвід настільки, щоб його конкретизація сягала «нижніх» ділянок онтологічної топографії, тобто психічного й тілесного в досвіді (див. одинадцять лекцій). Конкретність, або цілісність, досвіду він обстоює в межах *опозиції наукової істини і істини мови*, або істини буття, тому, наприклад, зазначає в «Істині і методі», що «істина, яку повідомляє нам наука, сама співвіднесена з певним ставленням до світу в його цілісності, й аж ніяк не може претендувати на те, щоб бути *всією істиною цілком*», проте «*мова дійсно розкриває наше ставлення до світу в його цілісності*» [ІМ, 415]. Відтак не дивно, що ключовим поняттям у трактуванні етичної проблематики, де роль «нижніх» ділянок як ніде помітна, у Гадамера є поняття *передсуду* (Vorurteil), що прямо вказує на зв'язок із судженням (Urteil) і мовною структурою запитання – відповіді, де передсуд визначає характер запитання та судження, що як відповідь впливає із запитання.

Проблему герменевтичного досвіду моралі зачіпає вже Гадамерів розгляд *дискредитації передсудів* Просвітництвом. За цим розглядом,

уміщеним на початку 2 частини «Істини і методу», йде – див. *b) Передсудки як умови розуміння* – розгляд трактування *авторитету* та *традиції*, властивого новочасній добі, зокрема Просвітництву, а потім йде розгляд поняття *класичного*. Легко побачити, що думка Гадамера тут оббігла своєрідне коло: від просвітницького заперечення усієї традиційної нормативності, чия достовірність не засвідчена картезіанською *рефлексією*, до демонстрації специфічної нормативності класичного, яке є способом *історичного* буття, а не лише дескриптивним або стилістичним поняттям. Отже, протилежність рефлексивної свідомості та історичної традиції тут осмислено через *етичну нормативність*, а не через *наукову достовірність* історіографії. Гадамер аналізує в згаданих пунктах а) і б) історичну свідомість у загальному плані її рефлексивності, завдання обґрунтування науковості історії його не цікавить, адже в центрі його уваги те, що просвітницька ідея *достовірності рефлексії* необґрунтовано виключає можливість *історичної достовірності мовної комунікації*, отже істинності передсудів і авторитетів. Зауважмо, що Гадамерові – на відміну від Рикера – йдеться не про достовірність історіографії, а про історичну достовірність. Остання є досвідною, практичною, зокрема етичною, достовірністю.

Унаслідок редуції досвідної, герменевтичної достовірності до достовірності рефлексії історичне минуле втрачає нормативне значення. *Нормативність людського співжиття, мораль і право, за Нового часу зазнає інструменталізації*. Це відбувається разом з тим, що дані органів відчуття, як і переказ, стають предметом критики розуму. Розум здобуває небачену самодостатність, відокремившись від історичного досвіду й зациклюючись на своїй рефлексивній системі як гарантії проти дій необґрунтованих передсудів (забобонів). Відповідно, досвід тлумачиться філософією як неісторичний. Це *основа теоретико-пізнавального підходу* до досвіду та «технічного», інструментального поняття науки.

Однак насправді історія діє й там, де її не передбачає навіть найпоспідовніша методична рефлексія. Гегель це збагнув, але спробував усе-таки покласти історію в прокрустове ложе свідомості. Гадамер, натомість, показує, що *історія як така – це, зрештою, істинно нормативне передрозуміння*, причому історичне не тотожне логічному. Зрозуміти це можна лише уберігши конкретність досвіду від редуції,

у тому числі від спекулятивної чи феноменологічної редуції до трансцендентальної свідомості.

Історія не може перетворитися на об'єкт дослідження, тобто стати завершеним предметом докладання знарядь свідомості, методу (інструменталізм). І це не тому, що історія закінчиться лише разом із загибеллю людства, а тому, що в досвіді історії завжди буде горизонт об'єктивацією історії, у котрому сама історія-горизонт, звичайно, лишатиметься поза об'єктивації історії. Дієва історія має вплив на свідомість, який свідомість нездатна довершено опредметнити. Скоріше, конкретний досвід історії свідчить, що сама ідея довершеної свідомості, яка об'єктивувала в рефлексії все, що визначає істину, є ідеєю, що має свій історичний горизонт і часові умови значущості. Тому справжнє *діло філософії* – це схопити всі *умови конкретності досвіду*, відтак всю його конкретність. Адже, урешті-решт, *філософія є самим конкретним вираженням людського досвіду*. Філософія, «напевне, має справу з цілим нашого життєвого досвіду – як ніяка інша наука, а саме так, як це робить тільки сам наш артикульований у мові життєвий досвід» [29, 409]. Це значить, що філософію не варто розколювати на теоретичну й практичну частини, любов до мудрості невід'ємна від герменевтики життєво-історичного досвіду.

Боротьба з філософським методопоклонством і обстоювання історичності досвіду як умови герменевтичної конкретності досвіду – *суть радикального історизму* філософської герменевтики. Методичність досвіду – це умова його наукової абстрактності. Можна сказати інакше: метод є дієвим там, де припинено вплив історії як непередбачуваного й індивідуального, бо все це вважають джерелом хиби. Насправді ж історію не слід зводити до простої протилежності логіці й розуму, щоб потім або по-просвітницькому заперечувати цінність її, або, навпаки, по-романтичному наголошувати цінність такої протилежності. *Контроверза розуму і історії – це догма Просвітництва*. Гадамер показує, що існує *досвідна розумність*, відмінна від універсальності методичного розуму, бо вона конкретніша за нього. Тож універсальна раціональність не збігається з конкретною розумністю, мудрістю. Однак звідси не випливає роздільність теоретичного і практичного розуму, адже універсальна раціональність має досвідне походження, зрештою є історичною, хоч і абстрагована від конкретності досвіду. А ті, хто думає, що існує надісторична

Гадмер Р.
Герменевтика

універсальність *ratio*, це просвітники або їхні сучасні спадкоємці. Їм бракує мудрості, щоб, як казав Ніцше, *змінити смисл істини*.

Якщо хтось – той же Гадамер – відмовився по-просвітницькому протиставляти істину і передсуд, то це не значить, що він неодмінно консерватор і обскурант. Смысл *істини буття*, вочевидь, далекий від простого зрівняння істини з передсудом. Утім, твердження Гадамера в статті «До феноменології ритуалу й мови» (*Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* [GW 8, 400–440], 1992), що розуміння є більше ритуал, ніж свідомість, скидається на вельми консервативне. Але не забудьмо роз'яснення Гадамера, що не кожний передсуд є істинним, що істина буття – це не даність свідомості, а *подія*, як і ритуал. Філософська герменевтика відкидає просвітницький смисл істини й наполягає, що істина буття має історично-процесуальний характер, тобто невіддільна від достовірності екзистенційного досвіду людини, й у цьому сенсі є *гуманістичною*.

Антигуманізм Просвітництва, мабуть, пояснюється *активістською настановою* просвітників, котрі не бажали визнавати горизонту *людського життя*, з яким слід рахуватися як із силою самого буття, а не намагатися його переробляти чи скасовувати згідно із псевдоуніверсальними уявленнями своєї свідомості, що на ділі мають сенс лише в обмеженому горизонті Просвітництва. Гадаю, цю силу буття можна назвати *традицією*. Сила – зазначалося в дванадцятій лекції – є еманцією внутрішнього надміру, коли смисл ніколи не вичерпується його маніфестаціями. *Справжній авторитет*, як і легітимний передсуд, має силу, бо належить здійснюваній традиції. Зрештою, традиція – це «*namenlos gewordene Autorität*» [WM, 285], авторитет, що став безіменним.

Герменевтичний трансценденталізм доводить, що розуміння неможливе без сили традиції, передсуду, авторитету. Уважати зворотне – не означає заперечувати консерватизм і належати до «прогресивного людства», це просто нерозуміння *смыслу істини як події*. Істина буття виявляє себе у вільному здійсненні традиції, коли предмет розуміння застосований до ситуації розуміння. Традиція – це мовний переказ як горизонт минулого, котрий відіграє роль трансцендентального в розумінні, бо він, є, як казав Шелінг, *das Unvordenkliche*, незапам'ятне в кожному розумінні, й має власну цінність без рефлексивного обґрунтування [WM, 285], без діяльності

трансцендентального суб'єкта, бо обґрунтований тим, що *визнається* самою справою – процесом думки як злиттям цього горизонту з горизонтом майбутнього, проекту.

Відтак мова може йти аж ніяк не про методичний контроль над злиттям горизонтів, а тільки про свідомість – в сенсі контролю як *Wachheit*, притомності, – самого цього злиття, свідомість того, що «скоріше розуміння є завжди процесом злиття таких горизонтів, що уявляються як наявні самі по собі» [WM, 311]. Зрозуміло, цей процес не є абсолютно вільним, бо завжди є недовершеним, досвідним процесом, в якому ми ніколи не в змозі об'єктивувати ані нульову точку роздільності горизонтів, ані кінцеву точку їхнього повного злиття. Як неодноразово зазначає Гадамер, злиття горизонтів є завданням, а герменевтична рефлексія вчить, що «виконання цього завдання з суттєвих причин ніколи не вдається цілком і що в цьому не проглядає слабкість нашого досвіду» [26, 17]. Ось чому *вільний стосунок до традиції, недостатня єдність з традицією* є вічними питаннями. Наївна спроба їхнього розв'язання неминуче набирає ідеологічних рис. Адже змагання лібералізму і консерватизму – це змагання двох культурних традицій, двох дискурсів, що однаково мають за традицію лише *експліцитні* передсуди й авторитети, у крайньому випадку певний стиль, тобто намагаються уречевити трансцендентальне, бо ідеологічні й політичні програми можуть сперечатися лише про традицію, що перестала бути *das Unvordenkliche* і виглядає як «суспільні та національні цінності».

Експліцитний передсуд Просвітництва про те, що треба здолати всі без винятку передсуди, вочевидь, належить культурній традиції, яка не визнає залежність мислення від того, що завжди має лишатися попереду мислення як його горизонт. А *горизонт* як такий завжди недосяжний, і справа тільки в розширенні нашого горизонту, щоб таким чином речі отримували відповідні пропорції, виявляли свої справжні стосунки. Відтак *свобода від передсудів є цілком прийнятним гаслом критики, але критика має бути критичною й щодо себе, не абсолютизувати свою свободу*. Тому Гадамер каже: «я згодний з Габермасом, що герменевтичне попереднє розуміння (*Vorverständnis*) завжди в грі й тому потребує рефлексивного роз'яснення (*Aufklärung*). Однак у цьому я все ж знову дотримуюсь «критичної раціональності», а саме, що повне роз'яснення для мене ілюзорне» [29, 402].

Тепер не варто повторювати зміст тринадцятої лекції, щоб, керуючись деструкцією універсалізму, знову доводити, що свобода від усіх передсудів – це *ілюзія Просвітництва*, його хибний передсуд, а спроби доказу цієї абсолютної свободи – формалістичні за своєю суттю. Тут належить підкреслити, що поняття традиції, авторитету й передсуду – це *поняття практики*, конкретного мовного досвіду. *Помилка постпросвітників*, таких як Апель і Габермас, у тім, що «вони не визнають, що рефлексія над практикою – це не техніка» [29, 403]. Не можна формально-технічно ставити в один ряд, наприклад, передсуди і теоретичні судження, щоб потім доводити свободу теоретичної рефлексії від передсудів як суперечливих або необґрунтованих суджень. *Передсуди належать практиці* так само, як і люди, що рефлектують, тому ці люди не можуть скасувати через рефлексію всю цю приналежність і тим самим поставитися до передсудів як до об'єктів, до яких застосовні знаряддя рефлексивної свідомості (інструменталізм). Передсуди значно більше є буттям людини, ніж її судження. Зрештою, приналежність до практики означає нездатність людей на мислення мислення, адже, як зазначав ще Аристотель, *poesis poeseos*, прозорість мислення для самого себе є можливістю богів. Німецька мова має надзвичайно вдалий вислів, який дозволяє цій самопрозорості протиставити свідомість як справу *практичного перебування при* (тому) смислі, приналежність смислові, *притомності* – *Sache von Wachsamkeit*. Отже, *bewusst sein* – це *wach sein*, сторожке буття при смислі, *буттєва інтенційність*.

Якщо зрозуміти цю практичну вимогу притомності (*Wachheit*) як істотний вияв життєвого досвіду, котрий знає про *практичне існування* упередження, передрозуміння, доведеться погодитися із судженням Гадамера, яке можна адресувати всій традиції Просвітництва: «Критика ідеології, що вважає себе незалежною від будь-якого ідеологічного упередження, не менш догматична, ніж «позитивістська» соціальна наука, що розуміє себе соціальною технікою» [25, 106]. Отже, догмою Просвітництва є свобода від усіх передсудів, до яких зараховують будь-яке обмеження свободи суб'єктивного обґрунтування загальнозначущого осмислення всього сушого. Догмою Просвітництва є самодостатність розуму. Гадамер послідовно заперечує ці догми. «Насправді розум робить себе можливим не сам. Сам він – це лише одна історична можливість – шанс. Він сам себе не

розуміє, як не розуміє й міфологічної реальності, яка його, крім того, охоплює й несе» [32, 37]. Практичне існування упередження, передсуду, авторитету виявляє для нас, що догмою Просвітництва є розрив між логосом і міфом. Якби імпліцитний передсуд не переходив через критику в експліцитний, тобто міф не ставав логосом, ми не могли б осмислювати історію, «бо скорше міфи тлумачать нас? (...) це, власне, оте осмислене, що знає те все, що просто й повчально звертається до нас у непроглядній темряві» [32, 37]. Це догма сучасності – що доля світу є перемога логосу над міфом, тотальне «розчаклування» світу.

Герменевтична конкретність досвіду означає єдність практичного і теоретичного розуму в тім сенсі, що «свобода розуміння має бути обмеженою» [32, 36] – логос має бути обмежений міфом, оскільки міф не просто заперечується логосом, а завжди лишається в розумінні як горизонт, що постійно трансформується через негативність досвіду; тож логос як предметність, котрої стосується й неісторична логіка, історизується, стає міфом. Догматичне Просвітництво не розуміє, що саме міфи «скорше проявляють власну силу історії» [32, 37]. Просвітництву бракує сторожкості герменевтичного досвіду, котра дає змогу краще орієнтуватися в темряві історії, ніж просвітницьке «світло розуму» [55, 90–91.], яке засліплює.

Антична етика найгіршим для людини вважає засліплення пристрастями, бо пристрасна людина не бачить силу обставин, зрештою, силу історії та реального світу, а тому приречена на падіння в пірву нещастя. Можна сказати, що всі практичні поняття – традиція, авторитет, передсуд, догмат – є поняттями сили в тому сенсі, що вони вимагають слухати Іншого, чути його силу, а не покладатися лише на власний розум, на силу знань. Просвітництво, що постало із пристрасті до розуму, закликає до «сміливості розуму». Так само пристрасно можна закликати до «сміливості послуху», до чого й удаються християни та романтики. Але поміркований принцип слуху, або принцип визнання у чомусь його слушності, краще відповідає життєвому досвідові [1М, 427]. Тому гуманітарні науки характеризовані Гадамером так: по-перше, вони «управляють гуманістичною спадщиною, яка вирізняє їх із-поміж інших видів сучасного дослідження й наближає до іншого роду позанаукового досвіду, зокрема – досвіду мистецтва» [28, 390], по-друге, у них «діє не тільки старий просвітницький парол: май сміливість користуватися

власним розумом – тут прямо діє і протилежність: авторитет» [24, 40]. Слухатись авторитета вимагають також античні етика й риторика. Чути у слові силу буття вимагає сама герменевтика. Словом, для всього цього кола практичних дисциплін «слухатись авторитета означає розуміти, що інший – а отже, і інший голос, що звучить з переказів та минулого, – щось може бачити краще, ніж ти сам» [24, 40].

Догма універсалізму, зокрема просвітницького, полягає в тім, що протилежність авторитету і *власного* розуму трактовано як протилежність авторитету і розумності взагалі. Тож універсалізм плуває, поперше, силу авторитету з авторитетом сили, по-друге, рефлексивне обґрунтування з усім можливим розумним обґрунтуванням. Протилежність авторитету і власного розуму – це не протилежність авторитету чиєїсь *власної* сили і розумності взагалі, що стала моєю. Скоріше, навпаки, це протилежність загальної розумності авторитету і переоціненої здатності власного розуму. Якщо універсалізм відриває розум від сили й емоцій, щоби зрештою ототожнити власний розум людини з універсальним розумом чи «непримусовою комунікацією» та «контрфактичною згодою», то філософська герменевтика в *понятті авторитету* – та інших практичних поняттях – поєднує розум із силою і емоціями, щоби зрештою вказати на історичність людського буття і скінченність мовного досвіду. Тож авторитет ґрунтується на «акті свободи й розуму» [WM, 284], однак сила авторитету впливає з історичності розуміння, бо «розуміння ніколи не буває суб'єктивною поведінкою стосовно даного “предмета”, але стосовно чинної історії, тобто належить до буття того, що розуміється» [28, 393].

Сучасні продовжувачі справи просвітників, наприклад Габермас, висловлюють проти засад філософської герменевтики аргумент, що Гадамер виводить підстави суспільної згоди з мовного характеру всього (по)розуміння, а це узаконює наявну антиципацію суспільних відносин, позбавляє критичного ставлення до них [29, 413]. По-суті, це аргумент *консервативності мови як традиції*. На мою думку, цей аргумент підмінє предмет критики. Насправді Гадамер, як зазначалося, не розуміє під мовною традицією метанаратив чи культурну традицію, котрі можна якось пов'язати з певною ідеологією, соціальними цінностями та стилями співжиття, кінець-кінцем, з наявною суспільною владою. Такою викривальною грою у зв'язок дискурсу і влади бавляться постмодерністи. Гадамер не є таким собі постмодер-

ністом-консерватором, він не мислить традицію та її силу натуралістично. Він неодноразово підкреслював, що в досвіді горизонт минулого існує не сам по собі як консервативна сила, а тільки в процесі злиття з горизонтом майбутнього, з проектом. *Горизонт істини буття* – це єдність цих горизонтів, тож годі ототожнювати буття з *минулим* як мовною традицією. Гадамер має на увазі історичну, буттєву *силу* традиції, що є не владою й насиллям, а так би мовити, є вказівкою на Іншого та його опір суб'єктивному активізму, на онтологічну первинність *проективної* історичності людського буття.

Тому, думаю, можна сказати, що соціальна новизна впливає не з «універсального досвіду», який є нонсенсом, а зі скінченного досвіду, який, звісно, може дещо гарантувати. Але гарантує він не універсальну значущість новизни, її служіння загальній свободі й справедливості, як хочуть універсалісти, а лише певний історичний зв'язок, осмислений контекст цієї новизни, як він видається можливим *hic et nunc*. Бажання універсалістів запроваджувати соціальні новації з позиції «контрфактичної згоди» та «непримусового діалогу» є не обґрунтованим у життєвому досвіді, тож неминуче призводить до *диктату утопії*, яка ніколи не має своєї мови, своєї *Dichtung*, тобто підстав плідного поєднання уявою минулого і майбутнього. Утопія – це антиміф, логос, що збожеволів. Коли її реалізують, вона обертається диктатом голої сили. Як це не дивно, але всім утопістам-універсалістам бракує творчої уяви, в їхньому досвіді нема продуктивного зв'язку міфу і проекту.

Плідна мова соціальної критики й суспільного перетворення – це *риторика*. Вона відрізняється від утопічного «непримусового діалогу» тим, що спирається на авторитет, силу міфу, адже, як я зазначав у восьмій лекції, присвяченій риториці, базою нормативності не може бути предметне й універсальне знання, що ґрунтується в самому собі, бо це лише абстрактне відокремлення морального знання від життєвіття, тобто конкретного досвіду життя і навіть емоцій. Зараз я можу тільки послатися на згадану лекцію, де йшлося зокрема про антропологічну передумову риторики, метафоричність її мови та зв'язок з можливим походженням моралі.

Продовжити зараз розгляд риторики змушує питання: сила авторитету чи «непримусовий діалог»? Це питання є вирішальним для розуміння ролі мовної комунікації в усьому *досвіді співжиття* – етичному, правовому, політичному, гуманітарно-культурному. На

жаль, сам Гадамер лише після публікації «Істини й методу» дійшов висновку, що риторику слід розглядати під цим кутом зору, а не лише – як у книжці – на тлі історії гуманістичної традиції та самовизначення гуманітарних наук у цій традиції. Ось як він у «Післямові до третього видання» (1972) висловлюється щодо Габермасового «непримусового діалогу»: «На мою боці є щодо цього глибокий скепсис, що плекаю проти фантастичної самопереоцінки, якою філософське мислення оцінює свою роль в суспільній дійсності, – або, інакше кажучи: проти невідповідної переоцінки розуму перед емоційними мотиваціями людської душі (Gemüt). Це не літературна випадковість (Zufall), а добре продумане окреслення тематичного цілого, коли я не осмислюю спір між герменевтикою й критичною ідеологією без тієї могутньої ролі, що відіграє риторика. Маркс, Мао й Маркузе – яких сьогодні поєднують деякі написи на стінах – мають завдячувати своєю популярністю, певно, не “раціональній непримусовій розмові”...» [WM 2, 466].

Я хотів би до цієї думки додати приклади про вчителів і риторику в суспільному житті. Візьмімо діалог викладача зі студентами. Чи відіграє в ньому позитивну роль *авторитет викладача*? Я маю на увазі роль *сили* авторитету в процесі навчання і осягнення істини, тобто своєрідну «примусовість» і несиметричність навчального діалогу. Якщо студенти пересвідчилися, що знання викладача значно глибші за власні, то викладач, безперечно, набуває в їхніх очах авторитету, і саме на підставі їхнього акту свободної й розумної оцінки. Викладацький авторитет не має нічого спільного з «авторитетом» посади, яка дає владу, щоб «карати» тих студентів, котрі чомусь не подобаються. Тому той швидко втрачає викладацький авторитет, хоч і не позбувся посади, хто відступив від *принципу інтелектуальної чесності*: ніколи не говорити те, чого не знаєш певно й не здатен висловити ясно й переконливо. Отже, сила викладацького авторитету в тім, що студенти передбачають у вчителі ширший горизонт знань, який охопити думкою, звісно, їм ще не під силу, але свідомством широти якого є все те, що продемонстрував викладач. Як бачимо, авторитет викладача визначається *силою* справжньої переваги, яка, проте, не доведена логічно, бо для цього її слід усунути: студент має вивчитися так добре, щоб після зрівняння свого горизонту знань із горизонтом наставника підтвердити, що колись у того таки було куди

більше знань. Якщо ж викладач на ділі не має переваги, в око неминуче впаде його інтелектуальна нечесність. Студенти завжди помічають невідповідність між тим, що він говорить, і горизонтом знань, який очікують від нього як доказ його авторитету. Одне слово, умовою авторитету є *символічне* втілення особистістю викладача своєї інтелектуальної переваги, і воно спонукає студентів до навчання силою авторитету.

У чому *риторика* діалогу між студентами й викладачем? У тім, що справжній діалог не може відбутися лише через «чисто логічний примус» кращого аргументу, бо реальність його – навчання – має бути *подією*, умова якої є несиметричність співрозмовників, котра, однак, не викликає в них негативних емоцій, є самозрозумілою. Для здійснення навчального діалогу слід урахувати, що студентські очікування не спираються на якийсь універсальний критерій переваги вчителя або критерій справжнього й достатнього знання. Вони залежать від історичних обставин, характеру вже отриманої освіти й даної ситуації, нарешті, від емоційного контакту з викладачем. Викладач має риторично – кажуть, по-акторському – врахувати це, тобто застосувати свої знання до ситуації діалогу так, щоб набути авторитету, показати свою перевагу й водночас можливість її здолання через досягнення рівня знань, не нижчого за викладацький рівень. *Етика викладача* дозволяє нерівність лише заради майбутньої рівності, суворо виключаючи особисте використання нерівності. Вона вимагає, щоби студенти позитивно оцінили цю нерівність, тобто вільно й розумно визнали авторитет викладача в перспективі його майбутнього зникнення, – зрозуміло, ідеться не про неминущий авторитет людський якостей, а про авторитет, який дають більші знання.

Маркс, Мао й Маркузе, згадані Гадамером, були вчителями революційних студентів 68-го року. Їхні емоційні фігури обіцяли *подію* істини, символічну єдність тодішніх дієвих лозунгів з широким горизонтом марксистського вчення. Авторитет цих вчителів зник, як тільки всі помітили, що в ситуації найновітнішої історії старі вчителі неминуче стають інтелектуально нечесними, їхня перевага – фальшивою. Ідея «контрфактичної згоди» не враховує розбіжність логічного і історичного: подія істини є застосуванням знання до історичної ситуації. Якщо придивитися до авторитету дитячого вихователя, керівника фірми чи державного діяча, ми побачимо таку ж

часову й тимчасову перевагу (нерівність) в події спілкування з «підлеглими», яка виправдана скінченністю досвіду і виправдовує риторичку. Наприклад, авторитет керівника фірми ґрунтується на вільному визнанні співробітниками, що зараз він володіє більшою кількістю фактів; авторитет державця не створюється самим порядком влади, скоріше державець силою свого авторитету зараз риторично створює й підтримує порядок влади.

У сучасному світі *риторика* як здійснення істини є феноменом, який, мабуть, найкраще виявляє конкретність герменевтичного досвіду. Щоб проілюструвати це, я звернуся до суспільно-політичного явища, котре Гадамер не помітив, однак масштаби якого, думаю, нині дозволяють порівнювати його з феноменом античної риторички, який так цікавив пізнього Гадамера. Йдеться про *піар* в сучасних демократичних суспільствах. Піаром (PR, тобто *public relations*, дослівно: публічні відносини) називають зв'язки з громадськістю будь-якої організації чи публічної особи. Як окрема галузь діяльності піар (у нас звикли вживати цей неологізм в однині) виник на початку ХХ ст. у Великій Британії та США. Його поява відповідала зростаючій потребі сплановано й постійно *підтримувати порозуміння й довіру в суспільстві*, зокрема позитивне сприйняття заходів держави чи бізнесу, що через брак розуміння і довіри наражалися на критику з боку громадян і ЗМІ. Отже, піар є необхідним, якщо успіх залежить від позитивного характеру стосунків з громадськістю, тобто від повноцінного зворотного зв'язку з вільним суспільством та успішним задоволенням його потреб. Демократія неможлива без піару, отже, без риторички. Ось чому сучасні ЗМІ, що є основним знаряддям піару, визнані «четвертою владою».

Для політичного лідерства піар є необхідним, якщо лідер діє за умов демократичної політичної конкуренції. Адже демократія – це політичний режим, за якого успіх кожного політика залежить від його постійного змагання за прихильність більшості громадян. Зауважмо, що в сучасній масовій демократії стосунок між лідером і громадянами має природу, що виключає методи суто емоційного чи раціонального примусу, які використовує політична демагогія чи ідеологічна агітація. Ці методи властиві лідерам минулого.

Зіставлення піару з *демагогією* та *ідеологічною агітацією* показує, по-перше, принципову відмінність піару від цих типів пропаганди, по-

друге, істотну схожість політичного піару й торгівельної реклами. І перше, і друге випливає з природи суспільної поведінки людини, якій демократія дає можливість у сосунках із владою та житті бути цілісною та розкутою, тобто бути громадянином. Отже, піар є такою діяльністю, що не просто *впливає* на суспільну поведінку «населення» з будь-якою бажаною для замовника метою (так звані «політтехнології»), а скоріше *координує* суспільну поведінку громадян зі здоровим життям демократичного суспільства та діями його органів і лідерів.

Демагогія, на відміну від піару, є цинічною «маніпуляцією свідомістю». Вона мотивує соціальну поведінку через вплив на найпростіші й наймасовіші емоції, водночас затьмарюючи очі розуму. Демагогія ефективна лише за умов тотального примусу, що виключено в демократичному суспільстві. Зокрема, наслідком насилля в державі є, по-перше, брак міцних моральних та інтелектуальних підвалин, на які спирається емоційно врівноважена поведінка вільних громадян, по-друге, одноканальність і підконтрольність інформаційних джерел, що викликає ефект навіювання через повторення. Пропаганда Гітлера та Сталіна є прикладом такої демагогії, що безкінечно далека від справжньої риторички.

Ідеологічна агітація, на відміну від піару, є утопічним просвітництвом, бо намагається мотивувати соціальну поведінку наукоподібною аргументацією. На мою думку, суспільна діяльність Габермаса, його публіцистика є прикладам такої агітації. У сучасних демократичних умовах агітація за допомогою «чистих ідей» є малоєфективною, бо життя суспільства не схоже на уявну комунікацію науковців, «непримусову комунікацію», де начебто панує примус лише найраціональнішого аргумента. Методи мотивації соціальної поведінки, що апелюють до суто раціональних міркувань, так само однобічно діють на звичайну природу людини, як і демагогічні методи. Неефективність ідеологічної агітації красномовно доведена крахом ідеології брежнєвсько-горбачовського «наукового комунізму» у зіткненні з західним піаром, який не змогла зупинити «залізна завіса» СРСР.

Звичайну природу людини, що живе в умовах демократичного плюралізму й масової культури, найкраще враховує *інтегральний підхід піару*. Він передбачає, по-перше, єдність емоційного та раціонального в суспільній поведінці людини, по-друге, вирішальне значення кількісного чинника в масовій демократії, по-третє, наявність

історичної згоди громадян щодо головних цінностей, моральних підвалин і основних положень соціально-політичних програм. Усі три позиції є спільними як для політичного піару, так і, скажімо, для індустріального піару чи реклами.

Згадані позиції дозволяють уважати, що завданням піару є *риторична інтерпретація* суб'єкта піару для громадськості, а громадськості – для суб'єкта. Зрозуміло, інтерпретація в цьому контексті – це аж ніяк не інтелектуальне пояснення чи доказ, що претендує на примусову довершеність і загальність істини. Суспільне життя – не математика. Але інтерпретація й не омана задля своскорисливого маніпулювання людьми. Риторична інтерпретація – це досягнення довіри й порозуміння в межах певних обставин і на підставі *базової згоди* громадян, яку можна назвати злагодою, традицією та як історичну реальність протиставити утопії «контрфактичної згоди». Отже, для інтерпретації потрібен увесь арсенал засобів створення наймасовішого й найміцнішого зв'язку, включно з такими могутніми, як ЗМІ та засоби реклами.

