

Філософська
думка

Ганс-Георг Гадамер
ІСТИНА І МЕТОД

Том II



HANS-GEORG GADAMER

ROTHMANN

Hermeneutik II

WAHRHEIT UND METHODE

ERGÄNZUNGEN
REGISTER

Band 2

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ

«Юніверс» — 2000

Г13 До другого тому ввійшли праці філософа Г.-Г. Гадамера, які доповнюють і поглиблюють проблеми герменевтики, викладені в першому томі.

Редактор
Петро Соколовський

Це видання підтримане фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним фондом «Відродження» (Київ).

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institut — Budapest and International Renaissance Foundation — Kyiv.

Видання цієї книжки здійснено за фінансової підтримки Inter Nationes, Бонн.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn gefördert.

Перекладено за виданням: Hans-Georg Gadamer. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

© 1960/1990 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

© МП «Юніверс».

М. Кушнір, переклад;

І. Коптілов, художнє оформлення, 2000.

ISBN-966-7305-31-7

1. МІЖ ФЕНОМЕНОЛОГІЄЮ ТА ДІАЛЕКТИКОЮ

Спроба самокритики 1985 рік

Через чверть століття начебто настав-таки час перевірити на цілісність консистенції теоретичний проект, що поєднує у філософське ціле ті дослідження, які проводяться з різних точок зору, а надто перевірити, чи слід зважати на розриви та стрибки в послідовності цілого. Чим їх пояснити — поважними хибами побудови, а чи здебільше формою презентації, яка подекуди неодмінно має бути застарілою?

Застаріле, поза всяким сумнівом, — це те, що в межах так званих гуманітарних наук знай наголошується на філологічно-історичних науках. В епоху соціальних наук, структуралізму та лінгвістики така прив'язка до романтичної спадщини історичної школи більше не видається достатньою. Насправді ж тут спрацьовує обмеженість власного вихідного досвіду. Проте з самого початку задум цілого спрямований на універсальність герменевтичного досвіду, якої ми повинні досягти з будь-якої вихідної точки, якщо цей досвід має стати універсальним досвідом¹.

Ще хибнішою залишається, поза всяким сумнівом, протилежна картина, за якою це дослідження провадиться, спираючись на природничі науки. Мені зрозуміло, що тут постає ціле широке поле герменевтичних проблем, яке виходить за мою власну межу процесу наукового дослідження. Лише в сфері історико-філологічних наук я досяг такого рівня, що там усюди можу з певною компетентністю брати участь у відповідних дослідницьких роботах. Але там, де не можу вивчати оригінальні роботи, я не відчуваю за собою права прагнути доводити до свідомості дослідника того, що він тут робить і що тут з ним відбувається. Суть герменевтичного усвідомлення полягає саме в тому, що воно має виникати з герменевтичної практики.

Те, що природничі науки містять у собі герменевтичну проблематику, стало мені зрозуміло вже 1934 року на прикладі розгромної критики Моріцом Шліком догм канцелярських речень². Однак коли у 30-ті роки

¹ Докладніше про це в цьому томі, насамперед у статті «Риторика, герменевтика та критика ідеологій», див. с. 219 ff.

² Schlick M. «Über das Fundament der Erkenntnis» («Про підмурок пізнання»).

виникали й розвивались ідеї цієї книги, а притаманні цьому часові обставини несли з собою чимраз більшу ізоляцію, то фізикалізм і *unity of science** були протилежною картиною, яка формально напрошувалась. *Linguistic turn*** англосаксонських досліджень тоді ще не піднялася із-поза обрію. Пізню роботу Вітгенштайна я зміг проштудіювати лише по тому, як чітко осягнув свій власний хід думок, а те, що в критиці Поппера споріднені з позитивізмом мотиви збіглися з моєю власною орієнтацією, я також усвідомив і реалізував пізніше³.

Отож я маю аж надто чітку уяву про залежність від часу вихідних точок формування моїх думок. Брати до уваги умови герменевтичної практики, що змінилися, — це завдання молодшої генерації, і подекуди це відбулося. Прагнення вчитися далі для людини за 80 видається мені зухвалістю. Тому я залишив без змін текст «Істини та методу», як і подальших статей, і обмежився тільки тим, що іноді вносив лише незначні поправки.

Проте інакше стоїть питання внутрішньої консистенції, зробленого в своїх межах. Цей другий том мого зібрання творів міг би правити тут за доповнення. Його зміст можна розбити на три розділи: *Попередні етапи*, які у своїй власній попереджувальності іноді можуть виявитись корисними, *Доповнення*, які виникали впродовж років. (Обидві ці частини були вже майже цілком опубліковані в моїх «Малих творах» («Kleine Schriften».) Найважливішу частину цього другого тому становить *Подальший розвиток*; почасти я вже був на шляху до нього, почасти мене до цього підштовхнули критичні дискусії по моїх ідеях. Це була, зокрема, теорія літератури, яка з самого початку видавалась мені подальшим розвитком моїх думок і про яку, в тісному зв'язку з герменевтичною практикою, докладно йдеться у 8 та 9 томах цього видання. Проте принципові герменевтичні питання знайшли, певною мірою, нове висвітлення як у дискусії з Габермасом, так і під час неодноразових зустрічей з Дерідою; дискусії по цих питаннях є у цьому томі доречні. На закінчення в *Додатках* містяться екскурси та опубліковані в пізніших виданнях «Істини і методу» додатки, передмови й післямови. Цей том завершує моя автобіографія, написана мною в 1973 році. Спільним покажчиком першого та другого томів підкреслюється єдність останніх. Пропонуючи цей другий том, сподіваюсь виправити вади моєї книги й посприяти подальшій роботі молодих фахівців.

У такій, як ця, справі рекомендується зважати на резонанс, що його викликав власний проєкт у критику. Те, що дієва історія стосується до самої справи, — це герменевтична істина, якою і в цьому випадку нехту-

Erkenntnis 4 (1934). У тій самій роботі — *Gesammelte Aufsätze* — 1926 — 36 (зібрані статті, 1926 — 36 pp.), зокрема с. 290 — 295 та 300 — 309).

* Єдність природничих наук (англ.).

** Лінгвістична зміна напрямку.

³ Див. із сьогоденної точки зору інструктивний вступ Дж. К. Вайнсгаймера. *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

вати не випадає. У цьому розумінні слід послатися на мою передмову до другого видання та мою післямову до третього й четвертого видань, знову надрукованих у додатках цього тому. Сьогодні, коли я кидаю погляд у минуле, мені видається, що бажаної теоретичної консистенції в одному моменті було досягнуто не повністю. Не зовсім зрозуміло, як узгоджуються між собою два основних проекти, які протиставляють поняття гри суб'єктивістській посилці модерного. Тут є, по-перше, орієнтація у грі мистецтва, а відтак — заснування мови в розмові, яке трактує гру мови. Цим поставлено подальше вирішальне питання про те, наскільки мені вдалося показати герменевтичний розмір як той бік самосвідомості, тобто не усувати в розумінні іншість іншого, а зберегти її. Ось так я знову повернув поняття гри до своєї онтологічної перспективи мовності розгорнутої до універсальності. Це означало тісніше поєднання гри мови з грою мистецтва, в якій я вбачав герменевтичний парадний випадок. Тут, звичайно, зовсім недалеко до того, щоб універсальну мовність нашого життєвого досвіду подавати як модель гри. Уже в передмові до другого видання своєї книги, а також на останніх сторінках своєї статті «Феноменологічний рух» («Die phänomenologisch Bewegung»)⁴ я вказував на конвергенцію своїх сформульованих у 30-ті роки ідей щодо поняття гри з пізнім Вітгенштайном.

Це всього лише *façon de parler**, якщо навчання мовлення називати навчальним процесом. Насправді це гра, гра наслідування та обміну. Артикуляція й задоволення від артикуляції дитини, яка це сприймає, йдуть пліч-о-пліч зі спалахом смислу. Ніхто не може дати розумної відповіді на запитання після першого розуміння смислу. Цьому завжди передувало домовний чуттєвий досвід, а тим більше обмін поглядами та жестами, тож усі переходили тут плавні. Така сама незбагненна й довершеність кінця. Ніхто не може розтлумачити, що таке, власне кажучи, те, що сучасна лінгвістика називає «мовною компетенцією». Що це означає, вочевидь, неможливо об'єктивно подати відповідними мовними засобами. Ба більше: термін «компетенція» означає, що мовну спроможність, яка формується у того, хто говорить, годі визначити як дотримання всіх правил, а отже, і як просте послуговування мовою згідно з правилами. Це належить розглядати як плід вільного у певних межах процесу мовної практики, отож хтось, врешті, з власної компетенції «знає», що таке правильне. Це основа моєї власної спроби герменевтично реалізувати універсальність мовності, тож я розглядаю навчання мовлення та набуття здатності орієнтуватися в світі як нерозривну тканину історії освіти людини. Це може бути процес, який ніколи не закінчується, — він усе ж утверджує щось схоже на компетенцію⁵. Візьмімо для порівняння вивчення іноземних мов. Тут ми взагалі мо-

⁴ Kleine Schriften, III, S. 150 — 189, там: S. 185 ff.; Ges. Werke, Bd. 3.

* Манера висловлюватись (фр.).

⁵ Тим часом на засіданні Євангельської академії у Герренальбі я виступив з дискусійною статтею «Мовність та її межі» («Sprachlichkeit und ihre Grenzen»), яку мож-

жемо говорити лише про наближення до так званої мовної компетенції, хіба що хтось тривалий час, цілком і повністю перебуває в іншомовному оточенні. Взагалі буває так, що компетенція досяжна тільки в своїй рідній мові або ще мові, якою розмовляють там, де людина виросла й де вона живе. Ось так і виходить, що людина навчається дивитись на світ очима рідної мови та що, навпаки, перше розгортання власної мовної спроможності починає артикулюватися в погляді на світ, що її оточує.

Тепер питання в тому, у якому взаємозв'язку з грою мистецтва перебуває мовна гра, яка завжди світова. Як обидві ставляться одна до одної? Зрозуміло, що в обох випадках мовність — це складова герменевтичного розміру. Те, що розуміння мовленого має досягатись, виходячи з діалогової ситуації, а це, врешті, означає, — виходячи з діалектики питання та відповіді, у якій досягається розуміння та через яку артикулюється спільний світ, — подано мною, на мою думку, переконливо⁶. Я переступив межі логіки питання та відповіді, як її вже подав Колінгвуд, бо орієнтація в світі відображається не тільки в тому, що між співрозмовниками формуються питання й відповіді, але це пов'язано також із речами, про які йде мова. Річ «ставить запитання». Тому запитання й відповідь розігруються між текстом та його інтерпретатором. Писемність як така абсолютно нічого не змінює у проблемній ситуації. Йдеться про річ — тему розмови, про її буття — таке чи таке. Повідомлення, скажімо в листі, — це продовження розмови іншими засобами. Так і кожна книжка, що чекає на відповідь читача, — це початок такої розмови. Адже про щось у ній йдеться.

Але як бути з художнім твором і, зокрема, з письмовим художнім твором? Чому тут можна говорити про діалогічну структуру розуміння та взаєморозуміння? Тут немає автора як партнера, що відповідає, і жодна річ, що може бути такою чи такою, не обговорюється. Текстовий твір перебуває сам у собі. Тут, як видається, діалектика питання та відповіді, якщо вона існує взагалі, скерована лише в одному напрямку, тобто від того, хто прагне зрозуміти художній твір, хто ставить запитання до нього та до себе, і хто прагне почути відповідь твору. І той один, як він є, полюбляє, як кожна мисляча особа, бути водночас і тим, хто запитує, і тим, хто відповідає, саме так, як це й відбувається в реальній розмові між двома людьми. Проте цей діалог розуміючого читача з самим собою все-таки не видається діалогом із текстом, який дається фіксованим, а отже, готовим. І все ж? А чи існує готовий текст взагалі?

Діалектика питання та відповіді тут не зупиняється. Ба більше, художній твір характерний саме тим, що його годі будь-коли зрозуміти до кінця. А це говорить про те, що, коли підступаєш до нього із запитан-

на знайти в: «Evolution und Sprache» («Еволюція та мова»), *Herrenalber, Texte* 66 (1985), S. 89 — 99.

⁶ Див.: *Ges. Werke*, Bd 1, S. 375 ff.

ням, то ніколи не отримуєш остаточної відповіді, не скажеш, що тепер, мовляв, «усе знаєш». Від нього не отримуєш відповідної інформації — ото й усе. З художнього твору годі зібрати інформацію, яка міститься в ньому, щоб він став подібний до общипаного ягідного куша, як це буває з повідомленнями, які ми беремо до відома. Сприйняття поетичного твору, — відбувається це через реальне вухо чи лише через те внутрішнє вухо, що прислухається при читанні, — це рух по колу, під час якого відповіді знову перетворюються на запитання й провокують нові відповіді. Цим викликані тривалі зупинки біля твору мистецтва — хоч би який він був. Така зупинка, очевидно, справжній вияв сприймання мистецтва. Художній твір ніколи не вичерпується. Він ніколи не буває порожнім. І навпаки, ми визначаємо кожне немистецтво, яке є імітацією або гонитвою за зовнішнім ефектом або чимось подібним, саме тим, що виявляємо його «порожнім». Жоден твір мистецтва ніколи не звертається до нас однаково. Внаслідок цього і ми змушені щоразу відповідати інакше. Інша сприйнятливість, інша уважність, інша відвертість уможливають появу однієї, власної, єдиної і тієї самої постаті, єдність художнього висловлювання у такому розмаїтті відповідей, яке ніколи не вичерпується. На мою думку є помилково протиставляти це нескінченне розмаїття непохитній ідентичності твору. Це видається мені таким, що суперечить естетиці сприйняття Яусса як і деконструктивізму Деріди (обидва близькі в цьому один до одного): дотримуватися ідентичності смислу тексту не означає ні повернення до подоланого платонізму класичної естетики, ні перебування в тенетах метафізики.

І все ж таки постане запитання, чи моя власна спроба поєднати відмінність розуміння з єдністю тексту або твору, або моє дотримання поняття твору у межах мистецтва — не припущення поняття ідентичності в метафізичному розумінні. Якщо рефлексія герменевтичної свідомості також визнає, що розуміння — це завжди розуміння інакше, то чи дійсно віддасть це належне опору та неспроможності інтерпретації, які характеризують твір мистецтва? І чи приклад мистецтва дійсно може сформувати рамки, в яких зможе розгорнутися загальна герменевтика?

Я відповідаю: для мене якраз і було вихідним пунктом мосі герменевтичної теорії те, що художній твір — це виклик нашому розумінню, бо він знов і знов ухиляється від усіх інтерпретацій і чинить перетворенню в ідентичність терміну опір, який годі здолати. Цього можна навчитись, як я гадаю, вже з Кантової «Критики розуму». Саме завдяки цьому приклад мистецтва виконує провідну функцію, яку містить перша частина «Істини і методу» для сукупності мого проекту філософської герменевтики. Це стає цілком зрозумілим, коли «мистецтво» вважається «істинним» у нескінченній множині та розмаїтті його «висловлювань».

Відтоді я став відомий як адвокат тієї «поганої» нескінченності, яка тримає мене в напруженій близькості до Гегеля. У будь-якому випадку розділ в «Істині і методі», де йдеться про межі рефлексивної філософії

і який переходить до аналізу поняття досвіду, намагається зробити це зрозумілим. Тут я заходжу так далеко, що використовую проти самого Гегеля полемічно вжите Гегелем поняття «рефлексивної філософії» і вбачаю в його діалектичному методі негарний компроміс із науковою думкою модернізму. Якщо вона включає зовнішню рефлексію такого триваючого досвіду в самовідображення думки, то вона залишається лише примиренням подумки.

З іншого боку, хтозна, чи можна уникнути внутрішньої єдності ідеалізму свідомості й затягуючого потоку рефлексивного руху, що засмоктує все в іманентність. Хіба не тут мав рацію Гайдеггер, залишивши за собою трансцендентальну аналітику буття та початок у герменевтиці фактицизму? Як я шукав тут свій шлях?

Як на предмет, тут я виходив з Дільтея, а щодо питання — із заснування гуманітарних наук, і критично відмежувався від цього. Однак на цьому шляху я ледве досяг універсальності герменевтичної проблеми, важливої для мене з самого початку.

У деяких пунктах моєї аргументації особливо відчувається, що моя вихідна точка з «історичних» гуманітарних наук одностороння. Зокрема запровадження герменевтичного значення віддаленості в часі, — хоч би яким переконливим воно було, — погано підготувало основоположне значення іншості іншого, а отже фундаментальну роль, яка підходить мові як розмова. Предметові відповідало б більше, якби спочатку про герменевтичну функцію віддаленості говорилось у загальнішій формі. Не завжди має йти мова про якусь історичну віддаленість, ба більше — віддаленість у часі — це не завжди те, що спроможне подолати фальшиві надвідуки та спотворюючі застосування. Віддаленість чудово проявляє себе і в одночасності як герменевтичний момент, наприклад, у зустрічі між особами, що у розмові шукають спочатку спільну основу, а надто в зустрічі з особами, що розмовляють до того ж іноземними мовами або живуть у чужих культурах. Кожна така зустріч дає змогу усвідомлювати щось як власну переддумку; це видається таким само собою зрозумілим, що можна взагалі не помітити наївного порівняння з власним мисленням, а отже й непорозуміння, яке при цьому виникає. Тут погляд у первинне значення розмови набув значення також для етнологічного дослідження та сумнівності його техніки анкет⁷. Проте залишається правильною думка, що там, де існує віддаленість у часі, вона надає особливу допомогу в критичних ситуаціях, бо лише тоді стають помітними зміни й лише тоді розбіжності робляться доступними для спостереження. Згадати хоча б про складність у оцінці сучасного мистецтва, на чому я окремо зупинявся в своєму викладенні.

⁷ Про це можна дізнатися з нової книги: *Watson L. C. та Watson-Franke M.-B., «Interpreting Life Histories»* («Інтерпретація історій життя»), 1985 (Rutgers University Press).

Такі роздуми, безперечно, розширюють значення досвіду віддаленості. Проте вони все ще залишаються в аргументаційному взаємозв'язку з теорією гуманітарних наук. Однак справжня спонука моєї герменевтичної філософії полягала в іншому. Я народився в період кризи суб'єктивного ідеалізму, яка виникла в роки моєї юності з відновленням К'єркегорової критики Гегеля. Вона скерувала смисл розуміння в зовсім іншому напрямі. І тут з'являється інша людина, що ламає мій егоцентризм і дає при цьому дещо зрозуміти. Я керувався цією спонукою з самого початку. У завершеному вигляді вона викладена в моїй роботі 1943 року, яку я знову пропоную в цьому томі⁸. Коли Гайдеггер познайомився тоді з цією маленькою роботою, то схвально кивнув, однак зразу ж запитав: «А як бути з занедбаністю?» Те, що в загальне поняття занедбаності закладено інстанцію протилежну ідеалові повного самоволодіння та саморозуміння, було, очевидно, смислом запитання Гайдеггера. Проте перед моїми очима стояв особливий феномен іншого, і я послідовно шукав обґрунтування мовності нашого світогляду в розмові. Завдяки цьому мені відкрилося коло питань, яке приваблювало мене вже з перших моїх кроків, починаючи з К'єркегора, Гогартена, Теодора Геккера, Фрідріха Ебнера, Франца Розенцвайга, Мартіна Бубера, Віктора фон Вайцзеккера.

Це стає зрозумілим, коли сьогодні я знову прагну осмислити моє власне ставлення до Гайдеггера та мою прихильність до його мислення. Критика розглядала це ставлення дуже по-різному. У цілому факти дають підстави стверджувати, що я використовую поняття «дієво-історична свідомість». Те, що я взагалі знов повертаюсь до поняття свідомості, чію онтологічну упередженість так чітко показав Гайдеггер у «Бутті і часі», означає, з мого боку, лише пристосування до мовного використання, яке здається мені природним. Це вчиняє враження того, що залишаєшся в полоні постановки питання раннім Гайдеггером, що виходить з існування, в якому йдеться про його буття і яке відзначається усвідомленням буття. Пізній Гайдеггер 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 Гайдеггера. Коли мислення Гайдеггера вибралось за межі мови метафізичних понять, він заплутався в мовних складнощах, що зробили його прихильником мови Гельдерліна та привели до напівпоетичного стилю. У моєму зібранні деяких невеликих робіт про пізнього Гайдеггера⁹ я спробував чітко визначити, що мовні манери пізнього Гайдеггера не означають його звернення до поезії, а розташувались у руслі його мислення, яке привело й мене до моїх власних запитань.

⁸ Див.: «Проблема історії у новітній німецькій філософії», S. 27 ff.

⁹ «Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk» («Шляхи Гайдеггера. Дослідження пізньої творчості»), Tübingen, 1983; Ges. Werke, Bd. 3.

Мій час навчання у Гайдеггера завершився з поверненням Гайдеггера з Марбурга до Фрайбурга та з початком моєї власної викладацької діяльності в Марбургу. До того часу відносяться три Франкфуртські доповіді, які відомі сьогодні як художні твори. Я слухав їх у 1936 році. Там було поняття «землі», яким він іще раз драматичним чином переступив через словник модерної філософії, що його він здавна оновлював, виходячи з духу німецької мови, та наповнював життям на своїх лекціях. Це настільки суперечило моїм власним запитанням і моєму власному досвідові сусідства мистецтва й філософії, що негайно пробудило в мені відгук. Моя філософська герменевтика відверто намагається зберегти напрям запитань пізнього Гайдеггера і зробити його доступним по-новому. Я усвідомлюю, що з цією метою я дотримувався поняття свідомості, а проти останньої обґрунтовуючої функції Гайдеггера виступала онтологічна критика. Проте я спробував обмежити це поняття в самому собі. Гайдеггер, без сумніву, вбачав у цьому повернення до подоланого ним масштабу мислення — якщо навіть він і бачив, що мій намір скеровано в напрямку його власного мислення. Я не маю права вирішувати, чи може шлях, яким я пішов, претендувати на те, аби надолужити певною мірою ризик мислення Гайдеггера. Проте напевне вже сьогодні можна сказати, що це — відтинок шляху, з якого можна засвідчити деякі спроби мислення пізнього Гайдеггера та сказати дещо тому, хто неспроможний піти разом з власними думками Гайдеггера. Звичайно, мій розділ про дієво-історичну свідомість в «Істині і методі» треба читати правильно. Слід вбачати там не модифікацію самосвідомості, а лише свідомість дієвої історії або навіть герменевтичний метод, що на цьому ґрунтується. Ба більше: там треба розпізнавати обмеження свідомості дієвою історією, в якій ми всі перебуваємо. Вона — щось таке, крізь що ми ніколи не зможемо проникнути до кінця. Дієво-історична свідомість — це, як я тоді говорив, «скорше буття, аніж свідомість»¹⁰.

Тому мене ніщо не переконує і я не вважаю, як от краці з молодих критиків герменевтики — Гайнріх Анц, Манфред Франк або Томас Зеббом¹¹, що вживаю далі традиційні поняття філософії через непостійність схеми моїх думок. Цей аргумент був так само спрямований Дерідою проти Гайдеггера¹². Подолати метафізику Гайдеггерові не вдалося, насправді це здійснив Ніцше. Новітнє французьке сприйняття Ніцше

¹⁰ Див.: Ges. Werke, Bd. I, S. 367, 460 або S. 247.

¹¹ Anz Heinrich. Die Bedeutung poetischer Rede. Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie («Значення поетичного мовлення. Дослідження герменевтичного обґрунтування та критики поетології»), München, 1979. Frank Manfred. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Textologie («Те, що можна, і те, що не можна висловити. Дослідження новітньої французької герменевтики та текстології»), Frankfurt, 1980 та «Was ist Neostukturalismus?» («Що таке неоструктуралізм?»), Frankfurt, 1984. Seebohm Thomas. Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft («Про критику герменевтичного розуму»), Bonn, 1972.

¹² «Marges de la Philosophie», Paris, 1972, S. 77.

внаслідок такої аргументації взагалі послідовно закінчується розпадом питання буття та смислу.

Тепер я сам мушу виступити проти Гайдеггера з авторитетною заявою, що мови метафізики не існує взагалі. Про це я вже докладно говорив у ювілейній статті на честь Льовіта¹³. Існують лише поняття метафізики, що їх зміст визначається вживанням слів, як це властиво всім словам. Поняття, в яких ворушиться мислення, так само мало підлягають жорсткому правилу з нерухомою заданістю, як і слова нашого повсякденного мовного вжитку. Ба більше, мова філософії, навіть якщо вона ще несе важкий тягар традицій, хоча б традицій перекладеної латинською Аристотелевої метафізики, знов і знов намагається розчинити в собі все, що пропонує мова. Вона може навіть змінити в латинській мові старі напрямки значень, як це мене вже віддавна дивує в генії Миколи Кузанського. Така заміна має не обов'язково відбуватися методом у стилі діалектики Гегеля або силою чи то насиллям мови Гайдеггера. Поняття, які я вживаю в своєму зв'язку, визначаються по-новому через своє вживання. Це також взагалі не настільки поняття класичної аристотелівської метафізики, як їх по-новому розкрила перед нами онтологія Гайдеггера. Набагато більше відносяться вони до платонівської традиції. Такі вирази, як *наслідування (Mimesis)*, *метексис (Methexis)*, *участь (Partizipation)*, *анамнез (Anamnesis)*, *еманація (Emanation)*, якими і я іноді послуговуюсь із незначними відхиленнями, наприклад у випадку *репрезентації (Repräsentation)*¹⁴, це платонівські визначення понять. У мові Аристотеля вони відігравали певну роль переважно лише в критичних зворотах і не відносились до понятійності метафізики, оскільки береться до уваги їхній заснований Аристотелем шкільний образ. Я знову посилаюсь на свою академічну наукову розробку про ідею добра¹⁵, де я, навпаки, прагнув пояснити, що сам Аристотель був набагато більше платоніком, аніж вважають, та що аристотелівський проект онтології був лише одним із видів, які Аристотель мав із своєї фізики і які пропонувались зібраними в книгах з метафізики.