Основна проблема політичного піару – це досягнення ефективної єдності тих дій лідера, що передусім демонструють позитивні якості його особистості, і тих дій, які визначені політичною доцільністю. Позитивна інтерпретація лідера в суспільстві виникає тоді, коли лідер демонструє достатні підстави для довіри, а не тільки для розуміння його дій та програм. Це означає, що найбільшу підтримку громадян здобувають лідери, особисті якості котрих переконують, що вони найкраще впораються – і в екстремальних обставинах – з керуванням країною задля спільного блага, тобто мають *харизму* (дар), або авторитет. Коли кажуть, що піар – це створення привабливого «іміджу» політика, то насправді це лише означає, що вдалий піар неодмінно включає до себе й демонстрацію якостей політика, котрі більшість громадян інтерпретує як основу *довіри* до нього. Суспільство без довіри до лідерів, що відкрито змагаються за довіру, тобто без авторитетних політиків, не буде здоровим, і ліки просвітниченого розуму йому не допоможуть. Роль піару в сучасному суспільстві доводить нам, що риторика є повітрям здорового суспільного середовища.

Якщо бачимо, без риторики, істинних авторитетів і спільного передрозуміння (базова згода) неможливий досвід вільного співжиття.

Цей висновок, вочевидь, підриває просвітницький проєкт Модерну. І цей висновок цілком прийнятний для аристотелівської етики й політики. Однак у розумінні підстав такого висновку сьогодні часто відбувається підміна *аристотелівського підходу до досвіду співжиття* на підхід *романтичного традиціоналізму*. За такої підміни універсалісти отримують шанс виглядати переконливими. Бо за такої підміни вже не обмірковуватимуть, як тлумачити думку, що розум є джерелом авторитету; бо, ми знаємо, в Аристотеля розсудливість (*phronēsis*) здатна визначити справжній авторитет і його джерело. Тоді вже матимуть за альтернативу один лише романтизм, що дає протилежну оцінку абстрактному розділенню міфу і логосу, позаяк для романтиків традиція, міф, а не розум, є джерелом авторитету. Але ж романтики утверджують цінність традиції, не розуміючи – як і просвітники, – що авторитет є не історичною випадковістю й ірраціональністю, а врешті доступний розумінню, а відтак і збереження культурної традиції передбачає акт свободи й розуму. Збереження – не менш вільна настанова, ніж оновлення. Просвітники й романтики не розуміють цього, що, однак, призводить знов таки до протилежної оцінки «попередньої моралі» (Декарт), тобто моралі, заснованої «тимчасово» – бо історична – на передсудах, а не *ratio*. Бажання просвітників утвердити раціональну «вічну мораль», бо свобода, мовляв, не сумісна з передсудами, наражається на бажання романтиків виправдати ірраціональні передсуди моралі, бо їх освячує рідна традиція, що забезпечує від жахів «загального розуму» революціонерів. Отже, романтики на ділі допомагають просвітникам дискредитувати традицію, адже уподібнюють її даності природи, протилежності будь-якій свободі.

Щоб відкрити справжнє буття традиції, Гадамер удається в «Істині і методі» до прикладу класичного. У цьому прикладі, як на мене, треба помітити *паралель між нашим ставленням до класичного і до морального*. Як класичне не є нормативним від природи, так і моральне не є позаісторичними нормами. В обох випадках проглядає їхня вкоріненість у герменевтичний досвід. Перевага античної етики перед універсалістською в тім, що вона усвідомлює свій зв'язок із традицією, тому переходить у політику й мистецтво правильного законодавства й судочинства, а отже, разом з риторикою, яка орієнтується на вірцевість класики, утворює те коло гуманітарного знання – знання-дії, або істини

в події, – яке історична свідомість Нового часу намагалася позбавити характеру герменевтичного досвіду.

Феномен класичного демонструє, що не існує «природної традиції», насправді історія і свобода перетинаються в традиції. Те, що ми вважаємо класикою, не формується природним шляхом, очевидно у визначенні класичного є наша турбота про збереження вищих досягнень людства й свобода вибору того, що ми вважаємо таким. Хоч класичне належить історії, воно існує тільки через чітку перспективу нашого майбутнього, тож виглядає як те, що *безпосередньо звертається до нас*, без жодної історичної дистанції. Ми завжди належимо до того світу, від імені якого до нас звертається класичне. Так само моральні норми. Вони передані нам у вихованні на традиційних зразках поведінки, але їхня універсальна цінність для майбутнього не викликає заперечення, бо їхні історично обмежені умови валентності не об'єктивуються, інакше ми припиняємо застосовувати традицію до нашого життя; традиція перестає нас тлумачити, ми перестаємо себе розуміти.

У феноменологічному описі класичного Гадамер, зокрема, наголошує, що класичне – не дескриптивне поняття історизму, яким позначається певна епоха чи стиль, а історична реальність, котрій належить сама історична свідомість. Однак нормативний смисл класичного, з яким виникло це поняття, за Гадамером, нас теж не може задовольнити, якщо ми розуміємо традиційно-історичну суть класичного. У класичному отримує свій вираз загальний характер історичного буття – начало, що зберігає на руїнах часу, зв'язок смислу як позачасове теперішнє, неминуше, бо має силу тлумачити себе самого, тому постає перед нами не як те, що належить тлумачити через його неясність, натомість звертається до сучасності так, наче промовляє якраз до неї. Класичне постійно опосередковує минуле і сучасне, таким чином утворюючи єдність історичного і нормативного. Отже, *позачасовість класичного є способом історичного буття*. Приклад класичного допомагає зрозуміти *суть герменевтичного трансценденталізму*, тому-то, мабуть, Гадамер наприкінці підпункту *β) Приклад класичного* (2 частини, II, 1,b) запитує: «Чи не лежить, зрештою, таке історичне опосередкування минулого із сучасним, яке творить поняття класичного, в основі всієї історичної поведінки як її дієвий субстрат?» [WM, 295]. Його стисла відповідь така: приклад

класичного показує, що розуміння – не дія суб'єкта, а *залучення до події переказу* (Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen). А розгортання цієї відповіді – що є завданням філософської герменевтики – Гадамер порівнює з проходженням шляхом Гегелевої «Феноменології духу», але у зворотному напрямі: у будь-якій *суб'єктивності* треба виявити історичну наперед-даність, що можна назвати *субстанцією*, чи субстратом [IM, 281].

Розуміння як залучення до події переказу означає, що розуміння є історичним способом буття. Воно конституїроване герменевтичною ситуацією, перспективою (проектом) і історичним горизонтом мови. Наявність цих умов дає досвіді-розумінню *герменевтичну конкретність*, що протилежна *науковій абстрактності*, властивій досвіді-поясненню. Саме брак цих умов здійснення досвіду перетворює його на пояснювальний дослід, експеримент, або взагалі на теоретико-пізнавальний конструкт, наприклад, як у Канта. Тому «проблема, що її перед нами ставить герменевтичний досвід, це – проблема філософії: розкрити онтологічні імплікації, які лежать у «технічному» понятті науки, і довести герменевтичний досвід до його теоретичного визнання» [29, 405]. Отже, Гадамер пропонує теорію герменевтичного досвіду, яка виводить досвід із тіні «технічного» поняття науки, захищає досвід від його ототожнення з похідною, абстрактною формою.

У пунктах *с) Герменевтичне значення часової відстані* та *d) Принцип дієвої історії*, 1 підрозділ 2 розділу 2 частини «Істини і методу», Гадамер ставить питання про *умови герменевтичної конкретності досвіду*. А зміст підрозділів «2. Повернення до основної проблеми герменевтики» і «3. Аналіз дієво-історичної свідомості» містить роз'яснення того, *як в європейській традиції усвідомлювали умови герменевтичної конкретності досвіду*. Герменевтичний досвід тут трактується як знання, яке має керувати діями людини. Це насамперед моральне знання, як його тлумачить Аристотель, та гуманітарні науки – зокрема теологічна і юридична герменевтика, історія, – бо «гуманітарні науки тісно пов'язані в першу чергу з моральним знанням – на противагу “теоретичній” науці», вони «є своєрідними “моральними науками”» [IM, 292]. Зрозуміло, рамки цього курсу не дозволяють мені докладно розглянути зміст щойно зазначених рубрик «Істини і методу». Деякі важливі думки, викладені там, я уже використав раніше, зокрема ті, що стосувалися умов герменевтичної конкретності

досвіду. Лишається вказати на деякі ідеї в європейській традиції, що прямо вплинули на онтологічну теорію розуміння, яка міститься в «Істині і методі». Викладові цих ідей присвячено наступну лекцію.

Контрольні питання

1. Умови герменевтичної конкретності досвіду.
2. Як можна розширити й доповнити Гадамерову критику догм Просвітництва? Що є спільного в критиці Просвітництва Гадамером, Горкгаймером і Адорно?

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 270–285.
- 1.2. Гадамер Г.-Г. Безперервність історії та миттєвість існування // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2 – К., 2000. – С. 122–132.
- 2.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 252–269.
- 2.2. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / Пер. з нім. А. Богачова. – К., 2002. – С. 25–113, 329–383.
- 2.3. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Діалектика Просвещения / Пер. с нем. М. Кузнецова. – М., 1997. – С. 8–209.

Додаткова лектура

- Винайдення традиції / Пер. з англ. М. Климчука. – К., 2005.
- Гірц К. Інтерпретація культур / Пер. з англ. Н. Комарової. – К., 2001.
- Рікер П. Ідеологія та утопія / Пер. з англ. В. Верлюки. – К., 2005.
- Тьоніс Ф. Спільнота і суспільство / Пер. з нім. Н. Комарової, О. Погорілого. – К., 2005.
- Чого людям бракує? Питання і відповіді філософії. Розмова між Г.-Г. Гадамером і Д. Генрихом // Філософія сьогодні / Пер. з нім. А. Богачова. – К., 2003. – С. 127–140.

Лекція 16

Універсальність герменевтичного досвіду й мораль

Теорія універсальності герменевтичного досвіду, будучи онтологією розуміння, або загальною герменевтикою, радикально відмінна від будь-якої теорії герменевтичного знання, що орієнтована на своєрідність так званих герменевтичних наук, тобто наук про дух. Минула лекція показала, що Гадамер розгледів у догмах Просвітництва причину нерозуміння того, що конкретний досвід має за свою неодмінну умову герменевтичності, через яку він набуває зв'язку з буттям. Отже, інтерпретація – це не наслідок втрати міцного зв'язку думки з реальністю. Якщо й можна сказати так, то лише в тім сенсі, що в ній отримує свій голос буття, котре заступає та реальність, яку бачить наука.

Різновид досвіду, який вважають за релевантний реальності, що сконструйована природничою наукою чи теорією пізнання, є насправді – переконаний Гадамер – абстракцією від герменевтичного досвіду. Тому цей досвід – хоч і виправданий потребами науки й техніки – не є самодостатнім різновидом, буцімто протилежним герменевтичному досвідові. Цьому досвідові теж властива герменевтичність. Тобто його характер залежить від історичного досвіду. Отже, герменевтичний досвід є універсальним. Справа, однак, у тім, що природознавець зазвичай не усвідомлює, що науковий досвід має свої герменевтичні, або онтологічні, імплікації. На жаль, Гадамер – либонь, задовольнившись дослідженнями пізнього Гусерля, – не цікавився тим, як саме абстрагує наука свій досвід і свої ідеальності від життєвого досвіду. У цьому питанні лише гуманітарні науки, думаю, є виключенням, оскільки критику Гадамером історичної свідомості варто розуміти двояко, не тільки як заперечення права гуманітаріїв абстрагуватися від свого життєвого досвіду. Розглядати неминучість певного абстрагування для будь-якої науки, бачити в цьому діалектику, мабуть, заважає Гадамерові бажання неухильно дотримуватися основної лінії філософської герменевтики: доведення, що істина буття – це істина мовності життєвого досвіду, конкретність і цілість якого треба вміти – найкраще через дружній діалог – зберігати в умовах домінування інструменталізму. Тому в «Істині і методі» чимало сторінок 2 частини присвяче-

но дослідженню, як в історії європейської культури осягали герменевтичну конкретність досвіду. На цьому питанні я зупинюся в цій лекції.

Гадамер ставить перед філософією завдання дати нове визначення герменевтики в науках про дух, виходячи з юридичної і теологічної герменевтики, яка історично склалася без впливу з боку методології гуманітарного знання. Перевага цієї герменевтики перед історико-філологічною в очах Гадамера полягає в тім, що вона ставила розуміння тексту – Св. Письма чи законодавчого акту – в залежність від ситуацій його застосування. Очевидно, тут герменевтика відразу виступає у зв'язі з риторикою, є *прагматичною* та принципово відмінною від герменевтики як техніки тлумачення, котра ніби залежить лише від свого предмета, а не від ситуації тлумачення. У християнській проповіді, як стверджував німецький пієтизм (XVIII ст.), священник має конкретизувати Св. Письмо в ситуації своєї пастви, інакше його смисл не торкатиметься наявного становища людей, а отже, не спасатиме. Так само й суддя має застосувати смисл закону до всіх індивідуальних обставин справи; смисл норми не є чимось принципово відмінним від даної справи, бо відкривається лише в його застосуванні. Посилаючись на таке принципове значення *застосування* (applicatio), Гадамер не тільки вказує на *практичну модель* герменевтики та протиставляє її *когнітивній моделі* історико-філологічної інтерпретації, а зрештою підпорядковує історико-філологічну інтерпретацію практичній моделі як універсальній. Перше філософське обґрунтування практичної моделі Гадамер, як відомо, знаходить в Аристотелевій етиці розсудливості. В «Істині і методі», каже Гадамер, проблема марального знання перемістилася в центр [26, 24].

Тож почнімо з Гадамерового доведення герменевтичної актуальності Аристотеля. Варто тут пам'ятати, що в аристотелівській етиці, як і в теології та юриспруденції, питання злиття горизонтів поставало як *злиття нормативного і ситуативного*: нормативний зразок поведінки – індивідуальні обставини застосування, Святе Письмо як вічна істина – індивідуальні обставини її дотримання, текст закону – індивідуальні обставини справи. Нормативне в горизонті минулого, класичне як минуле – це вже аспект історичної свідомості. Однак, аристотелівському підходові бракує осягнення історичності та мовності досвіду, це теж є вадою теологічної та юридичної герменевтики.

Аристотель заснував *етику* як окрему від метафізики дисципліну. Він відкинув проект Платона, котрий хотів вивести моральний лад з буттєвого ладу, бо зрозумів, що Платонова ідея блага – порожня загальність. Щоправда, пізніше (1978) Гадамер зазначав, що «Аристотель був набагато більше платоніком, ніж вважають», навіть коли йдеться – див. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (GW 7) – про поняття блага [26, 15]. Хоч би там як, але Аристотель таки оминув шлях усіх метафізиків, які щоразу силкуються вбудувати ідею блага в надчуттєвий порядок цілого сушого. Для Аристотеля *благо є людським, окресленим з позиції поведінки людини серед своєї спільноти. Замість ототожнення знання (lógos) і доброчесності (áretē), яке Платон, уважаючи розум приборкувачем пристрастей, поклав у основу вчення про доброчесність, Аристотель обґрунтовує моральне знання на прагненні (órexis) та його оформленні в міцні підвалини (héxis) вчинків. Це аж ніяк не означає, що Аристотель «релятивує цінності» на манер Ніцше. Він лише звільняє моральне знання від диктату інтелектуалізму, показавши, що звичай (éthos) і розсудливість (phronēsis) нерозривні, тож моральна мудрість полягає не в спогляданні ідеальних норм і цінностей, а в умінні здійснювати спільне благо в кожній ситуації. Зрештою, Аристотель виходить зі звичайної ситуації людського життя, оскільки моральна людина, якщо вона «нефілософ», ніколи не намагається визначити свої дії через попереднє пізнання їхніх ідеальних норм. Людина з вулиці керується непередметним, *апликативним знанням, або здоровим глуздом (sensus communis), про чие неопиятєве скошлення загального гуманістична традиція нагадувала упродовж віків.**

У нашому співжитті ми розсудливо керуємося моральним спадком, етосом, який складає нормативний *горизонт* дій, – так Гадамер тлумачить Аристотеля. Посилання на певний етос і етичну мудрість, що не піддається інструменталізації, – це не *релятивізм*, а життєвий реалізм. Як історичне буття не стає прозорою саморефлексією, так і етичне буття не стає об'єктом інтелектуалізму. Тут ідеться про *практичне знання*. Його не слід вимірювати масштабом технічної робленості чи знання незмінного, адже суб'єкт морального пізнання й дії не перебуває *перед* своїм предметом, а *сам належить до предмета знання та дії*. Тут нема чіткого суб'єкт-об'єктного поділу, бо це знання стосується того, як впоратися з власною моральною

ситуацією, здійснивши в ній спільне благо, що, будучи спільним, водночас не існує поза своїм окремим здійсненням, не існує як об'єктивна ідея, а тільки як горизонт рішення. Людина не здатна піднятися над своєю моральною ситуацією, тобто об'єктивувати її, вона завжди вміщена в неї та не бачить її ззовні. Вона є «складовою» ситуації і також тим, хто цю ситуацію практично перетворює, не в змозі тим часом об'єктивно, у теоретичному сенсі, зіставити її із загальною нормою моралі – якщо взагалі можливий загальний зміст моральної норми, а не просто моральне вірування як звичка діяти певним чином.

Ми знаємо, що таке норма закону. Але що таке моральна норма? Закон держави вимагає від нас інструментального підходу до ситуації, вимагає володіння певною соціальною технікою поведінки – об'єктивності себе в просторі права, тоді як мораль показує нам, як слід поводити себе в неповторності цієї ситуації. *Мораль – це як-знання, а не що-знання.* У центр етики ставлять норми моралі лише ті, хто підтягує етику до інструменталізму права. Так чинять Кант і прихильники універсальної етики. Аристотель, навпаки, доводить, що *правові норми ефективні тоді, коли випливають з певного етосу й співзвучні етичним зразкам.* До речі, радянське минуле, гадаю, переконливо свідчить, що закони, які не випливають з етосу, не виконують взагалі або виконують протиправно, тобто жорстоко, усупереч справедливості (iustitia), яка вимагає враховувати ситуацію. Аристотелева «суддівська розсудливість» (dikastikē phronēsis) передбачає, що послаблення дії закону не робить жодних відхилень від нього, бо через суперечність між законом і конкретністю практичної дії потрібна лагідність (epieikeia) – виправлення законів.

Етика Аристотеля суперечить етиці предметного знання норм і обов'язків, вона є *етикою зразків*, що мають прагматичний смисл, є зразками втілення блага. Тому Гадамер зазначає, що аристотелівський підхід до *використання філософської етики* виключає як її прагнення – котре надихає універсалізм – посісти місце моральної свідомості, що керує вчинками на підставі теоретичного обґрунтування, так і прагнення відсторонено та «історично» розглядати етичну поведінку (Ніцше). Етика, за Аристотелем, має через «прояснення феноменів допомагати моральній свідомості дійти ясності щодо самої себе» [WM, 318]. Слухач Аристотелевих лекцій має бути екси-

стенційно зрілим і не вимагати від етичним міркувань нічого надмірного – такого, чого вони взагалі не можуть дати. Цей слухач уже завдяки вихованню і звичці мусить мати моральні підвалини, а його постійне прагнення полягає в тім, щоби зміцнювати ці підвалини. Як зазначає Гадамер, цій вимозі Аристотель надає найповнішого вираження в останній книзі «Нікомахової етики», так обґрунтовуючи перехід до проблематики «Політики» [ІМ, 291], яка для нього принципово не відрізняється від етичної, бо теж стосується спілкування, що спрямоване до блага, причому політичне спілкування охоплює все інше (Політ. А, I, 1).

Отже, у використанні етики виявляється *герменевтичне коло* та негативність досвіду. Моральні підвалини, як і підмурівок, будучи невидимими, тримають вали й мури добропорядності, яку прагнення до блага обороняє від постійної навали пристрастей, серед яких і софістична пристрась до безмежного розумування. Проте підвалини – це не щось таке, до чого поступово лише додають нову компоненту міцності, вони, як передсуди (Vorurteile), переходять у мури суджень (Urteile) і норм. Розмірковування мають силу, коли експлікують моральне передрозуміння, тому найміцніша фортеця моралі виростає прямо з гранітного буття скелі, на якій стоїть. Тож не все імпліцитне має стати експліцитним, натомість друге має якомога щільніше узгоджуватися з першим; *моральність* – це когерентність видимого і невидимого, властивість, як то кажуть, цілісної природи. Відтак свідомості треба узгоджувати себе з буттям, а не підіймати в повітря рефлексії гранітну скелю, відірвану від материка. На ділі це узгодження виступає як *дотримання миру*, відповідність у вчинках цілому – основна ознака розсудливого життя й щастя. Якраз це узгодження, або Wachheit, моральної свідомості з моральним буттям – твердить Гадамер – осмислюється в етиці Аристотеля.

Досвід конкретний тоді, коли він не об'єктивований досвід, а відкритий простір стосунку свідомості і буття. Моральна поведінка ґрунтується на конкретному досвіді взаємодії в цілій людській спільноті. Це *прагматичний принцип Аристотеля*. Він, авжеж, несумісний з *універсалістською етикою*, що виходить з *принципу домінації розуму* над почуттями та пристрастями. Як би там Кант не намагався усунути онтологічне підґрунтя етики обов'язку, але й деонтологічна однозначність людства щодо безумовних поведінкових

заборон є такою ж когнітивною утопією, як і онтологічна однозначність щодо зв'язку буття, блага й моральних норм. Годі вважати, що існує якась вища за герменевтичний досвід сутність – автономний розум (Кант) чи мовна комунікація (Габермас), – що здатна визначити невідмінні й універсальні обов'язки, а потім змусить не ухилитися від їхнього методичного й однозначного дотримання в ситуаціях життя. Як прихильник змістової етики, Гадамер поділяє критику Кантового формалізму Гегелем. У «Філософії права» (§§ 134–135) той зазначає, що абстрактній загальності обов'язку Канта бракує хоч би якого особливого змісту й мети, тож цей обов'язок є несуперечливим, бо є порожньою самототожністю. Тому Гадамер скептично ставиться до гранично обгрунтованого узгодження загальної норми і окремої ситуації, тобто до можливості *негерменевтичного застосування*; суперечливе застосування обов'язку – ознака його змістовості, отже герменевтичності ситуації застосування. Не менший скепсис викликає й метафізичне ототожнення безумовно обов'язкового з безпристрасним, а розуму – з інстанцією вищого примусу до добра, яку релігія пов'язує із сакральним.

Наприклад, як методично, отже інструментально, застосувати обов'язкову заборону «*Не убий*» у конкретній ситуації? Запитаймо себе, яких саме істот не дозволено вбивати. Тільки людей, чи також інопланетян, кімнатних собак, корів, комах? А якщо тільки людей, то чи входять сюди й ті ненароджені, що гинуть в абортаріях? Якщо всіх без винятку, то чи входять сюди й злочинці, коли зазіхають на чуже життя, врятувати яке можна тільки застреливши їх? А чи входять сюди солдати ворожої держави, коли вони напали на нашу країну? А люди, що потребують евтаназії? Як бачимо, заборона вбивати має настільки неоднозначне застосування в житті, що насправді діє як безумовна лише у вузькій сфері співжиття, окресленій законами держави. Але навіть на правовому рівні її не застосовують однаково. Скажімо, у США смертна кара існує, а в Україні та Євросоюзі ні; в сусідній Польщі аборт визнано злочином, а в нас ні.

Отже, *етичний обов'язок* не вбивати – хто б сумнівався – має смисл, однак цей смисл ми не в змозі уречевити, повністю окреслити, якщо не застосуємо в ситуації. Якщо думаємо, що здатні досягнути смисл обов'язку без застосування, ми помиляємося. На ділі ми завжди окреслюємо його, виходячи зі своїх передсудів, на своїх моральних

підвалинах. Щоправда, суто «абстрактне» окреслення застосовує його на ґрунті досить загальних культурно-мовних імплікацій. А ось те, якими насправді є наші особисті передсуди й підвалина, ми дізнаємося тоді, коли потрапляємо в *граничну ситуацію* (Ясперс); тоді ж ми переглядаємо чи уточнюємо смисл застосованого обов'язку. Таким чином застосований смисл збагачується разом з нашим досвідом, і тут можна казати про критичне прояснення як наших моральних передсудів, так і смислів суджень про моральні обов'язки.

Зрозуміло, ситуація, в якій питання аборт зачепило людину особисто, уточнює смисл «Не убий» куди певніше, ніж нескінченні *pro et contra* в дискусії щодо моменту, коли плід стає людиною. Вибравши аборт, подружжя або жінка здійснили смисл «Не убий» так, що їхні моральні підвалини значно прояснилися. І яким має бути найвиміром універсаліст, коли сподівається, що розум може дати достатні підстави для того, щоб безпомилково й переконливо вивести як універсальне, так і конкретно-ситуативне ставлення до абортів.

На чому ж тоді базується переконання у слушності моральних рішень, якщо вони не можуть спиратися на граничне обгрунтування? Я загострю це питання так, що підкреслю суперечливість як ознаку неодмінної інтерпретаності морального рішення. Справді-бо, моральну дію визначає рішення, котре завжди є вибором чи компромісом між конкуруючими цінностями чи потягами, зрештою – конкуруючими *зразками*, або сценаріями, дій у даній ситуації. Наприклад, обираючи народження дітей, а не аборт, подружжя надає перевагу цінності підсилення свого світу й сприяння життю перед цінністю більшого достатку, комфорту чи навіть максимальної самореалізації. Але наскільки це несуперечливо? Мова йде про те, що наші моральні дії визначає певна, так би мовити, *ієрархія цінностей*, однак ця ієрархія не є остаточною й гранично обгрунтованою, як на це сподівалися метафізики й феноменологи (М. Шелер). Вибір зразка моральної дії впливає з, можна сказати, *ієрархії непередметної* – з моральних підвалин та етосу; він не той, що спирається на цілковите усвідомлення альтернативних сценаріїв. Радше казати, що ієрархія цінностей і вибір мають досвідний характер, тобто починаються там, де завжди пізно щось радикально змінювати, бо воно належить історичному буттю, є горизонтом нашого усвідомлення.

Оскільки «досвідний характер» означає скінченність, це також означає суперечливість. На ділі ми ніколи не починаємо моральне рішення з «твердих принципів» і рефлексії. Рішенню передують соціальні інститути й наративи про власне походження й майбутнє, передують етос і підвалини власного життя. Тому моральне рішення виглядає як реалізація *особистої звички* та *суспільних звичаїв*, а не «твердих принципів» на підставі аргументації. Скоріше, ми підкоряємося диктату оповіді про себе, чийм повноправним автором ми ніколи не будемо. Але й найдосконаліша оповідь – це інтерпретація, що не позбавлена суперечності. Норми моралі, які на думку універсалістів врятовують нас від суперечності рішення, винуватості, – це лише аббревіатура звичаїв наших предків, змісту інститутів нашого суспільства, мовних практик. Застосовуючи ці *норми*, ми неминуче надаємо їм суперечливого сенсу, бо пов'язуємо їх з *метою* вчинку, благо якого ми не можемо відокремити від власного досвіду. Отже, слід мати мужність користуватися власним досвідом. Бо нема нічого переконливішого за відповідність етичній традиції, якій ми належимо досвідним чином. Тож коли Апелль заявляє, що в глобалізованому світі існують проблеми комунікації, що не мають стосунку до певної етичної традиції, а потребують «макроетичного», тобто інтелектуально-універсального, розв'язання, це засвідчує, як на мене, нерозуміння європейського етосу та розрив між інтелектом і досвідом.

Поясню. Коли замислитися, що переконує нас у тому, що Загальна декларація прав людини (ООН, 1948) має на меті благо всіх людей без винятку, і змушує діяти згідно з нею, то у відповідь можна послатися на наш досвід, а ніяк не на інтелектуальне обґрунтування її універсального блага. Її норми справді визначають наше життя, коли вони вплетені в тканину звичних сценаріїв нашої поведінки, мають за собою зразки добродійності, на яких ми виховані. Наприклад, у спілкуванні з китайцями виникають труднощі через те, що вони не сприймають Загальну декларацію за рамки нашого спілкування. То що усуне ці труднощі? Апеляція до спільного розуму, який обґрунтує потребу й обопільну вигоду дотримання Загальної декларації? Це *наївність Просвітництва*. Розум навіть не здатен загально обґрунтувати універсальне благо збереження людства, бо релігійно забарвлений досвід успішно переконує цілі спільноти, що перед Богом теперішній стан людства гірший за його смерть. І за сучасного стану техніки

масового знищення ідеться про реальну загрозу, яка зводить нанівець аргумент, що загальна значущість обґрунтування не тотожна визнанню його всім загалом.

Отже, якщо китайці не мають моральної звички поважати права людини так, як це роблять європейці, то їм не подобатиметься Загальна декларація, бо вона заважатиме досягати тих цілей у спілкуванні з нами, які за їхніми звичаями є правомірними. Відтак суперечливість рамок нашого спілкування тим більша, чим більша відмінність наших етичних традицій і досвідних цілей. *Універсальний розум* не знімає суперечливість нормативних рамок, бо він є абстракція від європейської традиції, тож китайці щоразу зазначають вигідність цього «макроетичного» розуму лише для європейців.

Зробімо *висновок*. Загальна декларація прав людини матиме на меті благо всіх людей без винятку тоді, коли всі люди без винятку матимуть близький до європейського досвід співжиття. А зараз вона має на меті всіх, але значуща не для всіх, а лише для людей європейської традиції. Загальна декларація підсумовує, а не обґрунтовує, європейський досвід. Її загальні норми не виведені з чогось філософськи фундаментальнішого за них, вони лише абстраговані з європейського життєсвіту й демократичного світогляду. Люди ж інших традицій не осмислюватимуть Загальну декларацію як своє благо, проте за станом речей у світі вона все ж має для них деякий *авторитет*. Останній спирається як на військову силу світових демократій, так і на культурно-економічну могутність західної цивілізації. З власного досвіду ми знаємо, що цей авторитет сприяв поваленню СРСР і трансформації радянського досвіду в більш європейський. Є надія, що процес гомогенізації морально-політично досвіду триватиме по всьому світові, адже тільки його успіх дозволить сподіватися на те, що людство не знищить себе внаслідок невідповідності могутності техніки і досвіду людей, що її запозичили в Заході. Отже, що Загальна декларація має на меті благо всіх людей – це наше переконання, яке ґрунтується не на інтелектуальній достовірності, а на нашій надії та моральному віруванні.

Питання рамок і змісту досвіду, тобто *норм і зразків* дії – це найважливіша проблема практико-політичної думки. Замислюючись над нею, варто прислухатися до слів Гадамера, що ми маємо вчитися у таких класиків, як Аристотель, «неунікного протиставлення, яке існує між

politikē technē i politikē phronēsis» [23, 377]. А взагалі-то, у питанні суперечності між майстерністю (technē) і розсудливістю (phronēsis) є декілька аспектів. У пункті б) *Герменевтична актуальність Аристотеля* Гадамер показує, як глибоко антична етика осмислює проблему інструменталізму в морально-політичному житті. Це багато важить на тлі добре відомої нам екзальтованої критики експлуатації людини людиною, поширеної в християнсько-кантіансько-марксистській традиції. Тут не час нагадувати сенс цієї критики «інструментальної раціональності». Обмежусь лише зауваженням, що в цій традиції, як на мене, заборона перетворювати людину на засіб досягнення чужої мети чомусь завжди має на увазі лише іншу людину, експлуататора, а не застосовувана щодо того, хто вже виконує цю заборону. Адже той, хто виконує вже доктрину, сам є експлуатований доктриною, служить її меті. І де достатній доказ, що мета доктрини не є на ділі чужою для її виконавця? Цінність погляду Гадамера на античну етику, думаю, полягає в тім, що для нього головне питання етики – це як сама та людина, що є добродійцем, відрізняється в етичному ставленні до себе від ремісника, що має заздалегідь визначену – скажімо замовниками – мету свого практичного вміння, майстерності (technē); тобто чому phronēsis, практичне знання, унеможливує перетворення людини на засіб досягнення мети спільноти чи політичної доктрини, тієї ж Платонові чи Марксові утопії, або на засіб виконання абстрактного морального обов'язку християнства чи Канта. Порушене питання допомагає подивитися на проблему «інструменталізм і етос» в іншому аспекті, який, на мою думку, властивий деяким сучасним прихильникам аристотелівського підходу. Сам Гадамер до нього не переходить. Йдеться про соціальну техніку, що допомагає в нашому динамічному світі мати найкращий баланс між спільністю переконань і самореалізації особистості. Пізніше я розтлумачу цей аспект як тематизацію властивого європейській традиції напруження між соціальною технікою і моральною розсудливістю, але почати міркування про поєднання моральних норм і зразків слід з аспекту Гадамера.

В «Істині і методі» наведені такі аргументи проти розуміння морального знання як майстерності [ІМ, 292–301]. Сократ і Платон насправді поширювали поняття майстерності (technē) на людське буття, наче власний ейдос – це те саме, що взірць ремісника, який можна планомірно втілювати. Гадамер не хоче заперечувати, що в

такій technē-моделі «було відкрито дещо істинне». Він каже, що принаймні в політичній сфері ця модель має слушність, однак лише в критичному сенсі, адже модель розкриває неспроможність так званого мистецтва (Kunst, technē) політики, в якому кожний громадянин має себе за обізнаного. Якщо виявлялося, що більшість громадян не здатні в політиці продемонструвати те, що ремісник здатен у своїй справі, то антидемократичні висновки самі напрашуються. Але й «між удосконаленням моральної свідомості та досконалістю в умінні виготовити що-небудь, «техне», існує, звичайно, справжня відповідність, проте, зрозуміло, що це не одне й те саме» [ІМ, 293]. Людина не може створювати себе самого так, як вона створює відмінні від неї речі. Отже, її знання про власне моральне буття має безпосередню переконливість і є своєрідним, відмінним від теоретичного і технічного; Аристотель називає його знанням-себе, «знанням (блага) для себе». Предмет цього знання – не щось загальне, тотожне собі, а одичинне, котре може бути й іншим. Але ремісник у своєму практичному знанні теж застосовує вивчене ним узагалі до конкретного предмета. Чим це відрізняється від того, що виховання й звичай визначають загальне знання про те, що є правильними засобами розв'язання морального питання в даній ситуації? Усебічно аналізуючи phronēsis, Аристотель відповідає на це питання. Гадамер знайшов у цій відповіді такі пункти.

1. Ми навчаємося «техне», але можемо й розучитися, натомість морального знання ми не навчаємося й розучитися також не можемо. Ми можемо обирати ту чи ту майстерність («техне»), однак не розсудливість («фронесис»). Постійно знаходячись у становищі того, хто має діяти, ми завжди вже є ті, хто набув морального знання. Отже, ми неминуче є морально відповідальними за вчинки, бо умова співжиття передбачає презумпцію, що член суспільства має моральні знання, тобто потрібну розсудливість. Проте наявна розсудливість не означає «мати» щось попередньо, «для себе», щоб потім як належить застосовувати. Образи того, як справедливо поводити себе, щоб відповідати поняттям чеснот, є керівними зразками (Leitbilder), схемами поведінки, котрі потребують обов'язкового уточнення чи удосконалення в ситуативному застосуванні. Натомість ремісницькі взірці (ейдоси) речі суцільно визначено її призначенням. Хоч ремісник у виробництві відходить, у залежності від обставин, від буквального

дотримання плану й правил, він однак ніяк не удосконалює знання про те, до чого він прагне.

Тут я мушу додати: те, що зразок передує ситуації, але вдосконалюється в ній, означає, що його слід розглядати у світлі понять історичності досвіду та герменевтичного кола. Звісно, Аристотель не вдається до вирішального кроку, який дозволив би трактувати моральні зразки як істинні передсуди та їхні експліцитні удосконалення в застосуванні. Проте Аристотель – як уважає Гадамер – тлумачить правові норми як справді досвідні, адже вони не підлягають простому розрізненню: або незмінність природного права, або мінливість узаконеного (позитивного) права. Висновок Гадамера щодо тлумачення Аристотеля, на мій погляд, звучить цілком *по-прагматистському*: «Отже, вони не є нормами, вічними, мов зірки, або такими, що посіли незмінне місце в певному моральному природному світі, а тому людині залишається тільки піклуватися про їхнє збереження. Утім, із іншого боку, вони не будуть також просто угодами, а (sondern) дійсно відображають природу речей, і справа тут тільки в тому, що природа речей визначає себе щоразу тільки завдяки тому застосуванню, яке винайшла для них моральна свідомість» [ІМ, 297–298].

2. Моральне і технічне знання різняться *поняттєвими стосунками засобу і мети*. «Техне» слугує частковій меті, моральне знання належить до правильного життя взагалі, *благі життя є його метою*. Хоч би яким ідеально завершеним було чиесь моральне знання, воно завше вимагатиме *самостійного обдумування* того, до чого належить як знання. Натомість майстерності («техне») ми навчаємося, і це одне дозволяє *знаходити правильні засоби*; отже, стосовно часткової мети можна досягти остаточної досконалості, коли не потрібний дальший пошук способів досягнення мети. У принципі, моральне знання не може передувати дії так, як її передує знання, котрого навчаємося, бо *знання моральних засобів* не дано наперед, оскільки й *справжні цілі*, що стосуються блага, не є в цьому випадку простим предметом знання [ІМ, 298].

Не існує попередньої даності того, що спрямовує правильне життя загалом. Тож визначення «фронесис» відрізняється характерною розпливчатістю; мета нашого життя взагалі та її розкриття в моральних зразках не є предметами знання, що приступне для вивчення.

Аристотелеве вчення про добродієність описує *типові зразки середини (міри)*, якої людина має дотримуватися в житті. Я би сказав, це вчення – *наратив, чийм героєм є зразковий член своєї спільноти*, а не реалізована особистість. Воно не здатне прямо обговорювати міркування доцільності, що слугують досягненню моральної цілі. Завершеність моральному знанню дає лише знання відповідних обставин ситуації, тож воно містить у собі завершену аплікацію і розкривається лише в даній ситуації. Отже, відмінність його від майстерності в тім, що воно свосвідним чином охоплює воднораз засоби й мету, тоді як майстерність має за мету щось усталене й наперед зрозуміле. «Саме тому тут нема сенсу проводити розрізнення між знанням і досвідом, цілком доречно у випадку «техне». Адже моральне знання саме включає в себе щось схоже на досвід (eine Art der Erfahrung), навіть більше: ми ще побачимо, що воно є, мабуть, основоположною формою досвіду, порівняно з яким всякий інший досвід грає роль відчуження (Verfremdung), щоб не сказати денатуралізації» [ІМ, 299].

Цю думку Гадамера, на мій погляд, можна розтлумачити так. Роз'єднання *знання і досвіду*, що почате вже в майстерності, спричинено відчуженням від особистого застосування; спочатку це відчуження навичок та засобів уміння від самого ума, що визначає мету поза особистою ситуацією умільця. Універсальність же конкретного досвіду в тім, що в будь-якому ставленні до світу – природознавчому, філософському чи моральному – завжди існує те, що є *до свідчень* розуму, тобто значущо передує загальному уму та знанню. Це «до» вказує на первинність буття, скінченність розуму й принципovu залежність останнього від ситуації застосування, або герменевтичної ситуації. Отже, «до» в українському слові «досвід» щасливим для герменевтики чином указує на універсальність герменевтичного феномена.

3. Учення Аристотеля філософськи прояснило первинність («до») етичного буття й розкрило онтологічну структуру *конкретного досвіду* – це *досвід не наявної речі, а спільності в комунікації, комунікативний*, не предметний та абстрактний (онтичний) досвід. Момент спільності, що досвідно передує розумінню, Аристотель підкреслює тим, що поряд із phronēsis ставить поняття synesis, котре Гадамер перекладає як Verstandnis, порозуміння. Однак у самому давньогрецькому слові ше

певніше звучить момент спільності, у пізню добу цієї мови його розуміли як «совість», спільна вість, *consscientia*. Можна сказати, що здатність до порозуміння є модифікацією моральної розсудливості. Відтак порозумітися можуть ті, що мають совість. Сам Аристотель, звичайно, тут каже не про невідоме давнім грекам поняття *совісті*, а про *дружбу*. До речі, совість передбачає вже інший рівень ідентифікації з людьми, коли *своє* коло, або коло *своїх*, позбувається природної визначеності, як у греків. Останні, наприклад, уважали перехід з рабів чи варварів у громадяни неможливим через космічний закон; лише християни зараховують до народу Божого й церковної громади будь-кого, хто охрестився.

Порозуміння стається тоді, коли розсудлива людина переноситься в конкретну ситуацію, в якій інша має діяти. Отже, порозуміння є конкретизацією знання, яке вдовольняє умові: ті, що розуміються між собою, прагнуть спільного блага. Дружба, вочевидь, є феноменом спільного прагнення, сказати б, спільного світосприйняття. Це набуває ясності у випадку поради з так званих «питань совісті». Як відомо, тільки за умови дружніх стосунків можна сподіватися на слухні поради друга. Адже це поради, котрі не слугують, замасковано, власним цілям порадника, а мають цілі, достоту потрібні обом друзям. *Фальшивий друг* – це найнебезпечніший експлуататор, бо може поради не тільки хибні засоби, а й підмінити справжнє благо уявним, перетворюючи «друга» на засіб досягнення особистих цілей. Єдиний захист проти підступності фальшивих друзів – це міцні моральні підвалини. Отже, причина, чому молоді люди часто стають жертвою фальшивих друзів, у тім, що вони не набули достатнього досвіду співжиття, отже, не здатні бачити свої цілі в горизонті істинного спільного блага. Натомість фальшивий друг часто знає про істинне спільне благо, але його знання має предметний характер, або, як каже Гадамер, є природним виродженням морального знання.

Якщо майстерності («техне») можна навчитися й розучитися, то, як зазначалося, розсудливість («фронесис») природно втратити неможливо, але вона може виродитися, і в цьому своєрідність морального знання. Людину, яка ставиться маніпулятивно до істинного блага греки називали *deinós*, «дейнос», що означає і «майстерний», і «жахливий». Подібну людину, що «зі страхітливою спритністю використовує шанси будь-якої ситуації, з усього має зиск,

бачить вихід з будь-якого становища» [ІМ, 300–301], Слотердайк описує в «Критиці цинічного розуму» як *цинічну*, котра знає істину, але використовує її задля своїх неістинних, особистих цілей. Одне слово, «дейнос» – це спритник. Він власну самореалізацію відокремив від морального буття, тобто розділив у моральній сфері знання і досвід, денатуралізував свій моральний досвід, перетворивши моральну свідомість на «майстерність жити».

Наприкінці аналізу *phronēsis* варто зауважити, що справжня розсудливість через свій досвідний зв'язок із буттям, необ'єктивованість блага цілого життя забезпечує людину від її перетворення чи в засіб експлуатації спільнотою або доктриною, чи в засіб експлуатації «дейносом». Однак із втратою спільнотою своїх природних ознак, руйнуванням природної ієрархії суспільства, що відбулося на початку Нового часу, традиційний баланс між дотриманням у житті спільного і власного блага втратив свої культурні підвалини. Дух індивідуалізму, що почав розповсюджуватися Європою від доби Відродження, був не тільки духом свободи розуму й почуттів, він виявився і духом цинізму, який прикривався ідеологією боротьби з експлуатацією людини спільнотою, точніше, верхівкою суспільства. Отже, інтеграція модерного суспільства потребувала *довіри* між членами суспільства, котрі надто різнилися між собою, тож не могли спиратися на природні основи спільного походження чи дружби. Баланс «спільних і особистих інтересів» мусить спиратися на те, що існує *до віри* в спільне благо. *До* спільних *вірувань*, або переконань, має бути *досвід співжиття*, котрий дозволяє ідентифікувати іншого члена суспільства як *свою* людину не за принципом корупції, це цинізм, а за принципом справедливості, тобто спільного блага.

Довіра – це умова морального спілкування. А умовою довіри є спільні переконання, зрештою, *спільний досвід*. Коли моральні універсалісти твердять, що умовою спільних переконань має бути спільна аргументація, а зрештою, *універсальний розум*, вони не розуміють усієї складності феномена довіри. Довіра – це не суб'єктивне почуття, що виникає як простий наслідок очевидної достовірності аргументації Іншого. Навпаки, тільки на підставі довіри аргументація Іншого стає достойною віри, відтак стає авторитетною. Досвід співжиття нас переконує, що слід прислухатися лише до тієї аргументації, що належить авторитетному джерелу. *Авторитет* – це

той, хто відповідає позитивному досвідові збігу й незбігу переконань і бажань людей. Довіра є досвідом відповідності, балансу схожості і відмінності. Авторитетові ми довіряємо, бо, скажімо, відмінність його знань виглядає не загрозливою, а такою, яку, в принципі, можна подолати. Зрозуміло, що сам універсальний розум не може бути таким авторитетом, бо як такого ми його ніколи не зустрічаємо. Досвід має справу тільки з ситуацією апеляції до універсального розуму, отже, має справу з питанням довіри до того, хто апелює. Ідея універсального розуму існує не як самототожність, до якої апелюють універсалісти, а лише в її застосуванні, тому довіра до неї походить від довіри до її адепта, з яким спілкуються.

Досвід довіри є основним у моральному досвіді. Аристотель не аналізує його прямо, бо в полісному суспільстві вірування й бажання значною мірою повторювали вірування й бажання інших. Якщо досвід довіри починається з любові матері і дитини, то єдність громадянина з полісом теж значною мірою мала неартикульований характер природної єдності як любові до свого світу (згадаймо ставлення Одисея до Итаки). Сьогоднішній досвід довіри, натомість, має просунутися значно далі, що, звичайно, не заперечує фундаментальне значення досвіду материнської любові, – відомо, що кримінальники – це часто ті, хто в дитинстві був позбавлений материнської любові. У нашому динамічному й глобалізованому світі довіра не може визначатися рамками природної спільності, це надто очевидно після жахів нацистської спроби створити велетенський «симулякр» арійської раси.

Тоді що здатне *зараз і всюди* підтримувати необхідну довіру між усіма людьми? Поки універсальний розум живе в книжках професорів філософії та газетних статтях їхніх послідовників, у світі діє так звана *соціальна техніка*. Думаю, її суть у тім, що вона має за мету *благо загальнолюдської довіри*, а не щось предметне як спільне благо людства чи «підступного Заходу», що розповсюджує по всьому світу цю техніку. Техніка зміцнення довіри між людьми – це, на мою думку, є реальним зняттям суперечності «інструменталізм і етос». І не треба плутати соціальну техніку з простою інструменталізацією довіри в епоху, коли національний етос уже не може бути основою довіри. Сутність соціальної техніки можна побачити через зв'язок «техне» і феномена *перекладу*. Ось як Гадамер каже про переклад, мимоволі виявляючи його інструментальність у зіставленні з порозумінням: «Де

потрібен переклад, там треба змиритися з невідповідністю між точним смислом того, що сказано однією мовою й відтворено іншою мовою, невідповідністю, що її ніколи не щастить побороти. (...) Де ж досягнуто взаєморозуміння, там не перекладають: там розмовляють. Адже розуміти чужу мову – це, власне, означає, що не потрібен переклад на свою власну мову. Якщо ми справді володіємо мовою, то нам уже не тільки не потрібен переклад, але переклад видається нам неможливим» [ІМ, 356].

Техніку перекладу почали розробляти віддавна. Спочатку вона була правовою рамкою комунікації тих, хто у своїй спільноті втратили довіру один до одного, а значить порозуміння. Це був голос закону, який *перекладав* у суді мову інтересу кожної сторони на мову спільного інтересу та справедливості. Тут слід також згадати голос грецької риторики, яка у світі поліса перекладала досвід співжиття на мову конкретної політичної ситуації. Потім ця техніка (*technē*) стала технікою розширення горизонту співжиття – мистецтвом і літературою, які показали, що інші люди, які здаються *чужими*, мають почуття і переконання, подібні до наших, тому брутальне поводження з ними – те саме, що брутальне ставлення до *своїх*. Це теж є *перекладом* мови досвіду чужого життя на мову досвіду свого життя. Дивлячись зараз на наслідок відкриття Гутенберга, міжнародне право, Міжнародний трибунал в Гаазі, ООН та інші міжнародні організації, ЗМІ, що наближають до нас світові події, Інтернет та інші засоби опосередкованого спілкування, ми переконуємося, що *переклад як утвердження певної довіри* став глобальним явищем.

Якщо нині ретроспективно задуматися над тим, чому Сократ і Платон поширювали «техне» на людське буття, здогадуємося, що вони мимоволі зафіксували феномен перекладу досвіду спільного блага в досвід самореалізації, адже сам процес перекладу передбачає певну планомірність і об'єктивацію хоч би частини смислового горизонту. Про цей момент перекладу ще скажу у вісімнадцятій лекції, а тут лише зазначу, що вважати, буцімто у *phronēsis* досвід спільного блага і досвід самореалізації збігаються без жодної об'єктивованої суперечності – це *консервативна утопія*. Такого не було навіть за часів розквіту полісів. Однак й абсолютно розділяти мораль і самореалізацію, як це робить Рорті, теж, здається, не слід. Кожна людина потребує довіри до себе, самореалізація без порозуміння –

нонсенс. Як зазначає Чарльз Тейлор, для самореалізації «горизонти є заданими» [56, 35].

Напруження між мораллю і самореалізацією, спільним благом і благом особистості створює в європейській традиції напруження між розсудливістю і майстерністю. Збалансування суспільства потребує того, щоби спільні переконання моралі і відмінні переконання особистості не знищували один одного, а співіснували. Для цього потрібна як політична розсудливість («фронесис»), так і майстерність політичного перекладу («техне»). Це не означає, що «фронесис» має перетворитися на цинізм «дейноса». Ми мусимо шоразу реформувати наші соціальні інститути й мовні практики так, щоби вони формували переконання і моральні підвалини, адекватні новим викликам. Але реформування не може підпорядковуватися якійсь техніці доктрини універсального розуму чи майстерності циніків. Відмінність «техне» перекладу від цього інструменталізму, наприклад, у тім, що завдяки перекладу ми здатні виходити за межі «комунітарної моралі», відповідно трансформувати її, не втрачаючи її необ'єктивного, дієвого характеру. Зауважмо, що перекладач – це посередник, що порівнює мовні світи, не потрапляючи у трансцендентальний простір об'єктивності «універсальної мовної гри», однак усе таки знаходячи спільний зміст у мовах двох чи більше світів.

Отже, підхід Аристотеля до етики заперечує потребу для моральної поведінки мати інтелектуальне пізнання універсального блага. За Аристотелем, розуміння блага є досвідом життя в спільноті, тож платонівське питання, яка із спільнот є достоту благою, лишається без відповіді через те, що жодна спільнота не може втілити універсальне й об'єктивне благо, *спільнота – це ситуація*, а не об'єкт пізнання. Цього досі не розуміють марксистки й сучасні кантіанці, які думають, що процес емансипації передбачає знання про об'єктивну цілість чи то суспільства, чи то мови. Насправді, якщо розвивати антиметафізичний підхід, для емансипації як прогресу моралі потрібне не об'єктивне знання цілого, а зростання довіри й зменшення насилля й жорстокості – тобто розширення кола тих, хто належить до суспільства не механічно, а як до *своїї* спільноти.

Наостанок ще один ракурс розгляду техніки та, сказати б, мораль цієї лекції. Чому ми вже боїмося уявних біороботів? Чому «філософські» книжки сповнені роздумів, як знайти безпомилковий

критерій розрізнення біороботів і людей? Тому що ми боїмося техніки, можливості її аморального застосування. Цей страх утілюється в образ могутніх біороботів, що вийшли з-під контролю моралі, і, наприклад, не відповідають чесно на запитання, чи вони біороботи, тим дезорієнтуючи нас у небезпечних ситуаціях. Але спитаймо себе, якщо біороботи можуть діяти поза мораллю, це значить, що вони можуть не мати моральної розсудливості? Однак чи можуть вони взагалі її мати, щоби не тільки зовні, а за суттю не відрізнятися від людей? Вочевидь, ні. Ми зможемо завше відрізнити їх від людини, навіть від «дейноса», бо *штучний інтелект* узагалі не здатен включати в себе те, що Аристотель описав як «фронесис», непередметне знання. Поведінка істоти, що не має, хоч би у стані виродження, практичного знання людського світу, ніколи не уподібниться людській, навіть якщо копіюватиме наші спомини про поведінку близьких нам людей, – дивіться «Солярис» Гарковського. Аристотелева теорія моралі актуальна, адже доводить необхідність для людського існування того, що не може бути штучним, технічним, запрограмованим, – необхідність моральної розсудливості.

Контрольні питання

1. Чому моральне знання Гадамер трактує як фундаментальну форму досвіду?
2. У чому суть спору щодо формалізму та інструменталізму в етиці? Як аристотелівський підхід обґрунтовує досвідний характер моралі та усуває етичний формалізм та інструменталізм?

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 285–316.
- 1.2. Гадамер Г.-Г. Проблеми практичного розуму // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушвіра. – Т. 2 – К., 2000. – С. 286–294.
- 2.1. Гегель Г.В.Ф. Філософія права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М. И. Левиной. – М., 1990. – С. 176–178.
- 2.2. Філософський прагматизм Річарда Рорти і російський контекст. – М., 1997. – С. 34–89.

- 2.3. Соловьев Э.Ю. И.Кант: взаимодополнительность морали и права. – М., 1992.
- 2.4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М., 1996. – С. 88-102, 115–122.

Додаткова лектура

Bogachov A. Die Technik und die zivilisatorische Identität // Studia Phaenomenologica. Vol. II. Bucharest 2003. S. 293–301.

Анчел Е. Этнос и история / Пер. с венг. М.А. Хевеши. – М., 1988.

Богачёв А. Техника и современная цивилизация // Феноменология і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001. – К., 2003. – С. 14–23.

Гадамер Г.–Г. Диалектическая этика Платона / Пер. с нем. О.А. Коваль. – СПб., 2000.

Лобье П. де. Социологическая альтернатива: Аристотель – Маркс. – К., 1998.

Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М., Екатеринбург, 2000.

Менде Р. Гегелевское «Herlichkeit» (Мир швабских отцов) / Пер. с нем. А. Богачёва // Логос. – М., 1999, № 11–12. – С. 209–221.

Рікер П. Право і справедливість / Пер. з франц. О. Сирцової, В. Каденка. – К., 2002.

Тейлор Ч. Этика автентичності / Пер. з англ. А. Васильченко. – К., 2002.

Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. А. Васильченко та ін. – К., 2005.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. С.В. Шачина. – СПб., 2000.

Чи керує право політикою? Діалог Ю. Габермаса з Р. Дворкіном // Філософія сьогодні / Пер. з нім. А. Богачова. – К., 2003. – С. 110–126.

Лекція 17

Діалектичність герменевтичного досвіду

У лекції я передусім торкнуся тем, які Гадамер розглядає в пунктах *b) Поняття досвіду й сутність герменевтичного досвіду, c) Герменевтична первинність запитання*. Ці пункти містить підрозділ «3. Аналіз дієво-історичної свідомості» 2 частини «Істини і методу». Цінність пунктів у тім, що в них підсумовано весь попередній розгляд герменевтичного досвіду й здійснено підступ до осягнення його *мовного характеру*. Цей підступ показує зв'язок історичності та діалогічності досвіду, тобто справжню діалектичність досвіду. Критика філософської герменевтики попередніх теорій досвіду, яку розбираю в цій лекції, доводить, що діалектику слід повернути до її джерел – історичності досвіду.

Нагадаю, що в минулій лекції історичність досвіду розтлумачено на прикладі морального досвіду. З'ясовано, що історія присутня в нашому моральному знанні як етос, тож моральна розсудливість спирається на нього як непредметне спільне благо. Тепер поговоримо про те, що історія як спільне благо є не лише етос, а й переказ і мова, загалом усе, що діє в дієво-історичній свідомості без об'єктивації. Свідомість, яка воліє повної об'єктивації цих «горизонтних речей», – це наукова, рефлексивна свідомість. У моральному плані вона структурно подібна – як показано в минулій лекції – до інструментальної свідомості «дейноса» або циніка. І тих, хто спростовує так званий «комунітаризм» в етиці, тобто дієво-історичну моральну свідомість, осягнення цієї структурної подібності, мабуть, протверезить. Гадаю, коли філософська герменевтика показує, що свідомість реальної людини є дієво-історичною та має структуру досвіду [ІМ, 321], вона, зокрема, виконує – не побоюся цього слова – морально-виховну роль: показує, що «ігри розуму» не замінять універсалістам справжнього досвіду співжиття. А якщо взагалі сказати про роль, яку виконує філософська герменевтика, вона в доведенні того, що можливим є досвід буття, натомість поняттєве схоплення буття метафізикою чи неісторичний чуттєвий інсайт – неможливі. Це, думаю, основна ідея герменевтичного трансценденталізму.

Як прийти до поняття досвіду буття, адже «поняття досвіду належить (...) до найменш з'ясованих понять із числа тих, що ми маємо у нашому розпорядженні» [ІМ, 321]? Тут нам допоможе аналіз філософських спроб мислити максимально конкретний досвід, адже досвід буття – це максимально конкретний досвід, тобто досвід, не викривлений його ідеалізацією. Щоб прийти до цього досвіду, філософська герменевтика, на мою думку, пропонує здійснювати своєрідне *герменевтичне еросіє* – утримуватися від звичного абстрагування досвіду. Звичка до такого абстрагування нав'язана інструменталізмом, або цілераціональністю, що домінує в нашій культурі. Тому герменевтичне еросіє – це завдання практичної філософії, що стосується всіх. Воно стосується навіть сучасних митців, хоча, згадаймо, досвід мистецтва Гадамер оцінює як не менш фундаментальну форму досвіду, ніж моральний досвід. Справді, *мистецький твір* має виражати істину конкретного досвіду, тобто істину буття, але нині його дедалі більше підміняють *продуктом технічної* маніпуляції абстрактним досвідом, найпоширенішими емоціями. Підміна ця легітимована естетичною свідомістю, що відокремлює мистецтво від досвіду буття, дієво-історичної свідомості (див. десятю й одинадцяту лекцію).

Тож у наш час конче потрібно розібратися в тім, чому не вдаються спроби філософів осмислити максимально конкретний досвід. Філософська герменевтика відповідає на це питання, доводячи, що поняття досвіду треба звільнити від теоретико-пізнавального ярма, бо «в науці не може бути місця для історичності досвіду (*Geschichtlichkeit der Erfahrung*)» [WM, 352]. Мусимо перестати бачити в досвіді тільки один його бік – те, що досвід має значення тоді, коли підтверджений. Тільки з наукового погляду цінність досвіду ґрунтується на його повторюваності (*Wiederholbarkeit*). Але повторюваність – це протилежність поняттю *історії*. Наукова ідеалізація досвіду відкидає той діалектичний момент досвіду, який полягає в тім, що *досвід є повторювана неповторність*.

Отже, наука від самого початку підпорядковує поняття досвіду *телеології поняттєвого знання*. І Гадамер це демонструє та критикує на прикладах *теорій досвіду як теорій правильної індукції*, що належать Бекону та Аристотелю. Основний аргумент проти наукової телеології, на мій погляд, у Гадамера антропологічний, або

прагматичний: конкретний досвід визначений *телеологією життя*, а не поняттєвого знання. Поняттєве знання передбачає *тотожне повторення*, бо тоді виправдана ідея індукції понять (загального) з досвіду, який є повтором усіх без виключення релевантних спостережень. Натомість історичне, непоняттєве знання є принципово *вибірковим*, бо підпорядковане потребі збереження і підсилення життя, яку реалізують індивідуально й ситуаційно. Ось чому Гадамер протиставляє Беконівій критиці *idola tribus* (ідолів роду) Ескілову ідею *надії* (див. «Прометей закутий»). Він зазначає: «Від часів ескілівського Прометей надія залишається настільки важливою характеристикою людського досвіду, що перед лицем її антропологічного значення принцип, згідно з яким важливий тільки телеологічний вимір пізнання, набуває однобокого вигляду» [ІМ, 324–325]. Як відомо, надія дає нам життєві сили й живиться тим, що – за визначенням *idola tribus* – люди мають тенденцію зберігати в пам'яті лише позитивне й забувати свідчення супротивного; наприклад, віра в оракулів спирається на те, що пам'ять залишає в собі тільки ті пророцтва, котрі збулися.

Якщо ми розуміємо, що *історичність досвіду* – це нетотожне повторення, *метафоричне* поєднання відмінного за лінією підсилення життя, то розгляд досвіду в аспекті телеології науки нас не влаштуватиме своєю однобічністю. Можемо погодитися з підходом Гадамера, який зі зворотнім знаком тлумачить теорію досвіду Бекона: де той бачив позитив своєї критики життя досвіду, там Гадамер бачить її негатив. Така радикальна переоцінка сталася тому, що Бекон розглядав моменти досвіду, телеологічно не пов'язані з цілями науки, лише з метою їхнього усунення. Зокрема, мова належить, за Беконем, до *idola fori* (ідолів ринку), бо її пусті конвенції збивають пізнання з пантелику. За Гадамером, навпаки, мова є позитивною умовою досвіду, спрямовує його, тож існування вербалістських псевдопроблем не спростовує принципову мовність досвіду. До речі, Гадамер закидає Гусерлю, що і той все ще лишався зосередженим на негативностях мовної сфери вираження.