Цим я торкаюсь місця справжнього відхилення від мислення Гайдеггера, чого стосується велика частина моєї роботи і зокрема моїх досліджень Платона¹⁶. (Я мав задоволення, що саме ці роботи щось значили для Гайдеггера в останні роки його життя. Їх можна знайти у 6-му та частково у 7-му томах цього видання.) Мені хочеться вважати, що

¹³ «Anmerkungen zu dem Thema Hegel und Heidegger», FS für K. Löwith («Зауваження до теми Гегеля та Гайдеггера»), ювілейна стаття на честь К. Льовіта, Stuttgart, 1967, S. 123 — 131. Також в: «Heideggers Wege» («Шляхи Гайдеггера»), S. 61 — 69; див.: Ges. Werke, Bd. 3.

¹⁴ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 74 f., 146 f., 210 f.

¹⁵ «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (Sitzungsbericht der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, Abh. 2) («Ідея добра між Платоном і Аристотелем») (Повідомлення на засіданні Гайдельберзької академії наук, філософсько-історичний клас, розробка 2). Heidelberg, 1978, S. 16. [Ges. Werke, Bd. 7.]

¹⁶ Див. до цього: Ges. Werke, Bd. 5 і 6, а також наступний, Bd. 7.

читати Платона як предтечу онтології не слід. Сама метафізика Арістотеля має ще й інші виміри, крім тих, які в свій час були розкриті Гайдеггером. Я думаю, що для цього я зможу в певних межах посилатися на самого Гайдеггера. Я маю на увазі передовсім колишню пристрасність Гайдеггера до «знаменитої аналогії». Він мав звичку так говорити у марбурзький період. З давніх-давен він, як особа, що підтверджує правдивість даних під присягою свідчень, проти ідеалу кінцевого обґрунтування, вітав це арістотелівське вчення про *analogia entis*, як це провадив Гуссерль майже в стилі Фіхте. З обережним дистанціюванням від трансцендентального самотлумачення Гуссерля у Гайдеггера часто трапляється поняття «рівнопервісність» — напевне відлуння «аналогії» та au fond феноменологічно-герменевтичний зворот. Тобто це була не лише арістотелівська критика добра, що вийшла з поняття *fronesis* (*Phronesis*) у Гайдеггера на власний шлях. Це був також центр самої арістотелівської метафізики, від якої він отримував стимулюючі поштовхи, і вже точно — від фізики, як показує Гайдеггер у своїй перспективній статті про *Physis*¹⁷. Звідси стає зрозуміло, чому я відводив діалоговій структурі мови таку центральну роль. Мені слід було вчитись у великого майстра діалогу Платона, або більше того — з сократівського діалогу, створеного Платоном, що структура монологу наукової свідомості ніколи не дозволить філософській думці виконати свій намір до кінця. Моя інтерпретація екскурсу сьомого листа здається мені вищою за будь-який сумнів щодо автентичності цієї речі. Лише звідти стає цілком зрозуміло, чому відтоді мова філософії постійно розвивається в діалозі зі своєю власною історією — спершу коментуючи, коригуючи та варіюючи, з піднесенням історичної свідомості в новій, напруженій подвійності історичної реконструкції та спекулятивного перетворення. Мова метафізики є і залишається діалогом, навіть якщо цей діалог ведеться на відстані в сотні й тисячі років. З цієї причини філософські тексти — це, власне, не текст чи твір, а складові внески до розмови, що йде крізь часи.

Тут, можливо, підходяще місце, аби зробити деякі зауваги до певних продовжень та самостійних протиставлень герменевтичної проблеми, як їх було зроблено, наприклад, Гансом-Робертом Яуссом і Манфредом Франком, з одного боку, та Жаком Дерідою — з другого. Те, що естетика сприймання, яку розробив Яусс, показує цілий вимір літературознавства в новому світлі, залишається при цьому безперечним. Та чи вона дійсно суперечить тому, що я маю на увазі в своїй філософській герменевтиці? Ілюстрацію історичності розуміння, яку я наводжу на прикладі поняття античного, зрозуміли, як мені здається, хибно, коли в цьому вбачають слово, сказане класицизмом та вульгарному поняттю платонізму. Насправді все навпаки. Приклад античного в «Істині і методі»

¹⁷ «Vom Wesen und Begriff der Physis» («Про суть та поняття Physis»). *Aristoteles. Physik*, B 1. Gesamtausgabe I, 9, S. 239 ff.

має проілюструвати, наскільки у безчасся того, що називають античним (і що, однак, містить нормативну компоненту, проте не є позначенням стилю), увійшла історична схвильованість, тож розуміння постійно змінюється й оновлюється. Тобто приклад античного не має нічого спільного не лише з античним ідеалом стилю, але й з вульгарним поняттям платонізму, який я й без того вважаю іншою формою намірів власне Платона¹⁸. Оскар Беккер виглядає тут порівняно з Яуссом правильніше, коли свого часу в своїй критиці прямо звинувачує мене в тім, що я втопився в історії, і використовує проти мене піфагорейство і числа, і звуку, і мрії¹⁹. Насправді я не почувався при цьому ураженим. Адже не про це тут ідеться. Естетика сприйняття, на моє переконання, зіпсувалась би сама, якби вона захотіла розібратися на грані твір, що лежить в основі кожного сприйманого образу.

Мене так само не переконує, що «естетичний досвід», який Яусс прагне зробити діючим, задовольняє досвід мистецтва. Вихідними точками мого непоняття «естетичне нерозрізнення» було саме те, що естетичний досвід ізолює не настільки, щоб мистецтво ставало просто атрибутом розкоші. Подібне видається мені й з Яуссовим «відхиленням» злиття обр'ю. Те, що підняття обр'ю в процесі герменевтичного дослідження — це інтегральний момент, я сам підкреслював у своєму аналізі. Проте герменевтична рефлексія вчить, що виконання цього завдання з суттєвих причин ніколи не вдається цілком і що в цьому не проглядає слабкість нашого досвіду. Дослідження сприйняття не може прагнути відокремитися від герменевтичних імплікацій, що перебувають у повній інтерпретації.

Своїми роботами, що базуються на інтимному знанні німецького ідеалізму та романтики, Манфред Франк також суттєво посприяв філософській герменевтиці. Але й тут мене переконує не все. В кількох публікаціях²⁰ він так само критикував мій критичний розгляд психологічної інтерпретації Шляйєрмахера. При цьому він спирався на погляди структуралізму й неоструктуралізму і надавав надзвичайно ґрунтовної ваги граматичній інтерпретації у Шляйєрмахера на виході з сучасної теорії знаків. Він прагнув підняти її цінність на тлі психологічної інтерпретації. Однак, я гадаю, ідеться не про те, щоб знецінити в такий спосіб психологічну інтерпретацію, яка була, власне, новим внеском, зробленим Шляйєрмахером. Стільки ж мало можна обмежити поняття передбачення тим, то воно має справу із «стилем». Немовби стиль — це

¹⁸ У моїй згаданій у примітці 15 роботі про ідею добра я намагався переконливо довести, що ця інша форма вживав уже Арістотель: Арістотель перетлумачує платонівську метаматематику у метафізику.

¹⁹ *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), S. 225 — 237.

²⁰ *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und —interpretation nach Schleiermacher* («Індивідуальне загальне. Структурування та інтерпретація тексту за Шляйєрмахером»), Frankfurt, 1977, а також: *Die Einleitung zu Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik* («Вступ до Шляйєрмахера, герменевтики та критики»), 1977, S. 7 — 66.

не конкретія самого мовлення. До того ж Шляйєрмахер дотримувався поняття *передбачення* до кінця, про що свідчить його визначальний академічний виступ у 1829 році²¹.

Говорити про чисто мовний смисл граматичної інтерпретації, начебто вона існує без психологічної інтерпретації, не годиться. Герменевтична проблема проявляється саме в проникненні граматичної інтерпретації крізь індивідуалізуючу психологічну, в яку входять комплексні умовності того, хто інтерпретує. Я охоче визнаю, що мені для цього варто було б більше брати до уваги діалектику та естетику Шляйєрмахера, які справедливо залучає Франк. Тоді я віддав би все належне багатству індивідуалізуючого розуміння Шляйєрмахера. Усе ж мені вдалося безпосередньо після виходу «Істини і методу» децю надолжити²². Я, власне, прагнув не оцінити Шляйєрмахера в усіх його вимірах, а охарактеризувати його як ініціатора дієвої історії, що починається із Штайнталем і стала в загостренні науково-теоретичного гатунку, здійсненого Дільтєєм, беззаперечно домінуючою. На мою думку це звузило герменевтичну проблему, і ця дієва історія — не вигадка²³.

А тим часом останні роботи Манфреда Франка познайомили німецьких читачів з основами неоструктуралізму²⁴. Це мені децю пояснило. Зокрема з подання Франка мені стало зрозуміло, як влучно заперечення метафізики *présence* у Деріди націлено на критику Гайдеггером Гуссерля та його критику грецької онтології під кодовим словом «на-явність». Проте тут не віддається належне ні Гуссерлю, ні Гайдеггеріві. Гуссерль не зупинився на ідеально одному значенні, про яке говорить перше логічне дослідження, а припустимо там ідентичність своїм аналізом часу спробував зробити довідною.

²¹ Там поняття *передбачення* відіграє до решти ту роль, яку описував я. Щодо досвіду передбачення то йдеться, звичайно, про досвід аналогії. Але питання в тім, кому має слугувати цей досвід аналогії. «Будь-яке повідомлення — це повторне пізнання почуття», — цитує сам Франк у своєму похвальному новому виданні «Герменевтики» Шляйєрмахера, с. 52. Інтерпретація нездійсненна не як граматична інтерпретація, яка на противагу якраз уможливує повне розуміння (Люкке, 205), а як інтерпретація психологічна. Тобто не в граматичній, а в психологічній інтерпретації криється індивідуалізація, а отже і герменевтична проблема. Справа в цьому, і це було важливо для мене, Франк має рацію, і, всупереч Кіммерлі, наполягає на тому, що психологічна інтерпретація з'являється у Шляйєрмахера з самого початку і що завдяки йому вона знайшла визнання в герменевтиці.

²² Див. мою статтю: «Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik» («Проблема мови у герменевтиці Шляйєрмахера»), у: Kleine Schriften, III, S. 129 ff.; див.: Ges. Werke, Bd. 4.

²³ Нещодавно Г. Анц у часописі «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Jg. 1985, S. 1 — 21 у видатній статті «Шляйєрмахер та К'єркегор» розробив продуктивні для філософської герменевтики моменти «Діалектики» Шляйєрмахера.

²⁴ Див.: Frank Manfred. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Ideologiekritik («Що можна й що не можна висловити. Дослідження найновішої французької герменевтики та критики ідеології»), (Frankfurt, 1980), а також: «Was ist Neostukturalismus?» («Що таке неоструктуралізм?»), (Frankfurt, 1983).

Феноменологія свідомості часу взагалі — це темпоральна підстава об'єктивної дії. Це безсумнівний задум Гуссерля, і він несе в собі його силу переконання. Ідентичність, на мій погляд, підривається не тим, що відкидається ідея Гуссерля про трансцендентальне останнє обґрунтування, а цим також визнання трансцендентального его та його самоконституції як останньої інстанції «логічних досліджень».

Це не зачіпає ні ідентичності Я ані ідентичності смислу, що формується між партнерами по діалогу. Само собою зрозуміло, правильне те, що ніяке розуміння одного іншим не може досягнути відповідно повного охоплення зрозумілого. Герменевтичний аналіз, очевидно, має усунути тут невірний зразок розуміння та порозуміння. У порозумінні ніколи не досягнути того, щоб відмінність поринула в ідентичність. Коли говорять, що хтось із кимось у чомусь порозумілись, то це абсолютно не означає, що обидва стали ідентичними у своїх переконаннях. Наша мова гарно це формулює висловом «дійшли згоди». Це підвищена форма *синтеки* (*Syntheke*), — якщо вже мобілізувати сюди геніальність грецької мови. У моїх очах це означає зміну напрямку погляду, коли ізолюються та робляться мішенню критики елементи мовлення, *discours*. Їх насправді немає, і зрозуміло, чому, спрямовуючи погляд на «знак», потрібно говорити про *différance* або *différence*. У абсолютному смислі значення жоден знак не ідентичний собі. Проти платонізму, який Деріда вважає знайденим у «Логічних дослідженнях» Гуссерля та у понятті навмисності «Ідей І», його критика правомірна. Проте це вже давно пояснив сам Гуссерль. Мені видається, що від поняття пасивного синтезу та від вчення про анонімні навмисності чітка лінія насправді сягає герменевтичного досвіду, який, напевне, скрізь, де він скинув примус методу трансцендентального ходу думок, може збігатися з моїм диктатом: «Розуміють інакше, якщо розуміють взагалі»²⁵. Місце, яке включило поняття літератури в коло питань герменевтики, стало після завершення «Істини і методу» на десятиріччя переважною темою моїх досліджень. Досить порівняти у цьому томі статті «Текст і інтерпретація» і «Деструкція і деконструкція», а також праці в томах 8 та 9. Мені здається, що в «Істині і методі», як я казав на початку, з відповідною точністю не зроблено належного розрізнення між грою мови та грою мистецтва, а насправді залежність між мовою та мистецтвом ніде не постає такою осяжною, як у випадку з літературою, яка саме визначається мистецтвом мови — і писання!

З давніх-давен поетика з'являється поряд з риторикою, а з поширенням культури читання — вже в епоху еллінізму і з завершенням у епоху Реформації — написане, *litterae*, стає загальним поняттям, під яким об'єднуються тексти. Це означає, що читання переміщується до центру герменевтики та інтерпретації. І те і друге слугують читанню, яке одночасно і є розумінням. Де йдеться про літературну герменевтику, так са-

²⁵ Ges. Werke, Bd. 1, S. 302.

мо, в першу, чергу йдеться про суть читання. Можна бути ще вельми переконаним у приматі живого слова, у первинності мови, живої в розмові. Такою ж мірою читання спрямовує на ще більший розмах. Це виправдовує широке поняття літератури, на яке я, забігаючи наперед, посилаюсь також в «Істині і методі» на завершення першої частини.

Тут видається необхідним зупинитися на різниці між читанням та репродукуванням. Проте я не можу заходити так далеко, як Емілію Бетті в своєму вченні про тлумачення, який геть відокремив одне від одного розуміння та репродукування. Я маю наполягати на тому, що саме читання, а не репродукування, — це, власне, спосіб пізнання художнього твору, який його таким і визначає. Там мова йде про «читання» у «видатному» значенні слова, оскільки віршований текст — це текст у «видатному» значенні слова. Насправді читання — це завершена форма кожної зустрічі з мистецтвом. Це стосується не тільки текстів, а й картин або будівель²⁶.

Репродукція — це вже щось інше, тут йдеться про нову реалізацію в смисловому матеріалі звуків та тонів, а отже, про якесь своєрідне нове творіння. Репродукція прагне, звичайно, показати власне твір, як драму на сцені чи то музику у виконанні, і ця жива репродукція, як я вважаю, справедливо носить назву інтерпретації. Тому слід витримати цілісність інтерпретації, як у випадку репродукції, так і в випадку культури читання. Репродукування — це також розуміння, якщо не щось більше. Адже йдеться не про цілком новий витвір, не про що інше, а про те, що визначається гарним словом «виконання», яким розуміння чітко зафіксованого твору підноситься до нової реальності. При читанні виходить трохи інакше, тут смислова реальність письмово зафіксованого завершується в самому процесі осмислення, і більше нічого не відбувається. Тож тут завершення розуміння — як при репродукції²⁷ — не є реалізацією у новому смисловому прояві.

Те, що читання — це власний, завершений у собі процес осмислення і цим суттєво відрізняється від виконання в театрі або концертному залі, проявляється саме при читанні вголос. Це справедливо можна сказати про читання про себе, навіть якщо звуки артикуюються вголос, що було само собою зрозуміле в класичній античності. Це якраз повний процес осмислення, хоча він наповнений наочним виконанням лише

²⁶ Див. мою статтю: «Das Lesen von Bildern und Bauten» («Читання картин і будівель») у збірці до ювілею М. Імдала, hrsg. von G. Boehm, Würzburg, 1986.

²⁷ Особливе питання полягає в тому, як у випадку з музикою стоїть справа з відношенням читання та репродукування. Всі, напевне, погодяться з тим, що музику неможливо дійсно пізнати, читаючи ноти, і в цьому її відмінність від літератури. Це, звичайно, стосується й драми, бо її з самого початку не призначено для читання. Та й сам епос у зовнішньому розумінні був скорше призначений для заспівувача. Попри все це тут залишається суттєва різниця. Музику треба виконувати, а слухач має, так би мовити, співвиконувати. У цьому питанні я багато чого навчився від Георгіадеса, на чий найновіший, щойно надрукований із спадщини твір «Nennen und Erklängen» («Називання і звучання») (Göttingen, 1985) я тут посилаюсь.

схематично. Він залишається відкритим для різного уявного наповнення. В свій час я проілюстрував це знайомством із працею Романа Інгардена. Це ж саме стосується читця: хороший читець ані на мить не сміє забувати, що він не реальний оратор, а лише слугує процесові читання. Хоча його зачитування для когось іншого — це репродукція й виконання, тобто нова реалізація в смисловому світі,— воно все ж залишається замкненим в інтимності процесу читання.

На цих прикладах різниці слід з'ясувати питання, над яким я постійно розмірковував у зв'язку з іншим, а саме: яку роль для герменевтичної події відіграє намір автора. У повсякденному вживанні мовлення, де не йдеться про проходження через застиглість письма, це зрозуміло. Слід розуміти іншого; слід розуміти іншого так, як він це думає. Він, так би мовити, не відокремився від самого себе і не був письмово або як завжди зафіксованим мовленням переданий чи пересланий невідомому, який спотворює те, що він мав зрозуміти, можливо, через неправильне розуміння, навмисне чи ненавмисне. Ба більше: він взагалі не відокремлюється від іншого, з ким говорить і хто його слухає.

Скільки цей інший розуміє, що саме я хочу сказати, виявляється в тому, як він із цим погоджується. Зрозуміле піднімається цим з невизначеності його смислового напрямку у нову визначеність, яка дозволяє вважати, зрозуміли тебе чи не зрозуміли. Це і є, власне, подія в розмові: те, що мається на увазі, артикулюється й стає спільним. Тобто окремий вислів завжди перебуває в руслі комунікативної події і його не можна розуміти як щось окреме. Тому мова *mens auctoris* відіграє, як і слово «автор», тільки там герменевтичну роль, де йдеться не про живу розмову, а про фіксовані висловлювання. Однак тут виникає запитання: зрозуміло тільки тоді, коли повертаєшся до самого автора? Розумієш достатньо, коли звертаєшся до того, що мав на думці автор? І як бути там, де це взагалі неможливо, бо про нього нічого не відомо?

Тут, як мені видається, традиційна герменевтика все ще не зовсім подолала наслідки психологізму. При всякому читанні та розумінні написаного йдеться про процес, яким зафіксоване в тексті має бути піднятим до нового висловлювання і знову конкретизованим. Тепер суть реального говоріння полягає в тім, що думка завжди переважає сказане. Тому мені видається якимось онтологічним непорозумінням гіпостазувати думку оратора як масштаб розуміння. Неначе таку саму думку можна було б продукувати як своєрідну репродуктивну поведінку і тільки потім застосовувати як масштаб до слів. Адже читання, як ми бачили,— це не репродукування, що дозволяє порівняння з оригіналом. Це як у пізнавально-теоретичному вченні, подоланому феноменологічним дослідженням, згідно з яким ми маємо в свідомості картину уявної реальності, так зване уявлення. Всяке читання ступає застиглим слідом слова до смислу сказаного, а отже, воно і не повертається до початкового процесу виробництва, що його належить розуміти як духовний процес або як подію вираження, і не може почерпнути нічого іншого вза-

галі про те, що мається на увазі, окрім як від того ж таки сліду слова. Це означає: якщо один розуміє, що каже інший, то це не тільки те, що мається на увазі, але й те, чим поділилися, щось спільне. Якщо хтось переводить текст при читанні у говоріння, нехай це навіть буде без жодної його голосової артикуляції, смисл його в смисловому напрямку, який має текст, вводиться у весь світ смислу, якому він сам відкритий. У цьому, зрештою, полягає виправдання романтичного погляду, якого я дотримувався, що всяке розуміння — це вже інтерпретація. Шляйєрмахер²⁸ якось чітко сказав: «Тлумачення відрізняється від розуміння не більше, ніж мовлення вголос від мовлення внутрішнього»²⁹.

Те саме стосується й читання. Читання ми називаємо осмисленим читанням. Тим-то саме читання — це вже тлумачення того, що мається на увазі. Тобто читання — це спільна базова структура всякого процесу осмислення.

Якщо читання і не репродукування, кожний читаний текст реалізується все-таки лише в розумінні. Тому й текст, який мають читати, має зазнавати певного приросту буття, який надає творові його повної сучасності. Якщо навіть ідеться не про репродукцію на сцені або подіумі, мені це видається правильним.

Різні форми тексту, з якими має справу герменевтика, я детально проаналізував у праці «Текст і інтерпретація». Проте особливий випадок з *icmopieo* (*Historik*) викликає необхідність спеціального обговорення. Навіть якщо виходити з передумови, що історичне дослідження в останньому розумінні — це також інтерпретація, тобто процес осмислення, то треба поставити собі запитання, чи ставлення історика до свого тексту, який потрібно дослідити, ба до самої історії, не інше, ніж ставлення, скажімо, філолога до свого тексту. Опір, що його відчуває історик проти моїх проявів у «Істині і методі» (S. 330 ff.), дає мені на здогад, що я не уникнув небезпеки порівнювати тут особливий вид історичного розуміння з притаманним філологів. Це, як я зараз бачу, не тільки питання масштабу, як я беру це до розрахунку в «Істині і методі». Історія — це не тільки філологія у великому вимірі («Істина і метод», S. 345). Це геть інший смисл тексту, а отже — розуміння тексту в обох випадках гри.

Цілий переказ, що може бути історичним предметом, — це текст, але не в тому самому розумінні, як окреме текстове утворення для філолога. Чи дається історикові ціле, як текст, що його має перед собою філолог? Для філолога текст, зокрема і віршований текст, дається як непорушне мірило, що йде попереду будь-якого нового тлумачення. Історик, навпаки, має насамперед реконструювати свій базовий текст, саму історію. Тут, звичайно, не можна провести абсолютні лінії розділу. Історик, звичайно, повинен спочатку хоча б розуміти літературні чи інші тексти, що

²⁸ Sämtl., Werke, Bd. 3, S. 384.

²⁹ Див.: Wahrheit und Methode («Істина і метод»), Ges. Werke, Bd. 1, S. 188.

йому трапляються, як ото філолог. Так само як і філолог, він часто мусить спершу реконструювати та рецензувати свої тексти, щоб їх взагалі розуміли, і він буде пристосовувати до свого розуміння те ж саме історичне знання достоту так само, як і всі інші можливі знання своєї науки. І все-таки огляд на розуміння, погляд на смисл, в обох випадках не один і той самий. 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.

Задля пояснення я хотів би запропонувати визначення грецького слова «філології», яке може бути буквальним перекладом останнього: філологія — це радість із приводу висловлення смислу. Висловлюється він у мовній, а чи в якійсь іншій формі — не має значення. Тож і мистецтво — це, звичайно, такий самий носій смислу, як наука і філософія. Але саме цим найширшим обсягом філологія, яка розуміє смисл, відрізняється від історії, хоч би як ця прагнула збагнути смисл. Як науки, вони обидві послуговуються своїми науковими методами. А що йдеться про тексти, хоч і різних розмірів, то ці тексти можна зрозуміти не тільки шляхом методичного дослідження. Кожен текст завжди знаходить свого читача, доки йому на поміч прийде наука. Уже сама різниця між радістю з приводу висловлення смислу та дослідженням смислу прихованого артикулює простір смислу, де рухаються обидва види розуміння. З одного боку, стоїть припущення смислу читача, і поняття читача без проблем поширюється на всі види мистецтва. З іншого боку, стоїть невизначене знання читача щодо своєї власної батьківщини та походження, стоїть глибина історії власного сьогодення. Тому інтерпретація даних текстів із висловлюваним смислом завжди залишається пов'язаною з попереднім розумінням і завершується його збагаченням.

Так само смисловий текст історії залишається завжди визначеним наперед почасті історією власного життя, почасті тим, що стає відомим кожному в процесі вивчення історії. У таку картину історії, що охоплює зміст твого власного походження, потрапляєш ще до того, як почне свою методичну роботу історичне дослідження. Як це відповідає всій нашій історичності, стрічка життя, що поєднує традицію та походження з критичним історичним дослідженням, вирішує не повністю. Навіть той, хто прагне в якості уявного споглядача історії стерти свою власну індивідуальність, як Ранке, залишається дитиною свого часу та сином своєї батьківщини. Ні філолог, ні історик не можуть знати цієї умови свого власного розуміння, яка таким чином передує їм, а отже є передумовою, що передує методичному самоконтролю. Це діє для обох, і все ж у випадку з філологом це не те саме, що у випадку з істориком. Для філолога одночасність висловлюваного в тексті смислу формується його інтерпретацією (якщо вона вдається). З іншого боку, для історика ми маємо побудову та руйнацію смислових взаємозв'язків, і це подібне до постійного виправлення, до руйнування легенд, викриття фальсифікацій, до безперестанного ламання смислових конструкцій —

ради розташованого за цим розшукуваного смислу, який, можливо, годі знайти для його з'ясування.

Трохи інший напрямок, що призвів до подальшого розвитку моїх досліджень, пов'язаний із проблемами соціальних наук та практичної філософії. Критичного значення набув той критичний інтерес до цього всього, що його продемонстрував у 60-ті роки на моїх роботах Юрген Габермас. Його критика та моя критика у відповідь справді посприяли моєму усвідомленню того виміру, в який я вступив згідно зі справою, коли перейшов через терени тексту та інтерпретації в напрямку мовності кожного розуміння. Це дало мені привід знову і знову заглиблюватись у ту частину риторики, яка показує її на історії герменевтики, але яка містить її набагато більше для форми існування суспільства. Деякі дослідження в цьому томі також свідчать про це.

Насамкінець такий самий проблемний напрямок змусив мене точніше розробити науково-теоретичну характерну особливість філософської герменевтики, в якій розуміння й тлумачення, а також процес герменевтичних наук, зі свого боку, мають знайти свою легітимацію. Цим я взявся за проблему, якою інтенсивно займався з самісінького початку: що таке практична філософія? Як можуть теорія й рефлексія налаштуватися на галузь практики, де практика не терпить жодної дистанції, а вимагає зобов'язань? Це питання хвилювало мене з самого початку через пафос існування К'єркегора. До того ж я орієнтувався на аристотелівську практичну філософію. Я прагнув ухилитися від помилкової моделі теорії та її застосування, яка, виходячи з сучасного поняття науки, однобоко визначала також і поняття практики. Тут Кант запропонував самокритику сучасного. У Кантовій «Підставі для метафізики звичайв» я сподівався й сподіваюсь знайти хоча й часткову, власне, скорочену до імперативного, однак у своїх межах, непохитну істину: імпульси просвітництва не повинні заплутуватись у соціальному утилітаризмі, якщо вони мають витримати критику Руссо, що була для Канта, за його власним визнанням, визначальною.

За цим лежить стара метафізична проблема конкретії загального. Це я мав на увазі вже у своїх ранніх дослідженнях Платона й Аристотеля. Перша документація формування моїх думок була нещодавно вперше опублікована в томі 5 цього видання під назвою «Практичне знання» (написана в 1930 році). Там я розробляв суть *Phronesis* у тісному поєднанні з 6-ю книгою Нікомахової етики, отримуючи стимули від Гайдеггера. В «Істині і методі» ця проблема перемістилась у центр. Тепер, між іншим, аристотелівську традицію практичної філософії відновлено з багатьох боків. Мені здається беззаперечним, що вона справді на часі. В моїх очах це не має нічого спільного з політичними ознаками, які багато в чому пов'язані сьогодні з таким неоаристотелізмом. Те, що називається практичною філософією, залишається для наукового поняття сучасного мислення дійсним викликом, який не випадає ігнорувати. З Аристотеля варто вивчити, що грецьке поняття науки, *Episteme*, має на

увазі пізнання розуму. Це означає, що воно має свій зразок у математиці й не охоплює власне емпіризму. Тому сучасній науці меншою мірою відповідає грецьке поняття науки, *Episteme*, ніж поняття *Techne*. У будь-якому разі практичне та політичне знання має принципово іншу структуру, аніж усі ці форми знання, якого можна навчитися, та його застосування. Практичне знання насправді — це те, що від себе вказує кожному вмінню, яке ґрунтується на науці, його місце. Це вже було смислом сократівського питання добра, якого дотримувались Платон і Арістотель. Хто гадає, що наука завдяки своїй беззаперечній компетенції може замінити практичний розум та політичну розважливність, не розуміє провідних сил облаштування людського життя, які, навпаки, самі здатні використовувати науку, як і кожне людське вміння, з глуздом та розумінням і відповідати за їх використання.

Сама практична філософія — це, звичайно, не така розумність. Вона філософія, а це означає, що вона рефлексія, а саме щодо того, як має бути облаштованим людське життя. У тому ж розумінні сама філософська герменевтика — це не мистецтво розуміння, а його теорія. Але як перша, так і друга форма усвідомлення виростають із практики, а без неї залишаються порожнім звуком. У цьому особливий смисл знання та науки, що його слід знову визнати, виходячи з проблематики герменевтики. Це було моєю метою, якій я присвятив свою роботу після завершення «Істини і методу».

Коректурне доповнення: між іншим, жваво триває дискусія між герменевтикою та деконструктивізмом. Див. чудову критику Деріди Ю. Габермасом у: «Der philosophische Diskurs der Moderne» («Філософський дискурс сучасного»), Frankfurt 1985, S. 191 ff., а також — дискутування «Text und Interpretation» («Текст і інтерпретація») — англійською мовою Дальмейером (підготовлено у Айові), так само мої зауваження до *Dallmayr F. Polis and Praxis* («Політика і практика») (Cambridge, 1984), які доповнюють «Destruction und Dekonstruktion» («Деструкція і деконструкція») (див. S. 361 ff.) (там само).

2. ПРОБЛЕМА ІСТОРІЇ В НОВІТНІЙ НІМЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ 1943 рік

Якщо комусь хочеться охарактеризувати своєрідність німецької філософії останніх десятиріч, то як її найважливішу рису він зауважить її історичну установку. Англосаксонські спостерігачі з цього приводу прямо називали її гнітючою історичною установкою і дивувались, чому німецька філософія переважно займається історією філософії. Насправді цей інтерес філософії до своєї власної історії — це не щось само собою зрозуміле й містить у собі власну сумнівність. Якщо в філософії, як і в кожному пізнанні, справа в істині, то до чого тоді тут сприйняття прямих та обхідних шляхів, що ведуть до неї? Крім того, у вухах нас сьогоднішніх бринить критика, якій піддавав історію Фрідріх Ніцше в знаменитому другому «Несвоєчасному розгляді». Чи ж справді історичний смисл — це оте чудове розширення нашого світу, яке в ньому вбачало XIX століття, чи він скорше не ознака того, що сучасна людина взагалі більше не має власного світу, відтоді як вона навчилася споглядати світ сотнею очей водночас? Чи не розчиняється смисл істини там, де змінні перспективи, в яких вона постає, проникають у свідомість?

Насправді йдеться про те, щоб усвідомити, як історичний характер людського існування та його пізнання стали проблемою. В Німеччині цю проблему називають проблемою історичності. Це не старе питання про суть і смисл історії. Те, що людські речі нестримно змінюються, що народи та культури розквітають і занепадають, з давніх-давен було предметом філософського осмислення. Греки, перші будівничі західного світосприймання, вважали цей розквіт та занепад не суттю людського буття, а тим, що виходить від чогось іншого, що зберігається в кожній зміні, бо цей порядок правильний. Зразок, за яким так мислиться людське буття, — це природа, космічний порядок, що сам себе зберігає та оновлюється у вічному поверненні. Людський порядок міг би залишатись постійним, тож його зміна вважається його занепадом. Історія — це історія занепаду¹. Лише з християнством неповторність

¹ [Див. мою рецензію до: *Rohr G. Platons Stellung zur Geschichte* («Відношення Платона до історії»), *Ges. Werke*, Bd. 5, S. 327 — 331].

людського буття було визнано рисою його власної суті. Сукупність людських речей, «цей космос», це ж ніщо порівняно з єдиною сутністю потойбічного Бога, а акт спасіння надає людській історії новий смисл. Вона стає постійним процесом прийняття рішень за чи проти Бога. Людина перебуває у визначеній одноразовим актом спасіння історії блага. Кожна її мить набуває абсолютної ваги, але сукупність людської долі залишається прихованою в провидінні Божому та очікуванні кінця речей. Тож людське існування скінченне і все-таки має відношення до нескінченного. Історія має власний, позитивний смисл. Виходячи з цієї передумови, метафізика історії осмислювалась на християнському Заході протягом тисячоліття. У секуляризованій постаті прогресивна віра століття Просвітництва — це й досі ланка в цьому взаємозв'язку. Навіть найостанніша чудова спроба історії філософії, гегелівський показ розуму в історії, залишається в цьому розумінні метафізикою. Лише з руйнацією цього метафізичного фону проблема історії стає визначальною для свідомості людського існування.

У 1841 році на кафедрі філософії в Берліні покликали старого Шеллінга, щоб протидіяти небезпечним політичним та економічним наслідкам діяльності Гегеля. Його критика Гегеля — це, всупереч його власним знанням та волі, кінець провідної позиції філософії у західній культурі взагалі. Гору взяла не його власна філософія, а методична перевага природничих наук. Проблема історії було сформовано так само за цим методичним зразком.

Коли філософія піднялася з глибин епігонального гегельянства та академічного матеріалізму середини століття, вона опинилась під знаком Канта та його пізнавально-теоретичного питання про заснування науки. У «Критиці чистого розуму» Кант дав відповідь на запитання, чи є можлива чиста природнича наука. Нині, крім того, запитують, чи можлива історична наука. Обіч (щоб вжити слово Вільгельма Дільтея) «Критики чистого розуму» прагнуть поставити «критику історичного розуму». Проблема історії виставляється як проблема історичної науки. Як набуває вона своєї пізнавально-теоретичної правоти? Однак ставити так питання означає міряти історичну науку за зразком природничих наук. Класична книга новокантіанської історичної логіки має характерну назву: «Межі природничо-наукового утворення понять». Гайнріх Ріккерт прагне показати в ній, чим характеризується предмет історії, чому в ній ведеться пошук не загальних закономірностей, як у природничій науці, а окремого, визнається індивідуальне. Що робить простий факт історичним фактом? Відповіддю буде: його значення, тобто його відношення до системи людських культурних цінностей. При такій постановці питання провідною при будь-якому обмеженні залишається модель природничо-наукового пізнання. Проблема історії — це цілком і виключно пізнавально-теоретична проблема, як ото є можлива й історична наука.

Проте насправді питання історії турбує людство не як проблема на-

укового пізнання, а як усвідомлення власного життя. І не лише тільки тому, що ми, люди, маємо історію, тобто живемо на піднесенні, розквіті та занепаді нашої долі. Вирішальне скорше в тому, що ми в цьому розвитку долі шукаємо смисл нашого буття. Влада часу, що затягує нас, будить у нас усвідомлення власної влади над часом, упродовж якого ми формуємо нашу долю. У самій скінченності ми допитливо шукаємо смисл. Це — проблема історичності, як вона рухає філософію. Масштаби цієї проблеми було визначено в Німеччині, класичній країні романтизму, бо там змогли утримати романтичний спадок всередині злету сучасної науки, що його принесло XIX сторіччя.

Вільгельм Дільтей, у вільгельмівській Німеччині упродовж багатьох десятиріч професор філософії в Берліні, визнаний і знаменитий історіограф німецького духу, у час панування теорії пізнання жваво сприйняв і усвідомив цю проблему історичності. Його сучасники, а також багато його учнів і друзів бачили в ньому лише геніального історика, достойного спадкоємця великої традиції німецької історіографії, який зробив новий і блискучий внесок у сферу філософської історії та гуманітарної історії. Його письмові роботи були сильно розпорошені, часто друкувались лише в статтях та академічних розробках. Проте після першої світової війни з'явилося багатотомне зібрання його творів, куди ввійшло чимало важливих посмертних робіт. Відтоді Дільтей став помітний як філософ, як мислитель проблеми історичності. Ортега-і-Гассет дійшов навіть до того, що назвав його найбільшим мислителем, що відобразив другу половину XIX століття.

Слід, звичайно, навчитися читати Дільтея всупереч його власному методичному самосприйняттю. Бо роботи Дільтея поділяють, як видається, вихідну точку з пізнавально-теоретичною постановкою питання неокантіанства. Він також прагне сприяти гуманітарним наукам у здобутті самостійної філософської основи, пропонуючи їм власні принципи. У описовій та підрозділяючій психології він і вбачає основу всіх гуманітарних наук. У класичній статті 1892 року під назвою «Ідеї до описової і підрозділяючої психології» він долає природничо-наукову методичку в галузі психології і цим надає гуманітарним наукам свого методичного самоусвідомлення. Здається, він також перебуває під владою пізнавально-теоретичної постановки питання, яке цікавиться можливістю науки, а не тим, що таке історія. Але насправді він не обмежується тим, що подумки аналізує наші знання про історію, як це заведено в історичній науці, а розмірковує над нашим людським буттям, що визначене його знанням своєї історії. Основний характер людського існування він позначає як «життя». Це для нього «міцний, мов ядро» початковий факт, до якого, зрештою, зводиться все історичне пізнання. Все об'єктивне в людському житті зводиться до думкотворної роботи життя, а не до чогось пізнавально-теоретичного. Мистецтво, держава, суспільство, релігія, всі безсумнівні цінності, товари та норми, що існують у цих сферах, походять, зрештою, від думкотворної роботи життя.

Якщо вони претендують на безсумнівну дію, то це пояснюється тільки «обмеженням обрїю часу», що має на увазі недолік на історичному обрїї. Історично освічений, наприклад, знає, що вбивство — це не обов'язково більший злочин, ніж з крадіжка. Він знає, що старе німецьке право суворіше карало за крадіжку, ніж за вбивство, бо вона боягузлива й немужня. Тільки той, хто цього не знає, може вірити тут у безсумнівність порядку речей за значенням. Історичне просвітництво веде, таким чином, до ознайомлення з умовністю безумовного, до ознайомлення з історичною відносністю. Дільтей, проте, не став представником історичної відносності, бо не відносність, а «міцний, мов ядро» факт життя, що лежить в основі кожної відносності, займає його мислення.

Як відбувається ця думкотворна робота життя? Дільтей базує свою філософію на внутрішньому досвіді розуміння, що розкриває нам реальність, яка не має поняття. Кожне історичне пізнання — це таке розуміння. Однак розуміння — це не процес однієї лише історичної науки, а основне визначення людського буття. Воно ґрунтується на тому, що ми маємо переживання, всередині яких ми перебуваємо. У «спогаді» відбувається оформлення цих переживань для розуміння значення. Дільтей 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 завершує й визначає значення життєвого взаємозв'язку. Смісл людської долі скорше у власній цілісності, що формується не з кінця, а зі смислотворної середини. Значення взаємозв'язку формується навколо не останнього, а вирішального переживання. Вирішальною для всього життя може стати якась мить.

Виходячи з романтичних теорій, Дільтей охоче пояснює цей зв'язок на прикладі музики. Мелодія — це, звичайно, повна послідовність окремих звуків, але, попри це, постать мелодії не вибудовується таким чином, що вона з'являється тут лише після останнього звука. Тут скорше також усередині є повнозначні мотиви, звідки так само завершується побудова цілого й відбувається його злиття в єдність. Розуміння історії — це таке саме розуміння зсередини. Можливо, повний смисл історії виповниться лише в універсальній історії. Ернст Трельч одного разу так сформулював спрямування Дільтея: «від відносності до тотальності». Проте це вирішальне і тут: тотальність — це не завершене ціле історії, що дійшла до сучасності, — вона вибудовується зсередини, від центруючого значення.

Проте цей взаємозв'язок значення, що формується в такий спосіб, — це насправді не одночасний взаємозв'язок дії, це означає, що він сформований не лише в розумінні, а одночасно дієвий як взаємозв'язок сил.

Історія завжди одночасно подвійна, це значення і сила. Дільтей лише показав, що епоха — це єдиний взаємозв'язок значення. Він називає цей взаємозв'язок «структурою» часу. Тут є, звичайно, сенс сказати, що всі прояви цього часу слід розуміти, виходячи з його структури. Для розуміння не досить пізнавати тут прості впливи або цілеспрямовані дії інших часів чи обставин. Лише той розпізнає вплив, хто до нього вже готовий і до нього сприйнятливий. Ця його сприйнятливості якраз і є структурою. Проте, навпаки, це, очевидно, неправильна односторонність, коли прагнуть геть відсікти питання про такі історичні лінії дії. Нарешті пізнання впливів залежить також від того, що те близьке й дієве, чинить цей вплив. Історія — це не тільки взаємозв'язок значення, але й реальний взаємозв'язок сил. Нумо знов пояснімо це на прикладі життєвої долі людини. Життєва доля людини протікає, звичайно, за законом, за яким вона почалася. Звичайно у формуванні цієї долі беруть участь обставини; разом виступають особисте божество і Kairos, визначене заздалегідь та випадок. Історія — це завжди смисл і реальність водночас, значення і сила.

Дільтей не випадково працював над порівнянням естетичного розуміння. Бо все його вчення про історичне буття, про його сплетену із сили та значення суть виходить з передумови, що віддаленість розуміння дана, а суверенітет історичного розуму можливий. А що естетичне розуміння завершується на віддаленості розуміння, то на такій же віддаленості ґрунтуються розуміння історії. Саме це розуміє тепер Дільтей як рух життя та що усвідомлення піднімається з нього самого. Негативно це означає: життя має звільнитися від пізнавання поняттями, щоб утворювати свої власні об'єктивації. Але чи існує така свобода розуміння? Своє вирішальне обґрунтування ця віра у звільнення історичним просвітництвом вбачає в структурному моменті історичної самосвідомості, а саме, що самосвідомість перебуває в нескінченному й незворотному процесі. З цього виходили вже Кант та ідеалізм: кожне здобуте знання саме собою прагнуло стати знову предметом нового знання. Коли я знаю, то я можу також постійно знати, що я знаю. Цей рух рефлексії нескінченний. Для історичної самосвідомості ця структура означає, що дух, який прагне до своєї самосвідомості, саме цим постійно змінює своє буття. Усвідомлюючи себе, він постійно стає іншим, ніж той, яким він був. З'ясуємо це на прикладі: коли хтось усвідомлює гнів, що його наповнює, то ця досягнута самосвідомість завжди буде вже перетворенням, якщо не подоланням власного гніву взагалі. Гегель у своїй «Феноменології духу» описав цей рух самосвідомості до самої себе. Проте тоді як Гегель вбачав у філософській самосвідомості абсолютний кінець цього руху, Дільтей відкидав цю метафізичну претензію як догматичну. Цим йому відкривалась безмежність історичного розуму. Історичне розуміння означає постійне зростання самосвідомості, постійне розширення життєвого об'єкту. Тут не існує зупинок та зворотних рухів. Універсальність Дільтея як історика духу ґрунтується на цьому безкінеч-

ному розширенні життя в розумінні. Дільтей — це мислитель історично-просвітництва. Історична свідомість — це кінець метафізики.

Тут стоїть віха, від якої філософське дослідження спрямовується сьогодні на новий шлях.

Чи існує ця свобода розуміння, чи відкривається в ній нескінченний взаємозв'язок подій як сутність історії? Чи не запитуємо ми про сутність історії саме тоді, коли запитуємо про межі історичної самосвідомості? Шляхом цього запитання вперед зайшов Ніцше. У другому «Несвоєчасному розгляді» він запитує про користь та недоліки історії для життя: там він розгортає жахливу картину історичної хвороби, яка уразила його час. Він показує, як нею найдужче були зіпсовані всі сприятливі для життя інстинкти, як через це було втрачено всі сполучні масштаби та цінності, що тепер вчилося міряти всякими чужими масштабами та щоразу за іншою шкалою цінностей. Проте критика Ніцше водночас і позитивна. Бо він проголошує масштаб життя, що визначає, скільки історії може стерпіти культура без ущербу. Історична самосвідомість може бути дуже різною, охороняючи або формуючи зразок, або ж відчуваючи занепад. У правильній рівновазі цих різних видів здійснення історії має міститися гнучка сила, лише завдяки якій культура може бути життєздатною. Вона потребує обставленого міфами обр'ю, а отже, прямо потребує відмежування від історичного просвітництва. Але чи існує повернення назад? Або, можливо, чи потрібне повернення назад взагалі? Може, віра в нескінченність розуміння історичного розуму — безумство, неправильна самоінтерпретація нашого історичного буття та свідомості? Це вирішальне запитання.

Існує багато проблем, за якими віра в безмежність історичного розуму може стати для нас сумнівною. Мені пригадується запитання про фізичні константи історичного духу, його біологічні передумови. Мені пригадується питання про початок історії. Чи існує історія насправді лише там, де людство починає передавати свідомість саме собі? Чи досі набагато вперед зайшли рішення, що не творять історії? Хіба існує подія більшої ваги, ніж винахід плуга, який передує всьому історичному часові? І що це за міф, у якому розповідається про історичні народи ще до порога своєї історичної долі? Проте і саму поставлену Дільтеєм проблему історичного розуміння ми бачимо сьогодні в новому світлі, відтоді як філософське дослідження зробило деякі вирішальні кроки після нього. Мартін Гайдеггер у «Бутті і часі» перемістив історичність людського існування у принципіві взаємозв'язки цього питання. Він звільнив проблему історії від онтологічних передумов, у яких питання вбачав ще Дільтей. Як він показав, буття означає не обов'язково й не завжди предметність, ідеться скорше про те, щоб «розробляти родову відмінність між онтичним та історичним». Буття людського існування історичне. Але це означає, що воно не таке наявне, як існування предметів природничої науки, лише слабкіше та нестійніше, ніж вона. Історичність, тобто — часовість, скорше означає в початковому розу-

мінні буття як наявне, що прагне пізнати природничу науку. Історичний розум існує тільки тому, що людське існування часове й історичне. Світова історія існує тільки тому, що це часове існування людини «має світ». Хронологія існує тільки тому, що історичне існування самої людини — це час.

З цього розуміння вчення Дільтея набуває нового аспекту. Спочатку можна запитати, як, власне, стоїть справа з цією свободою розуміння. Може, вона просто видимість? Дільтей вірить у звільнення розуміння від пізнання поняттями, але чи розуміє він під цим не просто поняття метафізики, що стала недостовірною? Чи не залишається все наше розуміння керованим поняттями? Історичне розуміння хвалиться своєю неупередженістю. Але чи не обумовлена завжди така неупередженість? Чи не є ця претензія завжди лише полемічним смислом: бути вільним від того чи іншого упередження? Нарешті, хіба ця претензія на неупередженість (як цього вчить нас також людський життєвий досвід) насправді не прикриває завжди впертість невідчепних упереджень, які нас невидимо визначають? Нам добре відомо це з того, як працюють історики. Вони претендують на те, щоб бути критичними, тобто вислуховувати джерела та свідчення про історичне питання з домінуючою справедливістю судді, аби розібратись у справі. Але хіба не лежить завжди в основі такої помилково дозволеної критики тиха дієвість провідних упереджень? У кінці кожної критики джерел та свідків завжди стоїть останній масштаб достовірності, що залежить не від чого іншого, як від того, що вважається можливим і в що готові повірити. Так, наприкінці слід сказати ще більше. Як реальне життя, так і історія звертається до нас тільки тоді, коли те, що вона говорить, спрямоване на наш попередній вирок щодо речей, людей і часів. Кожне розуміння значущого передбачає, що ми несемо з собою взаємозв'язок таких упереджень. Гайдеггер називав цю сукупність фактів герменевтичним круговим циклом: ми розуміємо тільки те, що вже знаємо, розрізняємо слухом тільки те, у що вчитуємось. За масштабом пізнання природи це здається нестерпним. Насправді історичне розуміння можливе тільки через це. Йдеться не про те, щоб уникнути такого кругового циклу, а щоб правильно в нього увійти.

З цього впливає друге: значення розкривається, як вважає Дільтей, не у віддаленості розуміння, а тим, що ми самі перебуваємо в дієвому взаємозв'язку історії. Саме історичне розуміння — це завжди досвід теперішньої та подальшої дій. Його пристрасність прямо говорить про його історичну дієву силу. Тому історично значуще у діючому процесі завершення первісніше, але не вельми доступне для розуміння. Історичне існування завжди має ситуацію, перспективу та обрій. Це так, як у живописі: перспектива, тобто порядок речей згідно з ознаками «ближче» та «далі», включає точку зору, яку слід сприйняти. Проте саме так вступаєш у стосунок з речами й відносишся до їхнього порядку, підпорядковуючи їх собі. Лише тоді починають уявлятися одноразовість

події, здійснення миттєвості. Доперспективістський живопис, навпаки, показує всі речі в розгорнутій вічності та в погляді на потойбічне значення. Історична істина відповідно — це не наповнення світлом ідеї, а обов'язковість неповторного.

Ну а тепер до цього додається третє — розуміння, яке напрошується мені чимдалі дужче; безмежна свобода розуміння — це не лише ілюзія, що розкривається філософським осмисленням; ми пізнаємо ці межі свободи розуміння скорше самі, прагнучи зрозуміти. Лише тим, що свобода розуміння має бути обмеженою, розуміння, власне, сягає реального, і саме там, де воно відмовляється від себе самого, тобто перед незрозумілим. Під цим я розумію не якусь благочестиву відмову від недосліджуваного, а відомий нам усім елемент нашого звичаєвого життєвого досвіду: розуміння у взаємозв'язку «Я» і «Ти». Тут досвід вчить: ніщо не стоїть на дорозі взаєморозуміння «Я» і «Ти» більше, ніж коли хтось вдає, ніби розуміє іншого в того бутті та думці. Випереджати з розуміючим виглядом кожен відповідь іншого — насправді не що інше, як не підпускати до себе претензію іншого. Це спосіб не дати нічого сказати. Там, де хтось спроможний дати співрозмовникові щось сказати, де він дозволяє існувати претензії іншого, не випереджаючи його розумінням і цим не обмежуючи, він досягає дійсного самопізнання. Саме тоді йому щось розкривається. Отже, не в суверенному розумінні полягає справжнє розширення нашого «Я», загнаного в тіснину переживання, як вважає Дільтей, а в зустрічі з незрозумілим. Можливо, ми ніколи не пізнаємо так багато про наше власне історичне буття, а лише коли відчуємо подих зовсім чужих історичних світів. Основний характер історично існуючого, очевидно, полягає в тому, щоб бути значущим, проте це в активному значенні слова; а буття стосовно історії полягає в тому, щоб дати щось значити. Тільки з такого між «Я» і «Ти» постає справжній зв'язок, ось так самостійно між нами та історією формується обов'язкове історичної долі.