У чім новизна теорії індукції Бекона в зіставленні зі старою теорією індукцією, якої дотримувалася ще гуманістична схоластика? У тім, що він протиставляє побудованій на *enumeratio simplex* (простий перелік) індукції упорядкування досвіду в експериментах. Але Бекон не обмежується цим, цікавлячись питанням моральної складності й

антропологічних підвалин досліду природи. Він, отже, не зводить досвід до технічних заходів ізоляції певних природних процесів задля їхнього виміру. Він розуміє, що узагальнення часто відбувається на ґрунті випадкових спостережень і претендує на істину, доки не трапляється протилежний приклад. *Суть досвіду* в тім, що досвід має значення доти, доки його не спростовує новий досвід. Тож Бекон трактує досвід як передусім майстерне керівництво духом, який здійснює послідовне самоочищення, що є скоріше *disciplina*, ніж метод природознавства. Дух підкоряє природу завдяки істинному її тлумаченню (*interpretatio naturae*), вільному від *передбачення* (*anticipatio*), *передсудів* (*idola*) та *поспішності узагальнення* повсякденного досвіду. Лише методичне, поступове піднесення від окремого до загального може убезпечити дух від спростування досягнутої загальності тлумачення протилежним прикладом, випадковим спостереженням. Не складно впізнати в цьому розумінні досвіду як натяк на істотні моменти конкретного досвіду, так і новочасну тенденцію їхньої елімінації.

Чи не виявиться стара *Аристотелева теорія досвіду* (*empeiria*) кращим взірцем для осягнення конкретного досвіду, ніж теорія Бекона? У «Другій аналітиці» і I книзі «Метафізики» сказано, що з багатьох окремих сприйнятих через запам'ятовування складається єдність досвіду. Проте *єдність досвіду* – це не загальність науки. Коли бачимо, що ліки діють певним чином, це значить, що з великої кількості спостережень ми утримали щось загальне. Однак наукову загальність поняття матимемо лише тоді, коли дізнаємося про причину такої дії цих ліків. Тому досвід не є самою наукою, а лише її передумовою. Запам'ятовування (*mnēme*) повторень однакових спостережень – це основа передбачення, але поняття науки тут ще нема, є лише дія мови. Крім того, досвід завжди актуалізується в окремих спостереженнях. «Його неможливо упізнати в наперед заданих загальностях. Тут корениться принципова відкритість досвіду для нового досвіду – і не тільки в тому загальному розумінні, що помилки виправляються, а й у тому, що досвід усією своєю суттю прагне до того, аби набути підтвердження, і тому неминуче стає іншим, коли підтвердження відсутні (*ubi reperitur instantia contradictoria*)» [М, 326].

Аристотель порівнює досвідні спостереження із *військом, що тікає*. Спостереження теж утікають; якщо ж раптом хоч одне спостереження підтверджується в повторенні, воно зупиняється. Коли до цієї

точки спокою серед загального руху приєднуються інші, то врешті зупиняється все військо й починає *знову* користися наказам. Однак Аристотелеве порівняння з військом «шкутьильгас», бо виходить з хибного припущення, що до втечі існувала певна усталеність, що опанування цілого символізує тут науку. Насправді воно застосовуване ніяк не для пояснення виникнення наукових знань, а демонструє «своєрідну відкритість, де набувається досвід – тут або там, зненацька, непередбачувано, і все ж таки не на порожньому місці, – й відтоді набуває значущості аж до нового досвіду, тобто визначивши не тільки це чи те, а взагалі все схоже з даним» [М, 327]. Отже, *загальність досвіду* є відкритою та не може постати в поняттєвому вигляді. На мою думку, досвідна загальність актуалізується у *відкритій метафоричній схожості спостережень*, тож як повторювана неповторність не втрачає свою *історичність і мовність*. Аристотель же тільки локалізує її між окремими сприйняттями і загальністю понять, характер її лишається для нього неясним.

Трудність розуміння досвідної загальності виникає тому, що Аристотель спрощено тлумачить досвід у перспективі науки, її предикативного досвіду, бо надає загальному поняттю онтологічний пріоритет і ілюструє прикладом війська те, що загальне досвіду, позбавлене принципу, зрештою дістає єдність *archē* («принцип» і «наказ»). Тут Аристотель відрізняється від Платона тим, що сподівається показати, що, по-перше, ми дізнаємося про деякі поняття із самого досвіду, тобто що вони походять із досвіду, по-друге, можливим є досвідне пізнання, а не лише умоглядне. Отже, для обох мислителів є самоочевидним, що спостереження можна узагальнювати лише тоді, коли вже маємо те стале, під що, як загальне, ми підводимо, беручи з хаотичного ряду, саме ці окремі спостереження, а не ось ті. Однак Аристотель схильний думати, що цим сталим може бути *досвідне загальне*, а не Платонові ідеї. Але далі цього Аристотель, здається, не просунувся.

Щоправда, Гадамер зазначає в 3 частині «Істини і методу»: «Хоч сам Аристотель і не пов'язує виразним чином творення понять із проблемою творення слів і навчання мови, але Фемістій уже міг у його парафразі пояснити це прикладами (*exemplifizieren*) вивчення мови дітьми. Так сильно тут мова пов'язана з логосом» [WM, 421]. Гадамер, аналізуючи в тій же частині *opus magnum* Аристотелів погляд на утворення понять –

див. с) *Мова й утворення понять*, – доходить висновку, котрий, на мою думку, виявляє те, що Аристотель вельми близько підійшов до розуміння *досвідного загального як мовного утворення*. Гадамер зазначає, що вже Спевсип, Платонів наступник в Академії, указував на утворення понять шляхом аналогії на кшталт такої: що для птахів крила, те для риб плавці. Для Гадамера «подібні відповідності являють собою водночас один із найважливіших принципів словотворення, яке здійснює сама мова» [ІМ, 398]. І далі Гадамер каже: «Перенесення з однієї сфери до іншої не тільки виконує логічну функцію; воно відповідає принциповій метафоричності самої мови. Відома стилістична фігура метафори є лише риторичним зворотом цього загального, водночас мовного та логічного принципу. Тому Аристотель міг просто сказати, що для того, аби добре переносити, треба вміти розпізнавати схоже. Узагалі ж Аристотелева «Топіка» різноманітно потверджує нерозривний зв'язок між поняттям і мовою. Визначення спільного роду виведено тут із виявлення схожості. Логіка роду починається, отже, із попередньої роботи мови» [ІМ, 398]. Виявляється, в Аристотеля така є зв'язок між поняттями і мовою.

У небагатьох місцях, де Аристотель говорить про власне мову, він, за Гадамером, не пропонує інструментальної теорії знаків, а каже про договір [ІМ, 399]. Звуки, відповідно, письмові знаки «позначають» тоді, коли вони перетворені на «символи», а це означає, що вони існують не за природою. Однак договір про «символи» – це не домовленість про засоби порозуміння, адже домовленість уже передбачає існування мови. Це угода, згода, і на ній ґрунтується спільність між людьми, їхня погодженість щодо того, що добре і правильно. Тому Гадамер вважає, що термінологічні вислови «Про тлумачення» (περὶ ἡερμηνείας) слід розглядати у світлі «Політики» (А 2): «Згода у вживанні слів і знаків мови є лише вираженням основоположної погодженості в тому, що вважається добрим і правильним» [ІМ, 399].

Однак угода щодо слів, звичайно, не є свідомим історичним актом, вона скоріше пояснює те, як утворюються слова й поняття. Гадамер підкреслює: «Угода, про яку говорить Аристотель у зв'язку з мовою, характеризує, отже, спосіб буття мови й нічого не свідчить про її, мови, виникнення» [ІМ, 399]. Щодо появи загальних понять, то мовна угода може свідчити про те, що «здійснюване мовою утворення набуває цілковито адогматичної свободи, оскільки вишукувальне

виокремлення схожого з того, що ми знаходимо в досвіді, – саме те, що й веде нас до загального, – має лише характер певної попередньої роботи, з чого хоча й бере початок наука, але вона ще не є самою наукою» [ІМ, 399]. Тож наука, за Аристотелем, має піднятися над таким природним способом утворення понять, бо її ідеалом є примусова обов'язковість доказу. Наслідком орієнтації Аристотеля на логічний ідеал доказу є те, що Аристотелева критика позбавила мовне утворення досвідного загального його логічної легітимації. «Логічний ідеал класифікації понять, підпорядкування одного поняття іншому набуває тепер влади над живою метафоричністю мови, що на ній, як не як, ґрунтується все природне утворення понять» [ІМ, 400]. Відтак очевидно, що Аристотелю не вдалося отримати ясний теоретичний погляд на зв'язок між, з одного боку, природним утворенням понять через *метафоричність* досвіду і, з другого, контрольованим наукою визначенням понять. Зрештою, – вважає Гадамер, – Аристотель розглядав увесь досвід лише телеологічним чином: в аспекті його наукового результату. А це «означає перескакувати через власне процес досвіду» [ІМ, 327]. Адже цей процес є процесом негативним.

До того, що в минулих лекціях сказано щодо негативності досвіду, тепер слід додати, що негативність досвідного загального є його *мовною та історичною діалектичністю*, тому це загальне є, так би мовити, *горизонтним*, а не поняттєво-предметним. Досвідна загальність, або просто накопичений досвід стосовно чогось певного, виявляється (актуалізується) лише в застосуванні окремого спостереження. Те, чим при цьому виявилось спостереження, визначається історичністю досвіду та його мовою, а не поняттям. Відтак цей вияв є також виявом свого горизонту, власне, *досвідного загального*, котре через застосування нового спостереження постійно уточнюється, отже, типове сприйняття нового постійно детипізується. До речі, таке розуміння досвідної загальності принципово відрізняється від трактування досвідних знань К. Попером (1902–1994) за допомогою понять *trial and error* («спроба й помилка»). Гадамер зазначає, що «поняття ці мають у собі забагато від навмисної (willentlichen) й замало від патосної (leidenschaftlichen) сторони досвіду людського життя» [WM, 359], тож виправдані вони лише для логіки наукового дослідження. У конкретному досвіді наші спроби ґрунтуються на досвідному

загальному, який не обирають вільно й не трансформують з послідовністю науковця.

Мова підказує нам, що досвід не просто підтверджує чи не підтверджує наші очікування, а змушує *переглядати* наші знання, тобто «*переконуватися на власному досвіді*». Ми отримуємо не просто нове знання про предмет *досліду*, не просто *слідкуємо* за поведінкою предмета в наших *спробах* контролювати її умови та долати *помилки* припущень. «Те, у чому переконуємося на власному досвіді (man eine Erfahrung macht), не може бути якимось довільно вибраним предметом, – цей предмет має бути таким, що завдяки йому набувають кращого знання не тільки про нього самого, а й про те, що раніше здавалося відомим, отже, про щось загальне. Негатія, якою досвід здійснює це, є змістовою (bestimmte) негатиєю. Цей тип досвіду ми називаємо *діалектичним*» [WM, 359]. Гадамер має тут на увазі, що досвідний *перегляд* (негатія) неодмінно стосується й тієї досвідної загальності, котра як горизонт досвіду здається «завжди вже відомою», ніколи вільно не обраною. Перегляд – це зміна як горизонту, в якому розглядаємо предмет, так, відповідно, і самого знання про предмет. Вочевидь, Поперів підхід до досвіду не враховує необ'єктивовану зміну горизонту й патосну причину переконувальності на власному, конкретному, досвіді.

Діалектичний характер досвіду вперше показав Гегель у «Феноменології духу». Оскільки я досить докладно в минулих лекціях розглядав Гегелевий внесок у розуміння досвіду, то зараз зупинюся лише на тій, як у Гегеля, як каже Гадамер, момент *історичності досвіду* набуває власних прав [ІМ, 328]. Тут тільки нагадаю, що Гегель показав: стосунок до нового – це *стосунок до предмета*, що водночас є *стосунком до себе*. У нероздільності цих двох стосунків – суть діалектичного поняття *повороту*. Адже досвід, стикаючись із новим, неодмінно повертається до чогось, у чому раніше помилявся й переглядає його як те, що належить до нього (себе) як досвіду. Отже, коли ми *пересвідчилися* у чомусь на власному досвіді, змінюється все наше знання. Спекулятивний задум Гегеля полягав у тім, щоб завдяки згаданому діалектичному повороту представити розвиток нашого знання як довершений і цілком опредметнений у поняттях. Осць чому поворот досвіду став у Гегеля рефлексією свідомості, а все знання – завершеною системою. Одне слово, він здійснив *уречевлення*

трансцендентального горизонту нашого досвіду, редукувавши його мовність до логічної системи спекулятивних понять, а історичність – до спекулятивної логіки розвитку. На мою думку, мета Гадамера полягала насамперед у тім, щоб довести неприпустимість такої *спекулятивної редукції діалектичності досвіду*.

Гадамер високо оцінює діалектичне поняття повороту в Гегеля, що дозволяє показати історичний рух досвіду, однак тлумачить його так, щоб позбутися Гегелевої редукції історичності. Отже, хоч досвід і підтверджує себе повсякчас і здається, що ми набуваємо його лише в повторенні, але як повторений він уже не може приневолити нас знову переконатися «на власному досвіді». Те ж саме не може стати для нас несподіванкою, власним досвідом. Лише *відкритість до нового* робить досвід *власним досвідом*, і лише власний (eigentliche) досвід є справжнім (eigentliche Erfahrung). Підкреслю, ідеться не про відкритість узагалі до нового, а про певну відкритість, власну і змістовну, певним чином спрямовану всім попереднім досвідом.

Пояснимо цю *тезу філософської герменевтики про принципову відкритість конкретного досвіду*. Очевидно, що вона спрямована на усунення гегелівської тотожності історичного й логічного та обстоє неодмінну історичність досвіду. Зрозуміти тезу, думаю, допомагає вислів К'єркегора, що якби Гегель був геніальний філософ, він у передмові до своєї системи написав би, що вона – тільки його припущення. Думаю, К'єркегор так висловив принципове заперечення можливості зняття досвіду наукою. Будучи «кабінетною філософією», гегельянство наслідує основний недолік усіх попередніх концепцій досвіду: воно теж бачить завершення досвіду в науці, яка його перевершить, бо сам досвід не може бути наукою. Натомість К'єркегор упевнений, що філософська система спекулятивної науки – це лише продукт недовершеного досвіду німецького професора Гегеля, отже, його власне припущення, а не остаточна наукова істина. Справедливість слів К'єркегора підтверджує не лише історична доля «науки Гегеля», а й крах її логіки. Зрештою, уся «Наука логіки» Гегеля спирається на поняття рефлексивного повороту свідомості як тотожне логічному зняттю протилежних понять. Однак аналіз того, як Гегель щоразу здійснює зняття протилежностей, переконує, що йдеться не про суто «логічну необхідність» взаємного переходу понять, а про напівсвідоме використання Гегелем *німецької мовної традиції*, що

лишалась досвідним горизонтом його мислення, який він тільки частково та псевдонауково опредметнив у своїй системі. Стосовно цього Гадамер висловлюється так: «Звісно, діалектика Гегеля теж слідує по-суті спекулятивному духові мови. Але Гегель хотів, згідно з його саморозумінням, дослухатися мови лише щодо рефлексивної гри її визначень у мисленні і підняти мислення на шляху діалектичного опосередкування у тотальності усвідомленого знання до самосвідомості поняття» [WM, 472]. Отже, досвідний поворот від предмета до горизонту й навпаки (герменевтичне коло) ми знаходимо як приховану фундаментальну структуру логіки Гегеля. Тому слід відхилити його претензію зняти структуру досвіду в структурі нескінченної поняттєвої рефлексії, а відтак зняти досвід у філософській науці. «Наука Гегеля» не завершила Гегелів досвід, він лишився в ній відкритим, тобто діалектичним і невивершеним. Цей висновок – тільки поширення на «Філософа» істини про діалектику досвіду як вияв історичної сутності людини. «Діалектика досвіду набуває свого справжнього вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові» [IM, 330].

За допомогою поняття відкритості досвіду (Offenheit der Erfahrung) Гадамер наголошує, що «істина досвіду завжди містить у собі зв'язок із новим досвідом» [IM, 330]. Тепер ми розуміємо разом із К'еркегором, що філософська геніальність не стільки в потужності системотворення, скільки в досвідченості й розсудливості, які основані на урозумінні відкритості досвіду, відповідно, скінченності людського буття. Екзистенціалізм К'еркегора зрештою є вираженням тієї істини, що наше буття може виявлятися лише у власному досвіді, тож і всі безумовні істини релігії чогось варті, лише коли стали істинами власного досвіду. На мій погляд, у пункті *b) Поняття досвіду й сутність герменевтичного досвіду* Гадамерів опис внутрішньої історичності досвіду з посиланням на Ескілове навчання через страждання (pathei mathos) перегукується з трагічністю власного (екзистенційного) досвіду за К'еркегором. Проте між К'еркегором і Гадамером є в цьому питанні також істотна відмінність. Обидва розуміють, що досвід слід розглядати не як повчання (Belehrung) на тім чи тім предметі, а як досвід у цілому, конкретний досвід існування. Його ніколи не здатні позбутися. «Досвід у такому розумінні неминуче припускає якісь численні розчарування та обмануті надії, і набути його

цим К'еркегором
вертеться

можна тільки таким шляхом» [IM, 330]. Досвід життя є насамперед болісним і неприємним, іде в розріз із нашими сподіваннями. Тож питання «алогічності» досвіду – це лише питання його конкретності та цілості. Але далі думки К'еркегора і Гадамера розходяться. Гадамер бачить у моменті негативності досвіду насамперед момент історичності: набуття нового досвіду потребує зіткнення з непередбачуваним, так осягають і нову відкритість до нового досвіду. Звучить майже по-гегелівському: «Будь-який догматизм, що випливає з людської одержимості бажаннями й прагненнями до їх здійснення, нашттовхується тут на свої остаточні межі. Досвід навчас визнанню дійсного» [IM, 331]. Справді досвідчена людина, за Гадамером, розсудливо пам'ятає про свою скінченність і, тому, є принципово адогматичною. К'еркегор же, навпаки, бачить у моменті негативності цілісного досвіду тільки іронічну алогічність, це дозволяє, на його думку, заради «абсурдної» істини релігії не визнавати дійсність. Відтак він, гадаю, ставиться догматично до історичності свого буття. К'еркегоровий трагізм постає через небажання змиритися з людською скінченністю як нездатністю зрозуміти християнський переказ абсолютно й безпомилно; його конкретизація в ситуації така ж неостаточна, як і ситуація. Авжеж, Гадамерові чужий цей трагічний догматизм, оскільки він знайшов у історичності досвіду діалектику відкритості й закритості. Те, що набуто на власному досвіді, визначає напрямок відкритості, але водночас негативно визначає і те, до чого досвід закритий через його недійсність (недієвість), відсутність потрібного передрозуміння.

Перед тим як узятися до аналізу логічної структури відкритості, тож і запитання як напрямку відкритості, розглянемо пропоновану Гадамером тунізацію теорії досвіду [IM, 332–336]. Гадамер зіставляє в ній різні теорії досвіду з підходами до розуміння Іншого (Ти). Зіставлення це є зручним способом зосередитися на моменті мовності досвіду, котрий є не менш істотною рисою конкретного досвіду, ніж його історичність. Оскільки розуміння Іншого передбачає мовне спілкування з ним, можна природно зблизити Ти й переказ. Так Гадамер підводить до своєї теорії герменевтичного досвіду як мовного досвіду. «Герменевтичний досвід має справу з переказом (Überlieferung)» [WM, 363].

Позаяк переказ є не просто предметом досвіду, а звертається до нас, подібно до Ти, окреслену раніше структура досвіду маємо трансформувати так, щоб вона стала структурою герменевтичного

досвіду. Вочевидь, нею не буде – це перший тип – структура досвіду «знання людей». Коли мова йде про такий досвід, тут Ти не відрізнено від інших предметів, що є засобами досягнення особистих цілей. З морального погляду це егоїзм і цинізм. Переносючи таке ставлення до Іншого на герменевтичну проблему, ми, згідно з Гадамером, отримуємо наївну віру в метод і об'єктивність щодо переказу. Знавець переказу об'єктивує його, сподіваючись на те, що сам лишиться вільним від нього; тож він відривається від традиції, що становить його історичну дійсність. У цьому Гадамер упізнає метод соціальних наук, як він склався за програмною формулою Г'юма, котрий виходив із взірцевості природничих наук. Суть герменевтичного досвіду тут зазнає того спрощення, яке знайоме нам з телеологічної інтерпретації досвіду Аристотелем.

Другий тип досвіду Іншого відзначається тим, що тут Ти вже не предмет, а особа. Однак у розумінні Ти цей Інший принципово схожий з Я. Ставлення Я – Ти не безпосереднє, а рефлексивне. «Кожній претензії відповідає зустрічна претензія. Звідси постає можливість того, що один із партнерів у цих стосунках шляхом рефлексії переграє другого. Він претендує на знання претензій другого, навіть більше: розуміє його краще, ніж той сам себе розуміє» [ІМ, 333]. Як видно, антиципація Іншого відбувається з нашої позиції, зі знання себе, але через діалектику двосторонніх стосунків, яку Гегель описав у «Феноменології духу» (див. «IV. Істина достовірності самого себе») як діалектику взаємного визнання. Цьому типові досвіду Ти властиве бажання рефлексивно вивести себе з таких відносин з Ти, коли б його претензія достоту торкалася мене. Тож внутрішня історичність досвідних (життєвих) стосунків між людьми полягає в тім, що за взаємне визнання треба боротися. Повнота взаємного визнання обертається втягуванням Ти в самостосунок Я (Ichbezogenheit), досвід Іншого довершується самодостатністю самосвідомості, тож особливості Ти, котрі заважали визнанню, утрачають значущість, бо виявляються лише позірними. Але, гадаю, теж діалектичною позірністю є моральна протилежність цієї позиції і позиції егоїзму, що окреслена вище. Справді, правова техніка відкидає особливості, які б обґрунтували нерівність людей перед законом, проте чи самі про собі правові відносини унеможливають егоїзм? Аніяк, вони лише іноді обмежують його. Моральні дії, навпаки, є захистом особливості свого світу,

Своїх, котрі вищі за Я через те, що моральна особистість стає собою лише у причетності до цього особливого, яке історичне, непереносне з морального досвіду життя до універсального Его. Гегелівське зняття особливого змісту моралі універсальним правом має ту хибу, що й зняття досвіду наукою. До речі, постановка Гусерлем питання про досвід Іншого теж відзначається теоретико-пізнавальним звуженням проблеми (див. «Картезіанські медитації», П'яте міркування). Адже Гусерль виходить з того, що смысл Іншого, як і всякий смысл, конституований трансцендентальним Его, тож Ти у своїй основі є лише alter ego.

У галузі герменевтики другому типові досвіду Ти відповідає історична свідомість. Ця свідомість знає минуле як іншесть так само, як Я знає Ти. У минулому вона шукає історично неповторне, особливе. Однак претендуючи у визнанні цієї неповторності на злет над власною зумовленістю, історична свідомість насправді прагне стати володарем минулого. Але це лише діалектична позірність, що відповідає діалектичній позірності завершеного в знанні досвіду. Той, хто заперечує власну історичну зумовленість, помиляється, думаючи, що він вільний від передсудів. «Хто не визнає можливості панування над ним суджень (Urteile), не зрозуміє те, що виявляється в їхньому світлі» [WM, 366]. Подібне й у відносинах Я – Ти. Хто шляхом рефлексії виводить себе з їхньої двобічності, знімає істотну відмінність Ти, той змінює їх, руйнуючи їхню моральну обов'язковість. «Достоту й той, хто, рефлектуючи, виводить себе зі зв'язку з переданням (Überlieferung), руйнує історичний смысл цього передання» [ІМ, 335].

Третій тип герменевтичного досвіду, який обґрунтовує філософська герменевтика, передбачає відкритість назустріч переказу; цієї відкритості набуває дієво-історична свідомість. У стосунках осіб цьому досвідові відповідає визнання Ти саме в ролі Ти, того, хто звертається до нас з тим, що не підлягає однозначній антиципації з нашої позиції. Однак відмінність Ти – не відчуженість, Ти – це не Чужий. Відкритість до звернення – це не відкритість узагалі, а відкритість певним можливостям, бо є відкритістю саме до цього Ти. Справжні людські зв'язки неможливі без такої відкритості один до одного. А досвідченість якраз полягає в умінні не плутати відкритість – часто болісну – до Свого, з «баченням іншого наскрізь» або з відкритістю до абсурду. Мені здається, що в цьому пункті існує

принципова розбіжність між поглядами, з одного боку, Гадамера і, з другого – К'еркегора й Вальденфельса (1934 р.н.). Останні, по суті, протиставляють універсальній історичності досвіду, яку обґрунтовує Гадамер, свій концепт відкритості досвіду до спілкування з *радикально Іншим*: у К'еркегора це Бог, у Вальденфельса – Чууже. Отже, універсальність герменевтичного феномена заперечують не лише інтелектуалісти (Апель і Габермас). Слід уважно придивитися до структури відкритості, яку пропонує Гадамер у пункті с) *Герменевтична первинність запитання*, щоб дізнатися, хто має рацію.

Герменевтичний досвід є неодмінно відкритим. Він відкритий таким чином, що має структуру запитання. Досвід неможливий без цієї структури, яка є самою структурою відкритості. Щоб переконатися у чомусь на власному досвіді, потрібна *запитальна активність*. Відтак осмислення *запитальної відкритості досвіду* має трансформувати звичне від часів Аристотеля уявлення про досвід. Тут варто згадати, що попередником Гадамера в цьому питанні був Гайдегер, котрий перші параграфи «Буття і часу» присвятив *структурі запитання про буття*: запитання про те, що нам завжди якось *уже* відоме, відтак передвизначене. Ця наявність вихідної антиципації для подальшого з'ясування «так чи так» складає суть будь-якого справжнього запитання. Наявність цієї антиципації відрізняє *docta ignorantia* (вчене незнання) Сократа від невігластва. Цю різницю Платон демонструє у своїх діалогах. Тільки невіглас, що прагне лише виявитися правим, думає, що питати легше, ніж відповідати. Однак щоб бути здатним на запитання, треба хотіти знати, тобто знати про власне незнання. У зміні запитань і відповідей, знання і незнання, Платон показує, що для кожної суті справи, кожного твердження треба вже мати слухне запитання. Запитання складніше за відповідь.

Справжнє запитання має смисл, що як антиципація є напрямом думки (*Richtungssinn*), у котрому тільки й з'являється слухна відповідь. Запитання дає опитуваному певну перспективу і так ніби розмикає його буття. «Отже, спосіб, у який здійснюється діалектика, є запитування та відповідання або, точніше, він полягає в тому, що кожне знання проходить через запитання. Запитувати – означає виводити у відкрите» [ІМ, 337]. Той, хто запитує, мусить бути відкритим, тобто не мати заготовленої відповіді, але бути готовим до досвіду. Він мусить ставити *відкрите запитання*: опитуване слід

вивести у стан невизначеності, коли «за» і «проти», «так» чи «інак» набувають рівноваги. У цій рівновазі смисл запитання набуває завершеності, діалектики *передвизначеності* і *невизначеності*, отже питання отримує свій горизонт. Справді *поставлене запитання* – те, що просунулося від розпливчастої невизначеності напряду до визначеності «так чи так». Постановка запитання «імплікує чітку фіксацію безсумнівних передумов (*Voraussetzungen*), які й дозволяють побачити сумнівне, поки що відкрите для вирішення» [ІМ, 338]. Тому помилкове запитання, навпаки, не сягає відкритого, а, дотримуючись хибних передумов, закриває його. Рішення неможливе, якщо проблематичне не відділене від несхитних передумов.

Істотний зв'язок запитання зі знанням у тім, що запитальна відкритість завжди охоплює й те, що висловлено в позитивному судженні, і те що в негативному. Не тільки казати як воно є, але на тих же підставах заперечувати хибне – це *суть знання*. Шлях до знання через відповідь на запитання передбачає, що підстави на користь однієї можливості набувають переваги перед підставами на користь іншої. Ціле знання маємо лише після спростування контраргументів. Це відомо ще із *середньовічної діалектики*, яка крім наведення про et contra врешті-решт знаходила для кожного аргументу відповідне місце в цілому, яке осягають завдяки внутрішньому зв'язку між діалектикою і знанням, запитанням і відповіддю. Згадане ціле – це коло аргументів і контраргументів, що визначене відкритістю. Тому, за Гадамером, Аристотель у «Метафізиці» (М 4, 1078b 25) й говорить, що *діалектика* – це мистецтво розглядати протилежності, навіть не зачіпаючи суті, а також чи пізнає одна й та сама наука протилежності. Така дефініція діалектики узгоджена з тим, що каже про діалектику Платон у «Парменіді». Чому йдеться про таке начебто вузькоспеціальне питання, як пізнання протилежностей однією наукою? Як це питання пов'язане з питанням про розгляд протилежностей? Зв'язок цих питань, на думку Гадамера, стає очевидним, коли візьмемо до уваги *першість запитання* щодо відповіді, яку містить поняття науки, тобто знання. Щоби знати, потрібно виходити з цілої відкритості, тобто пізнати протилежне. Знання у своїй основі діалектичне, бо відрізняється від упередженості тим, що вмє бачити протилежні можливості. Отже, запитання відкриває протилежності, тому знання не низка лише

правильних відповідей, а *діалектика запитання і відповіді*, котра переносить протилежності «так чи так» на свій предмет.

З потреби запитання для знання впливає обмеженість ідеї методу й *першість герменевтичного досвіду* щодо методу й науки. Адже нема методу, що навчив би запитувати, бачити проблематичне. Тут потрібен конкретний досвід, негативна структура якого імплікує запитання. Поштовх, завдяки якому набуваємо нового досвіду, виникає тоді, коли щось не відповідає нашій наперед-думці (*Vormeinung*) [WM, 372]. Однак, гадаю, ця невідповідність для філософської герменевтики не може бути абсолютною невідповідністю Чужого, вона є *невідповідністю іншої можливості у самому колі відкритості*. Зрештою, відкритість обмежується мовним переказом, потребою руху герменевтичним колом, що є основою діалектичної розмови та її мистецтва. Несподіване *прозріння* (*Einfall*), коли щось раптом спало на думку, є не так відповіддю, як виникненням запитання – проривом до нових можливостей переказу, коли ситуація зіткнення з чимось новим суперечить звичці бачити лише так, мати лише такі спільні думки. Для прозріння потрібна незручна ситуація й бажання дати собі раду.

Приклад Сократа показує, що до знання веде досвід сум'яття й відкритості, що створює передумови для запитання, насамперед – для знання незнання, причому так, що до певного запитання приводить певне незнання. А Платон у діалогах роз'яснює, що знати своє незнання так нелегко тому, що заважає *влада думок*. Думка притлумлює запитання, бо їй властиво поширюватися, ставати спільною думкою й передсудом. Ось чому грецьке слово *доха*, «думка» або «гадка», означає ще й рішення, прийняте на зібранні громади [IM, 340].