З цього розуміння в центр історичної герменевтики висувається одна проблема, що досі мала сумнівне визначення меж: проблема міфи. Це найтуманніша з усіх проблем історичної методики. Як тлумачать міфи, коли хочуть тлумачити по-науковому? Що таке само собою зрозуміле та плідне упередження, яке слід при цьому допускати? Смысл міфів, смысл казок найглибший. Чим вимірюється їхнє тлумачення? Чи не виникає тут дійсно відчуття, що методів тлумачення міфів та казок не існує? І чи не означає це, зрештою, й насправді, що ми взагалі не ті, хто спроможний тлумачити міфи, бо скорше міфи тлумачать нас? І справді, вони хоч би де говорили, — це, власне, оте осмислене, що знає те все, що просто й повчально звертається до нас у непроглядній темряві. Міфи та казки від початку всіх речей видаються повними знання, і все ж вони мають власну історичну глибину. Посвячений у їхню таємницю дух — не нашого історичного розуму. Тому ми, як історичні люди, такі безпорадні перед тим, що діти називають своїм власним. Од-

нак наш просвічений розум також іще підпорядковується силі міфу. Духовна історія людства — не процес втрати Бога світом, не ліквідація міфу логосом, розумом. Ця схема ґрунтується на упередженні історичного просвітництва, власне на наївній передумові, що розум розумного — достатня основа для того, щоб перемагати й панувати. Насправді розум робить себе можливим не сам. Сам він — це лише одна історична можливість — шанс. Він сам себе не розуміє, як не розуміє й міфічної реальності, яка його, крім того, охоплює й несе.

Всесильність історичного просвітництва — просто ілюзія. Саме в тому, що протистоїть цьому просвітництву, що демонструє власну тривалість постійної сучасності, і лежить власна сутність історії. Міфи, не маски історичної реальності, що могли б позбавити речі розуму для завершення себе в якості історичного розуму. Вони скорше проявляють власну силу історії. Обрій нашої власної історичної свідомості — це не позбавлена міфів, безкрая пустеля просвіченої свідомості. Ця просвіченість скорше історично обумовлена й обмежена, етап у процесі здійснення нашої долі. Вона не розуміє сама себе, коли мислить себе як позбавлену долі свободу історичної свідомості. А це означає: історія — це те, що ми колись були і є. Вона — обов'язкове нашої долі.

3. ІСТИНА В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ 1953 рік

Гуманітарним наукам нелегко знайти у широкої громадськості правильне розуміння виду своєї роботи. Те, що їм притаманне як істина, що в них виходить, важко зробити видимим. Це було б, однак, простішим у таких областях гуманітарних наук, предмет яких очевидний. Якби фахівець в області політичної економії мав говорити сьогодні про значення своєї роботи для суспільного блага, то йому було б гарантоване загальне розуміння. Це було б так само, якби нам показував щось гарне мистецтвознавець, навіть тоді, коли б це було розкопками чогось дуже стародавнього. Бо і це дуже стародавнє будить своєрідний загальний інтерес. А от філософ, навпаки, замість очевидних або загальнопереконливих результатів має винести на обговорення щось сумнівне та глибокодумне, що найпідходяще для фахівця однієї з гуманітарних наук.

I

Сучасне поняття науки було сформоване розвитком природничої науки XVII століття. Ми завдячуємо їй чимраз більше оволодіння природою і чекаємо також від науки про людину та суспільство, що вона здійснить подібне оволодіння людино-суспільним світом. Так, від гуманітарних наук чекають ще більшого, відколи оте чимраз більше оволодіння природою, яке ми завдячуємо науці, скорше помножує, ніж зменшує незадоволення від культури. Природничо-наукові методи охоплюють не всі наукові цінності, навіть — не більше всього наукові цінності, а останні цілі, яким має слугувати кожне опанування засобів природи та людини. Існують знання іншого виду та рангу, що їх чекають від гуманітарних наук та закладені в них філософії. І тут підходи близько до того, аби замість спільного, а саме використання наукових методів для всієї науки, заговорити якимось і про те своєрідне, що гуманітарні науки роблять для нас таким значимим і таким сумнівним.

1. Що, власне, наукове в гуманітарних науках? Чи можна взагалі безоглядно застосовувати до них поняття дослідження? Бо те, про що там думалось, пошук нового, ще не пізнаного, торування надійного, усіма контрольованого шляху до цих нових істин, — усе це, здається, з'явиться в другу чергу. Плідність гуманітарного пізнання видається спорід-

ненішим з інтуїцією митця, ніж з методичним духом дослідження. Звичайно те ж саме можна сказати й про кожне геніальне досягнення в будь-якій галузі дослідження. Проте у методичній роботі дослідження природи знову і знову посилюється нове розуміння, і у цьому відношенні воно стоїть поряд з методами самої науки.

Послугування методами відноситься, звичайно, й до царини гуманітарних наук. Перед науково-популярною белетристикою воно також вирізняється певною можливістю перевірки,— проте все це стосується скорше матеріалів, аніж отриманих з них наслідків. Це не так, що наука своєю методикою спроможна зберегти істину. Тут іноді в ненауковому творі дилетанта може бути навіть більше істини, ніж у методичній оцінці матеріалу. Насправді виявляється, що розвиток гуманітарних наук упродовж останніх ста років навряд чи мав постійно перед очима вірець природничих наук, що їх найсильніші та найсуттєвіші імпульси надходили не від величного пафосу цих емпіричних наук, а від духу романтики та німецького ідеалізму. В них живе знання меж просвіти й методу в науці.

2. Але чи задовольняють вони те, завдяки чому стають для нас такими значущими, чи справді задовольняється ними потреба людського серця в істині? Досліджуючи й розуміючи, рухаючись широкими просторами історії, вони хоча й розширюють духовний обрій людства навколо його минулого, проте прагнення сучасності до істини в такий спосіб не тільки не задовольняється,— воно саме собою стає сумнівним. Історичний смисл, що його формують у собі гуманітарні науки, несе з собою звикання до змінних масштабів, що при використанні власного розміру веде до непевності. Вже Ніцше у своєму другому «Несвоєчасному розгляді» знав не тільки про користь, але й про шкоду історії для життя. Історизм, що скрізь вбачає історичну зумовленість, зруйнував прагматичний смисл історичних досліджень. Його прикрашене мистецтво розуміння послаблює силу до безумовної оцінки, в якій полягає звичаєва реальність життя. Його пізнавально-теоретичне загострення — це релятивізм, а його послідовність — нігілізм.

Ознайомлення із зумовленістю будь-якого пізнання історичних та суспільних влад, що рухають сучасністю,— це не тільки теоретичне ослаблення нашої віри пізнання, але й означає так само фактичну беззахисність нашого пізнання перед владними силами епохи. Гуманітарні науки ставляться цими тенденціями собі на службу, знецінюються до державної цінності, яка визначає їхні знання з суспільної, політичної, релігійної або іншої точок зору. Так і вони посилюють тиск, який влада чинить на дух. Вони незрівнянно вразливіші для будь-якого терору, ніж природничі науки, бо в них відсутні масштаби, що з такою заздрісною надійністю, як там, розрізняють істинне та правильне від цілеспрямовано прихованого й уявного. Так на небезпеку наражається остання звичаєва єдність, що пов'язує їх з духовним складом кожного дослідження.

Хто виважує ці роздуми, що властиві істині в гуманітарних науках, в усій їхній делікатності, охоче буде посилатися, насамперед, у колі природознавців та дилетантів, що визначились у своєму світі уявлень завдяки природничій науці, на свідка поза підозрою: великий фізик Германн Гельмгольц приблизно сто років тому висловлювався про різницю між природничими та гуманітарними науками. Справедливість та далекоглядна перевага, які він надавав особливому виду гуманітарних наук, заслуговують на увагу ще й сьогодні. Хоча і він вимірював спосіб роботи гуманітарних наук методами природничих наук і описував його, виходячи з них, і тому зрозуміло, що сповнене поганих передчуттів коротке замикання, з яким вони прийшли до своїх результатів, не змогли вдовольнити його логічну потребу. Але він бачив, що це спосіб, яким гуманітарні науки дійсно досягають істини, і що потрібні ще інші людські умови, аби робити такі короткі замикання. Все, що відноситься до пам'яті, фантазії, такту, здатності сприймати музику, життєвого досвіду, звичайно інше, ніж спорядження натураліста, але це так само своєрідний інструментарій, хіба що тільки його годі придбати, лише можна доповнити тим, чим хтось ставить себе у великий переказ людської історії. Тому тут діє не тільки старий просвітницький пароль: май сміливість користуватися власним розумом — тут прямо діє і протилежність: авторитет.

Слід тільки правильно розуміти, що саме тут мається на увазі. Авторитет — це не вищість влади, що вимагає сліпого послуху й забороняє мислення. Справжня суть авторитету ґрунтується скорше на тому, що це нерозумно, ба навіть що це може бути заповіддю самого розуму, в іншому вдаватися до переважного, що переганяє власний висновок, розуміння. Слухатись авторитету означає розуміти, що інший — а отже, й інший голос, що звучить з переказів та минулого, — щось може бачити краще, ніж ти сам. Кожен, хто шукав дорогу до гуманітарних наук як молодий початківець, знає це з досвіду. Я сам згадую, як я початківцем дискутував з одним досвідченим вченим щодо одного наукового питання, вважаючи, що точно його знаю. Тут він зненацька наставив мене в одній справі, якої я не знав, і я сердито запитав його: звідкіля ви це знаєте? Його відповідь була: коли вам буде стільки років, скільки мені, ви будете це також знати.

Це була правильна відповідь. Але хто вважав би це відповіддю як вчитель природознавства або як учень? Ми переважно не знаємо, як сказати, чому те або інше філологічне або історичне припущення початківця «неможливе». Це питання такту, який набувається невтомним обходженням з речами, але цього годі навчитись та його годі продемонструвати наочно. Проте в такій педагогічній ситуації майже без винятків достоту відомо, що досвідчений учитель має рацію, а початківець — ні. Звичайно, ці особливі умови істини пов'язані з тим, що ми не маємо й відносно дослідження абсолютно надійних масштабів, якими можна розділити істинне досягнення і пусту претензію, і що ми

часто сумніваємось у самих собі, чи те, що ми кажемо, дійсно ще містить ту істину, яку маємо на увазі.

II

Дослухатися до переказу й перебувати в переказі — у цьому, очевидно, шлях істини, який слід знайти в гуманітарних науках. І кожна критика переказу, до якої ми вдаємось як історики, врешті, слугує цілі приєднатися до справжнього переказу, в якому ми перебуваємо. Тобто обумовленість — це не обмеження історичного пізнання, а момент самої істини. Вона має бути осмисленою разом, якщо не хочеться просто підпасти під неї. Тут має прямо йтися як про щось «наукове» про те, щоб зруйнувати фантом істини, яка відокремилась від місця перебування того, що пізнається. Саме це ознака нашої скінченності, тільки пам'ятаючи про яку можна спромогтися захиститися від безумства. Ось таким безумством була наївна віра в об'єктивність історичного методу. Однак те, що виступає на його місці, не блідий релятивізм. Не байдуже й не довільне, що таке ми самі, та що ми спроможні почути з минулого.

Що ми історично пізнаємо, тим ми, зрештою, й є самі. Науково-гуманітарне пізнання завжди має в собі щось від самопізнання. Ніде хибна думка не буває такою легкою й такою близькою, як у самопізнанні, але й ніде, де воно вдається, це не означає так багато для буття людини. Так у гуманітарних науках ідеться про те, щоб у історичному передаванні пізнати на слух не тільки себе самих, як ми себе вже знаємо, а й безпосередньо щось інше: йдеться про те, щоб отримати від нього поштовх, що виведе нас над нами самими. Тому тут на наше власне сприяння заслуговує не пристойність нашого дослідження, яке просто задовольняє наше очікування, а йдеться про те, щоб пізнати — всупереч самим собі — де даються нові поштовхи.

Проте осмислення цих двох роздумів містить також безпосередні практичні наслідки для нашої роботи. Хто хоче сприяти гуманітарним наукам, зможе надати реальну допомогу тільки в рідких випадках. Тут можна допомогти тільки людям, з усією тією сумнівною, що включає це там, де масштаб їх досягнень так мало контрольований. І те, що на наше власне сприяння заслуговує не це допустиме дослідження, ставить нас перед навряд чи вирішуваним завданням, яке ще не може вдовольнитись такою вільною формою управління, пізнавати нове та плодотворне, що ми самі не бачимо, бо у нас перед очима наші власні шляхи.

III

Але з наших роздумів випливає, чому становище гуманітарних наук у масову епоху таке особливо хистке. У наскрізь організованому суспільстві кожна група інтересів спрацьовує залежно від своєї економічної й соціальної влади. І наукове дослідження вона оцінює за тим,

наскільки його результати вигідні чи шкідливі їй як владі. Тим-то кожне дослідження має боятися за свою свободу, і якраз природознавець знає, що його знання можуть мати труднощі з реалізацією, якщо вони не вигідні пануючим інтересам. Тиск інтересів економіки та суспільства — це тягар для науки.

Проте в гуманітарних науках цей тиск діє, так би мовити, зсередини. Вони самі ризикують вважати правильним те, що відповідає інтересам таких влад. А що їхній роботі властивий момент непевності, то згода інших має для них особливу вагу. Це будуть, як і скрізь, фахівці, якщо вони «авторитети». Але оскільки їхня робота впевнена в особливій участі всіх, то разом з тим мається на увазі й збіг з висновком громадськості, резонанс, який знаходить там власне дослідження, часто в неусвідомленому намірі дослідника. Так, наприклад, зацікавленість батьківщини в описі політичної історії може стати особливо сучасною. Наскільки сильно диференціюється одна й та сама історична подія і серед серйозних дослідників різної національності, загальновідомо. Це відбувається не через оцінку дії, а через внутрішню належність, яка задає точку зору. Однак подібні речі легко змінюються, тому й прагнуть стати на точку зору, вигідну для громадськості.

Тут, правда, треба визнати, що це не випадкове виродження, яке завжди трапляється внаслідок людської слабкості, а що це прямо-таки припис нашого часу — розвинути з цієї загальної слабкості систему здійснення влади та панування. Той, хто має в руках технічні засоби розвідувальної служби, вирішує не тільки те, що має стати громадським, — крім управління громадськістю, він водночас спроможний маніпулювати громадською думкою для своїх цілей. Саме тому, що ми набагато залежніші у формуванні своєї думки, аніж це відповідає нашій обґрунтованій просвітою самооцінці, цей засіб влади має таку демонічну силу. Бо хто не визнає свою залежність і безтурботно вважає, що це його не стосується, той охороняє свої власні кайдани. Навіть терор базується на тому, що тероризовані тероризують себе самих. У цьому сторіччі людство ще набуло фатального досвіду: сам розум зробився продажним.

Гуманітарні науки, що пізнали це, зокрема, на собі, завдяки цьому мають також особливу можливість утримуватися від спокусу влади та підкупу свого розуму. Бо їхнє самопізнання прокладає їм дорогу до того, щоб від більшої кількості науки сподіватись того, чого вони досі не були спроможні досягти. Ідеал завершеної просвіти заперечив сам себе, і саме цим гуманітарні науки дістали своє особливе завдання: у науковій роботі завжди пам'ятати про власну скінченність та історичну зумовленість і протистояти самоапофеозу просвіти. Вони не можуть позбутися відповідальності, яка постає з того, що дія виходить з них. Всупереч усім маніпуляціям думкою через керовану громадськість сучасного світу вони через сім'ю та школу здійснюють безпосередній вплив на підрастаюче людство. Там, де вони володіють істиною, вони карбують слід свободи, який неможливо стерти.

Насамкінець варто згадати про одну думку, яку висловив уже Платон. Він назвав науки, що полягають у *logoi*, у мовленні, їжею душі, як ото страви та напої — це їжа для тіла. «Тому при їх купівлі слід бути так само недовірливим, аби тобі не втисли поганий товар. Так, існує навіть набагато більша небезпека при купівлі знань, аніж при купівлі страв. Бо страви та напої, які хтось придбав у купця, він може доставити додому в спеціальних посудинах, і доки він їх вип'є і з'їсть, він може розташувати їх удома й порадитись, із залученням знаючої людини, що слід їсти або пити, а що ні, скільки та коли. Тому в такій купівлі небезпека не така велика. Знання ж не можна вмістити в якійсь спеціальній посудині, а неминуче є те, що знання, якщо вже сплачено ціну, хтось бере безпосередньо в саму душу і навчений виходить із цього — чи то на шкоду, чи то на добро»².

Платонівський Сократ цими словами застерігає молодого чоловіка від того, аби той не довірявся бездумно заняттям з одним із тих учителів-мудреців, якими в його час захоплювались. Він вбачає подвійне становище, яке властиве знанню, що виникає у *logoi*, у мовленні, між софістикою та істинною філософією. Але він визнає і особливе значення, яке надається тут правильному рішенняю.

Це визнання стосується й питання про істину в гуманітарних науках. У сукупності наук вони відрізняються тим, що їхні ймовірні або реальні знання безпосередньо визначають усі людські речі, якщо вони самі переходять у людську освіту та виховання. Не існує засобу розрізнити в них правильне й неправильне, як знову ж те, чим вони самі користуються: *logoi*, мовлення. І все ж таки в цьому засобі своє місце може посісти найвища з істин, досяжна людям. Те, що складає їхні роздуми, — це насправді їхня власна нагорода: вони — це *logoi*, мовлення, «тільки» мовлення.

² [Prot., 314 ab].

4. ЩО ТАКЕ ІСТИНА?

1957 рік

Зрозуміле зі смислу історичної ситуації, Пилатове запитання «Що є правда?» (Ів. 18. 38) містить у собі проблему нейтральності. Те, як у державно-правовій ситуації тодішньої Палестини прокуратором Понтієм Пилатом промовляється слово, має сказати, що те, що стверджується якоюсь людиною, як Ісус, як істина, не має до держави взагалі жодного стосунку. Ліберальна та толерантна позиція, яку займає тут державна влада як на цю ситуацію, має щось дуже характерне. Ми б даремно вишукували щось подібне в античній або навіть у сучасній державній владі аж до днів лібералізму. Це особлива державно-правова ситуація державної влади, що коливається між юдейським «царем» і римським прокуратором, яка взагалі уможлиблює таку позицію толерантності. Можливо, політичний аспект толерантності завжди однаковий; тоді виникає політичне завдання, що утверджує ідеал толерантності, і саме для того, щоб узагальнити схожі ситуації рівноваги політичної влади.

Було б ілюзією вважати, ніби цієї проблеми в сучасній державі більше не існує, тому що ця держава принципово визнає свободу науки. Бо посилання на неї завжди залишається небезпечною абстракцією. Вона не звільняє дослідника від його політичної відповідальності, щойно він виходить із тиші учбової аудиторії та захищеної від доступу сторонніх лабораторії і повідомляє громадськості про свої знання. Наскільки безумовна й однозначна в житті дослідника ідея істини, настільки ж обмежена й багатозначна відвертість, із якою він говорить. Він повинен знати, до чого призведе його слово, й бути готовим відповідати за це. Проте демонічна сторона цього взаємозв'язку полягає в тому, що він, з огляду на цю дію, піддається спокусі сказати те, — ба навіть себе самого переконати, як у істині, в тому, — що йому таке справді диктують громадська думка або інтереси держави. Тут існує внутрішній взаємозв'язок між межами висловлення думки і несвободою в самому мисленні. Нам не варто приховувати від себе, що запитання «Що є правда?» у розумінні, в якому його поставив Пилат, визначає наше життя ще й сьогодні.

Проте є ще й інше звучання, в якому ми звикли чути це слово Пилата, звучання, в якому це слово почув Ніцше, коли сказав, що це взагалі

єдине слово Нового Заповіту, яке має цінність. Отож у слові Пілата чується скептичне ухилення від «фанатика». Ніцше цитує це не випадково. Бо і його власна критика, якій він піддає християнство свого часу, — це критика фанатика психологом.

Ніцше загострив цей скепсис до скепсису проти науки. Насправді спільне у науки з фанатиком те, що вона, оскільки постійно вимагає доказів і наводить докази, така сама нетолерантна, як і він. Ніхто не буває таким нетерплячим, як той, хто хоче довести, що те, що він каже, має

наука нетолерантна, бо вона взагалі г життя, олександрійство, спадщина віт Сократ, творець діалектики, у яко-ення», а без жодних доказів указува-

одо утвердження істини стосується, у ніхто не наслідуватиме Ніцше. Але сумнів, який відкривається нам, як да?»). Чи наука дійсно, як вона від се-я і єдиний носій істини?

ям від багатьох упереджень та за позову й знову претензії науки на істину мнів неперевірені упередження і в та-як це було досі вже пізнано. Але вод-процес науки над усім, що є, тим загальні допустимі передумови науки з ному обширі. Ми стурбовано питаємо язане те з методами, що існує так банати відповідь і які вона нам ставити е їх, дискредитуючи, тобто оголошу-неї має тільки те, що задовольняє її ни та перевірки істини. Це несприй-проявляє себе насамперед у релігії, ції, на які посилаються скептики що-укової спеціалізації та межі методич-иттевих питань.

до запитання Пілата у його трьох ша-пій шар, у якому внутрішнє відношен-ю, для нас найважливіший. Спершу акт, що істина взагалі вступила з на-

ахідну цивілізацію в її своєрідності, а ті, бачить кожний. Але якщо виникає 'язок, то слід повернутися до витоків цього походження. Грецька наука — нали доти й культивували як знання. , вони відокремили Захід від Сходу й

бути правильним. Згідно з Ніцше симптом слабості, пізній продукт того декадансу, що його приніс у с му не було «непристойності довед-ла й вішувала самовпевненість.

Цей психологічний скепсис ш звичайно, не самої науки. У цьому насправді в науці як такій існує третій шар за словами «Що є прав-бе вимагає, — це остання інстанція

Ми завдячуємо науці звільненню бавленням від багатьох ілюзій. Зн полягає в тім, щоб ставити під сум-кий спосіб краще пізнавати, що є, ночас, чим більше поширюється сумнівнішим для нас стає те, чи в питання про істину в їхньому пові себе: якою мірою саме науки пові гато запитань, на які ми мусимо з все-таки забороняє? Але забороня ючи безглуздими. Бо смисл для власний метод встановлення істи няття претензії науки на істину філософії та світогляді. Це інстан до науки, для позначення меж на-ного дослідження вирішальних ж

Коли спочатку ми так пройдем рах, то стане зрозуміло, що останн ня істини й науки стає проблемо йдеться про те, аби оцінити той ф укою в найкращий зв'язок.

Те, що це наука, яка створила з невдовзі й у її домінуючій однос-бажання усвідомити цей взаємозв-цієї західної науки, тобто до її гре-це щось нове про все, що люди зр-Коли греки сформували цю науку

спрямували його своєю власною дорогою. Це стало єдиним своєрідним поривом до знання, пізнання, дослідження невідомого, рідкісного, дивовижного, і таким же єдиним своєрідним скепсисом щодо того, що розповідалось і подавалось як істинне, що визначило все те для того, аби створити науку. Повчальним прикладом може бути сцена з Гомера: Телемаха запитують, хто він, і він на це відповідає: «Мою матір звать Пенелопа, проте хто мій батько, цього ж не можна знати напевно. Люди кажуть, що Одиссей». Такий скепсис, що доходить до крайнощів, відкриває особливу здатність греків і далі формувати безпосередність своєї спраги пізнання та свого прагнення до істини в науці.

Звідти й передалося переконливе пізнання, коли Гайдеггер уже в нашому поколінні звернувся до значення грецького слова «істина». Гайдеггер не вперше дізнався, що *Aletheia* означає, власне, незахищеність. Проте Гайдеггер навчив нас і того, що означає для мислення буття захищеність і прихованість речей, від яких істини слід добиватися ніби грабунком. Захищеність і прихованість — і те й друге складають одне ціле. Речі тримаються самі по собі в захищеності; «природа любить таїтись», — сказав, кажуть, Геракліт. Проте прихованість властива також людським діям і мовленню. Бо людське говоріння передає далі не все істинне, йому знайомі також видимість, обман і уявність. Тобто існує первісний взаємозв'язок між істинним буттям та істинним говорінням. Незахищеність сущого в мові виражається неприхованістю висловлювання.

Способом говоріння, який найдосконаліше завершує цей взаємозв'язок, є навчання. При цьому ми маємо пояснити, що для нас, звичайно, не єдиний і первинний досвід говоріння те, чого воно навчає, але це, мабуть, той самий досвід говоріння, який спочатку мислився грецькими філософами і який викликав науку з усіма її можливостями. Говоріння, *logos*, часто перекладається як розум, і то слушно, бо грекам швидко стало зрозумілим: те, що в говорінні первинно зберігається й захищається, — це самі речі в їхній зрозумілості. Це — розум самих речей, який подається й повідомляється специфічним способом говоріння. Цей спосіб говоріння називають висловлюванням або поглядом. По-грецькому це буде *apophansis*. Пізніша логіка розробила для цього поняття судження. Судження, на відміну від прагнення всіх інших способів мовлення бути тільки правдивими, вимірюватись виключно по цьому, вирізняється тим, що відкриває суще таким, яким воно є. Є наказ, є прохання, є прокляття, є абсолютно загадковий феномен запитання, про який ще треба буде дещо сказати, є незліченні форми говоріння, і в усіх них є щось таке, як реальне буття. Проте не всі вони призначені виключно для того, щоб показувати суще, яким воно є.

Що це за досвід, який істину повністю прирікає на подання в говорінні? Істина це незахищеність. У поданні незахищеного, робленні очевидним і полягає смисл говоріння. Хтось подає, і в такий спосіб щось подано, ще комусь іншому саме так повідомлено, як подано й першому. Арістотель каже так: судження правдиве, якщо разом можна по-

дати те, що і в предметі також наявне разом; судження неправдиве, якщо в говорінні можна подати разом те, що в предметі наявне не разом. Отже істина в говорінні визначається як відповідність говоріння предметові, це означає як відповідність наявному предметові подання говорінням. Звідси походить добре знайоме з логіки визначення істини, вона є *adaequatio intellectus ad rem*. При цьому беззаперечною, само собою зрозумілою передумовою є те, що говоріння, тобто — *intellectus*, що висловлюється в говорінні, має можливість бути відповідним таким чином, що висловлюється тільки те, що подано, у тому, що хтось каже, тобто що воно дійсно показує речі такими, якими вони є. Ми називаємо це в філософії з огляду на те, що існують також інші можливості істини говоріння, фразовою істиною. Місцем істини є судження.

Це може бути одностороннім твердженням, для підтримки якого Арістотель виступає неоднозначним свідком. Проте воно розвивалось із грецького вчення про логос і лежить в основі його розширення до теперішнього поняття науки. Створена греками наука спочатку уявляється зовсім інакше, ніж це тепер відповідає нашому розумінню науки. Не природнича наука, не кажучи вже про історію, а математика є, власне, наукою. Бо її предмет — чисто раціональна суть, і тим-то вона — прототип усіх наук, що постає в замкнутому дедуктивному взаємозв'язку. Для сучасної науки характерне те, що для неї математика зразкова не завдяки своїм предметам, а як досконалий спосіб пізнання. Сучасна постать науки завершує вирішальний розрив з образами знання грецького та християнського Заходу. Це думка нині панівного методу. Цей метод у сучасному розумінні, попри всю різноманітність, яку він може набути від різних наук, поки що єдиний. Визначений поняттям методу ідеал пізнання полягає в тому, що ми прямуємо дорогою пізнання настільки усвідомлено, що завжди можливо крокувати за нами вслід. Метод і називається «дорога вслід». Знову й знову мати змогу іти вслід, як ішли, це, мовляв, відповідає методиці й визначає метод науки. Але саме цим вимушено обмежується те, що взагалі може виступати з претензією на істину. Якщо можливість перевірки — байдуже, в якій формі — істину (*veritas*) лише відкриває, тоді масштаб, яким вимірюється пізнання, уже більше не істина, а її достовірність. Тому від часу класичного сформулювання правила достовірності Декарта духовним складом сучасної науки вважається те, що вона як умови істини в достатній мірі допускає тільки те, що задовольняє ідеал достовірності.

Ця суть сучасної науки визначальна для всього нашого життя. Бо ідеал верифікації, обмеження знання тим, що може бути перевіреном, знаходить своє здійснення в наслідуванні. Така вже сучасна наука, що з її закону крокування виростає цілий світ планування й техніки. Проблема нашої цивілізації та бід, що їх готує нам її технізація, полягає не в тім, що бракує проміжна інстанція між пізнанням та практичним застосуванням. Саме спосіб пізнання самої науки такий, що вона робить таку інстанцію неможливою. Вона сама — техніка.

Тут те сумнівне в зміні, якої зазнало поняття науки з початком нового часу, що в цій зміні однаково зберігається основоположний засновок грецького мислення буття. Сучасна фізика ставить античну метафізику попереду. Те, що Гайдеггер визнав що, що прийшла здалеку, форму західного мислення, розкриває його власне значення для історичної самосвідомості сучасності. Бо це пізнання заступає дорогу всім романтичним спробам реставрації старих ідеалів, будь то середньовічним, будь то еліністично-гуманістичним, потверджуючи неухильність історії західної цивілізації. Створена Гегелем схема філософії історії та історії філософії також не може тепер більше задовольняти, бо після Гегеля грецька філософія — це всього лише спекулятивна вступна вправа того, що знайшло своє сучасне завершення в самосвідомості духу. Спекулятивний ідеалізм із його вимогою спекулятивної науки залишився, врешті, безсилою реставрацією. Наука — хоч би як її сварили — залишається альфою і омегою нашої цивілізації.

Це зовсім не так, бо філософія лише сьогодні починає вбачати в цьому проблему. Тут скорше лежить така відкрита біда свідомості всієї нашої цивілізації, що сучасну науку переслідує критика «школи», ніби власна тінь. По-філософському питання ставиться так: чи можна, в якому розумінні та в який спосіб вдаватися до тематизованого в науках знання? Те, що практичний життєвий досвід кожного з нас постійно має справу з таким вдаванням, підкреслювати немає потреби. Завжди можна сподіватися, що хтось інший побачить те, що вважається правильним, ба навіть якщо це годі довести. Так, не варто буде навіть у наведенні доказів завжди вбачати вірний шлях, як наставити когось на розум. Межа можливості об'єктивування, до якої за своєю логічною формою прив'язане висловлювання, постійно порушується. Ми постійно живемо в формах повідомлення про таке, що не піддається об'єктивуванню, які підкидає нам мова, навіть мова поетів.

Такою ж мірою це претензія науки — подолати випадковість суб'єктивного досвіду об'єктивним пізнанням, мову багатозначної символіки однозначністю поняття. Проте виникає запитання: чи існує всередині науки як такої межа можливості об'єктивування, що лежить у суті погляду та самої істини висловлювання?

Відповідь на це запитання в жодному разі не зрозуміла само собою. У нинішній філософії спостерігається дуже великий, за своїм значенням, звичайно, не обділений значною увагою рух, для якого ця відповідь безсумнівна. Він вважає, що вся таємниця і єдине завдання кожної філософії полягає в тому, щоб висловлювання оформити настільки точно, аби воно було дійсно в змозі однозначно висловити те, що мається на увазі. Філософія має сформулювати знакову систему, що не залежить від метафоричної багатозначності природних мов, і взагалі від багатомовності сучасних культурних народів і таких, що впливають із цього, постійних спірних моментів та непорозумінь, але яка досягає однозначності й точності математики. Математична логіка вважається тут

шляхом вирішення всіх проблем, які наука досі поклала на філософію. Ця течія, що перекинулася з батьківщини номіналізму на цілий світ, несе з собою відродження ідей XVIII століття. Як філософія вона, звісно, страждає на іманентну логічну складність. Поступово вона сама починає це усвідомлювати. Можна посперитися на те, що запровадження загальноприйнятої знакової системи ніколи не зможе завершитися через саму замкнену в цих умовах систему, що, отже, кожне запровадження штучної мови уже передбачає іншу мову, якою розмовляють. Це логічна проблема метамови, яка знаходить тут своє місце. Але за цим стоїть ще щось інше. Мова, якою ми розмовляємо і в якій живемо, посідає відмінне положення. Вона є водночас змістовою заданістю для кожного наступного логічного аналізу. І вона тут не просто гола сума висловлювань. Бо висловлювання, яке хоче сказати істину, має ще задовольняти абсолютно іншим умовам, аніж умовам логічного аналізу. Її претензія на незахищеність полягає не тільки в поданні того, що подають. Не досить, аби подане також подавалось у висловлюванні. Бо проблема стоїть прямо, чи все подано так, аби бути поданим у говорінні, і чи не тому, що подають те, що можуть подати, відкладається визнання того, що все ж існує й пізнається.

Я думаю, що гуманітарні науки позбавляють цю проблему дуже красномовного свідчення. Там також подибується дещо, що може бути підпорядковане методичному поняттю сучасної науки. Кожен з нас має визнати можливість верифікації всіх знань у межах можливого як ідеал. Проте ми мусимо собі признатися, що цей ідеал досягається дуже рідко і що ті дослідники, які прагнули найточніше досягти цей ідеал, мали казати нам переважно не справді важливі речі. Трапляється так, що в гуманітарних науках є щось таке, що у природничих науках немислиме, що власне дослідник з книжки якогось дилетанта іноді може навчитись більше, аніж з книжок інших дослідників. Звичайно, це обмежується винятковими випадками. Але те, що таке існує, свідчить, що тут виникає відношення пізнання істини та можливості бути вираженням, яке годі виміряти можливістю верифікації висловлювань. З гуманітарних наук ми знаємо це настільки добре, аж відчуваємо обґрунтовану недовіру до певного типу наукових робіт, які демонструють метод, яким вони зроблені, попереду і позаду, і передовсім унизу, тобто в примітках, і до того ж чітко. Чи справді там запитується щось нове? Чи дійсно там щось пізнається? Чи там тільки метод, яким пізнають, підроблений настільки добре та у своїх зовнішніх формах настільки довершений, аж викликає враження наукової роботи? Ми мусимо для себе визнати, що навпаки, найбільші та найпродуктивніші досягнення в гуманітарних науках набагато випереджають ідеал можливості верифікації. А це стає по-філософському значущим. Адже думка не в тому, що пересічний дослідник з якогось обманного задуму удає з себе вченого, та навпаки, плідний дослідник у революційному протесті має відсунути вбік усе, що досі діяло в науці. Тут скорше виявляється пред-

метне відношення, а саме: те, що уможливило науку можливою, може водночас шкодити плідності наукового пізнання. Тут ідеться про принципове відношення істини та неправди.

Це відношення проявляється в тому, що просте подання того, що подається, хоча й істинне, тобто відкривається, як воно є, але водночас указує, що взагалі може запитуватись та відкриватись у подальшому пізнанні. Неможливо постійно прямувати далі тільки в пізнанні, не відмовляючись через це від можливої істини. При цьому в жодному разі не йдеться про кількісне відношення, так наче нами завжди може утримуватись лише кінцевий обсяг нашого знання. Це скорше не тільки те, що ми завжди водночас прикриваємо й забуваємо істину, пізнаючи істину, а й те, що ми вимушено опиняємось у нашій герменевтичній ситуації, коли запитуємо про істину. Проте це означає, що ми оте дещо істинне взагалі неспроможні пізнати, бо нас,— а ми цього і не знаємо,— обмежують упередження. В практиці наукової роботи також існує щось подібне до «моди».

Ми знаємо, яку величезну владу та силу має мода. Нині слово «мода» звучить у науці аж страх погано. Само собою, наша претензія полягає в тому, щоб переважати те, що вимагає тільки мода. Проте питання полягає безпосередньо в тому, чи не в сутності предмета лежить те, що і в науці також існує мода. Чи то спосіб, яким ми пізнаємо істину, робить необхідним, що кожний крок уперед і далі відводить від передумов, з яких ми вийшли, занурює їх у темінь само собою зрозумілого і саме цим робить нескінченно складними вихід за межі цих передумов, перевірку нових передумов та здобуття цим дійсно нових знань. Існує щось схоже на бюрократизацію не тільки життя, але й наук. Ми запитуємо: чи це лежить у сутності науки, чи це всього лише своєрідна культурна хвороба науки, як ото нам відомі приклади подібних проявів хвороби в інших галузях, коли ми, наприклад, дивуємось гігантським коробкам наших адміністративних та страхових будівель? Можливо, це дійсно лежить у сутності самої істини, як ото вона спочатку мислилась греками, а отже, і в сутності наших можливостей пізнання, як вона спочатку створила грецьку науку. Сучасна наука, як ми бачили вище, всього лише радикалізувала передумови грецької науки, в яких поняття *logos*, висловлювання, судження провідні. Феноменологічне дослідження, яке в Німеччині у нашому поколінні було визначене Гуссерлем та Гайдеггером, спробувало відзвітуватися про це, запитуючи, що таке умови істини висловлювання, які виходять за межі логічного. Я гадаю, що можна принципово сказати: не може бути жодного висловлювання, яке було б абсолютно істинним.

Ця теза добре відома як вихідний пункт гегелівського самоконструювання розуму діалектикою. «Форма речення не вміє висловлювати спекулятивні істини». Бо істина — це ціле. Між іншим, ця критика Гегелем висловлювання та речення сама ще відноситься до ідеалу тотальної висловлюваності, власне до тотальності діалектичного процесу,

відомої в абсолютному знанні. Ідеалу, що ще раз радикально здійснило грецький засновок. Не у Гегеля, а з огляду на науки історичного досвіду, що взяли верх над Гегелем, дійсно визначається межа, яка встановлена для логіки висловлювання з неї самої. Отож і роботи Дільтея, що були присвячені досвідів історичного світу, зіграли важливу роль у новому застосуванні Гайдеггера.

Не існує висловлювання, яке можна усвідомити лише на підставі самого тільки змісту, який воно подає, якщо хочеш ухопити його в його істині. Кожне висловлювання вмотивоване. Кожне висловлювання має передумови, яких воно не висловлює. Тільки той, хто співосмислює ці передумови, може дійсно виважити істину висловлювання. Тут я стверджую: останньою логічною формою такої мотивації кожного висловлювання є *запитання*. Не судження, а запитання має в логіці примат, як це історично засвідчують і платонівський діалог, і діалектичні витoki грецької логіки. Проте примат запитання перед висловлюванням означає, що висловлювання — це, по суті, відповідь. Не існує висловлювання, яке не було б як таке своєрідною відповіддю. Тому не існує розуміння будь-якого висловлювання, яке не набувало б свого єдиного масштабу з розуміння запитання, на яке воно відповідає. Коли таке висловлюється, то воно звучить, як саме собою зрозуміле й відоме кожному з його життєвого досвіду. Коли хтось висуває твердження, яке не розуміють, то тоді прагнуть з'ясувати, як він до нього дійшов. Яке запитання він ставив собі, на яке його висловлювання дає відповідь? І якщо це висловлювання, що має бути істинним, то слід спробувати самому знайти запитання, на яке воно буде відповіддю. Дійсно, не завжди легко знайти *те* запитання, на яке висловлювання справді є відповіддю. Насамперед нелегко тому, що і запитання знову ж таки не просто перше, яке ми можемо вибрати за бажанням. Бо кожне запитання саме — вже відповідь. Це діалектика, в якій ми тут заплутуємось. Кожне запитання мотивоване. І смисл його ніколи не знайти в ньому до решти³. Коли я вище посилався на проблеми олександрійства, що загрожують нашій науковій культурі, бо в ньому ускладнена первісність запитання, то тут лежить його коріння. Вирішальне, оте, що в науці передовсім складає дослідника, — це хист бачити запитання. Проте бачити запитання означає змогу розривати те, що мов закритий та непроникний шар успадкованих упереджених думок панує над усім нашим мисленням та пізнанням. Змога розривати так, щоб у такий спосіб ставали видимими нові запитання та можливими нові відповіді, і означає скласти дослідника. Кожне висловлювання має свій обрій смислу в тому, що воно походить від запитальної ситуації.

Коли я в цьому взаємозв'язку послуговуюсь поняттям «ситуація», то це вказує на те, що наукове запитання та наукове висловлювання — це лише особливий випадок набагато загальнішого співвідношення, яке

³ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 304 ff., 368 ff., 374 ff.]

береться до уваги в понятті ситуації. Взаємозв'язок ситуації та істини вже вплетено до американського прагматизму. Там під власною характерною ознакою істини розуміють вирішення ситуації. Продуктивність пізнання виправдовує себе в тому, що усуває проблематичну ситуацію. — Я не думаю, що тут досить прагматичного повороту, якого набуває справа. Це проявляється вже у тому, що прагматизм просто відсуває вбік усі так звані філософські, метафізичні запитання, бо йдеться тільки про те, щоб відповідно впоратися з ситуацією. Щоб рухатися уперед, треба скинути весь догматичний баласт традиції. — Я вважаю це коротким замиканням. Примат запитання, про який я говорив, не прагматичний. І настільки ж мало відповідь, що є істинною, пов'язана з масштабом наслідків дії. Але прагматизм напевне має рацію в тому, що треба вийти за межі формального стосунку, який запитання має до смислу висловлювання. Ми стикаємось із людським феноменом запитання в його повній конкретції, коли відвертаємось від теоретичного співвідношення запитання та відповіді, яке складає науку, і згадуємо про конкретні ситуації, в яких людей називають і ставлять їм запитання, а вони запитують самих себе. Тут стає зрозуміло, що сутність висловлювання зазнає в собі розширення. Не тільки тому, що висловлювання завжди буває відповіддю і посилається на запитання, але запитання, як і сама відповідь, мають у своєму спільному характері висловлювання герменевтичну функцію. Вони обоє — *звернення*. Це має не просто означати, що щось із соціального оточення постійно входить у зміст нашого висловлювання. І це слушно. Але йдеться не про це, а про те, що висловлювання містить у собі істину взагалі тільки тоді, коли воно — *звернення*. Ситуативний обрій, що складає істину висловлювання, обіймає собою і того, кому щось говориться висловлюванням.

Сучасна екзистенціальна філософія зробила ці висновки цілком свідомо. Я згадую про філософію комунікації Ясперса, яка виходила, в основному, з того, що примус науки знаходить свій кінець там, де остаточно вирішуються кардинальні питання людського існування, скінченність, історичність, вина, смерть, — одне слово, так звані «граничні ситуації». Комунікація тут — більше не передача знання примусовими доказами, а вид *Commercium* екзистенції з екзистенцією. Хто говорить, до того теж говорять, і він відповідає як Я тому, хто Ти, бо він для свого Ти — сам Ти. Мені, звичайно, видається недостатнім, на протипагу поняттю наукової істини, анонімної, загальної й примусової, формувати протилежне поняття екзистенціальної істини. За цією прив'язкою істини до можливої екзистенції, яку загострює Ясперс, скорше криється загальніша філософська проблема.

Тут запитання Гайдеггера про суть істини дійсно перекирило проблемний діапазон суб'єктивності. Його мислення пройшло шлях від «знаряддя» через «працю» до «речі», — шлях, що залишив далеко за собою питання науки, серед них і питання історичних наук. Це час не забувати про те, що історичність буття панує також там, де існування знає

себе і де воно історично поводитья як наука. Герменевтика історичних наук, яка колись розвивалась у романтиці та історичній школі, від Шляйєрмахера до Дільтея, стає абсолютно новим завданням, якщо її, наслідуючи в цьому Гайдеггера, вивести з проблематики суб'єктивності. Єдиним, хто продовжував тут роботу, був Ганс Ліпс, чия герменевтична логіка⁴ хоча й не пропонує дійсну герменевтику, проте можливо підкреслює обов'язковість мови як на її логічне нівелювання.

Те, що, — як говорилося вище, — кожне висловлювання має свій ситуативний обрій та свою функцію звернення, — тому лише підстава для далекоюсяжного висновку, що історичність усіх висловлювань пояснюється принциповою скінченністю нашого буття. Те, що висловлювання — щось більше, ніж тільки чітке уявлення про наявний стан речей, означає передусім, що воно належить до цілого історичної екзистенції і одночасне з усім, що в ній може бути уявленим. Коли ми хочемо зрозуміти передані нам речення, то вдаємося до історичних міркувань, з яких має впливати, де і як були сказані ці речення, що є їхнім власним мотиваційним фоном, а отже і їхнім власним смислом. Тобто ми мусимо, якщо хочемо уявити собі речення як таке, також уявити собі і його історичний обрій. Але цього, очевидно, не досить, щоб описати, що ми дійсно робимо. Бо наше ставлення до передавання не вдовольняється тим, що ми хочемо його зрозуміти, подаючи його смисл історичною реконструкцією. Це міг би зробити філолог. Проте сам філолог міг би визнати, що те, що він справді робить, — це щось більше. Якби стародавність не була класична, тобто зразкова для всього, що говоритья, думається та віршується, то тоді не було б і класичної філології. Проте й для всякої іншої філології дійсне те, що в ній діє зачарування іншого, чужого або далекого, що нам розкривається. Власне філологія — це не тільки історія, хоча б тому, що й сама історія насправді є *ratio philosophandi*, шлях пізнання істини. Хто займається історичними дослідженнями, той завжди вирізняється тим, що сам переживає історію. Тому історія щоразу пишеться заново, бо нас визначає теперішнє. В ній ідеться не тільки про реконструкцію, про подання як минулого одночасного. Власне загадка й проблема розуміння полягають у тому, що в отакій спосіб подане одночасним завжди було з нами одночасним, як щось, що хоче бути істинним. Те, чим здається проста реконструкція минулого смислу, перемішується з тим, що звертається безпосередньо до нас, як істинне. Я вважаю одним з найважливіших виправлень, яке ми мусимо зробити в самосприйнятті історичної свідомості, те, що одночасність виступає тут як максимально діалектична проблема. Історичне пізнання ніколи не було простим уявленням. Проте і розуміння — це не просто конструювання смислової структури за зразком, чи то свідоме формування неусвідомленої продукції. Розуміти один одного означає більше,

⁴ [Див.: *Lipps H. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* («Дослідження з герменевтичної логіки»), Werke, Bd. 2, Frankfurt, 1976 (1. Aufl. 1938)].

ніж розумітись на чомусь. Розуміти минуле відповідно означає: чути його в тому, що воно нам хоче сказати як дійсне. Примат запитання перед висловлюванням для герменевтики означає, що до кожного запитання, яке розуміють, самі ставлять запитання. Сплавлення обрію сучасності з обрієм минулого — справа історичних гуманітарних наук. Але вони займаються тільки тим, що й завжди робимо ми, поки ми є.

Коли я вживав поняття одночасності, то робив це, щоб уможливити спосіб застосування цього поняття, яке було наближене К'єркегором. Саме він поймав християнське об'явлення «одночасністю». Для нього, власне, завдання буття Христового уявляється в той спосіб, що в одночасності усувається віддаленість минулого. Але те, що у К'єркегора з теологічних причин було сформульоване в формі парадокса, постає предметом та чимось дійсним для всього нашого ставлення до передавання та минулого. Я вважаю, що мова здійснює постійний синтез між обрієм минулого та обрієм сучасного. Ми розуміємо один одного, говорячи один з одним, часто не розуміючи один одного, і все ж, нарешті, послуговуючись словами, доносимо до свідомості один одного сказані словами речі. Так уже ведеться, що мова має свою власну історичність. Кожен з нас має свою власну мову. Проблеми однієї спільної для всіх мови, — можемо все-таки порозумітися через межі індивідуумів, народів і часів. Цього дива, очевидно, не позбутися й тим, що речі, про які ми говоримо, також постають перед нами як щось спільне, коли ми про них говоримо. Яка є собою річ, виявляється також лише тоді, коли ми про це говоримо. Що ми розуміємо під істиною, — відвертість, незахищеність речей, — також має свої власні часовість та історичність. Що ми з усім старанням і здивуванням виявляємо про істину, — це те, що ми не можемо сказати істину без звернення, без відповіді, а отже й без спільності отриманого порозуміння. Але найдивовижніше в суті мови та розмови полягає в тім, що і я сам не прив'язаний до того, що я вважаю, коли розмовляю про щось із іншими, що ніхто з нас не охоплює у своїй думці всю істину, проте вся істина може охопити нас обох у нашій окремій думці. Відповідна нашій історичній екзистенції герменевтика дістане, мабуть, завдання розкрити ці смислові відношення мови та розмови, що не беруть нас до уваги.

5. ПРО КРУГОВИЙ ЦИКЛ РОЗУМІННЯ 1959 рік

Герменевтичне правило, що ціле розуміють по частковому, а часткове по цілому, взято з античної риторики і сучасною герменевтикою перенесено від мистецтва риторики до мистецтва розуміння. Це — кругоциклове відношення, наявне тут і там. Антиципація смислу, де розуміється ціле, приходить через це до визначеного розуміння, що частини, які походять із цілого, зі свого боку, визначають також це ціле.

Ми знаємо це на прикладі вивчення іноземних мов. Тут ми дізнаємось, що мусимо спершу «конструювати» речення, перш ніж прагнути розуміти окремі частини речення в їхньому мовному значенні. Проте сам цей процес конструювання вже диригується очікуванням смислу, який походить із взаємозв'язку попереднього. Це очікування має, звичайно, підправлятися, якщо цього вимагає текст. Потім це означає, що очікування переспрямовується і що текст із іншим очікуванням смислу приєднується до єдності думки. Так відбувається перебіг розуміння завжди від цілого до частини й назад до цілого. Завдання полягає в розширенні за комплексним принципом єдності зрозумілого смислу. Узгодженість всього часткового з цілим і правиться за відповідний критерій для правильності розуміння. Відсутність такого узгодження означає невдачу розуміння.

Тепер Шляйєрмахер диференціював цей герменевтичний круговий цикл частини й цілого як за його об'єктивною, так і за його суб'єктивною стороною. Як ото окреме слово входить у взаємозв'язок речення, так і окремий текст належить до взаємозв'язку твору письменника, а твір — до цілого відповідного літературного жанру або літератури. А з іншого боку той же самий текст належить як маніфестація творчої миттєвості до цілого духовного життя його автора. Відповідно лише в такому цілому об'єктивного та суб'єктивного може завершуватись розуміння. — У доповнення до цієї теорії Дільтей говорить тоді далі про «структуру» та про «центрування в центральній точці», з чого й виходить розуміння цілого. Цим він перекладає на історичний світ те, що здавна було основою кожної інтерпретації: що текст слід розуміти по ньому самому.

Однак виникає питання, чи зрозумілий настільки відповідно кругоцикловий рух розуміння. Те, що розробив Шляйєрмахер як суб'єктивну

інтерпретацію, може бути геть відсунутим убік. Коли ми прагнемо зрозуміти текст, ми не переносимось у душевний стан автора, але коли ми вже хочемо говорити про власне перенесення, то переносимось у його думку. Проте це означає не що інше, як те, що ми прагнемо надати реального права тому, що говорить інший. Ми навіть забажаємо посилення його аргументів, якщо захочемо зрозуміти. Ось так це відбувається вже в розмові, і настільки ж більше при розумінні написаного, що ми рухаємось у вимірі смислового, яке зрозуміло в собі й не мотивує як таке повернення до суб'єктивності іншого. Завдання герменевтики полягає в тому, щоб роз'яснити це диво розуміння, яке є не тасмним причастям душ, а участю в спільному смислі.

Проте і об'єктивний бік цього кругового циклу, як пише Шляйермахер, не влучає в ядро справи. Мета всякого порозуміння й усякого розуміння — це повне взаємопорозуміння у справі. Так віддавна перед герменевтикою стоїть завдання відновлювати відсутнє або порушене взаємопорозуміння. Історія герменевтики може це підтвердити, наприклад, при згадці про Августина, коли християнським посланням має передаватися Старий Заповіт, чи про ранній протестантизм, перед яким було поставлено аналогічну проблему, або, нарешті, про епоху Просвітництва, де звичайно наближались до відмови від взаємопорозуміння, коли «довершене розуміння» тексту мало досягатися тільки шляхом історичної інтерпретації. Тепер маємо дещо якісно нове, коли романтика та Шляйермахер, обґрунтовуючи історичну свідомість універсального обсягу, визнають зобов'язуючу постать традиції, з якої вони вийшли й у якій перебувають, більше не вважаючи її міцною основою для кожного герменевтичного устремління. Ще один з безпосередніх попередників Шляйермахера, філолог Фрідріх Аст, виказував абсолютно вирішальне змістовне розуміння завдання герменевтики, вимагаючи, щоб вона відновила порозуміння між античністю та християнством, між істинною античністю у новому баченні та християнською традицією. Як на просвіту, то це вже щось нове, оскільки тепер ідеться вже не про зв'язок між авторитетом передавання, з одного боку, та природним розумом, з другого, а про зв'язок двох традиційних елементів, які, обидва усвідомлені просвітою, висувають завдання їхнього примирення.