Але як стосується досвід, що імплікує запитання, до мистецтва діалектики Сократа й Платона? Гадамер переконаний, це мистецтво – не *techne*, яке б перетворювало запитання на маніпуляцію. Гадамер прагне вивести діалектику з тіні, яку на всю історію цього поняття кидас Гегелів діалектичний метод спекулятивного мислення. Тому наполягає, що *найстаріша грецька діалектика – це особливе мистецтво*, відмінне від навички, котрої – як думав Гегель – можна кожному навчитися задля оволодіння поняттєвим пізнанням істини. Воно доступне лише для того, чие бажання знання екзистенційно обумовлене, тобто хто вже має запитання. «Мистецтво запитання – це не мистецтво звільнитися від гадок (*Meinungen*), воно вже

передбачає що свободу» [WM, 372]. Теоретико-пізнавальний екскурс Платона у VII листі якраз і має на меті відокремити мистецтво діалектики від усього, чого можна навчитися. Діалектика – не *софістика*, що навчає спростовувати всіх і кожного, перемагати в будь-якому спорі. Мистецтво запитувати спирається на досвід збереження відкритості, інколи за рахунок змоги зараз дати відповідь, а в цілому – завдяки досвіду неостаточності кожної відповіді. Тільки через це діалектика є водночас мистецтвом справжньої розмови й мистецтвом мислення як запитування-далі. Зрозуміло, така діалектика відбиває структуру досвіду скінченності, який заперечує нескінченне знання гегелівської діалектики.

Перша умова мистецтва діалогу: співрозмовники мають чути один одного, тобто будувати зв'язок між запитаннями і відповідями, упевнюватися повсякчас, що кожний слідує за думкою іншого. Крім того, вести розмову – це підкорятися проводу справи, яку обговорюють. Слід запитувати так, щоб уникати звичної думки, отже, відкривати простір невирішеності справи, її горизонт, в якому постають усі її можливості. У всебічній істині справи дасться *знаки логос*, котрий визначає послідовність свого розгортання в діалозі так, що навіть той, хто веде діалог, не може цього передбачити. *Справжній діалог – це завжди злиття горизонтів співрозмовників і горизонту справи*. Тому діалектика є мистецтвом бачити в єдності погляду, тобто мистецтвом творення понять як вироблення спільної думки [WM, 374]. У діалозі сама мова, логос, здійснює смислокомунікацію (*Sinnkommunikation*). *Завдання герменевтики* полягає в тім, щоби зробити учасником справжньої розмови сам текст, виробляючи в тлумаченні спільну думку щодо справи, про яку йдеться нам і текстові. Те, що тлумачення є мовним, не значить, що істину справи перенесено в чуже середовище, навпаки, це відтворення вихідної ситуації діалогу щодо справи, тобто смислокомунікації. Справжня інтерпретація тексту – це спілкування з текстом, яке визначається логосом, можна сказати, трансцендентальним горизонтом мовлення.

Вивільнення літератури з відчуження для розмови відбувається тоді, коли текст уже не допитують – як наче це Беконів природознавець допитує природу, – а дозволяють йому запитати нас, прислухаються до його голосу в нашій ситуації, котра й нас підштовхує до запитання. Наголошуючи таким чином зв'язок *герменевтичного фено-*

мена із запитанням, Гадамер посилається передусім на Платона, чия літературна форма діалогу повертає мові й поняттю автентичний рух діалектики. Натомість у Гегелевому методі Гадамер бачить екстремальний випадок, коли зв'язок запитання і відповіді постає у спробі знову перетворити логіку на здійснювану мову, логос, однак лише як монолог мислення, що воліє одразу здійснити все, що у справжній розмові «визріває лише поступово», тобто історично-досвідним, а не методичним чином.

Чи не єдину спробу врахувати зв'язок *герменевтики тексту із запитанням* Гадамер знаходить у Колінгвуда. Йдеться про *логіку запитання і відповіді*. Її принцип Колінгвуд запозичив у Бенедето Кроче (1866 – 1952), котрий у «Логіці» стверджував, що *кожна дефініція – це відповідь на певне запитання, тому її слід розуміти «історично»*. Цей принцип Колінгвуд розробив у «Ідеї історії». Передмову до німецького перекладу цієї книжки написав Гадамер, однак він не підтримав намагання Колінгвуда обґрунтувати логіку запитання і відповіді як метод гуманітарного пізнання. В «Істині і методі» Гадамер показує, що неможливо відтворити – як на те сподівався Колінгвуд – справжній досвід авторів за допомогою *реконструкції запитань, на які відповідали їхні тексти*. По-суті, таке сподівання є ілюзією *історичної свідомості*, що вивчає історичну дистанцію до свого предмета лише для того, щоб її здолати. Коли ж ми розуміємо неусувну історичність власного досвіду, то переконуємося, що мета гуманітарного пізнання істини не в тім, щоб відтворити чужий досвід, а щоб у спілкуванні з його продуктом – текстом – дійти суті справи, яка зачіпає нас. Отже, зрозуміти горизонт запитання, яке ставить нам текст під час його інтерпретації, це визначити *сміслову спрямованість самого тексту*. Вона не є *об'єктивним фактом історичного стану свідомості автора*, що виражений у тексті, натомість визначена *подією застосування тексту в нашій герменевтичній ситуації*, котра є, як тепер видно, *подією діалогу з текстом*, коли обговорювану справу прояснює логос, а не одні передсуди співрозмовників. Тож *запитання тексту – мовне, а не психологічне, його інтерпретації – завжди подія, визначена внутрішньою історичністю нашого досвіду*.

Останні слова заперечують головну ідею Колінгвуда, яку він отримав від Кроче і сформулював так: «Адже історія не міститься у книжках чи документах; вона-бо живе тільки як теперішній інтерес і

нинішнє життя, в істориковій душі, коли він критикує і тлумачить ці документи й, чинячи так, заново переживає для самого себе ті стани духу, що їх він досліджує» [43, 275]. Як бачимо, це загальна ідея історичної свідомості й методології наук про дух. Оригінальною в logic of question and answer є вже згадана інша головна ідея Колінгвуда – Кроче, котра й привернула увагу Гадамера. Вона у тім, що *розуміти текст – це розуміти питання, на яке текст відповідає, тобто проблему, яка турбувала автора*. Отже, за Колінгвудом, провідною ниткою до станів духу тих, хто залишив по собі документи про ці стани є *реконструкція запитань*, що визначили характер цих станів і відбилися в документах. Як бачимо, відмінність від Гадамерової теорії в тім, що йдеться про запитання, які зв'язують тексти й психічне життя їхніх авторів, тоді як філософська герменевтика надає ваги запитанням, які зв'язують тексти і досвід їхніх інтерпретаторів, причому в події діалогу. Відтак Колінгвуд твердить, що має існувати *логіка запитання і відповіді, що є методом достовірного пізнання – реконструкції – запитань за тими фактами, котрі ідентифіковано як відповіді історичних діячів на ці запитання*.

Розберімо тепер методологічні умови, які правлять за умови успішної реконструкції станів свідомості історичних діячів або авторів. Думаю, існує показова контрверза між Колінгвудовими визначеннями цих умов і онтологічними умовами розуміння, що визначені філософською герменевтикою. Ця контрверза дещо схожа на протилежність тлумачень моментів життя досвіду в Гадамера і Бекона. Адже те, що Колінгвуд трактує як спроможність методичної свідомості історика, Гадамер вважає за ілюзію та неприпустиму абстракцію від конкретності досвіду.

Ілюзією Колінгвуда є те, що ніби існує релевантність наявної відповіді (історичний документ) запитанню самого автора, яке ніби можна реконструювати за цією відповіддю. Відтак між запитанням і відповіддю Колінгвуд не бачить площини діалогу чи просто інтеракції, через яку відповідь стає неадекватною задуму жодного з учасників, належить об'єктивній силі логосу чи історії. Колінгвуд упевнений, що запитання, яке непокоїло окрему людину, може перейти у відповідь настільки адекватно, що воно для нас стане фактично невід'ємним від структури самої відповіді, тож упізнаватиметься як системний принцип будови цієї відповіді, а також як зв'язок запитань,

котрі послідовно передують кожному реченню у тексті або дії в ході історичної події. Отже, у Колінгвудовій логіці запитання і відповіді насправді не йдеться про запитання, що передбачене структурою *до-свіду*, про що говорилося вище. Навпаки, йдеться про запитання, що єднається зі своєю відповіддю в гомогенному просторі свідомості; це, у принципі, той же збіг історичного і логічного, що й у Гегеля. Звичайно, Колінгвуд каже, що існують незрозумілі тексти, бо їхні автори не впоралися зі своїми проблемами й задумами. Але зрештою адекватність запитання і відповіді – це для Колінгвуда лише питання майстерності авторів, ми здатні зрозуміти в історії лише тих, хто зрозумів себе завдяки адекватному вираженню своїх проблем у своїх відповідях.

Якщо історія, котру вивчають, є «живою історією», що формує сучасність, то історичний зв'язок з людьми минулого так сполучує наш розум із ними, що це дозволить нам зрозуміти тих, хто виразив себе розумно. Якщо збережено спільний фундамент, історична свідомість добудує все потрібне для адекватного розуміння минулих думок. Тож Колінгвуд уважає, що жива традиція дозволяє себе об'єктивувати: на спільному фундаменті розуму можна об'єктивно зіставити історичний предмет з тим, що нині знаємо про нього. Історична дистанція між цими предметами усувається істориком, бо він здатен урахувати історичну модифікацію предмета й відтворити її, так би мовити, у зворотному напрямі. У цьому питанні Гадамер дотримується протилежної думки: «Насправді ж *мислити історично* – означає *проводити ті зміни (Umsetzung), яких зазнають поняття минулих епох*, коли ми самі починаємо мислити цими поняттями. Історичне мислення завжди, від самого початку, містить у собі опосередкування цих понять із нашим мисленням. Спроби усунути з витлумачення свої власні поняття не тільки неможливі, але й безглузді. Адже тлумачення саме й означає: ввести до гри свої власні перед-поняття: аби думка тексту [для нас] дійсно здобула мову» [ІМ, 367].

За Колінгвудом, значну перешкоду реконструкціям історичної свідомості складає лише віра у вербалізм, котру породжує звичка до «апофантичного логосу» (logos arphantikos), що має справу лише зі стверджувальними реченнями, які описують «незмінну реальність» природознавців. Наприклад, це коли вірять, що історична реальність держави для греків часів Платона і британців часів Лока – одна й та сама, оскільки на позначення її використовують одне слово «держава».

Проте незмінність терміна не означає незмінність предмета, який позначено терміном. Поліс, що був громадою водночас релігійною та етичною, слугував зовсім іншим потребам, ніж абсолютистська монархія чи правова демократія. Тож годі питати, чия теорія держави правильніша – Платонова чи Локова. Кожна теорія відповідала на запитання своєї історичної доби.

Якщо немає вічної проблеми держави, чи є тоді смисл у спробах дослідити *історію розв'язання «вічних проблем» філософії*, як, наприклад, пропонували неокантіанці («історія проблем»). Підходи Гадамера і Колінгвуда до цього питання принципово різняться. В «Істині і методі» Гадамер зауважує, що тотожність проблеми в історії – абстракція, постановка питань змінюється в часі, тож позаісторичний погляд на будь-яку проблему неможливий. Ми, звісно, ідентифікуємо пізнаване з філософських текстів різних епох, ця «вербалізація» їхніх предметів необхідна для нашого розуміння. Однак при цьому наше розуміння не вільне від своєї історичної обумовленості, зрештою, це й демонструє «вербалізація». Цю тезу Гадамера, як на мене, можна пояснити так. Ми вихоплюємо із відкритості запитань, з якими звертаються до нас філософські тексти лише те, що потрапляє у промінь наших власних запитань, тобто проблем, смисл яких мотивований сучасністю й нашою мовою. Відтак проблеми, які бачимо в текстах, не ідентичні тим запитанням, які розв'язували їхні автори. Крім того, саме походження поняття проблеми підтверджує, що «проблема» – це абстракція, яка випала з мотиваційного контексту запитання, що надає їй смислової однозначності. Тому «проблема» в принципі нерозв'язна. Аристотель (Топіка А 11) розумів під «проблемою» такі питання, що є відкритою альтернативою, оскільки всілякі аргументи підтверджують як одну, так і другу можливість, і ми не віримо, що їх можна розв'язати на підставі аргументації, бо це надто загальні питання.

Колінгвуд, який підкреслював змінюваність проблем, усе ж прагне об'єктивної історії цих змін. Тому його підхід – це все ще підхід філософії свідомості – не узгоджується із Гадамеровим запереченням «історії проблем». Справді, якщо розум може здолати історичну дистанцію та об'єктивувати запитання стародавніх авторів, його здатність повторити запитання доводить його позаісторичність. А якщо він поза історією, тоді мають таки існувати його власні, метафізичні

проблеми, *позаісторичні проблеми філософів*. І тоді мають такі існувати для нього *класичні твори*, що є безсумнівно адекватними відповідями на свої історичні чи позаісторичні запитання. Питання лише в тім, у яких творах філософської класики слід шукати адекватні відповіді на вічні питання? Тут на думку спадає роз'яснення, яке Гегель дав у «Лекціях з історії філософії»: всі відповіді класиків світової думки адекватні абсолютній істині, але не вичерпні, бо обмежені перспективою свого історичного часу. Проте, я би сказав, що реконструкція в «Лекціях» запитань класиків виявляє їхню адекватність лише запитанню самого Гегеля. А ось *деструкція* Гайдегера, на відміну від реконструкції Гегеля, намагається відкривати запитання самих текстів у горизонті можливостей, які їхні автори не продумували. «Розуміння слова переказу, що зачепило, завжди вимагає, щоб реконструйоване запитання було поставлене у свою запитальну відкритість (das Offene ihrer Fraglichkeit), тобто переходило в запитання, яке є для нас переказ» [WM, 380]. Гадаю, пункти «Історії і методу», що прояснюють діалектичну суть герменевтичного досвіду та першість запитання, можна читати як обґрунтування Гайдегерової деструкції.

На чому ґрунтується *переконання Колінгвуда* в тім, що історики здатні мати *несхибний критерій, що визначить тексти, які містять відповіді, адекватні реальним історичним проблемам*? Чи не стикаємося тут з ілюзією історичної свідомості? Чи можна мати за той критерій те *передрозуміння довершеності*, що є неодмінною умовою герменевтичного досвіду? Ні. Коли Колінгвуд каже, що історики здатні виявити безперечно адекватність запитання і відповіді, він посилається на *цілість тексту як довершену й виразу, тобто на об'єктивну цілість його смислу*. Принаймні, він переконаний, що *класичним творам* притаманна така цілість, яка й надає їм беззаперечної досконалості. Однак думати, що хоч якийсь твір утворює замкнену систему відсилок, чийм принципом організації чи інстанцією, до якої відсилають, є об'єктивно дана проблема (задум, тема) – це літературознавчий анахронізм. *Насправді твір має прагматичне значення, невід'ємний від досвіду його застосування, рецепції, тобто від інтерпретації*. Наше розуміння тексту не спирається на просте припущення, що *смієл тексту збігається зі смислом автора*. Сміслові тенденції тексту сягають далеко за межі того, що хотів сказати автор.

Отже, об'єктивна цілість тексту, котрій відповідає якраз те запитання, що *справді непокоїло душу автора*, – це ілюзорна й абстрактна річ, яку містить історична свідомість, не розуміючи її штучної природи. Натомість конкретний досвід інтерпретації керується лише *передбаченням довершеності тексту*. Досвідне ціле тексту не є об'єктивною довершеністю, чимось закінченим, що ніби гарантує адекватне схоплення задуму автора; воно завжди *невід'ємне від антиципації, що постійно уточнюватиметься*. Неможливо розімкнути герменевтичне коло розуміння, припинити в ньому процес нескінченного взаємного визначення цілого і частин тексту, об'єктивувати смисл тексту, щоб мати підставу перенести його в історичну подію створення тексту, в голову автора. Гадамер слушно зауважує: «Усяка критика поетичного твору (Dichtung) – це самокритика інтерпретатора» [IM, 344]. Тобто, як не раз зазначалося в лекціях, розуміння смислу твору невіддільне від передрозуміння, яке є горизонтом нашого буття, що прояснюється завдяки діалогу з текстом. Осягнути справу, яку ми обговорюємо разом із текстом – означає здійснити в цьому діалозі самокритику, що допоможе зрозуміти смисл тексту, котрий стосується справи, а не задумів автора.

Треба сказати, хоч ілюзія пізнання історії як *історії задумів і адекватних реалізацій* справді виглядає наївною, усе ж не слід односторонньо тлумачити Колінгвуда. На жаль, Гадамер припустився у своїй критиці такої односторонності. Думаю, це наслідок незнання всього комплексу поглядів британського філософа. Ми ж після розгляду естетичної концепції Колінгвуда в десятій лекції легко помітимо, що адекватність запитання і відповіді в дусі Колінгвуда можна інтерпретувати також як процесуальну, тобто як самопізнання автора в процесі самовираження. Автор мистецького, філософського твору або історичний діяч – це не ремісник, що заздалегідь має взірць, план і засоби, щоб реалізувати свій задум. Лише з виробу *ремесла* ясно випливає, якій потребі він служить. Автор і діяч не просто матеріалізують вихідний задум, не просто розв'язують проблему, вони здійснюють себе в мові, культурі та історії. Ми пізнаємо в життєвих виразах не вихідні задуми людини, а процес її самопізнання через самореалізацію, тобто істину її справжнього буття. Уся будова досконалого твору підпорядкована цій істині, а ніяк не вихідним задумам автора. Ця досконалість відповіді – запорука її осмисленості та зрозумілості,

тобто запорука віднаходження істини як розв'язання проблеми в житті автора. Ми не відкриваємо від початку істину власного самоздійснення, не масмо її у вихідному задумі, натомість здійснюємо її в собі. Скидається на те, що такою є умова адекватності, якщо її трактувати на платформі «Принципів мистецтва» (1938).

Однак Гадамер, безперечно, правий, коли критикує цю умову в тім вигляді, як вона викладена в незакінченій «Ідеї історії» (1926/39). У ній історичний діяч постає скоріше як ремісник, ніж як митець. За Колінгвудом, суть пізнання історичних подій у реконструкції питань, відповіддю на які є дії історичних осіб. Тож майстерний діяч є для нас зрозумілим, бо його задуми адекватні наслідкам його дій. Колінгвуд наводить як приклад Нельсона під час Трафальгарської битви: план цього флотоводця зрозумілий саме тому, що він був здійснений, а ось план його ворога неясний для істориків, бо Нельсон завадив його здійсненню. Отже, розуміння ходу подій і розуміння плану Нельсона збігаються.

Проаналізуємо цей підхід Колінгвуда. Гадамер зазначає, що у такому випадку треба реконструювати два запитання: про смисл окремих епізодів битви і про планомірність ходу всієї битви. Обидва питання збігаються, коли один план битви реалізований вповні, у послідовності всіх епізодів. Однак елементарний історичний досвід свідчить тут проти гіпостазування подій. Події історії – це не втілення того, що вже об'єктивно, довершено існує в голвах «постатей світової історії.» Події складаються самі по собі; вони – вузли безмежного переплетіння мотивів, тож окремі епізоди можуть суперечити загальному ходові подій, або навіть послідовності епізодів не є цілеспрямованою; зрештою, битва – це граничний випадок наближення історії до характеру самого наративу. Інший граничний випадок – це викриття детективом злочинця. Колінгвуд полюбає порівнювати історика з детективом – до речі, «детектив» є жанром літератури, – не замислюючись над тим, що розкриття злочину спирається на – часто лише розумовий – слідчий експеримент, тобто повторюваність, неможливу в історичній науці, а також на те, що для суду держави або читачів вирішальним є майстерність оповіді про мотиви й обставини злочину. Отже, реальним переможцем є не той, хто об'єктивно відтворить стани душі злочинця, а той, хто створить найпереконливішу оповідь про злочин – це може бути адвокат, детектив чи письменник.

Гадаю, зрозуміло, що ця оповідь має майстерно відсилати до етосу й законодавства.

Наш досвід історії фіксує обмеженість усяких планувань, особливо планування своєї долі. Події лише зрідка нагадують те, що хтось планував, тому з цього збігу об'єктивного і суб'єктивного не слід виводити герменевтичний принцип, як це пропонує Колінгвуд. Навіть Гегель, що твердив про збіг об'єктивних планів Світового духу і суб'єктивних бажань «постатей світової історії», щоразу нагадував про «хитрість розуму»: розум самої історії здійснює свої цілі через зіткнення мотивацій, жодна з яких сама по собі не передбачала ті цілі. Лише інколи задуми людей сягають смислу світових подій. Казати правду, як нема коваля своєї долі, так нема й коваля історії, доля та історія – не справи ремесла.

Історичний досвід бачить суперечність між суб'єктивними планами і ходом історії. Тому, як зауважив Макінтайр [45, 135], слід перевернути Колінгвудову тезу про те, що можна збагнути лише переможні та успішні дії, а дії тих, що програли, зась. Умовою успіху в тій же Трафальгарській битві була дезінформація супротивника щодо власних намірів. Вона потребувала фальшивих дій, які фіксував сторонній спостерігач, отже, й історичний документаліст. Відтак головним інтересом історичного діяча є успішний обман суперника. Здійснення обману змушує постійно міняти свої плани в залежності від того, як супротивник реагує на обман у кожному епізоді боротьби. Тож поведінку переможених ми здатні зрозуміти краще, бо вони будували свої плани на вдалих діях дезінформаторів і програли, реалізувавши свої плани.

Так само й між смислом тексту, який пізнаємо, і тим, що мав на увазі автор, завжди є суперечність, котру треба не усувати заради об'єктивності смислу, як хоче Колінгвуд, а визнавати за продуктивну для розуміння як способу буття. Зрештою, ця суперечність є умовою істини гуманітарного пізнання. Адже для нашого досвіду життя потрібен не сам по собі світ автора, що, попри всю свою історичну іншість, виявляється – завдяки зрозумілості своїх запитань – абсолютно близьким для нашого розуму. Нам конче потрібне саморозуміння, що не здійснюється без зустрічі зі справді Іншим, бо тільки в такій зустрічі «я маю враховувати щось у собі самому, навіть коли б не було нікого, хто б вимагав від мене рахуватися з оцим чимось» [ІМ, 335].

Таку зустріч із собою уможливлено змістом тексту, діалог з котрим вводить нас у запитальну відкритість *інших* можливостей – не можливостей *розуму*, а можливостей *буття*, трансцендентального рівня *мовної традиції*, до якої належить текст. Завдяки іншості змісту тексту ми здатні здійснити рефлексивним поворот до *логосу* в акті *діалогічного* застосування змісту, а не в акті його об'єктивації. Об'єктивація змісту заперечує «принципову незавершеність того змістового горизонту, в якому ми рухаємося, розуміючи щонебудь» [М, 346]. Застосування змісту, навпаки, виявляє невичерпність змісту, нові можливості, які розкриває дальший історичний рух. Незамкненість змістового горизонту – це властивість герменевтичного досвіду, яку тепер представлено як діалектику запитання і відповіді. У наступній лекції буде показано, що ця діалектика належить мовності будь-якого розуміння.

Контрольні питання

1. Чи можливий досвід радикально Чужого? Як оцінити цей досвід, досліджуваний Вальденфельсом, в аспекті Гадамерової типології досвіду Іншого та універсальної структури герменевтичного досвіду?
2. Логіка запитання – відповіді Колінгвуда та її критика з боку Гадамера й Макінтайра.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 321–352.
- 1.2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2004.
- 1.3. Waldenfels B. Antwortregister. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 122–137.
- 2.1. Коллінгвуд Р.Дж. Автобіографія // Коллінгвуд Р.Дж. Ідея історії. Автобіографія. – М., 1980. – С. 334–351.
- 2.2. Коллінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996. – С. 279–424.
- 2.3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 343–352.

- 2.4. Макінтайр А. После добродетели. Исследование теории морали. – М.; Екатеринбург, 2000. – С. 135–137.

Додаткова лектура

- Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993. S. 2–15.
- Jauß H.R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Marquard O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist Marquard O. Zukunft brauch Herkunft. Stuttgart: Reclam 2003. S. 73–101.
- Богачёв А.Л. О возможности герменевтического метода (Коллингвуд versus Гадамер) // Феноменология і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства 1999 р. – К., 2000. – С. 29–33.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения. – Т. 1. – М., 1990. – С. 158–230.
- Холодная М.А. Психология интеллекта: парадоксы исследования. – Москва-Томск, 1997.

ТЕМА 6 ФІЛОСОФІЯ МОВИ

Лекція 18

Гадамерів проект герменевтичної онтології мови

Ця лекція починає останню тему мого курсу. Нам лишилося з'ясувати, як філософська герменевтика доходить висновку, що умовою осягнення істини буття є спекулятивний характер мовлення. Іншими словами, питання про істину буття тепер слід побачити у світлі *онтології мови*, адже в 3 частині «Істини і методу» та в низці пізніших статей Гадамер доводить, що істина буття – це *істина слова*, тобто істина мовної події. У події мовлення відбувається самопрезентація буття, а відтак подія ця є умовою *спекулятивної* – символічної, діалектичної – єдності скінченного і нескінченного, наявного і трансцендентального, чуттєвого і смислового.

Центральне значення мови для філософської герменевтики впливає з того, що мова, взята як жива комунікація, є осередком, де відбувається спекулятивне злиття тих моментів сущого, які без слова не здатні організуватися в буттєву єдність, стати більшим, ніж вони є в простому складанні. Тут для пояснення варто пригадати *принцип елоквенції*, який каже, що тільки в цілості словесного твору висвітлюється істина того, що складене з його окремих частин, тобто суше дістає приріст буття (*Seinszuwachs*); відтак *краса*, зокрема *красне слово*, є такою цілістю, де нічого не можна перекомбінувати, краса – це така міра в речах, коли, як зазначав Аристотель, не можна нічого додати чи відняти. Згадка про цей принцип, на мій погляд, добре пояснює, в якому сенсі мова стає провідною ниткою в 3 частині «Істини і методу», що має назву «Онтологічний поворот герменевтики на провідній нитці мови».

Увесь твір «Істина і метод» є феноменологічним у сенсі загальної відповіді на *основне запитання твору* – *запитання про істину буття*. Адже буття, за Гадамером, насамперед є самопрезентацією (*Sichdarstellen*), очевидністю як самовиявленням. Як на мене, головна феноменологічна новація Гадамера полягає в утвердженні істотного

зв'язку між самовиявленням буття і подією (*Geschehen*) розуміння. Гадамер доводить, що цей зв'язок здійснює мова. Тому «*буття, яке може бути зрозумілим, є мовою*» [М, 438]. Адже лише в мові, осмисленій як подія, мовлення, діалог, дістає безпосередньої явності, отже *достовірності*, смисл, невід'ємний від герменевтичної ситуації, тобто залежний від горизонту того, хто розуміє, від скінченного історичного досвіду.

Сама будова «Істини і методу», зміст і послідовність частин цього твору відбивають порядок відповіді на питання про істину буття. Безпосередня даність, самовиявлення істини в слові ґрунтується на опосередкуванні в мові як події, з одного боку, *смислу предмета* розуміння, який перебуває на смисловій відстані від нас, а з другого – *нашого сучасного горизонту* його розуміння. Тому й досвід істини мистецтва (1 частина), й досвід істини гуманітарної науки (2 частина) аналізовані в «Істини і методі» в аспекті мовного опосередкування як здійснення, самопрезентації, «читання» смислу предмета згаданого досвіду. Однак лише в 3 частині твору ми бачимо уточнення структури того, що раніше я називав метафорою і символом. Тепер Гадамер розкриває цю структуру як *спекулятивну структуру мови*. Завдяки цьому мова постає не просто як універсальний посередник, медіум, а як спосіб даності в інтерпретації істини буття. Тож тепер бачимо, що досвід мистецтва і досвід гуманітарних наук – це лише приклад, екземпліфікація, конкретності досвіду як подійної мовності. А відтак істина буття постає як істина досвіду, який не втратив історично-мовного характеру, тож є істиною конкретного й цілісного досвіду, що тільки й дає виявитися смислу в його безпосередній мовній достовірності й очевидності.

У такому аспекті розгляду цілого змісту «Істини і методу», думаю, виправдана моя пропозиція говорити про *герменевтичне ероще* як умову осягнення істину буття. Йдеться про практичне утримання від звичних викривлень досвіду через його ідеалізацію та абстрагування. У цьому застосуванні поняття ероще, сподіваюся, відчутне його вихідне філософське значення: ероще не збіднює та абстрагує, а збагачує та звільняє від неправди. Герменевтичне ероще – це відволення від інструменталізації та стереотипізації досвіду. Воно долає нашу культурно обумовлену звичку абстрагувати досвід, тобто позбавляти його тієї конкретності та діалогічності, яка тільки й

уможливило осягнення істини буття. Герменевтичне *eroschē* – це умова досвідної єдності мислення і мовлення, сказаного і неказаного, скінченного і нескінченного.

Отже, у 3 частині «Істини і методу» думку сконцентровано на онтологічній структурі мови; наголошено, що буття, яке можна зрозуміти, – це мова. «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. Герменевтичний феномен тут наче відзеркалює свою власну універсальність на конституцію буття того, що розуміють, визначаючи її в універсальному сенсі як мову і своє власне ставлення до суцього як інтерпретацію. Так ми кажемо не лише про мову мистецтва, а й про мову природи, та взагалі про мову, що визначає хід речей (*die Dinge führen*)» [WM, 478]. Як тепер видно, філософська герменевтика осмислює єдність буття і мови, *онтомовну відповідність*, таким чином, що відкриває нам: стосунок до буття та його істина неможливі без мислення з осереддя мови (*Mitte der Sprache*). Таке мислення – це життєва, досвідна подія інтерпретації. Тим самим спростовано метафізичну діалектику нескінченного мислення, яку будували на тотальності посередництва (*Vermittlung des Begriffs*) поняття, тотожності буття і методичного мислення самодостатнього суб'єкта.

Так для філософського осмислення вивільнено *глибину мови*, трансцендентальний горизонт, який Гадамер визначає як *нескінченне*, що неодмінно причетне до події інтерпретації, є *ідеальністю мови*, але ніяк не в сенсі поняттєвої ідеальності, що стає змістом рефлексивної свідомості. Зрозуміло, цей трансцендентальний горизонт слід бачити в будові *фундаментальної онтологічної структури*, якою філософська герменевтика вважає не самосвідомість, а розуміння, точніше, *герменевтичне коло розуміння*. Тоді можна збагнути, що мовлення висвітлює речі, будучи тим світлом, що промінить з неосвітленої, необ'єктивувальної глибини; і цій глибині ніколи не виявиться самій по собі, без події читання і слухання, запитання і відповіді, отже без того, хто перебуває в стані безперервного досвідного руху по колу – з глибини цілого мови та передрозуміння до окремого та явного, і навпаки.

Трансцендентальний горизонт мови, побачений у будові фундаментальної структури, не є змістовим об'єктом філософського пізнання, не є він і формою чи первинним змістом національної мови й певної емпіричної традиції. Він є структурним моментом розуміння, входить до спекулятивної структури мовлення як інтерпретації.