Мені здається, що таке вчення про єдність античності та християнства дотримується моменту істини в герменевтичному феномені, яким несправедливо поступилися Шляйермахер і його послідовники. Тут Аст своєю спекулятивною енергією зостерігався шукати в історії просте минуле, а ще менш — істину сучасності. Запропонована Шляйермахером герменевтика постає на цьому тлі як вирівнювання до методичного.

Це має ще більшу вагу, коли розглядати її в світлі розробленої Гайдеггером постановки питання. З Гайдеггерового екзистенціонального аналізу власне структура кругового циклу розуміння знов набуває свого змістового значення. Гайдеггер пише: «Круговий цикл не можна прини-

жувати до *vitiosum* (порочного круга), ба навіть до терпимого. У ньому криється позитивна можливість найпервіснішого пізнання, яка, звичайно, по-справжньому здійснюється тільки тоді, коли викладення зрозуміє, що його першим, постійним і останнім завданням залишається виявляти відповідно намір, обережність та випередження, не піддаючись попередньо впливові фантазій і народних понять, а забезпечуючи наукову тему розробками конкретних питань»⁵.

Те, що тут говорить Гайдеггер, не негайна вимога до практики розуміння, а опис форми завершення розумного викладення як такого. Герменевтична рефлексія Гайдеггера не стільки сконцентрована на тому, аби довести, що тут наявний круговий цикл, як на тому, що цей круговий цикл має онтологічно позитивний смисл. Опис як такий дасть кожному, хто викладає, зрозуміти: цей знає, що робить⁶. Кожне правильне викладення має відмежуватись від свавілля фантазій та обмеженості непомітних розумових звичок і спрямувати погляд на «самі предмети» (сповнені смислу тексти у філологів, а саме ті, які, зі свого боку, знову ж таки говорять про предмети).

Дозволяти предметові в такий спосіб визначати тебе — це для інтерпретатора, очевидно, не одноразове «сміливе» рішення, а дійсно «перше, постійне й останнє завдання». Бо потрібно затримувати погляд на предметі попри хиби, які невідчепні від того, хто викладає. Хто хоче зрозуміти текст, завжди робить начерк. Він робить собі попередньо начерк смислу цілого, шойно в тексті прогляне перший смисл. Такий смисл з'являється знову тільки тому, що текст читається вже з певними очікуваннями певного смислу. У розробці такого попереднього начерку, який звичайно весь час уточнюється тим, що з'являється при подальшому проникненні в смисл, і розширюється розуміння того, що там стоїть.

Звичайно цей опис — грубе скорочення того: що кожний перегляд попереднього начерку може попередньо накидати новий начерк смислу; що конкуруючі начерки можуть призвести до того, що єдність смислу ставатиме однозначнішою; що викладення відбувається з попередніми поняттями, які замінюються відповідними новими поняттями, — саме цей постійний процес нових начерків, що створює смисловий рух розуміння та викладення, і описує Гайдеггер. Той, хто прагне зрозуміти, попередніми думками робить помилки, які витримують перевірку не тільки на предметах. Тож постійним завданням розуміння є розробка правильних відповідних справі начерків; це означає зважитись на торування попереднього шляху, що буде підтверджено лише «на предметах». Тут не існує іншої «об'єктивності», аніж об'єктивність розробки попередньої думки, що виправдовує себе. Свій хороший смисл має те, що той, хто викладає, не просто, живучи в готовій у ньо-

⁵ *Sein und Zeit* («Буття та час»), S. 154.

⁶ Див., хоча б, відповідний опис Е. Штайнера в: «*Die Kunst der Interpretation*» («Мистецтво інтерпретації»), S. 11 ff.

му попередній думці, наближається до «тексту», а докладно перевіряє попередню думку, яка скорше живе в ньому, на її легітимність, а це означає: на її походження та придатність.

Цю принципову вимогу слід мислити собі як радикалізацію процесу, який ми завжди застосовуємо щодо істини. Коли хтось не має жодної можливості, аби його вислухали, або прийшов на лекцію без жодної попередньої думки про її зміст, вимушений забути всі власні думки, то він усе ж зберігатиме при собі відкритість до думок іншого або до тексту і зможе співставити її з масивом власних думок або себе з нею. Інакше кажучи, хоча думки — це рухома різноманітність можливостей, проте всередині цієї різноманітності мислимого, тобто того, що читач може знаходити наповненим смислу і таким очікувати, все-таки не все можливе; хто не чує того, що дійсно каже інший, насамкінець не зможе також підпорядкуватися власному різноманітному очікуванню смислу. Отож і тут є масштаб. Герменевтичне завдання само переходить до предметної постановки питання і вже визначається нею разом з нею. Цим герменевтична справа здобуває твердий ґрунт під ногами. Той, хто хоче зрозуміти, з самого початку не віддається на відкуп випадковості власної попередньої думки, щоб настільки послідовно та наполегливо, наскільки можливо, дослуховуватись до думки тексту — доки вона стане такою, що її неможливо буде не почути, та не відкине помилкове розуміння. Той, хто хоче зрозуміти текст, скорше всього готовий дати щось сказати. Тому герменевтично навчена свідомість має бути первісно сприйнятливою до іншості тексту. Така сприйнятливність не передбачає ні предметної «нейтральності», ні навіть самостирання, а містить у собі періодичне заперечення власних попередніх думок та упереджень. Потрібно перебувати всередині власної упередженості, щоб текст сам постав у своїй іншості і в такий спосіб надав можливість протиставити предметну істину власній попередній думці.

Гайдеггер дав цілком слушний феноменологічний опис, коли він у неправильному «читанні» того, що «там стоїть», розкрив попередню структуру розуміння. Він навів також приклад того, що щодо цього впливає завдання. У «Бутті і часі» загальне висловлювання, зроблене ним з герменевтичної проблеми, він конкретизував на питанні буття («Буття і час», S. 312 ff.). Для того щоб витлумачити герменевтичну ситуацію питання буття за наміром, обережністю та випередженням, він своє спрямоване на метафізику питання критично випробував на суттєвих поворотних моментах історії метафізики. Цим він зробив те, що історико-герменевтична свідомість вимагає в будь-якому випадку. До розуміння, яке ведеться методичною свідомістю, потрібно буде прагнути, щоб не просто здійснювати антиципацію, але саму її усвідомити, аби її контролювати і цим доходить до правильного розуміння предметів. Це те, що Гайдеггер має на увазі, коли вимагає, щоб у розробці наміру, обережності та випередження щодо предметів «зберегти» наукову тему.

Цим у герменевтичному аналізі Гайдеггера герменевтичний круговий цикл набуває зовсім нового значення. Структура кругового циклу розуміння у попередній теорії постійно трималась у рамках формального співвідношення часткового й цілого, або його суб'єктивного рефлексу: передбачуваного попереднього забирання цілого і його наступного витлумачення в частковому. Тобто за цією теорією цикловий рух зробив коло в тексті й припинився в завершеному розумінні цього самого тексту. Теорія розуміння досягла апогею в акті передбачення, що повністю переміщується у автора, а звідти все чуже й відчужуване веде до вирішення в тексті. Проте Гайдеггер визнає, що розуміння тексту тривалий час залишається визначеним випереджаючим рухом попереднього розуміння. Те, що Гайдеггер так описує, — це не що інше, як завдання конкретизації історичної свідомості. Нею вимагається перебувати всередині власних попередніх думок і упереджень, а здійснення розуміння відповідно забезпечувати такою історичною свідомістю, щоб історичне сприйняття іншого і застосування при цьому історичних методів не просто вираховувало те, що було приховане.

Але змістовий смисл кругового циклу цілого й частин, що лежить в основі кожного розуміння, треба, як мені здається, доповнити ще одним визначенням, яке мені хотілося б назвати «випередженням довершеності». Цим сформульовано передумову, що керує кожним розумінням. Вона свідчить, що зрозуміле тільки те, що дійсно є довершеною єдністю смислу. Так ми вдаємося до цієї передумови довершеності, коли читаємо текст. Лише коли ця передумова показує себе нездатною до вирішення, тобто текст стає незрозумілим, ми ставимо її під запитання, сумніваємось принаймні в передаванні й прагнемо її лікувати. Правила, яких ми дотримуємось при таких критичних роздумах щодо тексту, можуть залишитись тут збоку, бо справа й тут у тому, що легітимація як на їхнє застосування невіддільна від змістового розуміння тексту.

Випередження довершеності, що скеровує все наше розуміння, проявляє себе так, як відповідно змістовно визначене. Передумовою ставиться не тільки іманентна єдність смислу, що дає тому, хто читає, провідні вказівки, але й саме розуміння читача також постійно скеровується трансцендентними очікуваннями смислу, що виникають з відношення до істини того, що мається на увазі. Так само як отримувач листа розуміє повідомлення, яке він отримує, і бачить спочатку речі очима того, хто писав листа, тобто вважає істинним те, що той пише, і навіть не прагне зрозуміти думку того, хто писав листа, як таку, — так і ми розуміємо передані тексти на підставі очікувань смислу, що створені нашим власним ставленням до справ. І оскільки ми віримо новинам кореспондента, бо він був на місці події або просто краще це знає, то ми стосовно переданого тексту принципово відкриті можливості того, що він знає це краще, ніж наша власна попередня думка може скласти собі уявлення про це. Лише невдача спроби вважати сказане істинним веде до прагнення «розуміти» текст, як думку когось іншого — психологічно

чи історично⁷. Тобто упередження довершеності містить у собі не тільки те, що текст має висловлювати свою думку довершено, але й також, що те, що він каже, — це довершена істина. Розуміння первинно означає: розумітися в предметі, і лише вторинно — сприймати й розуміти думку іншого як таку. Цим першою з усіх герменевтичних умов залишається розуміти предмет, мати справу з тим самим предметом. Ним визначається, що стає здійсненим, як єдиний смисл, а отже й застосування випередження довершеності. Ось так здійснюється смисл належності, тобто момент традиції в історико-герменевтичному відношенні, через спільність основоположних та несучих упереджень. Герменевтика має виходити з того, що той, хто хоче розуміти, пов'язаний з предметом, з яким передавання стає мовою, і має зв'язок або набуває його з традицією, за якою говорить передавання. З іншого боку, герменевтична свідомість знає, що з цим предметом не можна бути пов'язаним способом безумовної само собою зрозумілої єдності, як це вважається потрібним для безперервного подальшого існування традиції. Дійсно, існує полярність близькості та відчуженості, на якій ґрунтується завдання герменевтики, тільки її не варто розуміти, за Шляйєрмахером психологічно, як проміжок, що приховує в собі таїну індивідуальності, а істинно герменевтично, тобто з огляду на сказане: як мову, якою передавання звертається до нас, або переказ, який вона нам подає. Отже, положення між відчуженістю та близькістю, яке має для нас передавання, — це проміжне положення між історично мислимою, відмерлою предметністю та належністю до традиції. Правильне місце саме в цьому проміжному положенні.

З цього проміжного положення, в якому вона посідає своє місце, впливає: її центр формує те, що в попередній герменевтиці залишалось із самого краю — віддаленість у часі та його значення для розуміння. Час — не прірва, через яку насамперед потрібно перекинути місток, бо вона розділяє й утримує на відстані, а він насправді — несуча основа події, у якій коріниться розуміння в даному випадку. Тому віддаленість у часі не те, що необхідно здолати. Заглиблюватись у дух часу, мислити його поняттями та уявами, а не своїми, і в такий спосіб пробиватись до історичного об'єктивізму було скорше наївною передумовою історизму.

Насправді справа в тому, щоб пізнавати віддаленість у часі як позитивну й продуктивну можливість розуміння. Воно заповнене послідовністю приходу та традиції, у світлі якої перед нами стає кожне передавання. Тут не занадто мало говорити про справжню продуктивність події. Кожен знає ту своєрідну безпорадність нашого погляду, де надійні масштаби довірені нам не віддаленістю в часі. Так, погляд на сучасне

⁷ У доповіді на конгресі у Венеції у 1958 році про естетичний погляд я прагнув показати, що це — як і історичне — має вторинний характер і підтверджує «випередження довершеності». [Зараз у: *Heinrich D., Jauss H. R.* (Hrsg.), *Theorien der Kunst* («Теорії мистецтва»), Frankfurt, 1982, S. 59 — 69.]

мистецтво стає для наукової свідомості сумнівно непевним. Очевидно, існують неконтрольовані упередження, з якими ми підходимо до таких творинь 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 уможлиблює розуміння сказаного в них такого, що обов'язково може претендувати за загальність. Проте відфільтрування істинного смислу, закладеного в тексті або творі мистецтва, між іншим, само нескінченний процес. Віддаленість у часі, що здійснює це фільтрування, охоплена постійним рухом та розширенням, і це її продуктивний бік для розуміння. Вона дає відмерти тим упередженням, що мають партикулярну природу, й піднятися тим, які уможлиблюють істинне розуміння.

Часто віддаленість у часі⁸ спроможна вирішити власне критичне завдання герменевтики — відокремити справжні упередження від фальшивих. Тому герменевтично навчена свідомість міститиме свідомість історичну. Вона матиме усвідомлювати упередження, що скеровують розуміння, аби передавання, зі свого боку, вирізнялось і застосовувалось як інша думка. Виокремлення упередження як такого відверто вимагає відкладення його застосування; бо поки нас визначає упередження, ми не знаємо і не осмислюємо його як погляд. Так неначе винести перед собою упередження може виявитись недостатнім, поки це упередження в грі постійне й непомітне, а це відбувається тільки тоді, коли воно, так би мовити, збуджується. А так спроможна збуджувати зустріч з передаванням. Бо те, що зваблюється до розуміння, має само вже до того використовуватись у своїй іншості. Перше, чим починається розуміння, полягає в тому, що щось до нас заговорює. Це найголовніша з усіх герменевтичних умов. Тепер ми бачимо, що це вимагає принципового тимчасового відсторонення власних упереджень. Проте кожне відсторонення поглядів, у такий спосіб, а тим паче упереджень має, з логічної точки зору, структуру *запитання*.

Суть запитання — відкривати й тримати відкритими можливості. Якщо упередження стає сумнівним — стосовно того, що нам каже хтось інший або текст, то це відповідно не означає, що воно просто відкладається вбік, а на його місці безпосередньо використовується хтось інший чи щось інше. Це скорше наївність історичного об'єктивізму, брати на самого себе такий намір. Насправді власне упередження якраз тим і запускається в гру, що воно саме стоїть на карті. Тільки дограючи, воно доводить гру з іншим до того, що й те може награтися.

Наївність так званого історизму полягає в тім, що він ухиляється від такої рефлексії і, довіряючи методиці свого процесу, забуває про свою власну історичність. Тут замість погано зрозумілого мислення треба апелювати до такого, яке можна зрозуміти краще. Справжнє історичне мислення має продумувати й свою історичність. Тільки тоді воно не

⁸ [До цієї зміни первісного тексту див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 304].

прагнутиме до фантома історичної об'єктивності — предмета постійного дослідження, — а вчитиметься пізнавати в об'єкті щось Інше чогось Власного, а цим, як Одне, так і Інше. Справжній історичний предмет — це не предмет, а єдність цього Одного й Іншого, відношення, в якому полягає дійсність історії достоту так, як і дійсність історичного розуміння. Виважена герменевтика мала б сама демонструвати що власну дійсність історії. Я називаю те, що цим вимагається, «дієвою історією». Розуміння — це дієво-історичний процес, і він дозволяє довести, що підходяща для кожного розуміння мовність — це те, в чому герменевтична подія торує свій шлях.

6. ПРИРОДА ПРЕДМЕТА І МОВА РЕЧЕЙ

1960 рік

Коли далі предметом аналізу стануть два вислови, що, виходячи з усього, означають одне й те саме, то при цьому провідною точкою зору буде зробити видимою предметну конвергенцію, яка всупереч усій відмінності вихідних точок та методичних ідеалів домінує в сьогоднішній філософії. Коли в уявно тому самому демонструється напруженість проблеми, одночасно в пізнаному у своїй відмінності виступає дієвість такого самого імпульсу. Вживання мови дає про це спочатку мало уявлення. Бо воно, здається, свідчить про повну взаємозамінність обох висловів. Ми кажемо всього лише: «Це властиве природі предмета», але ми кажемо також: «Речі говорять самі за себе» або «Вони розмовляють недвозначною мовою». В обох випадках ми маємо справу зі своєрідною формулою запевнення, яка не дає нам, власне, підстав вважати щось правильним, а хоче, навпаки, відкинути потребу в подальшому обґрунтуванні. І обидва поняття, вживані в цих зворотах, «предмет» і «речі», стверджують, як видається, одне й те ж саме. Вони обидва висловлюють щось невизначене, що мається на увазі. Цьому відповідає те, що коли говориться про «природу» предмета або про «мову» речей, то й ці вислови мають щось спільне, власне те, що вони заперечують полемічним чином насильницьке свавілля в обходженні з речами і, зокрема, пусті думки, довільність припущень та тверджень про предмет, свавілля зречення або заціпеніння у власних думках.

І все ж коли ми придивляємось пильніше й проникаємо в потаємні відмінності мовного вжитку, то уявність повної замінності щезає. Поняття предмета визначається насамперед протилежним поняттям особи. Смісл цього протиставлення предмета й особи передусім полягає в чіткій першості особи перед предметом. Особа постає як щось, що претендує на повагу в своєму власному бутті, а предмет, навпаки, як те, що призначене для використання, як щось до наших послуг. Проте коли зустрічається вислів «природа предмета», то суть полягає, очевидно, в тому, що і оте призначене для нашого використання та надане до наших послуг насправді має буття в самому собі, в силу чого воно спроможне чинити спротив неналежному бажанню мати його до послуг або позитивно: що воно приписує певне відповідне предметові ставлення. Проте цим перевага особи перед предметом обертається прямо в свою про-

тилежність. На противагу рухомій гнучкості, з якою особи пристосовуються одна до одної, природа предмета — це незмінна даність, з якою треба рахуватись. Так поняття предмета спроможне набувати власної виразності, коли предмет вимагає самозабутньої відданості і при цьому змушує навіть відмовитись від будь-якого огляду на особу.

Це паролі предметності, що бере тут свій початок і що його ми знаємо, як спосіб думок філософії, як говориться у знаменитих словах Бекона, що їх Кант вибрав гаслом до своєї «Критики чистого розуму»: *De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur...*

Одним з найбільших адвокатів такої предметності серед класиків філософської думки виступає Гегель, який прямо говорить про спосіб дій предмета і справді філософську спекуляцію позначає тим, що в ній діє сам предмет і в дії з предметом не вільна довільність наших фантазій, тобто — нашого процесу відображення. Відомий феноменологічний паролі «До самих речей», що його висловив на початку нашого сторіччя новий філософський дослідницький спосіб думок, також має на увазі щось подібне. Існують неналежні, упереджені й довільні конструкції та теорії, неконтрольоване припущення яких хотіло розкрити феноменологічний аналіз і насправді довело його неупередженим аналізом феноменів у їхній нелегітимності.

Проте поняття предмета відображає не тільки поняття римського права *res*, але в німецьке слово «Sache» та його значення проникло насаперед те, що в латинському мовному вжитку називається *causa*. У німецькому мовному вжитку «Sache» має спершу на увазі *causa*, тобто спірна річ, про яку розглядається справа. Спочатку це був предмет, що клався посередині між сторонами суперечки, бо щодо неї ще слід прийняти рішення і воно ще не прийняте. Предмет мав бути захищеним від свавільного доступу однієї чи іншої сторони. У цьому взаємозв'язку предметність означає пряму протилежність упередженості, тобто зловживанню правом для особливих цілей. Юридичне поняття «природа предмета» має на увазі, звичайно, не предмет, що оспорюється сторонами, а межі, визначені доброї волі при правовому встановленні законодавцем або при юридичному її викладенні. Посилання на природу предмета вказує на позбавлений доброї волі порядок і хоче привести живий дух справедливості до перемоги над порушенням закону. Отже, тут також природа предмета — це щось, що дає себе відчутти, щось, що треба поважати.

Якщо ми, з іншого боку, простежимо, що висловлюється в звороті «мова речей», то ми прямуватимемо, мабуть, у зовсім схожому напрямку. Мова речей — це так само щось, що неухважно слухають і до чого слід було б дослуховуватись краще. Цей вислів також має своєрідний полемічний акцент. Він говорить про те, що ми зовсім не готові чути речі в цілому в їхньому власному бутті, що ми радше підвладні розрахункам людини та її опануванню природою через раціональність науки. У світі, що стає чимдалі технізованішим, мова про гідність речей ро-

битися чимдалі незрозумілішою. Вони — це те, що ми втрачаємо, в останній вірності чому присягається хіба що поет. А що взагалі ще можна говорити про мову речей, нагадує про те, що таке речі насправді: це, власне, не матеріал, що використовується й витрачається, не інструмент, що ним послуговуються й відкладають убик, але щось, що має в собі постійність і «кні до чого не схильне» (Гайдеггер). Його власне буття в собі — це те, що зневажається через самоуправство людського бажання мати до послуг, і мова, яку потрібно слухати⁹. Отже висловлювання про мову речей — це не міфологічно-поетична істина, як її спроможний засвідчити лише чарівник Мерлін чи той, кого посвячено в дух казок, а те, що пробуджується цим висловлюванням, так це покритий в нас усіх подихом смеркання спогад про власне буття речей, які все ще спроможні бути тим, чим вони є.

Отже обома висловленнями, в певному розумінні, дійсно говориться одне й те саме — до того ж істинне. Висловлювання — це навіть не тільки неживе мовного використання, що стало переносним. Вони водночас і спадок спільного духу й спроможні, — якщо тільки їх вірно розуміти та проникати в повноту їхнього значення, — робити спільне видимим по-новому. Так погляд на проаналізовані тут висловлювання вчить нас, що вони, в певному розумінні, кажуть одне й те ж саме, власне щось, про що доводиться згадувати в порівнянні з самоуправством доброї волі. Але це ще не все. Те, що обидва поняття «природа предмета» й «мова речей» іноді використовуються майже у взаємозамінний спосіб і визначені своєю спільною протилежністю, приховує все-таки в цій взаємності відмінність, яка не випадкова. Це видається скорше філософським завданням показати напругу, що відчувається в потаємних унтертонах обох висловлювань, і я хотів би показати, що зняття цієї напруги — це те, що відбувається в філософії наших днів і що розмічає проблемну ситуацію, спільну для нас усіх.

У понятті «природа предмета» зосереджується для філософської свідомості відчутний з багатьох боків опір проти філософського ідеалізму й, зокрема, проти новокантіанської форми, в якій він сам був оновлений у другій половині XIX століття. Цей подальший розвиток Канта, який посилався на нього, аби зробити його рупором прогресивної віри та наукової гордості свого часу, в принципі, більше не міг починати з речі в собі. При всьому виразному відході від метафізичного ідеалізму послідовників Канта повернення до кантівського дуалізму речі в собі і поява більше не враховувались. Тільки через перетлумачення кантівської думки вдалось пристосувати дослівний текст Канта до власних переконань, що стали самі собою зрозумілими, згідно з якими ідеалізм означає тотальне визначення предмета через пізнання. Так річ

⁹ У моїх поясненнях до Гайдеггерової статті про художній твір, що вийшла брошурою у видавництві «Reclam» у 1960 році, я підкреслював цей пункт як системну вихідну точку пізніх робіт Гайдеггера. [Зараз у: «Heideggers Wege» («Дороги Гайдеггера»), Tübingen, 1983, S. 81 — 93; у: Ges. Werke, Bd. 3.]

у собі була зрозумілою, як проста спрямована ціль нескінченного завдання продовження визначення, і сам Гуссерль, який, на відміну від неокантіанства, менше виходив з факту науки, ніж скорше з повсякденного досвіду, прагнув надати вченню про річ у собі феноменологічного призначення, виходячи з того, що різні відтінки речі сприйняття утворюють безперервність одного досвіду. Ніщо інше не може матися на увазі під вченням про річ у собі, як саме ця послідовна здатність передавати один аспект речі в інший, через що стає можливим єдиний взаємозв'язок нашого досвіду. Отже і Гуссерль розумів ідею речі в собі з ідеї прогресу нашого пізнання, яка в науковому дослідженні знаходить своє останнє пристановище.

У сфері моральної філософії немає, звичайно, нічого порівняльного. Бо з часів Руссо та Канта не стало більше можливим припускати моральну здатність людського роду удосконалюватись. Все-таки й тут феноменологічна критика неокантіанства знайшла свій підхід, а саме щодо формалізму кантіанської моральної філософії. Вихідний пункт Канта у феномені обов'язку і його розкриття незумовленості категоричного імперативу видаються такими, що виганяють з моральної філософії всяке змістове виконання того, що забороняє закон моралі. Критика Максом Шелером формалізму кантівської етики, хоч хай яка слабка в негативі критики, довела начерком етики цінності свою власну плідність. Феноменологічна критика Шелером новокантіанського поняття виробництва стала також важливим поштовом, який привів, зокрема, Ніколай Гартманна до відходу від неокантіанства та до концепції його «Метафізики пізнання»¹⁰. Що пізнання не викликає жодної зміни пізаного — не кажучи вже про його появу,— що все, суще, скорше байдуже до того, пізнається воно чи ні, говорить, як видається йому, проти кожної форми трансцендентального ідеалізму, а також проти конституційного дослідження Гуссерля. Ніколай Гартманн поважно гадає визнанням буття в собі існуючого і його незалежності від усієї людської суб'єктивності прокласти шлях до нової онтології. Так він наближається до нового «реалізму», що водночас переміг в Англії — і то в повному обсязі.

Але такий відхід від трансцендентально-філософської рефлексії — це, як я вважаю, масове нерозуміння її смислу, наслідок того занепаду філософського пізнання, який настав зі смертю Гегеля. Це має свої підстави, коли такий відхід повторюється знову й знову, також у філософських роздумах наших днів. Хоча б у випадку, коли переважно реальність буття божественно створеного порядку, в якому розладнується наше самоуправне хотіння (Гергард Крюгер), або людині та її історії протиставляти байдужість природного світу (Карл Льовіт), то такий по-

¹⁰ Найсвіжішим документом тут є рецензія Шелера, яку Н. Гартманн опублікував уже весною 1914 року у журналі «Die Geisteswissenschaften» («Гуманітарні науки»). (Kleine Schriften, III, 365 ff.) Див. мою власну роботу: «Metaphysik der Erkenntnis» («Метафізика пізнання») в: Logos, 1924 [в: Ges. Werke, Bd. 4].

лемічний відхід можна розуміти як посилення на природу предмета. Між іншим, мені здається, що таке посилення на природу предмета знаходить своє обмеження в спільній передумові, що, не запитуючи, домінує над усіма цими спробами відновлення буття речей у собі. Це передумова того, що людська суб'єктивність — це воля, яка без запитань діє також там, де визначеності волі людського буття протиставляють буття в собі як її межі. За предметом це, власне, означає, що ці критики сучасного суб'єктивізму насправді зовсім не вільні від того, що вони критикують, вони всього лише артикують протилежність з іншого боку. Вони протиставляють односторонності неокантіанства, для якого за провідну нитку править прогрес наукової культури, односторонність метафізики буття в собі, яка насправді ділить зі своїм противником домінування над визначеністю волі.

З огляду на це положення предметів слід запитати себе, чи пароль природи предмета — не сумнівний заклик до бою, та чи не всім цим спробам класична метафізика демонструє справжню перевагу й ставить далекосяжне завдання. Перевага класичної метафізики, як мені здається, полягає в тому, що вона з самого початку виходить за межі дуалізму суб'єктивності та волі, з одного боку, об'єкта й буття в собі — з другого, маючи на увазі попередню відповідність і одного і другого. Звичайно, це теологічна відповідність, на якій базуються поняття істини класичної метафізики, відповідність пізнання предметів. Бо це властивість творіння їх обох, де об'єднані душа й предмет. Як створена душа, щоб зійтися з сущим, так створено й предмет, це правда, і це можливість бути пізнаним. Це нескінченний дух творця, в якому так вирішується те, що для скінченного духу здається нерозгадкою загадкою. Суть і дійсність самого творення полягає в тому, щоб бути такою узгодженістю душі й предмета.

Тепер філософія, звичайно, не може більше обходитись таким теологічним обґрунтуванням і не захоче більше повторювати секуляризовані постаті цього обґрунтування, як їх показує спекулятивний ідеалізм зі своєю діалектичною передачею скінченності та нескінченності. Проте вона, зі свого боку, не посміє також відмежуватися від істини цієї відповідності. У цьому розумінні завдання метафізики існує далі, звичайно, як завдання, яке саме не зможе бути вирішеним як метафізика, тобто через повернення до нескінченного інтелекту. Питання ставиться так: чи існують скінченні можливості віддати належне цій відповідності? Чи є обґрунтування цієї відповідності, яка не підноситься до нескінченності божественного духу і все-таки спроможна відповідати нескінченній відповідності душі та буття? Я думаю — є. Існує шлях, на якому філософські роздуми постають чимдалі чіткіше і який засвідчує цю відповідність. Це шлях мови.

Мені не здається випадковим, що феномен мови в останні десятиріччя перемістився в центр філософської постановки питання. Мабуть, можна навіть сказати, що під цим знаком через найбільшу прірву

філософського порядку, що пролягає сьогодні між народами, почалось наведення мосту; йдеться, власне, про протилежність між екстремальністю англосаксонського номіналізму, з одного боку, та метафізичною традицією континенту — з другого. У будь-якому випадку мовний аналіз, який розвинувся з наскрізного самоаналізу проблематики логічних штучних мов у Англії та Америці, помітно зближається з дослідницькими поглядами феноменологічної школи Е. Гуссерля. Як у своєму подальшому розвитку, дякуючи М. Гайдеггеру, визнання скінченності й історичності людського існування змінило у своїй суті завдання метафізики, то з визнанням самостійного значення живої мови ослабли антиметафізичні емоції логічного позитивізму вирішення (Вітгенштайн). Від інформації до міфу та легенди, які є водночас «обробленою ділянкою» (Мартін Гайдеггер), мова складає спільну тему всього сущного. Потрібно лише, як я думаю, ставити собі запитання, чи мова, якщо її правильно розглядати, не має, зрештою, називатися «мовою речей» і чи вона не є мова речей, у якій первісна відповідність душі та буття проявляються так, що про неї може знати й скінченна свідомість.

Що мова — це середина, через яку поєднуються свідомість з існуючим, — твердження по собі не нове. Вже Гегель називав мову серединою свідомості¹¹, через яку суб'єктивний дух комунікує з буттям об'єктів, а в наш час Ернст Кассіер маленьку вихідну точку неокантіанства, факт науки, розширив до філософії символічних форм, яка охоплює в одно не тільки природничі та гуманітарні науки, але й має дати трансцендентальне обґрунтування всій культурній поведінці людини.

Кассіер виходив з того, що мова, мистецтво й релігія — це форми репрезентації, тобто — показування чогось духовного в чомусь чутливому. У трансцендентальній рефлексії на ці форми всього духовного оформлення трансцендентальний ідеалізм має піднятися до нової й істинної універсальності. Символічні форми — це, власне, становлення духу в плинній часовості чуттєвого проявлення і відповідно поєднуюча середина, як стільки само об'єктивний прояв і слід духу. — Себе, звичайно, слід запитати, чи дійсно така аналітика духовних основних сил, як вона увялялась Кассієру, відповідає неповторності феномена мови. Бо мова не стоїть поряд ні з мистецтвом, ні з правом, ні з релігією, а вона — це несуче середовище для всіх цих проявів. Поняттю мови цим усередині символічних, тобто духовних форм, присвоюється не просто спеціальне позначення. Скоріше всього мова, поки вона мислиться як символічна форма, взагалі ще не пізнана в своїх істинних вимірах. Ба більше: вже до ідеалістичної філософії мови, яка походить від Гердера та Гумбольдта, ставиться критичне запитання, яке стосується також і філософії символічних форм: чи не ізолюють вони мову від того, що в ній говориться, та того, що нею передається, спрямовуючи її на її «форму». Чи не полягає власна дійсність мови, через яку вона подає

¹¹ [Phänomenologie des Geistes («Феноменологія духу») (Hoffmeister), S. 459].

відповідність, яку ми шукаємо, саме в тому, що вона не формальна сила та здатність, а попереднє буття охопленості всього суцього його можливою здатністю заговорити? Чи мова не менше мова людини, ніж мова речей?

З точки зору цього запитання зростає інтерес до внутрішньої єдності слова та речі, як вона від початку роздумів про мову була піднята до рангу проблеми. Звичайно питання про правильність імен, яке ставлять греки, — це скорше останнє відлуння тієї магії слова, яка розуміє слово як сам предмет або як заміщення його буття. І звичайно філософування греків починається з вирішення таких чарів імені й робить свої перші кроки, як мовна критика. І все ж такі воно зберігає в собі самому так багато від наївного самозабуття первісного життєвого досвіду, що вважає сутність речей, яка постає в логосі, самопоказом суцього. Коли Платон у «Файдоні» (Phaidon) втечу в *logoi* позначає як «другу з найкращих поїздок», бо тут суще розглядається лише у дзеркальному відображенні логосу замість своєї живої реальності, то над таким висловлюванням лежить неприкрита іронія. Врешті справжнє буття речей стає доступним саме в своєму мовному проявленні, власне в ідеальності буття, що мається на увазі, яке закривається від бездумного погляду досвіду, звичайно так, що саме буття, яке мається на увазі, відповідно мовність проявлення речей, не пізнається як таке. Коли метафізика розуміє істинне буття речей як доступні «духові» сутності, мовність цього досвіду буття приховується.

Так осмислене слово й християнський спадкоємець грецької метафізики — схоластичне середньовіччя, цілком виходячи з *species*, як її довершеність, не охоплюючи загадки її інкарнації. Мовність життєвого досвіду, на яку первісно орієнтувалось метафізичне мислення, стає, зрештою, чимось вторинним і випадковим, що схематизує мислячий погляд на речі крізь мовні умовності та відокремлює від первісного досвіду буття. Насправді це, звичайно, все-таки мовність життєвого досвіду, яка криється за видимістю попередності речей щодо їхнього мовного проявлення. Зокрема це видимість універсальної можливості об'єктивізації всього та кожного, яка підтримується універсальністю мови і через неї сама себе геть затуманює. Якщо мова — принаймні індогерманська мовна сім'я — має можливість поширювати загальну функцію називання на кожен довільну частину речення і все робити суб'єктом можливих подальших висловлювань, то вона будує універсальну видимість конкретизації, яка її саму опускає до простого засобу порозуміння. І сучасна мовна аналітика, всіляко прагнучи розкрити розробкою штучних знакових систем вербалістичні спокуси мови, не ставить під сумнів основну передумову такої об'єктивності. Вона радше вчить тільки своєю власною самообмеженістю, що справжнього звільнення зі сфери впливу мови запровадженням штучних знакових систем не існує, оскільки всі такі системи вже мають передумовою природну мову. Як класична філософія мови розкриває питання про похо-

дження мови, як нестримну постановку питання, то і наскрізна рефлексія ідеї штучної мови веде до самопіднесення цієї ідеї, а отже, до легітимізації природних мов. Однак що цим імплікується, залишається, як правило, зовсім непродуманим. Звичайно відомо, що мови свою реальність мають всюди там, де ними говорять, тобто де люди знають, як порозумітися між собою. Але що це за буття, яке дістається мові? Буття засобу порозуміння? Вже Арістотель, як мені видається, вказував на істинний характер буття мови, відокремивши поняття *Syntheke* від його найвісного смислу «умовність»¹².

Вилучивши з поняття *Syntheke* будь-яке заснування та виникнення, він вказав у напрямку тієї відповідності душі та світу, яка проявляється в феномені мови як такої, незалежно також від потужної екстраполяції нескінченного духу, яким метафізика давала теологічне обґрунтування цій відповідності. Буття повідомлення про речі, що здійснюється в мові, не свідчить як таке ні про перевагу речей, ні про перевагу людського духу, який послуговується мовним засобом порозуміння. Скоріше всього відповідність, що знаходить свою конкрецію в мовному життєвому досвіді як така, — це просто те, що передувало.

Особливо чудово це можна пояснити на феномені, що сам є структурним моментом усього мовного, власне на ритмі. Як уже підкреслював у своєму логічно-психологічному аналізі Ріхард Генігсвальд¹³, суть ритму полягає в своєрідному проміжку між буттям та душею. Послідовність, яка ритмізується ритмом, не обов'язково уособлює власний ритм феноменів. Скоріше всього ритмізування може бути розчутим у рівномірній послідовності, отож вона видається ритмічно поділеною — або краще: врешті не тільки може, а й мусить іти таке ритмізування, де рівномірна послідовність має вловлюватись душею. Що означає тут: вона мусить? Всупереч природі речей? Все-таки очевидно — ні. Але що тоді означає «власний ритм феноменів»? Чи вони безпосередньо не те, чим вони є, а лише тоді, коли вони сприймаються так ритмічно або ритмізовано? Отже первіснішою, ніж та акустична послідовність, з одного боку, і те ритмізує сприйняття, з іншого, виступає відповідність, що панує між обома.

Про це знають, зокрема, поети, які прагнуть звітуватися про спосіб дій поетичного духу, що керує в них, як, наприклад, Гельдерлін. Вони описують саме ритмічний досвід, коли оберігають від поетичного прадосвіду як заданість мови, так і заданість світу, тобто порядок речей, і також описують у поетичному утворенні мови поетичну концепцію як установлення в собі світу та душі. Образ вірша, що його прибирає мова, гарантує, як щось скінченне, буття звернення одне до одного душі та світу. Саме тут буття мови засвідчує своє центральне положення. Вихід суб'єктивності, як ото він став звичайним для нового мислення, вво-

¹² [Peri hermenias, 4, 16 b 31 ff.].

¹³ [Hönigswald R. Vom Problem des Rhythmus («Про проблему ритму»), Leipzig, 1926].

дить при цьому цілком в оману. Мову не випадає мислити ні як попередній світовий начерк суб'єктивності, ні як начерк окремої свідомості, ні як народного духу. Це все міфології, так само як і поняття генія, що в естетичній теорії тому відіграє таку домінуючу роль, що вчить розуміти виникнення образу, як несвідоме виробництво, і вказувати цим, за аналогією, на виробництво усвідомлене. Проте художній твір настільки проблематично розуміти з планомірного виконання начерку — будь це навіть лунатично несвідомий начерк, як і хід світової історії може бути зрозумілим для нашої скінченної свідомості, як виконання плану. Щастя й удача спокушають скоріше тут, аніж там, до *oracula ex eventu*, які насправді приховують подію, якою вони висловлюються, слово або вчинок.

Мені видається наслідком сучасного суб'єктивізму, що самоінтерпретація в усіх таких сферах отримала предметно невиправдану перевагу. Насправді не можна надавати привілей поетові за пояснення своїх віршів, так само як і державному діячеві за історичне пояснення подій, у яких він сам брав активну участь. Про істинне поняття саморозуміння¹⁴, що в усіх таких випадках застосовується самостійно, належить мислити не за моделлю завершеної самосвідомості, а виходячи з релігійного досвіду. Він завжди обіймає собою те, що помилки людського саморозуміння справедливо припиняються тільки милістю Божою, тобто усвідомленням того, що тебе всіма шляхами приведуть до твого власного спасіння. Усе людське саморозуміння визначається в собі своєю недостатністю. Це дійсне саме для справи та вчинку. Тому мистецтво й історія, згідно з поясненням суб'єктивності свідомості, уникають свого власного буття. Вони належать до того герменевтичного всесвіту, що характеризується способом здійснення та реальністю мови, яка перевищує кожну окрему свідомість¹⁵. У мові, в мовності нашого життєвого досвіду, полягає передача скінченного й нескінченного, що відповідне нам як скінченим створінням. Викладене в ній — це завжди скінченний досвід, який ніде не натикається на ті межі, в яких може ще тільки уявлятися й більше не може висловлюватися нескінченно мислиме. Її власний подальший хід ніколи не обмежується, але все ж таки це не прогресуюче наближення до смислу, який мається на увазі, а постійне репрезентування цього смислу на кожному його кроці. Це успіх твору, і то не тільки те, що малось на увазі, що складає його смисл. Це влучне слово, а не те, що сховане в суб'єктивності думки, що висловлює смисл. Це передавання, яке відкриває і обмежує наш історичний обрій, — а не темна подія історії, що відбувається «в собі».

Так відхилення думки, яку ми допитуємо як спільну рису в розмові

¹⁴ [Див. нижче мою роботу: «Zur Problematik des Selbstverständnisses» («До проблематики саморозуміння»), S. 121 ff.].

¹⁵ Пор., крім «Істини і методу» (Ges. Werke, Bd. 1), надруковану на S. 219 ff. статтю «Die Universalität des hermeneutischen Problems» («Універсальність герменевтичної проблеми») [та пізніші роботи з цієї теми, що з'явилися відтоді, названі на S. 232].

про природу предмета й мову речей, набуває позитивного розуміння й конкретно здійснюється. Проте цим на своє реальне світло виводиться та напруга, яка існує між цими двома висловленнями. Те, що видається тим самим,— не те саме. Тут вбачаємо щось інше, чи то пізнаючи межю на підставі суб'єктивності думки та самоуправства волі, чи то мислячи на підставі зіграності сущого в мовному світі. Не в природі предмета, що протиставить себе іншій думці й вимагає уваги, а в мові речей, що хоче чути так, як речі опановують мову, видається мені можливим відповідний нашій скінченності досвід тієї відповідності, яка колись вивчала метафізику як первісну відповідність усього створеного собі й, зокрема, як зняття мірки душі, створеної за створеною річчю.

7. ІСТОРІЯ ПОНЬЯТЬ ЯК ФІЛОСОФІЯ

1970 рік

Тема «Історія понять як філософія» викликає припущення, що тут буде поставлено крапку у вторинній постановці питання та в допоміжній дисципліні філософського мислення через невідповідність претензії на універсальність. Бо тема містить твердження, що історія понять — це філософія, ба навіть що філософія має бути історією понять. І те й інше — це, поза сумнівом, тези, що їх виправдання та обґрунтування не лежить на поверхні і на які ми через це маємо звернути свій допитливий погляд.

У кожному випадку в формулюванні теми лежить імпліцитне висловлювання про те, що таке філософія, власне що її понятійність складає її сутність — на відміну від функції понять у висловлюваннях «позитивних» наук. Тоді як останні міряють дієвість своїх понять пізнанням, що контролюється досвідом, філософія в цьому розумінні, очевидно, не має предмета. Звідси починається сумнівність філософії. Чи можна взагалі назвати її предмет, аби не заплутатись у питанні про відповідність вживаних при цьому понять? Що означає «відповідний» там, де навіть невідомо, чим слід міряти?

Філософська традиція Заходу сама може мати історичну відповідь на це запитання. Тож ми можемо спитати лише її. Бо загадкові форми висловлювання глибокого смислу та мудрості, розвинені в інших культурах, зокрема Далекого Сходу, перебувають з тим, що називається західною філософією, в стосунках, які, зрештою, не піддаються перевірці, зокрема тому, що сама наука, від імені якої ми запитуємо, — це західне відкриття. Якщо це так, що філософія не має власного предмета, за яким вона себе міряє і якому вона відповідає своїми засобами поняття та мови, то чи не означає це тоді, що предмет філософії — це поняття? Поняття — це істинне буття, судячи по тому, як ми маємо звичку вживати слово в ролі «поняття». Ось хоча б кажуть: «Оце друг!», якщо хочуть когось особливо похвалити за його здатність до дружби. То, отже, предметом філософії зветься наявність поняття, так би мовити, саморозкриття мислення саме в той спосіб, як воно поводить себе, роз'яснюючи та пізнаючи те, що існує? Щоправда, це відповідь традиції від Арістотеля до Гегеля. Арістотель у книзі «Гамма метафізики» визначив філософію, зокрема метафізику, першу філософію, — адже

«філософія» взагалі означає «пізнання» — сказавши: всі інші науки мають позитивну область, область, яка для них — спеціальний предмет. Філософія як наука, яку ми тут шукаємо, не має такого окресленого предмета. Вона має на увазі буття як таке, і з цим питанням про буття як таке пов'язаний погляд на способи буття, які відрізняються один від одного: незмінне вічне та божественне, постійно рухоме, природа, обов'язкова етика, людина. Приблизно так постає перед нами традиція метафізики зі своїми основними темами, аж до кантівської форми метафізики природи та метафізики звичаїв, у якій знання Бога увійшло в специфічний зв'язок із філософією моралі.

Однак що ще може означати ця предметна область метафізики в епоху науки? Не тільки один Кант своєю критикою чистого розуму, тобто критикою здатності людини досягати пізнання з простих понять, зруйнував попередню традиційну форму метафізики, яка розподілялась на раціональну космологію, психологію, теологію. У наші дні ми насамперед бачимо, як претензія науки на те, аби бути єдиним легітимним для людини способом пізнання, — претензія, що, звичайно, менше опирається на саму науку, ніж на суспільну думку, яка в захваті від її успіхів, — призвела до того, що в межах того, що заведено називати філософією, на перший план виступили теорія науки й логіка, а також аналіз мови. Супутніми проявами цієї наростаючої тенденції є те, що все інше, поійменоване філософією, виганяється з філософії як світогляд і як ідеологія і цим, врешті, піддається зовнішній критиці, яка більше не дозволяє цьому вважатися пізнанням. Питання стоїть так: що залишається філософії від того, що може дійсно стверджуватись поряд із претензією науки?

Дилетант відповість: наукова філософія, на противагу ефірним та блискучим утворенням світогляду та ідеологій, вдається до того, що вживає однозначні поняття. Це одвічна потреба дилетанта очікувати від філософа, аби той добре визначав усі свої поняття. Але ще залишається спитати, чи потреба у визначенні законна, чи те, що в області науки має свою безсумнівну законність, хоча б відповідає претензії та завданню філософії. Бо в передумові, що вся річ в однозначності понять, міститься інша передумова, що поняття — це наші інструменти, які ми виготовляємо для того, аби підходити до предметів і піддавати їх нашому пізнанню. Адже ми бачимо, що в найкращий спосіб визначено поняття, які ми знаємо взагалі, але найточніше поняття утворюються там, де весь предметний світ створений самим тільки мисленням: у математиці. Там немає навіть жодного внеску досвіду, бо розум тоді зайнятий сам собою, коли починає розгадувати чудові загадки цифр або геометричних фігур, або всього того, за що завжди береться.

Чи ж тепер мова та мислення філософії такі, що поняття філософії дістаються неначе з ящика з інструментами й відкладаються вбік і в такий спосіб демонструється пізнання, а повертаються назад лиш ті, що не слугують цілям пізнання? Можна сказати: в певному розумінні це

так, поки аналіз понять обіймає і критику мови, а гадані питання й гадані упередження розкриваються точним логічним аналізом понять. Однак ідеал однозначної мови понять, до якого, зокрема, на початку нашого сторіччя з таким ентузіазмом прагнула філософська логіка, обмежив сам себе з іманентного розгортання цього прагнення. Ідея чистої штучної мови філософської думки була зрозуміло викладена на шляху логічного самоаналізу в її нездійсненності, оскільки, якщо ми хочемо запроваджувати штучні мови, нам завжди потрібна мова, якою ми розмовляємо. Однак мова, якою ми розмовляємо, набута таким чином, що від неї, як було визнано, може виходити постійне збентеження нашого пізнання. Вже Бекон доповідав про *idola fori*, упередження мовного вживання, як про перешкоду для неупередженого дослідження та пізнання.

Але чи це все? Якщо мова подеколи фіксує упередження, то, виходить, у ній постійно з'являється тільки неправда? Але це ще не все. Мова — це всеохопне продовження світу, і тому її годі чимсь замінити. Перед кожним по-філософському налаштованим критичним мисленням світ для нас завжди постає вже викладеним у мові. Світ нам артикулюється у вивченні мови, в проростанні у нашу рідну мову. Це скорше перше засвоєння, аніж збентеження. Це, звичайно, обіймає собою й те, що процес утворення понять, який відбувається всередині цієї мовної викладеності, ніколи не буває самим початком. Він не відповідає виготовленню нового інструмента з якогось придатного матеріалу. Бо він завжди — подальше мислення в мові, якою ми розмовляємо, та у викладенні світу, яке закладено в ній. Тут ніде немає початку з нуля. Звичайно мова, якою подається викладеність світу, — це, поза сумнівом, також продукт і наслідок досвіду. Але сам «досвід» тут не має того догматичного смислу безпосередньо даного, чия онтологічно-метафізична упередженість у достатній мірі розкрила філософський рух нашого століття, до того ж у двох таборах: як у феноменологічно-герменевтичній, так і в номіналістичній традиції. Досвід — це не первинне *sensation*. Це не вихідний пункт у роздумах та їхніх даних, який як такий може називатися досвідом. Ми навчилися усвідомлювати, як щоразу у взаємозв'язках викладення артикулюються наявні умови наших думок, як сприйняття, яке бере щось як істинне, викладало свідчення роздумів, випереджаючи всю безпосередність даних роздумів. Тому ми можемо сказати: утворення понять — з герменевтичної точки зору — постійно зумовлюється мовою, якою вже розмовляють. Але якщо воно так, то це єдиний по-філософському чесний шлях усвідомити співвідношення слова й поняття як співвідношення, що визначає наше мислення.

Я називаю це співвідношенням слова й поняття — а не: слів і понять. Цим я маю на увазі імпліцитну єдність, що підходить як слову, так і поняттю. Для цього співвідношення не існує слів, атож, так само, не існує, можливо, настільки само собою зрозуміло, як це припускає сьогоднішнє мовно-теоретичне дослідження, і мов. Кожна мова, якою роз-

мовляють,— це тут завжди тільки як слово, яке до когось мовиться, як єдність говоріння, що запроваджує спілкування між людьми, вибудовує солідарність. Єдність слова лежить попереду всієї різноманітності слів або мов. Вона містить імпліцитну нескінченність того, що взагалі варто подавати словом. Теологічне поняття *verbum* у цьому відношенні залишається показовим, оскільки «слово» — це сукупність Євангелія, і все-таки актуальність *pro me*.

Але так само справа стоїть і з поняттям. Система понять, сила-силенна ідей, які кожен має визначати та обмежувати для себе, не стосуються радикального питання про понятійність філософії та про філософію як понятійність. Бо в філософії йдеться про єдність «конкретного» поняття. Як ото Платон, коли заходить мова про його вчення про ідеї і він вкотре, силкуючись по-філософському проникнути в це «забазікане» вчення про ідеї, говорить про одинину й про питання, як ця одинина щоразу стає множиною. Як Гегель, коли він у своїй «Логіці» хоче обміркувати думки Бога, які до початку творіння існують як тотальність можливостей буття в його дусі, і закінчує «цим поняттям», як завершеним саморозгортанням цих можливостей. Єдність предмета філософії дається саме тим, що, як ото єдність слова — це єдність того, що варто сказати, так і єдність філософської думки — це єдність того, про що варто мислити. Не окремі визначення понять мають самостійну філософську законність — це завжди єдине застосування мислення, коли функція окремого поняття взагалі визначається лише для свого законного значення. Цього слід дотримуватись, якщо ми зараз поставимо запитання: яке завдання історії понять, яка має здійснювати не роботу по закінченні філософсько-історичного дослідження, а стежити за процесом розвитку філософії, саме коли розвивається ось така «філософія».