Головне пояснення щодо цього горизонту, яке може дати філософська герменевтика, полягає в тім, що в мовній події як виявленні істини він присутній безпосередньо й непомітно; і коли йдеться про те, що дає можливість явитися істині самої речі, котру хочемо зрозуміти, то якраз він – це той горизонт, що відмінний від горизонту речі, автора чи інтерпретатора. Отже, цей трансцендентальний горизонт мови є горизонтом буття. Тож герменевтика, яка не вловлює в інтерпретованому саму мову, її горизонт, а лишається на рівні методичного питання про окремість і поєднання згаданих горизонтів, не сягає умови істини розуміння, не мислить із осереддя мови, а відтак не досягає тієї безпосередньої даності істини, котра є мірилом бажаної конкретності досвіду.

Диво розуміння якраз у тім, що мова як подія *промовленого слова* знімає роздільність горизонтів розуміння, тож фундаментальну структуру герменевтичного кола треба мислити в сенсі забезпеченої мовою одночасності – або спекулятивної єдності – моментів структури, у сенсі одночасності трансцендентального цілого мови і окремих складників висловленого. Ось чому *фундаментальна онтологічна структура* – це не структура суб'єктивності інтерпретатора, а структура істини слова, буттєвої валентності слова. Так зване *передрозуміння* у фундаментальній структурі – це не тільки упередження, горизонти інтерпретатора й переказу, визначені минулим, а насамперед трансцендентальна *передданість* цілого мови, нескінченне, котре як таке не може постати змістово і предметно, тож постає лише в спекулятивному здійсненні смислу. «Таке здійснення є спекулятивним, бо скінченні можливості слова підпорядковані спільному смислу як напряду до нескінченного. (...) Той, хто говорить, ставиться по спекулятивному тоді, коли його слова не відображають суще, а висловлюють ставлення до буттєвої цілості і дозволяють їй явитися в мові» [WM, 473]. І це властиве не лише поезії чи красному слову, елоквенції. «Уже в найповсякденнішому процесі мовлення увиразнюється така істотна риса спекулятивного відзеркалення: невловимість того, що, однак, є найчистішою проєкцією (*Wiedergabe*) смислу» [WM, 473]. Ще раз наголошу: трансцендентальне ціле мови для Гадамера є *глибиною мови*, тим джерелом світла, без якого немає висвітленого і оформленого. Тут, гадаю, за модель осмислення має правити не метафізичне й суб'єктивістське поняття трансцендентальної предмет-

ності, а Гайдегерове поняття тут-буття: «Поетичне слово показує нам наше тут-буття, бо воно саме є тут-буттям» [GW 8, 79].

За допомогою *поняття тут-буття* можна найкращим шляхом прийти до розуміння, *що робить мову мовою*. В її основі – співвідпорядкованість наявності і відсутності, світла і прихованості, що завжди відзначала герменевтика фактичності [GW 10, 64]. Слово – йдеться про слово як текст, влучний вислів тощо – не є ані формою думки, ані її конструктом, а є *тут* світу. «Універсальне “тут” буття в слові є дивом мови, і найвища можливість мовлення (Sagen) полягає в тім, щоби скувати його зникнення й упушення та закріпитися біля буття (die Nahe zum Sein festzumachen). Це є представленістю (Präsenz), близькістю не до того чи того, а до можливості всього» [GW 8, 54].

Відтак поетичне слово є тим єдиним, що протистоїть зникненню і наче зупиняє потік часу. Гадамер визнає, що зрозумів це завдяки Гайдегеру, адже «стосовно всього мистецтва він знову поставив на чільне місце точку зору романтиків про ключове значення поетичної творчості» [31, 38]. Це означає для Гадамера, що суть мови слід розглядати не «знизу», не від її інформаційної функції, коли слово є найменше словом, тобто лише знаком, а «згори», від її поетичного буття, від поетичного слова, яке промовляє із себе, є промовистим, автономним, і не є репрезентацією реальності. Хоч, урешті, вже Аристотель поставив поезію над історією, бо поезія узагальнює, а історія, так би мовити, лише інформує про неповторне.

Попри вплив Гайдегера, який Гадамер, бачимо, визнавав, філософська герменевтика осмислює буття мови у власному напрямі. Ось як Гадамер каже про це в статті «Про істину слова»: «Проте у Гайдегера, як видається, значно легше знаходиться відповідь на запитання, в який спосіб ми дістаємо єдино потрібний колір при створенні картини або єдино можливий камінь при проведенні будівельних робіт, ніж як знаходимо істинне слово в поетичній творчості. Саме в цьому полягає наше питання. [Абзац] Що означає поява слова в поезії? Так само, як кольори на картині яскравіші, камінь на будові міцніший, слово в поетичному творі промовляючіше, ніж деінде. Це теза. Якщо її послідовно відстоювати, то потрібно буде відповісти на загальне запитання про істину слова, взятого в усій його повноті» [31, 38].

Після «Істини й методу» Гадамер лишався невдоволеним тим, як він опрацював у 3 частині *тематику мовності* [6, 194], тож не обійшлося без спроб краще продумати питання мови та істини слова. Щоб дізнатися про них, у пригоді стануть статті «Про істину слова» (*Von der Wahrheit des Wortes*, 1971), «Емінентний» текст і його істинність» (*Der eminente Text und seine Wahrheit*, 1986), «Межі мови» (*Grenzen der Sprache*, 1985), «Читання як перекладання» (*Lesen ist wie Übersetzen*, 1989) та інші. На жаль, переклади цих статей в українській збірці «Герменевтика і поетика» не можуть уважатися вдалимими. Вони, здебільшого, малозрозумілі, тому хіба що слугуватимуть ілюстрацією до Гадамерової думки, що відповідальний перекладач не має права залипати в перекладі чогось, що він не зрозумів, а відтак справжній переклад завжди примітивніший, але ясніший за оригінал. [ІМ, 357].

Так ось, Гадамер згодом посилює у своїх міркуваннях про мову мотив нашої *приналежності до мови як закинутості в неї*, що виступає у тривожній близькості до Unheimliches – це те нерідне (Чуже), біля чого ми почуваємося в небезпеці через щось неясне, навіть лиховісне; це щось ніби протилежне до Heimat, рідної сторони, вітчизни. Тож момент тривожності рідної мови – це насправді і є ознака нашої вітчизни. Ми справді вдома, відчуваємо рідну мову, коли нам дана ця непояснена глибина, змістовна недомовленість гарного вислову. Іншими словами, тільки в самій рідній мові ми зустрічаємо Чуже як щось страшне (Ungeheures), бо в її зрозумілості завжди щось приховане, таке, що походить від Unvordenklichkeit der Sprachlichkeit, адже всякий справжній вислів, що прояснює, водночас щось утаює, бо завжди підпорядкований даному – розумінню, що спрощує та збирає до купи. *Інтенція мовлення завжди виходить за межі сказаного*. Звідси ключова теза філософської герменевтики: ми ніколи не можемо сказати все, що хотіли би сказати [GW 10, 274].

Приналежність до мови дає розуміння її меж, які, однак, не відокремлюють мову від буття і невимовного, адже останнє стає для нас тим, чим воно є, якраз у зіставленні з мовою, тож – у спекулятивному сенсі – набуває свого смислу теж через мову. Саме в цьому сенсі Гадамер і каже, що буття, яке можемо зрозуміти, є мовою. Хоч безглуздо заперечувати, що є немовне – такі речі, як мовчання в розмові, тіло, несвідоме тощо, проте розуміння цих речей потребує мови. Ми можемо збагнути смисл невимовленого чи невимовного,

їхню істину лише завдяки володінню мовою. Без мови нема невимовного, нема самопрезентації буття.

Досвід тіла, несвідомого теж має мовний характер, інакше ця реальність існує як незрозуміла, визначає нас якось безглуздо. Тільки надаючи цій реальності слово, ми досягаємо водночас з нею і межі мови – те, що смисл цієї реальності є скінченням, що наш досвід ніколи не вичерпає цю реальність, не зрозуміє її до кінця. Тож ми здатні упоратися з цією реальністю не інструментально, не уречевлюючи її всю разом, а тільки в межах певної герменевтичної ситуації, досвідно, отже, будучи змушеними щоразу наново відкривати ті запитання, які ця реальність ситуаційно ставить перед нами. Наші відповіді та застосовані метафори мають сенс лише в скінченних подіях конкретного мовного досвіду й особистої самореалізації. Тому Гадамер зазначає: «Аби віддати їй [скінченності] належне, ми й пішли слідами мови, у якій не просто відображується будова буття – на шляхах її вперше формується і постійно змінюється порядок та структура самого нашого досвіду» [ІМ, 422].

Тепер, коли задано напрям філософсько-герменевтичних міркувань про буття мови, можна перейти до детальнішого окреслення *проекту онтології мови*, який містить 3 частини «Істини і методу». Зауважмо, що в цій частині Гадамер насамперед використовує концептуальні ресурси феноменології, діалектики та вчення Платона про самовисвітлення краси. Проект формулюється як своєрідне звільнення платонізму від забуття мови, тобто створення онтології мови, позбавленої, з одного боку, метафізичного субстантивізму, а з другого – не обмеженої прагматизмом, бо, залучаючи Платонову метафізику світла, вона по-феноменологічному обґрунтовує мову як самопрезентацію істини буття. Оскільки головне питання «Істини і методу» про істину буття розв'язується саме в онтології мови, тобто в 3 частини, то цей лекційний курс перед аналізом 1 частини «Істини і методу» (4 тема) пропонує своєрідний вступ (3 тема) до онтології мови, що включає критику забуття мови, тобто критику семантичної моделі мови, яка перегукується з Гадамеровим аналізом грецької філософії логосу в *а) Мова і логос*, 3 частина.

У підрозділі «1. Мова як медіум герменевтичного досвіду» опис предмета й процесу розуміння почато з того, що показано їхню *герменевтичну нерозрізненість*, або буттєву інтенційність. Для

прикладу взятий *феномен перекладу*. Тобто обрано граничний випадок, адже переклад іншою мовою потрібен, якщо фіксуємо ситуацію, коли предмет розуміння і той, хто має зрозуміти його, цілком розділені, бо про предмет ідеться чужою мовою. Тут перекладач є тим, хто дає змогу усунути нерозуміння предмета. Отже, він забезпечує нас мовою як медіумом, що сполучає предмет з процесом розуміння. Справа перекладача – компенсувати брак спільної мови обговорення предмета. Для цього перекладач відшукує мовне вираження предмета, про який іде мова. Точніше, він знаходить у, як мінімум, двох мовах спільний предметний смисл, що відповідає контексту життя кожного співрозмовника.

За рахунок чого відбувається здобуття спільного смислу? Тут, я думаю, можна сказати однозначно: насамперед за рахунок *обмеження смислового горизонту предмета*, що є горизонтом його мови. Успішний переклад бесіди – це така мовна подія, в якій перекладач упорався зі згаданим обмеженням і так прояснив ситуацію, отже, в ідеалі, створив довіру між учасниками. Тож переклад є граничним випадком розуміння саме тому, що в ньому розуміння має статися за рахунок об'єктивації смислового горизонту предмета, сказати просто, скорочення смислу через усунення тих його нюансів і конотацій – причому в обох мовах бесіди, – які є неперекладними й заважатимуть порозумінню.

Відтак усний переклад по-суті творить абстрактний предмет і його спільне мовне вираження в бесіді, адже це вираження звертається до ресурсів відразу двох мов. Так, авжеж, досягається смисл, прийнятний для обох сторін міжмовної бесіди, але цю прийнятність не слід гіпостазувати, бо це ситуативна прийнятність. Те, що це вирішальний момент перекладу, думаю, демонструє зіставлення таких крайніх випадків перекладу як комп'ютерний переклад і поетичний переклад. Перший є вже майже не перекладом, адже базується на семантичному перекодуванні інформації, яка нічого при тому не втрачає. Другий теж є майже не перекладом, а скоріше чимось середнім між перекладом і переспівом, як висловився Гадамер [34, 148]. Вочевидь, переклад перебуває між технікою і мистецтвом. Комп'ютерний переклад не має стосунку до автономності мови, істини слова, а поетичний переклад є радше новим поетичним твором, новим зв'язком висловлення із цілим мови. Як мовлення, переклад є спробою висвітлення істини за умови втручання в мовну подію екстремальної обставини – це участь у події

відразу двох мов. Тож видається, що зіставлення питань *самовиявлення істини в поезії і перекладі* схоже на проблемне зіставлення універсальності трансцендентальної суб'єктивності і множинності емпіричних суб'єктивностей, про що йшлося в шостій лекції.

Справді-бо, міркування про мову як висвітлення істини мають урахувати те, що емпірична відмінність мов у випадку перекладу істотно обумовлює подію мовлення. Треба з'ясувати, як пов'язані смислові горизонти національних мов з горизонтом події мовлення, адже суть мовлення не можна відокремити від його здійснення якоюсь реальною мовою. Мабуть, для розуміння суті мови недостатньо, якщо мислять лише спекулятивну єдність горизонту події мовлення і явлення в цьому горизонті; недостатньо, якщо вказати на те, що передрозуміння у фундаментальній структурі стосується не лише культурної традиції, власного минулого й рідної мови, а також і трансцендентального горизонту мови. Феномен перекладу змушує конкретизувати спосіб буття мови. Або вважаємо, що в перекладі ми отримуємо предмет *справжнього* мовлення, предмет, що сам виявляється та є *спільним предметом двох мов*; бо, зрештою, й границі між мовами не є чимось незмінним і заданим, і не лише на теренах спільного мешкання декількох народів. Або відмовляємося від такої перспективи узгодження горизонтів і наполягаємо, що предмет неодмінно несе у собі своєрідність національної мови, тож «*traduttore – traditore*» (Кроче), перекладач – це зрадник, і зрадник тієї мови, з якої перекладає, чи принаймні ілюзіоніст, котрий переконав себе й публіку в життєвості того абстрактного предмета, який наворожив.

Гадамер не сприймає цієї альтернативи, для нього вона лише удавана. Але чи справді так? *З одного боку*, Гадамер хоче показати, що в конкретному досвіді розуміння ми *завжди здійснюємо своєрідний переклад* смислу предмета, переносимо його у свій сучасний мовний горизонт, тож коли аналізувати мовну подію розуміння, то в ній множинність національних мов не править за принципову відмінність від інших розмежувань і відстаней, котрі долаються. «Іншомовність означає лише граничний випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання» [ІМ, 358]. Мені на думку спадає фільм Софії Копола «Невдача перекладу» (*Lost in Translation*, 2003), в якому герої Біла Мюррея і Скарлет Йохансон мають проблеми не так через переклад з японської мови, як через переклад своїх незрозумілих

почуттів на мову їхнього особистого спілкування. Тут неможливість перекладу японської культури – лише тло. Найбільша невдача – це брак мови для своїх почуттів, для самореалізації через самовираження. Тоді лишається грати ролі, обмежуватися перекладним, стереотипним. Не дарма герой Мюррея – кіноактор, що знімається в Японії для міжнародної реклами. Між іншим, цей фільм нагадує нам, що читання поезії, як твердить Гадамер, – це теж переклад, бо поетичне слово настільки індивідуальне, що потребує тлумачення в кожному читанні, хоч іноді єдине можливе його справжнє прочитання – не декламація, а читання для «внутрішнього вуха», бо тлумачення тут найповніше збігається з безпосереднім сприйняття ідеальності мови як самовисвітлення істини в письмовому слові. До речі, «тлумач» в українській мові це й перекладач, й інтерпретатор, німецьке *Dolmetscher* (усний перекладач) взагалі має спільну основу зі слов'янським «толмач», англійське *interpreter* – це теж усний перекладач. Тож інтерпретувати – це перекладати.

З іншого боку, Гадамер визнає, що *переклад – це штучний захід*. «Звичайно, такий штучний (*kunstvolle*) захід не є нормою для бесіди» [WM, 388]. Нормальна умова бесіди – це спільна мова, адже ми розуміємо мову настільки, наскільки в ній живемо: не перекладаємо з неї, а мислимо з її осереддя [ІМ, 356]. У міжмовній бесіді лише перекладачі перебувають у одному й тому ж мовному світі, тобто вони не перекладають спочатку для себе, щоб потім вголос перекласти для співрозмовників, вони отримують предмет бесіди в його безпосередньому виявленні в мові, байдуже, в якій з тих мов, що використані в бесіді. Їхнє завдання передати своє розуміння будь-якою з тих мов, що використані співрозмовниками під час пошуку порозуміння. Тож перекладач виражає в новій мові предмет, який зрозумів у горизонті іншої мови, але виражає так, щоб *це була й мова самого предмета* [ІМ, 358], тобто гарний переклад має самоусуватися, ставати непомітним на тлі самої справи.

Підсумовуючи погляди Гадамера на переклад як герменевтичний феномен, наведу його ключові думки. Перша така. Коли перекладач хоче прояснити й наголосити один момент оригіналу, він змушений затемнити або й пропустити інші, і це також властиве тлумаченню [ІМ, 357]; тому аксіомою перекладу є те, що й найкращий переклад примітивніший за оригінал. А друга думка така. Переклад, подібно до

всякого тлумачення, перевисвітлює (*Überhellung*) предмет, надає перекладеному смислу глибини мови перекладу [ІМ, 357]. Гадаю, ця думка досить, щоб побачити, що феномен перекладу не тільки вказує на *герменевтичну нерозрізненність предмета розуміння процесу розуміння*, чи то буттєву інтенційність, а й розкриває діалектичну природу мови. Як на мене, сутність перекладу слід визначати через його відмінність від мистецького твору, а отже, й від так званого поетичного перекладу. Тоді відразу стає очевидним, що переклад мовним обмеженням того, що в поетичному слові є нескінченніск конститутивною для нього. Розмова через перекладача, науковий переклад – це *феномени узгодження через обмеження*; гадаю, вони ближчі до комп'ютерного перекладу, ніж до поетичного, автономного слова. Ці мовні феномени, певна річ, виступають за межі мови, спосіб буття якої Гадамер окреслює «згори», по-платонічному, тобто в аспекті буття поетичного твору. Їхня мова як подія, на мій погляд, не є нічого власного, жодного «приросту буття», вона виключно прагматична, пристосована до ситуації. Критерій правильного обмеження перекладу – це успіх пристосування, зрештою, суспільно необхідна річ.

Відтак феномен перекладу, взятий у його діалектичний повноту, доводить, що мовна подія може не лише розкривати в істині словесне нескінченне, цілість і глибину мови, вона здатна обмежувати наш передрозуміння, абстрагувати нас від тієї конкретності досвіду, як передбачає необ'єктивовані упередження, абстрагувати від усього, що заважає дійти згоди в межах, визначених ситуацією. Переклад частково схожий на семантизацію метафори, надання їй однозначності. Зрештою, різниця між самовиявленням істини в рідній мові перекладом у тім, що розмова рідною мовою «веде нас», тоді ж перекладач керує розмовою, керує словом, якщо він сильний перекладач. Однак очевидно, що сильний перекладач – це слабкий поет. Отже, мова без спекулятивної – поетичної – структури все-таки може бути подією розуміння, і це переклад. Люди навряд чи здатні порозумітися, трансцендуючи межі поетичних мов, без спекулятивної сили рідної мови, але вони здатні певною мірою порозумітися завдяки мовному медіуму без спекулятивної структури, тобто перекладу. Мабуть, феномен перекладу пояснює, чому *мову розуміють як репрезентацію реальності, а не як самопрезентацію буття*. Інтерпретація

ція, яка не залежить від мови, бо не змінюється в перекладі, здається репрезентацією самої реальності.

У пункті *a) Мовність (Sprachlichkeit) як визначення герменевтичного предмета* Гадамер окреслює предмет *герменевтичної, або буттєвої, інтенційності*, тобто предмет, який безпосередньо пов'язаний у медіумі мови з процесом розуміння. Очевидно, що йдеться про ту саму *феноменологічну інтенційність*, яка в Гуссерлевій філософії свідомості визначає інтенційний предмет як предмет, невід'ємний від свідомості, що спрямована до нього. Так і в Гадамера: предмет розуміння насамперед визначається як мовний і водночас невіддільний від події мовлення, що відбувається як процес розуміння в певній герменевтичній ситуації. Тобто предмет розуміння невідокремлюваний від його застосування, причому за умови приналежності до мовного універсалу як предмета, так і того, хто розуміє.

Беручи за принцип визначення предмета його безпосередній стосунок до нашої мовної свідомості, Гадамер вказує на *письмовий переказ* як такий предмет розуміння, що найкраще відповідає цьому принципі. Письмовий твір і загалом літературна традиція безпосередньо стосуються до нас, на відміну від візуальних пам'яток, творів образотворчого мистецтва та інших «об'єктивізацій життя». Така теза Гадамера. На доказ він наводить *ідеальність слова (Idealität des Wortes)*, що підносить мовне над рештою залишків минулого, бо в тексті свобода від автора, переписувача й адресата набуває справжнього буття. Письмовий текст – це відчужена мова, а зворотне перетворення його в мову дозволяє отримати лише те сказане, що впливає із самої мови й залежить від горизонту мови, адже саме мовлення (*Sprechen*) причетне до чистої ідеальності смислу, який виявляється в мовленні. «У письмовості смисл того, що сказано в усній мові (*des Gesprochenen*), існує в чистому вигляді й для себе, звільнений від усіх емоційних моментів вираження та повідомлення» [ІМ, 363]. Отже, за Гадамером, «методична перевага, властива письмовості», полягає в тім, що зворотне перетворення її на мовлення, зняття відчуження, унеможливує будь-який зв'язок перетвореного з індивідуальністю автора, зі знанням його замислів, з психологічними моментами. Завдяки письму ми здатні через зняття відчуження мати безпосередній мовний стосунок до смислу. А зрештою, іншого стосунку до смислу,

крім мовного («читання»), нема. Лише в цьому стосунку може отримати голос сам предмет висловлення.

Однак Гадамер не заперечує і *слабкість тисьма*, про яку казав Платон. Письмовий текст можуть позбавляти його цілості та зв'язку із цілим мови; йому ніхто не прийде на допомогу, коли будуть його довільно тлумачити. Натомість слово в усному діалозі, у дружній бесіді може уперто дотримуватися напряду до цілого, звернутися до діалектики, отже, залишатися спекулятивним завдяки своєму реагуючому розгортанню, самотлумаченню за допомогою психологічних факторів: тону і темпу мовлення, модуляції та артикуляції звука. Мабуть, найкраще слабкість письма виявляється в очевидній перевазі, яку має розмова з самим філософом перед читанням його текстів.

У пункті *b) Мовність як визначення герменевтичного процесу* Гадамер показує, що сама суть розуміння пов'язана з мовою, бо розуміння переносить смисл мовного предмета в мову інтерпретатора. Це зворотне перетворення є завжди інтерпретацією, бо залежить від герменевтичної ситуації. Гадамер це пояснює так: «аби надати вираження думці тексту в його фактичному (*sachlichen*) змісті, ми повинні перекласти його своєю мовою, тобто ми проводимо його до взаємодії зі сферою усіх можливих думок, в якій рухаємося ми самі, коли висловлюємося й готові до вислову» [IM, 366]. Мені здається, Гадамер тут недоречно використав *метафору перекладу*, адже переклад передбачає вже певне розуміння предмета в тій мові, з якої здійснюємо переклад, тоді як сам процес розуміння, за Гадамером, якраз виключає можливість спочатку перебувати в смисловому горизонті самого предмета, бо істотним для розуміння є те, що ми в знятті відчуження тексту маємо смисл предмета лише в медіумі мови як герменевтичного процесу *запитання і відповіді*. Отже, смисл предмета (*Sache*) ми «переносимо» тією мірою, якою він може бути відповіддю на наші запитання, водночас запитуючи нас. Позаяк ця діалогічна структура розуміння розкрита Гадамером як неодмінна умова скінченності та історичності нашого розуміння (див. сімнадцяту лекцію), цим принципово заперечена можливість перебування в горизонті самого предмета, так би мовити, знання його власної мови. Не ми перекладаємо смисл предмета, а він звертається до нас у події здобуття спільної з ним мови.

Звідси випливає, що зворотне перетворення тексту на мову не є ані відтворенням смислу, ані його довільним створенням. Мовність процесу розуміння якраз і означає, що тлумачення завжди сполучує свій предмет з трансцендентальним мовним горизонтом, завдяки цьому предмет отримує невичерпну потенцію смислу, але смисл предмета актуалізується («переноситься») в залежності від наших понять і за логікою запитання і відповіді. «Спроби усунути з витлумачення свої власні поняття не тільки неможливі, але й безглузді. Адже тлумачення саме й означає: ввести до гри свої власні перед-поняття (*Vorbergiffe*): аби думка тексту дійсно здобула мову» [IM, 367]. *Неможливість відокремити мислення від мовлення*, тобто від інтерпретації, яскраво постає з того факту, що критерієм правильності тлумачення є непомітність введених до гри понять того, хто розуміє. «Поняття, що їх ми застосовуємо при витлумаченні, взагалі не тематизовані у розумінні. Їх призначення переважно – щезнути, розчинитися в тому, чому вони, витлумачуючи, дозволяють заговорити. Парадоксальним чином витлумачення правильне тоді, коли воно спроможне до подібного зникнення» [IM, 368]. Отже, мовна інтерпретація доводить свою правильність у безпосередності розуміння.

Поясню цю думку Гадамера. Безпосередність розуміння як самовиявленість смислу в мовленні означає, що досягнуто *єдності передрозуміння і розуміння даного смислу*. Отже, мовний горизонт розуміння, що містить поняття, котрі ми несвідомо застосували, тепер став горизонтом даного смислу, отже, відбулося «правильне входження» в герменевтичне коло. Як відомо, Гайдегер ще в «Бутті і часі» висунув вимогу не розмикати герменевтичне коло, наче воно порочне коло, а навпаки, уміти правильно в нього ввійти [SZ, 153]. Філософська герменевтика показує, як на ділі відбувається це «правильне входження», тобто процес досягнення єдності моментів герменевтичного кола, безпосереднього виявлення смислу самої справи, про яку йдеться в тексті. Цей процес, по-перше, мовний, по-друге, він відбувається за логікою запитання і відповіді. Проте, його характер не має дискурсивного вигляду. Навпаки, мовний горизонт цього процесу неможливо об'єктивувати, а відтак зафіксувати якусь «мовну форму» (Гумбольдт, Касирер) мислення, котра, з одного боку, визначала би зміст мислення і смисл, з другого – була би придатна для об'єктивного вивчення. Так Гадамер висловлює й свою незгоду з популярними розмірковуваннями про обмеження розуміння національною мовою,

«мовним світоглядом»; він підкреслює, що мова «настільки тісно переплетена із самим процесом мислення при витлумаченні, що ми не багато чого досягнемо, коли, відкинувши все змістове, почнемо розглядати мову лише з точки зору форми. Мовна несвідомість як була, так і лишилася дійсним способом буття мови» [ІМ, 375].

Щоб краще осмислити неодмінність і універсальність мовного моменту мислення, а отже, й хибність протиставлення «чистого мислення» і мовного розуміння, Гадамер пропонує звернутися до історії філософії. Підрозділ «2. Формування поняття “мова” в історії західної думки» аналізує ті окремі випадки, коли західна думка не підлягала *тотальному забуттю мови*. Отже, йдеться про історичні погляди, в яких Гадамер знаходить пробіски розуміння, що буття мови забезпечене *єдністю мовлення й предмета*, яка виключає осягнення смислу предмета в «чистому мисленні». Таким чином ми можемо спостерігати за пошуком в історії філософської мови тих понять, яких Гадамер потребує для дальшого обдумування й конкретизації загальних визначень мовності розуміння, що подані в підрозділі «1. Мова як медіум герменевтичного досвіду». Однак слід зазначити, що теорії, досліджені в цьому підрозділі, мають зазначену єдність мовлення й предмета скоріше за *метафізичну*, ніж за *герменевтичну*. Тому їхній стосунок до філософської герменевтики виглядає, як на мене, дуже проблематичним.

Судить самі. У пункті а) *Мова і логос* розглянуто ставлення грецької філософії до мови. Ця філософія, як відомо, почалася з відкриття, що слово – це тільки ім'я, а древні помилялися, думаючи, що речі відкликаються на їхні правильні назви, бо ці назви належать до самого буття. Уже Платон у «Кратилі» висловив усе, що знали греки про мову [ІМ, 373], але тільки з одною метою – довести, що претензія на правильність мови не торкається істини суцього. Цей доказ мав обґрунтувати фатальне для розуміння мови твердження Платона, що *чисте знання ідей не залежить від мови*, отже, слід переходити до діалектики, щоб тим побороти владу слів та їхню демонічну технізацію в софістичному мистецтві аргументації. Як зазначає Гадамер, думка Платона, що справжнє мислення, розмова душі з самою собою, не потребує мови – це думка, яка більше затемнила суть мови, ніж софістичні вправлення в мистецтві аргументації за допомогою мови. Зрештою, боротьба філософії в особі Платона із софістикою та ритори-

кою віддзеркалює *головну проблему грецького мислення* – його надзвичайну залежність від мови, яку засвідчує навіть те, що грецький *logos* означає і мислення, і мову водночас.

Цю проблему Платон окреслює в VII листі, коли каже, що мова складає внутрішній момент мислення, характерний сумнівною неоднозначністю. Гадамер, натомість, бачить тут не проблему, а *перевагу грецької філософії логосу*. Тому разом з критикою платонівського забуття мови, тобто її інструменталізації, звертає особливу увагу на те, який філософський вияв дістає у греків природна для них єдність мислення і мови. Утім, слід зазначити, що в аспекті грецької метафізики *цей вияв дуже бідний, бо філософи, з подачі Платона, тлумачать його негативно*. Однак дещо на цю тему можна знайти в Платоновому «Федрі». Навіть у «Кратилі» Гадамер помічає натяк на інше, не інструментальне буття слова: «Адже коли Сократ визнає, що слова – на відміну від творів живопису (*zōa*) – не тільки правильні, але й істинні (*alēthē*), це, подібно до миттєвого спалаху, осягає абсолютно затемнену істину. Звісно ж, «істина» слова полягає не в його правильності, цілковитій відповідності його самій речі. Радше воно полягає у його довершеній духовності, тобто в тому, що його звучання повністю розкриває його смисл» [ІМ, 380]. Але, урешті-решт, зміст пункту а) показує нерозуміння грецькою філософією того, що так добре демонструвала грецька риторика. А саме: що логос, мовлення та здійснюване в ньому розкриття речей відрізняються від розуміння значень слів, що істина речей полягає в мовленні як цілісній думці про речі, а не в окремих словах, і навіть не у всіх словах мови. *Справжня риторика* завжди виказує те, що цілість слова неможлива без його застосування – єдності з герменевтичною ситуацією.

Нічого схожого на таке риторичне поняття мислення ми не знайдемо й у пункті б) *Мова і Verbum*. Звичайно, іншого годі очікувати, бо риторична практика жодним чином не відбилася в теоріях грецьких і християнських мислителів. У цьому пункті Гадамерові доводиться відшукувати розуміння єдності слова й думки в теологічних міркуваннях про *інкарнацію Слова* та загалом про св. Трійцю. Щодо цього пункту важко не погодитися із зауваженням Грондена, що трактування Августина в ньому одностороннє [6, 210]. Гадамер сприймає Августинове бачення мови як значний відхід від західної інтелектуальної тенденції забувати природу мови. Але при

тому він посилається на трактат «De trinitate» й випускає з уваги трактат «De magistro», хоч останній властиво розглядає мову та говорить про вади мови у навчанні та мисленні. Відтак Вітгенштайн, навпаки, асоціює Августина з номіналістичною традицією розуміння мови. Хоч там як, а на ділі Гадамер в аналізі питання про середньовічне тлумачення мови більше спирається на Фома Аквінського.

Як відповідає цей аналіз Гадамеровим пошукам поняттєвого визначення єдності предмета і мови? На мій погляд, відповідність тут незначна. Це можна бачити хоч би з наведених нижче деяких головних моментів аналізу. Отже, для християн інкарнація Слова (Verbum) – це не падіння Бога в матеріальний світ, не втрата свого єства, а жертва. Тому в цьому акті втілення Бога-Сина, Слова, треба бачити позитивне значення матеріального й подію мовлення. Так мову звільнено від спіритуалістичного характеру, від підпорядкування мисленню. Іматеріальна, духовна природа Бога в події Боговтілення виявилася нерозривно поєднаною з тілесною природою. Ця єдність двох природ в одній іпостасі Христа-Слова має очевидну аналогію з єдністю матеріального і духовного в мовленні. «Проте для нас вирішально важливим є якраз те, що містерія єдності набуває свого відображення саме у феномені мови» [ІМ, 388].

Августин для опису цієї містерії запозичив стоїчні поняття внутрішнього і зовнішнього слова – *logos endiathetos* і *logos prothotikos*, які означали простір логічного мислення і, відповідно, плотський звук, властивий і тваринам. Відтепер ці два різновиди слова тлумачать як єдність людського й божественного в інкарнації. А внутрішнє слово, *verbum intellectus*, розуміють як те, що настільки єдиносущне мисленню, наскільки Бог-Син єдиносущний Богу-Отцю. Те, що Слова є в Бога у вічності, вводить проблему мови якраз до внутрішньої сфери (*das Innere*) мислення [WM, 424].

Однак, якщо брати людський аспект стосунку внутрішнього і зовнішнього слова, тут теологи розрізняють, з одного боку, мислення людей, що причетне до внутрішнього, істинного слова (*verbum cordis*), яке є дзеркалом Слова, з другого, реальну мову людей, яка не здатна, через свою множинність, повністю виразити внутрішнє слово. Середньовічні мислителі мають за тему виключно це слово серця, внутрішнє слово, коли обговорюють таємницю св. Трійці та стосунок слова до

intelligentia. Для них внутрішнє слово, слово мислення, не просто знак-відсилка до речі, воно промовляє про саму річ.

У зв'язку з головною темою пункту b) – внутрішнім словом у розмірковуваннях Фоми Гадамер каже таке, подаю мій переклад: «За допомогою неоплатонічного поняття Фома намагається описати процесуальний характер внутрішнього слова так само, як процес Трійці. Таким чином дещо з'ясується про те, чого справді не мала Платонова філософія логосу. Поняття еманції в неоплатонізмі завжди містить щось більше за фізичний феномен витікання як процес руху. Тут передусім спадає на думку образ джерела. У процесі еманції те, з чого витікає, Єдине, не стає біднішим чи меншим. Те саме має значення для народження Сина від Отця, який через це нічого не втрачає, натомість дещо отримує. І те саме має значення для духовного виведення (*Hervorgehen*), здійсненого в процесі мислення, само-мовлення (*Sichsagen*). Таке виведення є водночас повним перебуванням у собі. Якщо божественний стосунок слова і інтелекту можна описати так, що слово не лише причетне, а повністю (*totaliter*) має інтелект за джерело свого походження, то це для нас також означає, що тут слово виникає з іншого *totaliter*, що, проте, значить: його джерело – у душі, як виведення висновків із засновків (*ut conclusion ex principiis*). Тому процес і виведення мислення не є процесом переміни (*motus*), тобто жодного переходу з потенції в акт, натомість виведення *ut actus ex actu*: слово утворюється не лише тоді, коли вже здійснене пізнання, якщо казати по-схоластичному, коли інформація інтелекту виведена через *species*, а воно – це сам процес пізнання. Відтак слово існує разом з цим утворенням (*formatio*) інтелекту» [WM, 427–428].

Формат лекції не дозволяє далі детально зупинитися на тім, як Гадамер намагається видобути щось істотне для філософської герменевтики з томістичного вчення про нереклексивне утворення слова духу. Зауважу, що в пункті b) стосунок внутрішнього і зовнішнього слова взагалі не потрапив у світло питання про єдність предмета і мови. Сам цей поділ на внутрішнє і зовнішнє слово так очевидно належить метафізичному трансценденталізмові, що використовувати його у філософській герменевтиці, гадаю, нема жодних підстав. Тлумачити спекулятивну структуру мови, про яку говорить Гадамер, як єдність внутрішнього і зовнішнього слова – до такого тлумачення схильний, до речі, Гронден [6, 214–216] – це, на мій погляд, не

враховувати герменевтичного характеру єдності мови й мислення. Неприпустимо настільки інтелектуалізувати природу мовлення. Подія мови відрізняється від процесуальності внутрішнього слова тим, що відбувається у світі, у герменевтичній ситуації.

У пункті *с) Мова й утворення понять* Гадамер звертається до природного утворення понять у самій мові. Уже Аристотель – у душі філософської боротьби з мовністю мислення – протиставив цьому утворення понять на ґрунті логіки, тобто свідомих процедур акциденції та зіставлення. Але справжнє мовлення не можна мислити як комбінацію актів підведення окремого під загальне. Під час мовлення загальні поняття прилучаються до того особливого, що споглядає мовець. Збагачення поняття через споглядання врешті може привести до утворення нового поняття. Отже, у живому спілкуванні постійно поєднується вживання старих слів і утворення нових. У мовній свідомості немає рефлексії над тим загальним, що поєднує відмінне. «Тут слід говорити радше про розширюваний (ausbreitenden) досвід, який виявляє схожості – або в явленні речі, або в її значенні для нас. Геніальність мовної свідомості полягає саме в тім, що вона здатна виразити такі схожості. Ми називаємо це її принциповою метафоричністю й маємо розуміти, що пониження переносного вживання слова до невласного вживання – це передсуд логічної теорії, чужої для мови» [WM, 433].

Отже, у перенесеннях мови виражено своєрідність певного досвіду, і вони менш за все є продуктами утворення понять шляхом абстракції. Тому, зазначає Гадамер, *мислити шляхом мови* – це бачити спільне й схоже, чого якраз не уникає й діалектика Платона, незважаючи на Платонову тенденцію до відокремлення мислення від мови. «Ми якраз побачили, що Платонова вимога піднятися над іменами передбачає принципову незалежність космосу ідей від мови. Однак, позаяк піднесення над іменами відбувається при погляді на ідею й визначає себе як діалектику, тобто спільне бачення (Zusammensehen) у єдності погляду та як видивляння (Heraussehen) спільного поміж варійованих явищ, воно йде природним напрямом, в якому твориться сама мова. Піднесення над іменами лише означає, що не в самих іменах полягає істина речі. Воно аж ніяк не означає, що використання імен та логосу є зайвим для мислення. Платон завжди визнавав, що ці мовні опосередкування мислення потрібні, хоч їх і слід розглядати як такі, що постійно уточнюються (überholbare)» [WM, 434]

Здатність *діалектики* розкривати спільне й бачити множинність у єдиному є дуже подібною до процесу словотворення. Слова виникають через *метафоричне перенесення*, не рефлексивно. Метафора вирізняє спільне. Коли ж її витісняють на периферію, у риторіку, це вже означає інструменталізацію мови, відокремлення мовних значень від самих речей, які постають перед нами у мовному оформленні, як герменевтичні предмети. Лише стоїчна логіка перша заговорила про нетілесні значення. «Зрозуміло, що подібні обставини можливі тільки тоді, коли порушені природні стосунки, тобто внутрішня спільність мислення й мовлення» [IM, 400]. Скрізь, де слово стає знаком, зв'язок мовлення і мислення перетворюється в інструментальний. Таке ставлення до мови відповідає науковій потребі й реалізується вповні в утворенні штучних мов. Натомість історично утворені мови можна розглядати як варіанти логіки природного, історичного досвіду [IM, 402].

Розрізнення слів і речей, яке кожна природна мова здійснює на свій лад дуже далеке від системи наукового творення понять. Воно узгоджене винятково з людською стороною речей, людськими потребами та інтересами [IM, 402]. Безперечно, це *сильна прагматистська теза*. Але не забуваймо, що Гадамер поєднує її з феноменологічним підходом, представленим у 1 підрозділі 3 частини «Істини і методу», і, власне, за умов такого поєднання можна говорити про герменевтичну онтологію мови. Наступна лекція має розставити всі крапки над «і» щодо зв'язку герменевтичної онтології мови з прагматизмом.

Контрольні питання

1. Переклад: обмежене порозуміння і збагачений досвід?
2. Феноменологічний підхід Гадамера до розуміння герменевтичного предмета.

Лектура

- 1.1. Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 355–360.
- 1.2. Гадамер Г.–Г. Читання і перекладання // Гадамер Г.–Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 145–152.
- 1.3. Гадамер Г.–Г. Різноманітність мов і розуміння світу // Гадамер Г.–Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 164–175.

- 1.4. Гадамер Г.-Г. Межі мови // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 176–187.
- 1.5. Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 188–194.
- 2.1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 360–405.

Додаткова лектура

- Возняк Т. О-мовлення світу як його творення // Возняк Т. Тексти і переклади. – Харків, 1998. – С. 49–67.
- Гаврилів Т. Текст між культурами. Перекладознавчі студії. – К., 2005.
- Содомора А. Надинці зі словом. – Львів, 1999.
- Хайдеггер М. Пути к собеседованию // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 232–237.

Лекція 19

Істина буття як спекулятивна істина мови

Цією лекцією я закінчую курс філософської герменевтики. У минулій лекції проаналізовано два підрозділи з розділу останньої частини «Істини і методу» Гадамера, тож перейдімо нині до останнього підрозділу всієї книжки. Він має назву «3. Мова як горизонт герменевтичної онтології». Отже, у пункті *а) Мова як досвід світу* Гадамер показує, що розрізнення слів і речей у світі, осмислене феноменологічному, – це зовсім не те, що релятивізм «мовних світоглядів» Вільгельма фон Гумбольдта (1767 – 1835). Із зазначеного пункту, як на мене, можна винести й потрібні роз'яснення щодо прагматизму, згадуваного під кінець минулої лекції.

Гадамер уважає, що для Гумбольдта, засновника сучасної філософії мови, зрештою не була повністю закрыта проблема «істини слова», хоч він і поділяв чимало упереджень Просвітництва й німецького ідеалізму. Ідеться й про принцип індивідуалізації як наближення до істинного і довершеного, і погляд на мови як на організми, з подальшою вимогою емпіричного порівняння. Та все ж Гумбольдт бачить мову у зв'язку із цілою природою людини, а відтак трактує мову як породження *духовної сили* (мовної сили, енергії), яка різниться від мови до мови так само, як і внутрішня мовна свідомість, відповідно, внутрішня форма (*innere Form*) мови, що впливає на звук. Кожна мова, за Гумбольдтом, – це окремий світогляд (*Weltansicht*). Кожна мова просувається до досконалості – необмежене вираження обмеженими засобами – індивідуальним шляхом. І хоч Гумбольдту здається, що можна порівнювати мовні світогляди – так, як Дильтай порівнював історичні світи, – однак цей об'єктивізм не набирає в нього рис повної абстракції форми, адже його обґрунтування феномена мови поняттям сили надає внутрішній формі історичної рухливості. Утім, здається, що внутрішня форма як вираження в мові духовної своєрідності народів таки постає в Гумбольдта як *формальна навичка єдності мови і мислення*. Диференціація цих навичок скидається на нездоланну відмінність між духом одного та інших народів. Такий формалізм можна легко використати для заперечення міжнаціонального й міжкультурного порозуміння. Гадамер чітко

висловлює свою незгоду з таким підходом: «У рамках герменевтичного досвіду мовна форма не може бути відділена від змісту, що дійшов до нас у подібній формі» [ІМ, 407].

Кожна мова є світобаченням, але не в тім сенсі, що вона є певним різновидом мови, визначеним лінгвістами. Наше світобачення визначено тим, що саме говорять і переказують цією мовою. Отже, йдеться про єдність мови й переказу. Межі переказу – не те саме, що межі національної мови, вони є межами скінченного герменевтичного досвіду. І цей досвід – ми в тім переконуємося на власному досвіді – успішно долає межі рідної мови. Як це відбувається? Звісно, не через об'єктивізацію форми рідної і чужої мови. Засвоюючи чужу мову, її літературний переказ, ми відразу її застосовуємо, опосередковуємо колишнє бачення світу новою позицією. Але й поринувши цілком в іноземну мову, ми не забуваємо власної, ми її теж починаємо бачити інакше. Ось чому вислів Геге, що без знання іноземної мови ми нічого не знаємо про рідну, можна тлумачити не тільки в сенсі мовознавчої об'єктивізації мовної форми через її порівняння з іншою, також йдеться про збагачення герменевтичного досвіду не через опредметнення мови, а у ставленні світу іноземної мови до нашого світу як іншого-для-нас, а не чужого-в-собі. Відтак Гадамер заперечує перехід з мовного універсуму індивіда до універсуму чужої мови, перехід, неможливий з лляйбніціанського погляду Гумбольдта; Гадамеру йдеться про діалектичну негативність досвіду. На цю структуру Гадамер покликається для того, щоб пояснити, чому не збагачується досвід і втрачено життєвість твору, коли в школі його використовують, аби вивчати іноземну мову, упередивши її.

Спосіб здійснення досвіду в спілкуванні з переказом (*Auslieferung*) є таким, що «неможливо зрозуміти те, що говорить і має сказати нам ось це передання (*Auslieferung*), коли воно не звертається до вже знайомого й рідного, що має бути опосередковане висловленням тексту. Отже, вивчення іноземної мови є розширенням сфери усього того, що ми взагалі можемо вивчити» [ІМ, 408]. Оскільки, як каже Гадамер, люди – це скінченні істоти, що завжди приходять здалеку і йдуть далеко [ІМ, 415], вони завжди вже мають у своєму досвіді те знайоме й рідне, що впізнають і в іноземній мові. Наша мова у своїй незапам'ятності (*Unvordenklichkeit*) вже стосується й чужої мови, у цьому й *суть трансцендентальності мовного горизонту*. Утім, як на

мене, у трансцендентальному горизонті мови стосунок Свого і Чужого не можна визначити в гегелівських термінах свого-чужого, це й намагається висловити Гадамер у пізніх статях.

Отже, те, що завжди є *тут* з людиною, – це світ (*Welt*). Для жодного іншої істоти світ не має способу буття *тут*, адже для цього потрібна мова. Світ відрізняється від середовища тварин (*Umwelt*) тим, що він даний – звичайно не уречевлено – у мовному досвіді. А мовна організація досвіду означає, що досвід не є конституцією суб'єкта, натомість є принципово інтерсуб'єктивним, діалогічним, і тому виявленням самого світу як світобаченням. Власне, й Гумбольдт за допомогою поняття світогляду підкреслював, що «мова має своєрідне самостійне буття відносно окремої людини, яка належить до ось цієї мовної громади, й що мова, у середовищі якої зростає людина, визначає разом і її зв'язок зі світом та ставлення до світу». І в наступних реченнях Гадамер пояснює: «Однак важливіше те, що міститься в основі цього вислову, а саме: що мова, зі свого боку, не має самостійного буття відносно світу, що набуває у ній свого мовного вираження (*zum Sprache kommt*). Не тільки світ є світом, лише оскільки він набуває мовного вираження, – але справжнє буття мови тільки в тому й полягає, що у ньому виражається світ. Отож первісна людськість мови означає ще й первісно-мовний характер людського буття-у-світі» [ІМ, 409]. Відтак мовність досвіду дозволяє твердити, що світ, який зустрічаємо в досвіді, завжди є й зібраний у ціле – через мову, – й ніколи не даний предметно, як і сама мова, бо світ і мова охоплює все, що тільки може стати предметом, тож самі дані лише практично. *Філософський прагматизм* має розуміти практичну даність світу неодмінно у світлі інтерсуб'єктивності мови; тільки так прагматизм позбувається суб'єктивізму.

Піднесенням від середовища до світу, дистанційним стосунком до світу, що уможлиблює варіативність ставлення, отже, свободою ми завдячуємо мові, яка, проте, набуває власного буття лише в розмові, здійснюючи порозуміння [ІМ, 412]. Свобода й забезпечена мовою, й обмежена мовою. Це дуже корисно зрозуміти, щоб досягнути умови даності істини предмета. Інтерсуб'єктивна єдність предмета і розуміння, за Гадамером, гарантована *інтерсуб'єктивністю мови*: «Усі форми людського життєвого співтовариства – це вияви співтовариства мовного (*Sprachgemeinschaft*), навіть більше: вони утворюють мову.

Адже мова, за сутністю своєю, є мовою розмови. Лише через процес взаєморозуміння вона сама вибудовує свою дійсність. Тому вона не була й не є простим засобом для взаєморозуміння» [ІМ, 412]. Думаю, тут можна сказати разом з раннім Вітгенштайном: межі мови – це межі світу. Однак лише пізній Вітгенштайн погодився б із Гадамером, що дане в мові – це дане у світі, про який ми домовилися, хоча, звісно, домовилися не в сенсі об'єктивації процесу порозуміння чи його керованості універсальним розумом, а саме в практичному сенсі, через спільний досвід «мовних ігор».

Мовний характер людського досвіду світу є універсальним, отже, пізнання світу самого по собі, поза мовою, неможливе [ІМ, 413]. Але з цього ніяк не випливає, що ми обмежені власною мовною традицією і культурою, своїм історичним світом. Залежність нашого світогляду від них є очевидною, проте хоч би в якій традиції та культурі він був сформований, він буде вираженням *мовного світу*. «Такий світ спроможний до пізнання іншого, тобто й до розширення свого власного образу світу, відповідно він приступний і для інших світів» [ІМ, 413]. Як видно, Гадамерів *принцип невіддільності форми мови від її змісту*, або невіддільності мови від переказу, передбачає, що форма національної мови й культурної традиції не може обмежувати конкретність герменевтичного досвіду, бо ця форма – лише абстракція. Наприклад, переказ західної філософії – це зміст нашої мови, що виходить за межі якоїсь національної мови чи традиції.

Насправді досвід невпинно удосконалюється й розширюється до дедалі більшого аспекту світобачення, але, звісно, ніколи не дійде остаточної точки бачення світу поза історичною мовою. У самому ж досвіді ми постійно перетинаємо границі мов і, мабуть, немає чогось такого в чужому мовному світі, що є принципово недоступним для нашого досвіду, хоч, зрозуміло, те, як історично складався наш досвід, зазвичай обумовлює перевагу рідної мови перед іноземною та фактично залишає чимало незрозумілого в інших культурах і традиціях, зіткнення з якими часто є конфліктним, бо час і упередження обмежують наші реальні можливості порозумітися.

Візьмімо інший момент розуміння універсальної мовності нашого досвіду. Якщо ми не здатні досягнути *світ поза мовою*, то чи існує він узагалі? Гадамер на це зазначає, що будь-яке мовне світобачення якраз передбачає такий світ як «річ саму по собі» (Ding an sich), його

існування навіть після загибелі людства. Однак теоретико-пізнавальні докази існування «зовнішнього світу» нічого не варті, якщо вони не враховують *мовно-практичне конституювання нашого «я» і «світу самого по собі» як умов досвіду*. «Світ – це те ціле, з яким співвідноситься схематизований мовою досвід» [ІМ, 413], тому він конституований мовою не як предмет досвіду, а як умова досвіду, за Кантом, як відомо, це річ сама по собі. Пояснення цієї думки я знаходжу в Гадамеровому посиланні на Гусерля, для котрого «річ сама по собі» є неперервністю, з якою переходять одне в одне перспективні образи (Abschattungen) сприйняття речі. Так само можемо говорити, уважає Гадамер, і про *«мовний образ»*, якого набуває світ у різних мовних світах. Однак, якщо «кожний “образ” сприйняття речі, відмінний від інших, бере, виключаючи інші (ausschließend), участь у конституюванні “речі самої по собі” („Ding an sich“) як континууму цього образу, то образ мовних світобачень такий, що він потенційно містить у собі всі інші, тобто кожний образ здатен розширити себе й включити будь-який інший. Він здатен “бачення” („Ansicht“) світу, яким його пропонує інша мова, зрозуміти й схопити, виходячи з себе» [WM, 452]. Іншими словами, той образ світу, який має мовне світобачення, потенційно охоплює всі образи, що властиві іншим мовним світобаченням. Світ є континуумом, з яким переходять одне в одне образи різних мовних світобачень. І цей перехід не означає втрату попереднього образу. «Коли ми завдяки взаємодії з іншими мовними світами доласмо передсуду та обмеження нашого попереднього досвіду світу, то це аж ніяк не означає, ніби ми покидаємо й заперечуємо наш власний світ» [ІМ, 414]. Отже, *світ*, урешті-решт, не є корелятом ані мови як духу народу, ані «внутрішньої форми» мови. «Але як світ, яким він є, він не співвіднесений і з якоюсь певною мовою» [ІМ, 418], він корелює з герменевтичним процесом як конкретним *досвідам*, тому й поняття – *досвід світу*.

Ще раз варто підкреслити, що вихідний зв'язок мови і світу означає, що світ не перетворюваний на предмет мовного досвіду. «Радше те, що становить предмет пізнання й висловлювання, завжди уже оточено світовим горизонтом мови. Мовний характер людського досвіду світу не містить у собі опредметнення світу» [ІМ, 416]. Зауважмо, що згаданий тут Гадамером світовий горизонт мови якраз і є *трансцендентальним горизонтом мови*, що ніколи не тотожний

горизонту національної мови, певної культури чи емпіричної традиції. Те, що ми зазвичай називаємо традицією, – це переказ, традиція як «мовний образ» світу, отже, перехід від однієї такої традиції до іншої уможливлений не опредметненням попередньої, а трансцендентальним горизонтом мови. Кожна традиція стосується одного й того самого світу завдяки цьому горизонтові, у кожній традиції присутній цей трансцендентальний момент. Ось чому можна казати про *фактичність мови*: ми існуємо в мові.

Тепер зрозуміло, що наше *існування в мові* не обмежено по-релятивістському певним «мовним образом», мовним світоглядом. Те, що ми не опредметнюємо стан переходу «з одного мовного світогляду до іншого», не значить, що ми не здійснюємо цей перехід практично, без рефлексії. Існування в мові не лише уможливило такий перехід, а й доводить своїм характером, що в «мовному образі» предмета розуміння є трансцендентальний момент – потенційність усіх інших «образів», глибина мови, – завдяки чому в нашому слові може виявляти себе буття.

Далі слід розглянути, як Гадамер бачить стосунок герменевтичного предмета до буття, тобто зв'язок предмета розуміння з трансцендентальним горизонтом мови. Як показує Гадамер у пункті *b) Осереддя (Die Mitte) мови та її спекулятивна структура*, цей стосунок обумовлено спекулятивною структурою мови.

Мова як подія має свою будову – *цілість, глибину й осереддя*. Ця будова не є ані будовою самого суцього, ані суб'єктивності. Отже, лише мова, взята в плані свого інтерсуб'єктивного здійснення, *energeia* (Гумбольдт), опосередковує скінченно-історичну сутність людини з самою собою і всім світом [ІМ, 422]. *Діалектика слова* й полягає в тім, що *кожне слово* пов'язане з цією будовою так, як окреме з цілим. Ось як говорить про цю діалектику Гадамер: «Кожне слово виступає як з осереддя (aus einer Mitte) і має стосунок до деякого цілого, лише через те є словом. У кожному слові може звучати мовне ціле, до якого воно належить, і являти собою ціле світобачення, котре лежить в основі цього слова. Тож усяке слово може, як подія його моменту (das Geschehen seines Augenblicks), бути тут з неказаним, якого воно стосуються як відповідь і натяк. Оказіональність людського мовлення – це не оказіональна недосконалість його сили висловлення (Aussagekraft), скоріше вона є логічним виразом життєвої віртуальності мовлення, яке вводить до гри ціле смислу, але не здатне сказати

все. Усе людське мовлення є скінченим таким способом, що нескінченність смислу, який розгортають і тлумачать, йому додається. Тому герменевтичний феномен висвітлюється теж лише із цієї конституційної основи (Grundverfassung) буття, яка є цілком мовною» [WM, 462].

З розуміння цієї діалектики випливає вимога *мислити з осереддя мови*. Цей заклик, як на мене, означає те саме, що *мислити з конкретного досвіду*, тобто у прямому стосунку до «самих речей», не обмежуючись абстракціями, котрі часто-густо є мовними абстракціями, псевдопроблемами, утвореними мовою, що втратила свою енергію. Дійсна суть «самих речей» – у справжній мові. Коли ми насправді мислимо, то мислимо «von der Mitte der Sprache aus», мислимо енергійно; тоді – це не парадокс – мова нас веде: «die Sprache uns spricht, als dass wir sie sprechen» [WM, 467]. До речі, у російському та українському виданні «Істини й методу» помилково перекладено die Mitte der Sprache як «середовище мови». Поміркуймо над цим. Те, що не має будови, не може мати й осереддя. Відтак думати з осереддя мови – це думати з будови цілої мови, тобто думати мовою, мати єдність мови й думки. А поняття середовища (Umwelt) передбачає тільки якість, сказати б, самостійне існування в ньому мовця і предмета розуміння. Середовищу завжди бракує власного центра, воно – довкілля, оточення, воно – те, що існує *серед* іншого, це буття-поряд, а не буття-в-собі. *Медіальність мови*, навпаки, означає неподільність на окремо існуючі мову, світ і мовця, котрі лише сполучаються деінде.

Щоб зрозуміти медіальність мови – коли в кожному слові звучить уся мова й так дага наша єдність зі світом – треба, виходячи з мовності досвіду світу, визначити нашу приналежність. Для роз'яснення свого *поняття приналежності* Гадамер посилається на античну й середньовічну метафізику, котра під приналежністю розуміла «трансцендентальний стосунок між буттям і істиною, що передбачав пізнання як момент самого буття, а не як насамперед поведінку суб'єкта» [WM, 462]. Отже, справжня мова скоріше належить буттю, ніж поведінці суб'єкта. У мовній медіальності зв'язок з буттям є первинним; ідеться про ціле, що випереджає за онтологічною значущістю сполучувані частини. Людина і світ співвідпорядковані в логосі, а відтак наш мовний досвід світу загалом визначається не суб'єктивно, а *буттєво* – з того осереддя, до якого слід прислухатися, та в самій події як

здійсненні мови. На пояснення цього наведу цитату, яку я переклав, бо, мабуть, стисліше за Гадамера цього не висловити.

«Що герменевтичний досвід є способом здійснення мови, що між переказом і його інтерпретатором має місце розмова, радше становить цілком іншу основу. Вирішальним є те, що тут дещо відбувається (geschieht). Ані свідомість інтерпретатора не є володарем того, як слово переказу сягає його, ані те, що здійснюється, не можна відповідно описати як прогресуюче пізнання існуючого й так, наче нескінченний інтелект має все те в собі, що здатне колись заговорити з цілого переказу. Дивлячись із позиції інтерпретатора, подія (Geschehen) означає, що він не шукає – як той, хто пізнає, «виходячи» з методичних засобів – того предмета, якого власне мали на увазі та як воно власне було, хоч би його при тому легко збивали на манівці власні передсуди. Це лише зовнішній аспект справжньої герменевтичної події. Він мотивуює неодмінну методичну дисципліну, з якою ставляться до себе усупереч собі. Натомість справжня подія можлива лише завдяки тому, що слово, яке звертається до нас як переказ і яке ми мусимо почути, на ділі зачіпає нас, наче воно промовляє до нас і мало на увазі саме нас. Вище ми розробили цей бік справи як герменевтичну логіку запитання й показали, як той, хто запитусь, стає опитуваним і як в діалектиці запитання здійснюється герменевтична подія. Тут ми згадуємо це, щоби правильно визначити, як смисл приналежності відповідає герменевтичному досвідові. [Абзац] А з другого боку, з боку «предмета», ця подія означає вступ у гру, розігрування змісту переказу в його щоразу нових, розширених можливостях смислу й резонансу, завдяки іншим інтерпретаторам. Позаяк переказ наново отримує слово, дещо виступає і надалі є тим, чого раніше не було» [WM, 465].

У приналежності (Zugehörigkeit) Гадамер бачить специфічну діалектику слухання (Hören). Той, до кого звертаються, має слухати, бажає він того чи ні. Не можна «слухати вбік». Аристотель (De sensu, 473a3, Met., 980b23-25) говорить про перевагу слуху перед зором через універсальність логосу; хоч і визнає перевагу зору над рештою людських чуттів у іншому місці (Met., A 1). Тільки слух є шляхом до цілого, бо він спроможний слухати логос, тоді як інші чуття розкривають лише свої специфічні поля сприйняття. До речі, у нашій мові слово «чути» є універсальним означником сприйняття і водночас

означником слуху. Між тим, Гадамер зазначає: «У світлі нашої герменевтичної постановки питання давнє знання про перевагу слуху перед зором набуває цілком нової ваги. Мова, до якої причетний слух, універсальна не лише в тім сенсі, що все в ній може дістати слова. Смисл герменевтичного досвіду скоріше той, що мова, порівняно з усім звичним досвідом світу, відкриває цілком новий вимір, вимір глибини, з якого переказ сягає тих, хто зараз живе. Це є та споконвічна, до всякої писемності, справжня суть слухання: слухач здатен прислухатися до сказання, міфу, істини предків» [WM, 466]. Зауважмо, згаданий тут Гадамером *вимір глибини* як вимір, котрий мова дає герменевтичному досвідові, – це якраз те, що раніше визначено в моїх лекціях як потрібна *конкретність* досвіду.

Гадамер відкриває в *понятті приналежності* нове значення: «Приналежне (zugehörig) є тим, чого сягає звернення (Anrede) переказу» [WM, 467]. Отже, ми потребуємо належного (gehörig) ставлення до звернення. Слід його чути (hören), тоді смисл предмета розуміння так само виявлятиме приналежність до цілого мови, до виміру глибини мови, як, слухаючи його, виявляємо ми. Ця співвідпорядкованість у належності до буття обертається на очевидність і безпосередність істини. «Істина переказу є як сучасне (Gegenwart), що безпосередньо відкрите чуттям» [WM, 467]. Зрештою, у цьому дасться взнаки патосний характер (pathēi mathos) досвіду істини. Адже тут не йдеться про пізнавальну дію самодостатньої свідомості. Навпаки, здобуття мови тим, що звертається до нас із переказу, є *герменевтичною подією*, яке водночас є тлумаченням і засвоєнням. Ця подія – не наша дія, а «das Tun der Sache selbst» [WM, 468]. А як відомо, «діяння самої справи» – це головне визначення грецької діалектики, що вимагала звільнитися від нав'язливих уявлень і мислити послідовно. Потім цю ідею очищення розумового зору для самої справи запозичує в греків Гегель, який трактує *філософський метод* як саморозгортання чистої думки. Гадамерове невдоволення методом, що відбилося в назві його *opus magnum*, близьке до Гегелевої вимоги розуміти метод як підпорядкування думки самій справі. Проте, між Гадамером і Гегелем у питанні методу є суттєва розбіжність. Гадамер рішуче наголошує, що герменевтичний досвід, що мислить з осереддя мови, є не діалектикою «чистих понять», а радше патосним підпорядкуванням самій справі. Разом з тим

герменевтичний досвід є чимось на кшталт діалектики, бо потребує послідовності неухильного слухання.

Розуміння мовності й патосності герменевтичного досвіду змушує Гадамера подивитися на діалектику іншими очима: «Якраз неминучий для нашої мови досвід раптової зміни (Umschlag), цієї ніколи не старіючої патосності (Widerfahrnis) мовлення, є справжнім досвідом діалектики, має в ній свою відповідність. Розгортання цілості смислу, до якої спрямоване розуміння, змушує нас неодмінно тлумачити знов і знов. Самозняття тлумачення здійснюється тільки для того, щоб сама справа – смисл тексту – отримала значення. Відтак рух тлумачення є не тому вже діалектичний, що однобічність кожного вислову можна виправити з другого боку – це, як побачимо, є вторинним виявом тлумачення, – а насамперед тому, що слово, яке в тлумаченні сягнуло смислу тексту, висловлює ціле його смислу, відтак може прийти в собі до скінченного виявлення нескінченності смислу» [WM, 469].

Отже, герменевтичну діалектику Гадамера поєднує з метафізичною діалектикою Платона й Гегеля лише те, що позначають поняттям *спекулятивне*, яке Фома Аквінський виводить зі слова *speculum* (дзеркало). Ідеться про спекулятивне як дзеркальний стосунок. Віддзеркалюватися – це мати постійну зміну, обмін, перебувати один в одному. Так, замок віддзеркалюється в озері, і завдяки посередництву спостерігача віддзеркалений вигляд істотно пов'язаний із самим замком. Масмо подвоєння замку, але все-таки він один. Справжня містерія віддзеркалення – це невловимість образу, незакінченість і водночас необхідність відбитку для повноцінного існування речі: замок, що не відбиватиметься в плесі озера, біля якого стоїть, не може існувати по-справжньому, для живого погляду. У цьому *суть спекулятивного* для філософської герменевтики: віддзеркалений образ необхідний, але невловимий, бо пов'язаний із цілим, з різними можливостями бачення й умовами віддзеркалення – як з кутом погляду, так і з різноманітною даністю речі у віддзеркаленні. Отже, спекулятивне не є догматично підпорядкованим «самим фактам» і уявній незмінності смислу, а здатне на рефлексію, отже, пізнає буття-в-собі як буття-для-мене. «Думка є спекулятивна, якщо стосунок, що висловлений в ній, не мислимий як однозначне приписування визначень суб'єкту, властивостей – даній у ньому речі, а має

осмислюватися як дзеркальний стосунок, в якому віддзеркалення є ніщо інше, як чисте явище віддзеркаленого, як одне є одне другого і друге – друге першого» [WM, 470].

Гегель окреслив спекулятивний стосунок в аналізі *логіки філософського речення*. Воно лише за формою становить судження, тобто надає поняттю суб'єкта певного предиката. Насправді ж філософське речення не переходить від суб'єкта до предиката, а висловлює істину суб'єкта у формі предиката. Рух визначення не набуває базису у вигляді суб'єкта, адже тут суб'єкт не визначають як те й ще те, «в одному стосунку, в іншому...», – це визначення уявлень, а не спекулятивних понять. Мислення передбачає рух визначення, яке виходить за межі суб'єкта, форма речення руйнує сама себе, спекулятивне речення не висловлює щось про щось (*etwas von etwas*), а надає вираження спільності і цілості понять.

Ми бачимо, що Гегель прагне поновити в діалектиці *смисл філософського доказу* й так створити наднаукову філософію. Якщо філософський доказ належить самій справі, то спекулятивний стосунок (*Verhältnis*) має перейти в спекулятивну презентацію (*Darstellung*), справа має доводити сама себе. Та й справді, на ділі ми постійно стикаємося з діалектикою, перехід у свою протилежність є незбагненним перетворенням у досвіді. Не можна утримувати послідовність справи й не стикатися з таким переходом. Наприклад, неухильне дотримання ідеї права переходить у «абстрактне» – сказати б, ігнорування конкретності досвіду – і виявляється найбільшою несправедливістю: *summum ius summa iniuria*. Урешті Гадамер твердить, що для Гегеля *діалектика є самопрезентацією спекулятивного*; а коли в передмові до «Феноменології духу» той і наголошує відмінність діалектики від спекуляції, то це лише єдиний раз, зрідий Гегель від цього розрізнення відмовився [IM, 432].

Принципове розходження між метафізичною і герменевтичною діалектикою виникає, за Гадамером, через те, що Платон і Гегель підпорядкували мову формі апофантичного судження, *logos arphantikos*. «Але поняття судження, загострення до діалектичної суперечності, перебуває у виразній протилежності до сутності герменевтичного досвіду та взагалі людського досвіду світу. Звісно, діалектика Гегеля теж слідує, по-суті, спекулятивному духові мови. Але згідно із саморозумінням Гегеля, він хотів слухати мову лише

щодо рефлексивної гри її визначень у мисленні і підняти мислення на шляху діалектичного опосередкування у тотальності усвідомленого знання до самосвідомості поняття» [WM, 472]. Відтак Гадамер говорить про звільнення мови від форми судження, хоч би й спекулятивного, і потребу *розуміти діалектичну сутність мови у зв'язку з герменевтичною подією*.

Мова є спекулятивною, бо такою є *мовна подія*, здійснення мови (*energeia*). «Таке здійснення є спекулятивним, бо скінченні можливості слова підпорядковані спільному смислу як напряду в нескінченне. Хто бажає дещо сказати, шукає й знаходить слова, за допомогою яких він робить себе зрозумілим для інших. Це не значить, що він робить «судження». Що це значить – робити судження, і як мало мовлення є тим, що передбачають, знає кожний, хто колись пройшов допит, – хоч би як свідок. У судженні методичною точністю закривають смисловий горизонт того, що власне має бути сказаним» [WM, 473]. У протокол – а можна згадати й шкільне тестування – записують «чистий смисл» сказаного. Але такий редукований смисл завжди деформований. Натомість взаємні пояснення того, що ми мали на увазі, утримують сказане в рамках смислової єдності з нескінченністю несказаного й так створюють можливість розуміння. «Той, хто говорить, ставиться по-спекулятивному тоді, коли його слова не відображають суще, натомість висловлюють ставлення до буттєвої цілості і дозволяють їй набути слова (*zur Sprache kommen lassen*)» [WM, 473]. Гадамер переконаний, що висловлення є таким ось спекулятивним уже в повсякденних справах, однак найліпше універсальну спекулятивність слова виявляє, авжеж, поетичне слово.

Коли *поетичний твір* показує людину під час розмови, він не подає кожне її судження як запис у протоколі, а в цьому судженні тасмничим чином наявна ніби вся розмова загалом. У слові, яке поетичний твір дає персонажу, останній демонструє власне ставлення до буття. Але це слово персонажа твору є водночас ставленням до буття, яке виявляє подія читання твору. Тому мовна подія поезії є спекулятивною. У сказаному має бути несказане. Недостатньо назвати це *метафоричністю* поезії, бо, за Гадамером, ідеться не стільки про *прагматику* метафоричного висловлення, зв'язок із особистістю автора і читача, скільки про зв'язок із цілим мови, а відтак – істиною буття. Поетичне слово не відображає наявної дійсності, а «представляє

новий вигляд нового світу в імагінаційному медіумі поетичного винайдення» [WM, 474].

Утім, Гадамер не роз'яснив у «Істині і методі» смисл цього ключового визначення, зокрема те, як ув'язати його з визначеннями спекулятивності мови та самовиявленням краси. Залишається незрозумілим, навіщо Гадамер тут згадує *поняття імагінації*, тобто уяви. Я вже зазначав у десятій лекції, що думка Гадамера загалом пройшла осторонь цього поняття. Скидається на те, що спосіб буття поетичного слова – вузлова тема «Істини і методу», до якої тягнуться смислові нитки всього розуміння мови, – лишився в цьому тексті недостатньо розробленим.

Закінчує Гадамер розгляд тематики пункту б) описом діалектики герменевтичного досвіду як мовної події в сенсі *логіки запитання і відповіді*. Герменевтичний досвід як діалектика інтерпретації виглядає так: «Тлумачення причетне дискурсивності людського духу, який здатен мислити єдність речі у послідовності одного чи другого. Через те тлумачення має діалектичну структуру всього скінченно-історичного буття, кожне тлумачення десь має початися і хоче зняти однобічність, яку тягне за собою його здійснення. Те, що здається тлумаченню необхідним, ним висловлюється і виражається. Кожне тлумачення є в цьому сенсі мотивованим і отримує свій смисл з мотиваційного зв'язку. Через свою однобічність воно перебільшує один бік справи, тож для збалансування має так само висловити інше. Як філософська діалектика в самознятті всіх однобічних положень представляє ціле істини на шляху загострення і зняття суперечностей, так герменевтичне зусилля має завдання розкрити ціле смислу у всебічності свого стосунку [до нього]. Тотальність усіх визначень думки відповідає індивідуальності смислу, що мають на увазі» [WM, 475].

Звісно, інтерпретація мусить з чогось починатися, однак її початок не є довільним чи, з огляду на гегелівську проблему початку, загальнознаючим початком. Герменевтичний досвід завжди передбачає, що текст «говорить у ситуацію» (*in eine Situation hineinredet*), яка визначена через передрозуміння (*Vormeinung*). Отже, не початок, що передбачає ціле системи, а герменевтична ситуація є умовою розуміння. «Лише оскільки між тим, хто розуміє, і його текстом не існує samozрозумілої згоди, нам може випасти на долю герменевтичний досвід щодо тексту. Лиш оскільки текст із його

чужості має перенестися в засвоєне, для того, хто хоче сказати, узагалі є децю таке, що слід сказати. Лиш оскільки текст цього вимагає, воно набуває тлумачення, і лише так, як він цього вимагає. Позірний тетичний початок тлумачення є насправді відповіддю, і як кожна відповідь смисл тлумачення визначає себе через запитання, яке поставлене. *Таким чином діалектика запитання і відповіді завжди передують діалектиці тлумачення. Вона є тим, що визначає розуміння як подію* [WM, 476].

Як тепер бачимо, герменевтика не може зіткнутися з гегелівською проблемою початку, бо остання насправді є проблемою закінчення, антиципації довершеності. А подія розуміння є принципово незакінченою і водночас скінченною, у ній *антиципація довершеності* ніколи не може дістати виправдання актуальною цілістю і закінченістю смислу. Гегелева довершеність абсолютного знання і цілості ідеального буття – це *метафізичне тлумачення спекулятивного*. Гадамер зазначає, що бути одним і тим же, а все-таки іншим – це парадокс, що стосується кожного змісту переказу; і тому кожне тлумачення є спекулятивним. У висновку Гадамер так каже про своє розуміння *герменевтичної спекулятивності*: «Внутрішня єдність розуміння і тлумачення полягає якраз у тім, що тлумачення, яке розгортає смислові імплікації тексту й робить їх виразними мовним чином, виглядає на тлі даного тексту новим творінням, хоч насправді не утворює власного існування поряд із розумінням. Ми вже вище звертали на те увагу, що поняття, які тлумачать, у процесі розуміння доводять свого зняття, бо їм призначено зникнути. Це слід розуміти так, що вони не є випадковими допоміжними засобами, які застосовують і після вжитку відкидають, натомість вони належать до внутрішнього членування справи (яка є смислом). І слову тлумачення, як і кожному слову, в котрому здійснена думка, властиво те, що й слову як такому, – воно не є предметним. Як здійснення розуміння воно є актуальністю дієво-історичної свідомості, і як таке є на ділі спекулятивне: невловиме, відповідно до буття, і все ж віддзеркалює образ, що йому даний» [WM, 477]. Так закінчує Гадамер свій показ того, що мовність розуміння означає його герменевтичність, тобто інтерпретаційність.

У пункті с) *Універсальний аспект герменевтики* Гадамер дає заключну картину герменевтики як невід'ємного характеру мислення.

✓ Сказати, що мислення і мовлення неподільні, – це те саме, що сказати

про неподільність мислення і герменевтики. Поняття герменевтики в цьому твердженні можна замінити на поняття інтерпретації, бо в цьому контексті «герменевтика» – це інтерпретація, практика, іноді піднята до рангу мистецтва чи науки. Але не слід забувати головного висновку філософської герменевтики, тобто теорії цієї практики: *наймайстернішу інтерпретацію не можна вважати такою, що спирається виключно на техніку чи метод інтерпретації. Інтерпретація завжди спирається на розуміння і визначена скінченим способом буття того, хто розуміє, його приналежністю до того, що він розуміє. Отже, інтерпретація невіддільна від розуміння як способу буття скінченної істоти. Інтерпретація є скінченною, як і сама подія мовлення, в якій відбувається розуміння. Інтерпретаційність, тобто герменевтичність, будь-якого мислення, зрештою, означає, що таким чином виявлена універсальність герменевтики, яка є універсальністю мовного медіуму, завдяки котрому й співіснують Я і світ, співвідпорядковані одне одному.*

Мовна подія розкрита у філософській герменевтиці як така, що має *спекулятивну структуру*. Мова в справжньому способі свого існування, тобто не редукована до предметності, є подією мовлення як здобуття мови, як виявлення буття, а не репрезентація наявного, відбиток фіксовано даного. Спекулятивність події мовлення досягається якраз через цю відмінність події від предметно даного. Якщо Гадамер каже, що *буття, яке можна зрозуміти, є мовою*, він цим підкреслює, що, розуміючи спосіб буття мови як події, ми тільки так і здатні розуміти, що є *буття* на відміну від *суцього*. Буття досягається через неможливість опредметнення цілого мови. Це ціле презентує себе розумінню із самого себе, віддзеркалюючись у мовній події. Спекулятивним у мові є така єдність нескінченного і скінченного, цілого і окремого.

Коли я кажу про *герменевтичне ерочбє*, то хочу наголосити, що мовна подія інтерпретації відкриває *істину буття* не тому, хто воліє строго дотримуватися *методу*, а тому, хто дослухається до цілого мови. Належить не абстрагуватися від конкретності свого досвіду, а натомість відволікатися від догм і стереотипів, що «скорочують» мовний досвід і заважають виявитися спекулятивності мови, тобто виявитися самому буттю. На мій погляд, в останньому пункті с) Гадамер насамперед хоче сказати, як він розуміє виявлення

спекулятивності мови в сенсі самовиявлення буття. Притому весь попередній зміст «Істини і методу» так чи інак відповідає на питання про те, як не розуміти умов самовиявлення буття і здобуття мови. Отже, дотримуючись онтологічної настанови, Гадамер демонструє універсальні умови істини як самовиявлення буття переважно на тлі історичного нерозуміння цих умов. Відтак він мислить подіалектичному, отже, виражає свою тезу через критичний аналіз і заперечення антитези: виражає істину буття – через наукову ідею методу, дієво-історичну свідомість – через ідеалізовану рефлексивну свідомість, природу мови – через аналіз забуття мови, зрештою, умови можливості – через умови неможливості. Така діалектика, звичайно, зоставляє поза розглядом питання про те, як і чому забуття мови, а відтак «відпадіня» від самого буття, може бути долею людства. Це Гайдегерове питання.

Очевидно, що спекулятивна сутність мови не дістає без перешкод свого здійснення у використанні мови. Іншими словами, хоча трансцендентальний погляд бачить лише подію мовлення, однак у людській дійсності не кожне мовлення є справді подією. Більш того, чи справжня подія мовлення є саме тим максимумом, якого може вимагати від нас ситуація і становище людини? Якщо погодитися, що справжнє мовлення виявляє свою істину, то чи не буде воно все-таки нашою в'язницею? Філософська герменевтика на це відповідає, що «все, що більше з мову» можна зрозуміти тільки завдяки мові, а відтак все залежить від скінченності нашого мовного розуміння. Тож говорити про в'язницю мови – це те саме, що заперечувати скінченність свого буття. І не вже краса, благо та істина, що виявляються в мовній події, тобто у спекулятивному зв'язку із нескінченністю, – це те, що нас ув'язнює? Зрештою, поняття спекулятивного потрібне Гадамеру для того, щоб заперечити наше ув'язнення у скінченному. Спекулятивність мови якраз звільняє нас, по-суті обмежених, від обмеження. У діалектиці мови слід бачити змістовну діалектику свободи і відрізнити її від діалектики викладу в «Істині і методі».

Отже, у пункті с) Гадамер здійснює діалектичний перехід і ніби повертається до вихідної проблематики – говорить про істину буття як самовиявлення краси. Однак це не є поверненням до тематики і частини «Істини і методу», де йдеться про досвід мистецтва. Гадамер

тепер говорить про красу в загально-онтологічному плані, у зв'язку зі «спекулятивною конституцією буття, що лежить в основі герменевтики та є такого ж універсального обсягу, як розум і мова» [WM, 480]. Після показу спекулятивності мови перехід до краси виглядає як фундаментальна поправка до платонізму. Гадамер намагається звільнити нас від забуття природи мови, спричиненого теоретичною настановою грецької філософії. Його проект виглядає як примирення платонізму з риторикою через поєднання мови й краси в герменевтичній онтології. Тож Платон мусить знайти філософію в елоквенції, бо зрештою красномовність – це не техніка. Красиве не може не стосуватися блага й істини – так уважали ще ренесансні гуманісти-платоніки, чия релігією стало мистецтво. А Гадамер додає до цього свою онтологію «прочитання краси» – краси як мовної події.

Гадамер передусім указує на те, що греки відрізняють красу (*kalon*) від усього технічного, від мистецтв, що «виготовляють» корисне. У слововжитку греків краса протиставлена всьому корисному. Красу не «готують» чи «приготовляють» для певної мети, бо прекрасні речі не задовольняють безпосередні життєві потреби, а належать до «яку» життя, до «пайдеї» (*paideia*), тобто виховання й освіти. Отже, буттєвий статус краси вищий за статус потрібних речей, адже прекрасні речі цінні самі по собі, не заради іншого; мета їхнього існування в них самих, тож виховані люди прагнуть краси. Якщо потворне – це те, чого не витримує погляд, бо він не здатен зупинитися на «безобразному», то прекрасне має образ, і це дозволяє його бачити. Прекрасне є видимим у найширшому розумінні слова. Воно помітне, значуще, адже має те, що тримає на собі погляд, «приваблює». «Указуючи на видне, цей напрям значення вказує на всю сферу належного (*Geziemende*) й пристойного (*Sitte*), яка водночас зближається з поняттєвою артикуляцією, що має місце на противагу корисному (*chresimon*)» [WM, 481–482]. Відтак є зрозумілим, що «онтологічний поворот» Гадамера до краси визначений грецькою думкою: поняття краси споріднене з поняттям блага, а воно є якраз тим, що маємо обирати заради нього самого, як мету, а не як засіб для досягнення чогось вищого за благо.

Для платоніків лад сушого, зорієнтованого на єдине благо, збігається з ладом краси. Основа збігу – поняття міри. Космос – найвищий вияв краси у сфері видимого. За такого підходу не існує протилежності між красою природи і красою мистецтва. Перевага

природної краси тут не підлягає сумніву. І справді, до XVIII ст. винятковий випадок мистецької краси розуміли тільки в перспективі буттєвого ладу. Лише в XIX ст. естетична проблематика стає переважно мистецькою. Ж.-Ж. Русо протиставив природу як не-Я людському мистецтву, полемічно обстоюючи вищу цінність природи. Але поряд з тим у науці відбулося перетворення природи на механічний агрегат. У XIX ст. дві ці протилежні тенденції зійшлися на тім, що краса належить мистецтву, є властивістю довільних образів фантастичного світу. Тож справді протилежна позиція щодо краси полягає тепер у тім, що краса має функцію аналогії. І це позиція платонізму. Для Платона істотним є те, що невланість блага набуває дійсної відповідності у наявності краси. Ось чому Гадамер підкреслює, що метафізична суть платонізму саме в розумінні причетності (methexis) як медіальній функції краси щодо ідеї та явища. Тут Гадамер, вочевидь, убачає онтологічну аналогію медіальності краси й мови.

Як описує Гадамер медіум краси в онтологічному аспекті? Наведений нижче опис слід сприймати, пам'ятаючи аналогію з мовою. Отже, краса безпосередньо до себе прихляє, на відміну від інших людських чеснот. Вона несе в собі свій блиск і ясність, різко відмежована від того, що до неї не причетне. Краса є найзримішим, що відокремлює себе як спільне серед різноманітних речей і так сама себе висвітлює. У самовисвітленні як суті краси постає сумірність сушого, гармонійне ціле. Платон говорить у «Філебі» (Філ., 51d) про що відкритість (alētheia) як суть краси. Отже, краса – не лише симетрія, міра й гармонія, а передусім вияв (Vorschein) самої себе. Це означає, що краса має онтологічну структуру виявлення (Vorscheinen), отже, має спосіб буття світла [ІМ, 445], завдяки якому речі унаочнюються у власних пропорціях. Роблячи речі видимими, вона сама, подібно до світла, не може стати видимою без висвітлених речей. Рефлексивність становить буття світла, воно пов'язує між собою зір і зримає. З цього Гадамер висновує: «Світло, яке дозволяє всьому ви-ступити так, що воно робиться само собою зрозумілим, є світлом слова. Метафізика світла таким чином обґрунтовує тісний зв'язок між ви-явленням краси й очевидністю зрозумілого. Проте саме цим зв'язком ми й керуємося в нашій герменевтичній постановці питання» [ІМ, 445].

Структуру світла, за Гадамером, слід відокремити від метафізичних уявлень платоніків і християн. Однак тут теж існує деяка аналогія.

Світло, за Біблією, уможливило оформлення хаотичної маси неба й землі. «У цьому глибокодумному тлумаченні Книги Буття ми можемо почути передвістя того спекулятивного розуміння мови, яке ми розвинули у нашому структурному аналізі герменевтичного досвіду світу й згідно з яким множинність розумового (Vielheit des Gedachten) уперше виникає через єдність слова» [ІМ, 446]. Отже, Гадамер наприкінці «Істини і методу» твердить, що метафізика світла, звільнена від субстантивізму, поєднувана з герменевтичною теорією мови як події розуміння. Краса є тим медіумом, що уможливорює самопрезентацію (Sichdarsellen) буття в події мовлення. Відтак увесь Гадамерів проект герменевтичної онтології мови спирається на принцип краси як діалектичного опосередкування буття і вимовленого слова. Чи не обмежується такий проект лише феноменом елоквенції?

Мабуть, і сам Гадамер бачив тут проблему. Тому й опублікував 2 том «Істини і методу» на доповнення змісту 1 тому. Але на цій підставі не варто думати, що Гадамер визнав невдалим своє *обґрунтування істини буття* в 1 томі. Оскільки Гадамер шов у «Істині і методі» шляхом діалектичного спростування універсальності істини методу, то й останні сторінки 1 тому слід читати, озираючись на весь пройдений шлях.

Урешті, коли Гадамер говорить про *очевидність як властивість краси*, він хоче також сказати, що *самовиявлення буття* – це *універсальна умова істини*. Як краса привертає до себе увагу так, що ми не здатні відразу узгодити її з єдністю наших орієнтацій, отже, як краса постає в нашому досвіді наче чарівна пригода – непередбачуване, що потребує нової інтеграції цілого досвіду, – так і очевидне має у своїй конкретності та ясності щось вражаюче, наче нове освітлення того, що розглядали. Очевидне – це аж ніяк не звичне. Ми дістаємо справді очевидне тільки за умов конкретності та відкритості досвіду. Для здійснення цих умов потрібен не метод, хай там навіть феноменологічний, а подія розуміння. А хід подій ніхто не може повністю передбачити. Узгодити філософію з цією істиною – це узгодити філософію з конкретним досвідом життя. Гадамер, як на мене, це й зробив у філософській герменевтиці.

Контрольні питання

1. Єдність мислення і мовлення за Гадамером.

2. Онтологія мови Гадамера і Гайдегера: спільне і відмінне.

Лектура

- 1.1. (2.1.) Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 354–453.
- 1.2. Гадамер Г.-Г. Мова і розуміння // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 2. – К., 2000. – С. 167–179.
- 1.3. Гадамер Г.-Г. Семантика і герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 158–166.
- 2.2. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993. S. 142–166 (§§ 32–34).
- 2.3. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М., 1993. – С. 259–272.
- 2.4. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М., 1993. – С. 273–301.
- 2.5. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М., 1993. – С. 302–311.
- 2.6. Хайдеггер М. Записки из мастерской // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 265–267.
- 2.7. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск, 2001.

Додаткова лектура

Апель К.-О. Две фазы феноменологии в своем воздействии на философское предпонимание языка и поэзии в настоящее время / Пер. с нем. В. Куренного // Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С. 7–32.

Апель К.-О. Язык и истина в современной ситуации философии / Пер. с нем. Б. Скуратова // Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С. 33–60.

Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Пер. с нем. В. Куренного // Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С. 237–262.

Хайдеггер М. Что значит читать? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 258.

Хайдеггер М. Знаки // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 293–294.

Хайдеггер М. Жительство человека // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 295–300.

ЦИТОВАНА ЛІТЕРАТУРА

GA – Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GW – Gadamer H.–G. Gesammelte Werke. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

SZ – Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer¹⁷1993.

WM – Gadamer H.–G. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke, Bd. 1, 1990.

WM 2 – Gadamer H.–G. Hermeneutik: Wahrheit und Methode // Gadamer H.–G. Gesammelte Werke, Bd. 2, 1993.

ІМ – Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000.

ІМ 2 – Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000.

1. Barthes R. Le discours de l'histoire // Social Science Information, 1967, Vol. 6, № 4.
2. Collingwood R. G. Principles of Art. Galaxy Books 2005.
3. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 7, 1927.
4. Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik. Zusätze aus den Handschriften // Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5, Stuttgart 1990.
5. Dilthey W. Lebens Schleiermacher, Bd. 1, 1870.
6. Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000.
7. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 17, Frankfurt am Main 1994.
8. Heidegger M. : Ontologie: Hermeneutik der Faktizität // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 63.
9. Husserl E. Der Encyclopedia-Britannica-Artikel. Phänomenologische Psychologie // Husserliana, Den Haag 1968.

10. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften, Bd. 8. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.
11. Ranke L. von. Geschichte der germanischen Völker. Emil Vollmer Verlag 2002.
12. Ricoeur P. The Task of Hermeneutics // Philosophy Today, 1973, Vol. 17, №2/4.
13. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка. – М., 2003.
14. Апель К.–О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001.
15. Арупонова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафори. – М., 1990.
16. Блюменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
17. Вертхаймер М. Продуктивное мышление. – М., 1987.
18. Віттенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К., 1995.
19. Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М., 1991.
20. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К., 2003.
21. Гадамер Г.–Г. Актуальність прекрасного // Гадамер Г.–Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
22. Гадамер Г.–Г. Ганс-Георг Гадамер про себе // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
23. Гадамер Г.–Г. Герменевтика та історизм // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
24. Гадамер Г.–Г. Істина в гуманітарних науках // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
25. Гадамер Г.–Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
26. Гадамер Г.–Г. Між феноменологією та діалектикою // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
27. Гадамер Г.–Г. Мистецтво і наслідування / Г.–Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
28. Гадамер Г.–Г. Передмова до другого видання // Гадамер Г.–Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.

29. Гадамер Г.-Г. Післямова до третього видання // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
30. Гадамер Г.-Г. Понятійная живопись // Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
31. Гадамер Г.-Г. Про істинність слова // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
32. Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 33
33. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
34. Гадамер Г.-Г. Читання і перекладання // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
35. Гильдебранд Д. фон. Что такое философия? – СПб., 1997.
36. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. – М., 1997.
37. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001.
38. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000.
39. Дэвидсон Д. Что означает метафора // Теория метафоры. – М., 1990.
40. Иванова-Георгиевская Н.А. Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером // Феноменология і мистецтво: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2002 – 2003. – К., 2005.
41. Кант И. Первое введение в «Критику способности суждения» // Кант И. Сочинения. В 8 тт. – Т. 5. – М., 1994.
42. Коллингвуд Р. Дж. Автобиография / Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980.
43. Колінгвуд Р. Дж. Идея історії. – К., 1996.
44. Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства. – М., 1999.
45. Макинтайр А. После добродетели. Исследование теории морали. – М.; Екатеринбург, 2000.
46. Малахов Вл. Герменевтика и традиция // Логос. – М., 1999. – № 1(11).

47. Мейнеке Ф. Леопольд фон Ранке. Мемориальная речь... // Мейнеке Ф. Возникновение историзма. – М., 2004.
48. Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М., 2001.
49. Про Біблію // Святе Письмо. – United Bible Societies, 1991.
50. Рикер П. Время и рассказ. В 2 тт. – Т. 1. – М.; СПб., 2000.
51. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
52. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. – М., 1994.
53. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М., 1996.
54. Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.) в 9 тт. – Т. 2. – М., 1989.
55. Слотердайк П. Критика циничного разума. – К., 2002.
56. Тейлор Ч. Этика автентичности. – К., 2002.
57. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000.
58. Уайт Х. Метаистория. – Екатеринбург, 2002.
59. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
60. Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001.
61. Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск, 2000.
62. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М., 1990.

Серія наукової літератури
«МАЙСТЕРКЛАС»

Андрій Богачов
Філософська герменевтика
Навчальний посібник

Відповідальні редактори серії: А. Богачов, В. Кебуладзе

Коректор О. Вторих

Ідея обкладинки А. Богачова

Розробка оригінал-макета видавництва «Курс»

Підписано до друку 20.06.2006 р. Формат 60х84/16. Гарнітура Times. Папір
офсетний. Ум. друк. арк. 25,5. Обл. друк. арк. 22,5. Зам. 375.

Видавництво «Курс»
03135, Україна, Київ-35, вул. Сурікова, 3, оф. 413
Тел. (044) 493-64-63
kursiv@voliacable.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК №723 від
17.12.2001 р.