Це можна продемонструвати на протилежній позиції та її межах, а саме на так званій проблемній історії. У світлі наших роздумів можна показати, чому цей традиційний, у неокантіанстві,— тобто упродовж останніх 50 — 100 років,— домінуючий спосіб розгляду історії філософії був насправді недостатнім. При цьому великі досягнення проблемної історії не підлягають сумніву. — Вона створює одну дуже розумну по собі передумову. Якщо вже не наукові системи філософів розташовуються у безперервний хід пізнання за зразком логіки чи то математики, якщо коливання точок зору філософії — всупереч Канту — не вдається перетворити в спокійний поступ науки, то проблеми, на які ці вчення шукають відповіді, були завжди одні й ті самі і їх можна було завжди знову вирішувати. Це був шлях, на якому проблемна історія знала, як уникнути небезпеки істористського обмеження всього філософського мислення. Щоправда, вона не хотіла й не могла категорично стверджувати, що те, що відбувається в історії філософії,— це завжди пряmlinійний прогрес у аналізі та обробці таких ідентичних проблем. Ніколай Гартманн, якому ми всі тут багато чим завдячуємо, сформулював це обережніше: смисл проблемної історії зводиться до загострення

(та постійного вдосконалення) проблемної свідомості. У цьому полягає поступ філософії. Але з роздумів, наведених мною, проявляється тепер при цьому методі проблемної історії догматичний момент. Вона містить передумови, неспроможні переконувати в такий спосіб. Наглядно продемонструвати це можна на прикладі.

Проблема свободи, звичайно, видається однією з проблем, які найкраще виконують умову: бути ідентичною проблемою. Умова бути філософською проблемою полягає, власне, насправді в тому, щоб бути нерозв'язною. Це означає, що вона має бути настільки далекосяжною й вирішальною, аби з'являтися знову й знову, бо з цим не спроможне остаточно впоратись жодне з можливих «рішень». Уже Арістотель описував суть діалектичної проблеми: мовляв, є великі, але не вирішальні питання, які в диспуті слід підкидати противнику. Але запитання виникає: чи існує «ця» проблема свободи? Чи було питання про свободу в усі часи справді однакове? Чи не йдеться в тому глибокодумному міфі платонівського твору про державу, де душа перед народженням сама вибирає собі безжиттєвість, а коли скаржитись на наслідки свого вибору, то дістає відповідь: «*aitia helomenou*, Ти винна у своєму виборі»¹⁶; про те ж саме, що і в понятті свободи, яке оволоділо хіба що стоїчною філософією, що з певною рішучістю говорила: єдиний шлях бути незалежним, а значить і вільним, полягає в тому, щоб ні до чого не прив'язуватися серцем, яке до цього самого не налаштоване? Чи це не та сама проблема, що і платонівський міф? Чи це не та ж сама проблема, коли християнська теологія між свободою людини та Божим провидінням задумує й намагається вирішити свої великі теологічні загадки? І чи це не та сама проблема, коли ми у вік природничих наук ставимо запитання: як належить усвідомлювати можливість свободи перед лицем суцільного визначення природних подій, перед лицем факту, що вся природнича наука має виходити з тієї передумови, що в природі чудеса не відбуваються? Чи не залишається проблема детермінізму та індетермінізму волі, яка формулюється звідси, тією ж самою проблемою?

В аналізі такої ймовірно ідентичної проблеми необхідно зробити два подальших кроки, і стане видно, що за догматизація ховається в цій імовірній тій-же-самості проблеми. Така проблема — ніба запитання, яке насправді ніколи не ставилось. Кожне запитання, яке дійсно ставилось, умотивоване. Відомо, чому щось запитується, і слід знати, чому тебе щось запитують, якщо запитання дійсно необхідно зрозуміти — і в разі необхідності дати на нього відповідь. Отож на прикладі проблеми свободи мені видається переконливим, що відповідна постановка запитання стає зрозумілою не через передумову, що йдеться про ідентичну проблему свободи. Справа скорше в тому, щоб бачити дійсні запитання, як вони ставляться — а не ті абстрактно-формалізовані можливості запитань, — все те, що слід зрозуміти. Кожне запитання вмоти-

¹⁶ [Staat, X (Держава, X), 617 e 4].

воване. Кожне запитання дістає свій смисл від виду своєї мотивації. Ми всі знаємо це на прикладі так званого педагогічного запитання, коли щось запитують і запитують насправді не тому, що хочуть те знати. Тут відомо абсолютно точно, що той, хто запитує, знає те, що він запитує. І що ж то за запитання, яке я ставлю, якщо я вже це знаю! Педагогічне запитання, яке ставиться так, з герменевтичних підстав слід назвати непедагогічним. Воно може бути виправданим тільки тим, що продовження перевіркою розмови подолає неприродність таких запитань і приведе, врешті-решт, до «відкритих» запитань. Тільки вони можуть показати, хто що може. — Те, що на запитання можна всього лише дати відповідь, коли я знаю, чому воно ставиться, означає, однак, що й у великих запитаннях, на які філософія не знає відповіді, смисл запитання визначається лише мотивацією конкретного запитання. Тобто це догматичне схематизування, коли говориться про проблему свободи, і цим приховується саме смислодавча точка зору запитання, яка насправді визначає терміновість запитання, процес його постановки. Саме коли ми бачимо, що філософія ставить запитання щодо цілого, то маємо з'ясувати спосіб, як їй ставляється її запитання, а це означає: у якій понятійності вона рухається. Бо це вона визначає постановку запитання. Отже, справа в тому, як ставиться запитання, і потрібно дотримуватись цього, для того щоб навчитися розробляти постановку запитання. Коли я запитую: що означає свобода у світосприйнятті, в якому домінує каузальна природнича наука, тоді постановка запитання і цим усе, що входить до цього під поняттям каузальність, уже ввійшло до смислу запитання. Тож слід запитувати: що таке каузальність і чи складає вона весь розмах отого сумнівного в питанні свободи? Недоліки в цьому відношенні були винними в тому, що в двадцятих і тридцятих роках сучасна фізика заводи дивні розмови про заперечення каузальності.

Ці констатації можна спрямувати позитивно: якщо в постановці запитання, а отже в понятійності, яка уможливила постановку запитання, лежить, власне, формування смислу запитання, тоді відношення поняття до мови — це не відношення мовної критики, а проблема мовної знахідки. І мені видається тепер дійсно великою, яка перехоплює подих, драмою філософії те, що вона уособлює постійне прагнення до мовної знахідки, а якщо сказати це патетичніше — постійний процес вистраждання мовної потреби. Це не нововведення Гайдеггера.

Роль, яку відіграє мовна знахідка в філософії, очевидно відмінна. Це видно вже по тій ролі, яку відіграє тут термінологія: поняття в собі проявляється в мовному оформленні як термін, тобто це чітко визначене, у своєму значенні однозначно обмежене слово. Проте кожен знає, що термінологічна розмова, яка могла б бути різновидом точного підрахунку математичними символами, неможлива. Розмова, щоправда, дозволяє вживання термінів, але це означає, що вони постійно роблять свій внесок у процес порозуміння й виконують свою мовну функцію всередині цього процесу порозуміння. На відміну від можливості створюва-

ти чіткі терміни, які виконують точно визначені функції пізнання, як це відбувається в науках і показово в математиці, філософське мовне вживання, як ми бачили, не має іншої показовості, окрім тієї, що знову відбувається в мові. Тут, очевидно, вимагається показовість особливого роду, і це перше завдання, яке ставиться для взаємозв'язку слова й поняття, живої мови й думок, які артикулюються словом-поняттям, що необхідно з'ясувати прихованість понятійного походження філософських слів-понять, якщо ми хочемо засвідчити законність постановки нашого запитання. Класичним прикладом, який ми пережили в нашому сторіччі, стало розкриття прихованого понятійно-історичного фону, який містився в понятті «суб'єкт» та його онтологічних імплікаціях. «Суб'єкт» — по-грецькому *hypokeimenon*, — це те, що лежить в основі, і це слово було запроваджене Арістотелем, щоб, на противагу зміні різних форм прояву сущого, позначати те, що не змінюється, а лежить в основі цих змінних якостей. Але чи чуємо ми ще цей *hypokeimenon*, *subiectum*, що лежить в основі всього іншого, коли вживаємо слово «суб'єкт»? Коли, як усі ми, стоїш у картезіанській традиції й мислиш поняттям суб'єкта саморефлексію, знання самого себе? Хто ще чує те, що «суб'єкт» первісно був «тим, що лежить в основі»? Проте я також запитаю, хто цього в цьому все-таки не чує? Хто не припускає, що оте, в такий спосіб визначене саморефлексією, наявне тут як суще, що зберігається в зміні своїх якостей як те, що лежить в основі і є несучим? Це є саме нерозкритістю цього понятійно-історичного родоводу, яка призвела до того, що суб'єкт уявляється як щось таке, що, характерне своєю самосвідомістю, перебуває одне з самим собою, та що сприймаєш себе поставленим перед болючим питанням, як він виходить із своєї «splendid isolation». Так виникло питання про реальність зовнішнього світу. Критикою нашого сторіччя було те, що запитання: «Як наше мислення, наша свідомість приходить у зовнішній світ?» із самого початку визнавалось неправильно поставленим, бо свідомість взагалі не що інше, як свідомість чогось. Перевага самосвідомості перед світовою свідомістю — це онтологічне упередження, яке, зрештою, базується на неконтрольованому продовженні дії поняття *subiectum* у розумінні *hypokeimenon* або відповідного йому латинського поняття субстанції. Самосвідомість визначає самосвідому субстанцію щодо всього іншого сущого. Але як сходяться разом екстенсивно розтягнута природа із самосвідомою субстанцією? Як можуть ці дві такі принципово різні субстанції впливати одна на одну, було відомою проблемою початку новітньої філософії, яка лежала в основі ще ймовірного дуалізму методів природничих та гуманітарних наук.

Приклад хоче спочатку вважатися тільки прикладом і мотивувати загальне запитання: чи завжди має сенс і чи завжди необхідне роз'яснення історією понять?

Я хотів би дати на це запитання коротку відповідь: оскільки поняття ще існують у житті мови, то понятійно-історичне роз'яснення має сенс

— і одночасно це все-таки означає, що ідеал тотальної свідомості сенсу не має. Бо мова занурена в свої роздуми, і тільки «протиприродне» критичне зусилля, яке розриває потік розмови і зненацька спиняє щось із цього потоку, може здійснити свідомість та тематичне роз'яснення слова і його понятійного значення. Якось я зробив на своїй маленькій дочці таке спостереження: коли вона вчилася писати, то одного дня вона поставила запитання, виконуючи шкільне домашнє завдання: «Як пишуть полуниці?» Їй сказали, і вона мислено розмірковувала: «Дивно, коли я це так чую, то взагалі більше не розумію цього слова. Лише коли я це знову забуваю, то опиняюсь усередині слова». Перебування всередині слова — це насправді спосіб, як ми говоримо. І коли я цієї хвили дійсно міг би блокувати потік моєї потреби повідомляти й піддавав би слова, які я саме промовляю, рефлексії і утримував би їх у рефлексії, то хід розмови був би геть загальмований. Настільки сильно відноситься зануреність у свої роздуми до суті мови. Саме з цієї причини понятійне роз'яснення — а історія понять і є понятійним роз'ясненням — може завжди бути лише частковим. Воно може бути корисним та важливим тільки там, де ним або розкривається покриття, що спричиняється відчуженою застиглою мовою, або де мовна потреба має розділитися, щоб сягнути повної напруги роздумів. Бо мовна потреба має повністю потрапити у свідомість роздумів. Тільки той мислить по-філософському, хто перед лицем наявних мовних можливостей вираження відчуває недостатність, і тільки тоді хтось співмислить, коли він поділяє потребу того, хто наважується на понятійні висловлювання, які можуть виправдатися тільки через самих себе.

Слід буде мати на увазі виникнення філософської понятійної мови у греків, але і ставити поряд хоча б ту ж мову німецької містики та її проникнення у понятійну мову — аж до понятійно-творчої сміливості Гегеля та Гайдеггера. Це приклади особливої мовної потреби, а отже, і особливої претензії на мислення та співмислення.

Тут на великому початку західного мислення стоїть вчення про буття, що його в своєму повчальному вірші запропонував Парменід. Тим, хто був пізніше, воно знай ставить запитання, яке вже Платон визнає як таке, це годі правильно зрозуміти, щоб саме Парменід має на увазі під цим буттям. Сучасне дослідження не дійшло спільної думки. Германн Коген, наприклад, вважав, що тут ідеться про закон ідентичності як найвищу вимогу до мислення взагалі. Історичне дослідження заперечує такі систематизуючі анахронізми. Справедливо заперечують, що буття, яке тут мається на увазі, — це світ, сукупність суцього, про що іонійці ставили запитання під назвою *ta panta*¹⁷. Між іншим запитання, чи є буття Парменіда передзвук найвищого філософського поняття, чи

¹⁷ [Див.: Boeder H. Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie («Основа та сучасність як мета питання ранньогрецької філософії»), Den Haag, 1962, S. 23 f.].

збірною назвою для всього суцього, не слід вирішувати в розумінні альтернативи. Слід скорше поспівчувати мовній потребі, яка тут, у могутньому підйомі мислення винайшла вираз *to on*, суще, цю абстрактну одиницю, — перед цим говорили — *onta*, про множину суцких. Новий ризик такого мовлення треба вважати, якщо хочеться йти слідом за мисленням, яке тут відбувається.

З іншого боку виявляється, що з цією однією середнього роду поняття, що мається на увазі, таки не сягнуло повної свідомості. Бо що тільки не говориться про це суще! Наприклад, що воно є чудово круглим, як добре набитий м'яч. Ми маємо перед собою приклад зображеної вище мовної потреби, оскільки мислення намагається тут уявити щось, для чого бракує слів, і тому неспроможне напевне утримати свій власний намір.

Подібно до цього можна було б показати, як, наприклад, Платон дійшов до думки, що для кожного визначення мислення, для кожного речення, кожного погляду, кожного висловлювання необхідне уявлення як ідентичності, так і відмінності. Якщо хочеться щось уявити, як що воно таке, то його необхідно уявляти відмінним від усього іншого. Ідентичність і відмінність існує завжди й нерозривно вкупі. У пізнішій філософії ми називаємо такі поняття рефлексійними поняттями, бо вони визначають діалектичне співвідношення обміну одне в одному. Якщо тепер Платон показує це чудове відкриття, то він показує названі рефлексійні поняття в знаменному товаристві, ставлячи поряд з обома поняттями, які є скрізь, де мислять, ще спокій та рух. Виникає запитання: що вони мають одне з одним робити? Одне належить до понять, які описують світове: тут є спокій, тут є рух, інше — до понять, які зустрічаються тільки в мисленні, як ідентичність та відмінність. Обидва можуть бути діалектичними в тому розумінні, що, скажімо, спокій уявити без руху неможливо. Але вони все ж таки абсолютно різного виду. Для Платона це різноманітне, здавалось, належить до одного ряду. У своєму «*Timaios*» він може прямо розповідати, що побудова світів тримає людському духові буквально перед очима ідентичність та відмінність, отож людина, маючи в полі зору регулярність орбіт небесних світил та їхні відхилення, пов'язані з екліптикою феномени, вчиться мислити неначе в співучасті у цих рухах.

Інший простий приклад — аристотелівське поняття *hylē*, матерії¹⁸. Коли ми кажемо «матерія», то ми, звичайно, вже за світ далекі від розуміння того, що саме своїм поняттям хоче, власне, сказати Арістотель. Бо під *hylē*, — спершу будівельне дерево, яке забрали, аби щось з нього зробити, — Арістотель має на увазі онтологічний принцип. Це виражає технічний дух греків: вони відкрито внесли таке слово в філософію.

¹⁸ [Див. до цього мою роботу: «Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft» («Чи є матерія? Дослідження формування понять у філософії та науці»), Ges. Werke, Bd. 6, S. 201 — 217].

Пойменоване формою, з'являється як наслідок технічного напруження та виконаної роботи, які перетворюють щось несформоване. Але це означало б недооцінювати Арістотеля, вважаючи, що таке масивне поняття існуючого по собі матеріалу, що його потім бере в руки духовний ремісник і надає йому «форму», — це арістотелівська ідея *hylē*. Скорше Арістотель хотів цим масивним поняттям із світу ремісників описати онтологічне співвідношення, структурний момент буття, яке має свою функцію в усякому мисленні та пізнанні сущого, і не тільки в тому, що нас оточує як природа, але також, наприклад, у сфері математики (*poētē hylē*). Він хотів показати, що ми, якщо ми пізнаємо та визначаємо щось як щось, маємо це завжди на увазі, як щось іще не визначене, що ми відокремлюємо від усього іншого лише додатковою детермінацією. Тому він говорив: *hylē* має функцію категорії. Цьому відповідає класичне дефініційне вчення Арістотеля, згідно з яким дефініція містить наступну категорію та специфічну відмінність. Отже *hylē* в арістотелівському мисленні взяло на себе онтологічну функцію.

Якщо це відзначає філософську понятійність, що мислення завжди потребує знаходження справді виваженого висловлення для того, що воно, власне, хоче сказати, то тоді з усією філософією пов'язана небезпека, що мислення знову падає навзнік і руйнується від невваженості своїх понятійних мовних засобів. Це легко показати на наведених вище прикладах. Уже Зенон, наступний прихильник Парменіда, ставить запитання: де, власне, перебуває буття? Що править йому за місце? Якщо воно в чомусь, тоді все-таки те, в чому воно є, має саме бути в чомусь. Очевидно Зенон, який ставить таке дотепне запитання, не міг більше дотримуватись філософського смислу вчення про буття і розумів «буття» цілком лише як «усе». Але це абсолютно неслухно — звальювати упадок мислення лише на послідовника. Мовна потреба філософського мислення — це потреба лише того, хто думає. Там, де не спрацьовує мова, він стає неспроможним надійно витримувати смисловий напрямок свого мислення. Не лише Зенон, але й сам Парменід говорить, як вище згадувалось, про буття, порівнюючи його з ідеально круглою кулею. Так і в Арістотеля — і не лише для «школи» — онтологічна функція, що має поняття матерії, може бути настільки мало адекватно уявною та понятійно витлумаченою, що арістотелівська школа виявиться неспроможною дотримуватись оригінально наміру мислення. Тому і для сучасного інтерпретатора тільки понятійно-історична свідомість, яка начебто входить у *actus* мислення, що шукає свою мову, буде спроможною йти слідом за його істинним наміром.

Нарешті приклад з новітньої філософії може також показати, як закріплені традицією поняття входять у життя мови й стають здатними до нових понятійних звершень. Поняття «субстанції» видається цілком і повністю приписаним схоластичному арістотелізму й визначеним звідти. Тож і ми живимо це слово в арістотелівському розумінні, якщо, наприклад, говоримо про хімічні субстанції, чий властивості та ре-

акції вивчаються. Тут субстанція — це те запропоноване, над чим здійснюються дослідження. Але це ще не все. Ми вживаємо це слово також в іншому, наголошено вартісному розумінні й виводимо з цього визначення цінності «безпредметними» й «субстанціальними», а коли ми, наприклад, виявляємо, що план не досить субстанціальний, тоді вважаємо, що він занадто розпорошується в невизначеності й невідомості. Коли ми кажемо про людину, що вона має субстанцію, то це означає, що за цим криється більше, аніж видно з функції, в якій вона нам зустрічається. Тут можна буде говорити про перенесення схоластично-аристотелівського поняття субстанції в абсолютно новий вимір. У цій новій області застосування вислову ці старі (що стали для сучасної науки повністю непридатними) понятійні моменти субстанції й функції, залишеної сутності та змінних визначень, набувають нового життя й стають словами, які важко замінити, — і це означає, що вони знову живуть. Понятійно-історична рефлексія пізнає на прикладі цієї історії слова «субстанція» в негативному розумінні відмову, до якої вдається Галілеєва механіка, від пізнання субстанції — а в позитивному — гегелівське перетворення поняття субстанції, що міститься в його вченні про об'єктивний дух. Взагалі штучні поняття не стають словами мови. Мова звичайно захищається від штучних форм або запозичених з інших мов слів і не бере їх до загального мовного вжитку. Але це слово вона запозичила в новому розумінні, і Гегель пропонує для цього філософську легітимацію, бо він нас вчив уявляти те, що ми є, не тільки визначеним через самосвідомість окремого мислячого «Я», а й через поширену в суспільстві та державі реальність духу.

Обговорені приклади показують, наскільки тісні стосунки між мовним вжитком та формуванням понять. Історія понять має йти слідом за мисленням, яке завжди протискається за межі звичного мовного вжитку й відокремлює напрямок значення слів від сфери їхнього первісного застосування, розширюючи або обмежуючи, порівнюючи або розрізняючи, як це системно пропонує Арістотель у каталозі понять метафізики Дельта. Формування понять може також знову впливати на життя мови, як виправдане Гегелем широке застосування субстанції для духовного. Але, як правило, це відбуватиметься навпаки, і розмах живого мовного вжитку захищатиметься проти термінологічних установок філософів. У будь-якому випадку між визначенням понять та мовним вжитком існує надзвичайно непостійне співвідношення. У своєму фактичному мовному вжитку своїх термінологічних пропозицій не дотримується навіть той, хто їх сам зробив. Так, наприклад, Арістотель, — і я мав колись нагоду це підкреслити¹⁹, — не дотримується в своєму власному мовному вжитку наведеного ним у Нікомаховій етиці (*Nikomachische Ethik*) розрізнення *phronēsis* і *sophia*, і навіть відоме кантівське

¹⁹ У: *Der aristotelische Protreptikos...* («Аристотелівський Протрептикос...»), *Hermes*, 63, 1927, S. 138 — 164. [Зараз у: *Ges. Werke*, Bd. 5, S. 164 — 186.]

розрізнення трансцендентного і трансцендентального у самому мовному житті не отримало права на існування. Це було нахабною зарозумілістю критикана, коли хтось, у моїй юності, в епоху неокантіанства, такий вираз, як «трансцендентальна музика Бетховена», критикував з глузливим зауваженням: «Писака не знає навіть різниці між трансцендентним та трансцендентальним». Звичайно той, хто хоче розуміти кантіанську філософію, має бути знайомим з цим розрізненням. Проте мовний вжиток суверенний і не дозволяє робити собі такі штучні приписи. Цей суверенітет мовного вжитку не виключає того, що можна, наприклад, розрізнити між хорошою та поганою німецькою мовою, як і того, що можна говорити про недозволеній мовний вжиток. Але суверенітет мовного вжитку проявляється в таких випадках саме в тому, що в наших очах осудлива критика, якій, наприклад, у школі часто піддається мовний вжиток, що не відповідає правилам, у німецькій статті, зберігає щось сумнівне та що мовне виховання, ще більше, ніж інше виховання, вдається не коректурою кращими знаннями, а лише зразком²⁰.

Тому не варто розглядати як недолік філософського формування понять те, що філософське слово-поняття зберігає взаємозв'язок із життям мови й дозволяє живому мовному вжитку все-таки звучати також у застосуванні виважених термінів. У цьому, з його подальшим впливом, мовному житті, яке несе формування понять, постає завдання історії понять. Йдеться не тільки про те, щоб історично роз'яснювати окремі поняття, а й оновлювати розумове напруження, яке проявляється в переломних місцях філософського мовного вжитку, в яких «покоробилось» зусилля поняття. Такі «покороблення», в яких неначе виникає співвідношення слова та поняття, а повсякденні слова штучно карбуються для нових понятійних висловлювань, — це, власне, легітимація історії понять як філософії. Бо те, що тут виявляється, — це несвідома філософія, яка діє при формуванні слів і понять розмовної мови, як і мови науки. Ввести її — виходячи за межу свідомого карбування понять — у гру, — це шлях показу філософських понять, для якого поняття «відповідності» набуває нового, філософського смислу — не приведення у відповідність із заданим досвідом, як у емпіричних науках, а з цілим досвідом, що представляє наше мовне орієнтування в світі. Тим, що спроможний зробити понятійно-історичний показ, є звільнення виразу філософствування від схоластичного заціпеніння та повернення його до віртуальності живого говоріння. Але це означає пройти в зворотному напрямку шлях від слова-поняття до слова мови, а відтак — від слова мови до слова-поняття. Філософія в цьому — неначе музика. Те, що можна почути в лабораторії фірми «Сіменс», коли технічною апаратурою відфільтровуються обертони, — не музика. Музика це лише те утворення, в якому обертони зву-

²⁰ [Див. до цього мою подячну промову: «Gutes Deutsch» («Хороша німецька») у 1979 році з нагоди присудження премії Зігмунда Фройда перед Німецькою академією мови та художньої літератури (Jb. 1980, S. 76 — 82), яка була знову надрукована в «Lob der Theorie» («Похвала теорії»), Frankfurt, 1983, S. 164 — 173].

чать разом з усім, що вони спроможні створити на нових впливах звучання та здатності тонів до висловлювання. Так і в філософському мисленні. Обертони слів, які ми вживаємо, дозволяють нам утримувати в наявності нескінченність завдання думки, яке є для нас філософією, і лише це дозволяє нам виконати його — в усьому обмеженні. Тому філософське мислення та співмислення муситиме зламати заціпеніння, так би мовити, хімічно чистих понять.

Неповторними зразками цього мистецтва ламання заціпенілих понять виступають платонівський діалог та ведення бесіди платонівським Сократом. Тут ламаються достатні для цього й для того в само собою зрозумілому нормативні поняття, за якими до власної від вигоди влади рухається реальність, яка себе більше ні до чого не зобов'язує, і поки починається нова актуалізація нашого саморозуміння, нове виявлення того, що, власне, мається на увазі в нормативних поняттях нашого морально-політичного самовикладення, ми приходимо до того, що прямуємо шляхом філософської думки. Тож і для нас ідеться не про понятійно-історичне дослідження як таке, а про те, що дисципліну, яка піддається вивченню з понятійно-історичного дослідження, у вживанні наших понять підтримувати в такому стані, аби вона стала спроможною внести в наше мислення справжню обов'язковість. Але з цього виходить, що ідеал філософської мови — це не мислимо максимальна зміна зробленої термінологічно однозначною номенклатури з життя мови, а зворотний зв'язок понятійного мислення з мовою та з цілим істини, представленим у ній. У реальному говорінні або в бесіді, і більш ніде, філософія має свій справжній, тільки їй властивий пробний камінь.

8. КЛАСИЧНА І ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА

1968 рік

Заголовок «Герменевтика» покриває, як це часто траплялось із словами, які походять з грецької мови й увійшли до нашої наукової мови, дуже різні рівні рефлексії. Герменевтика — це насамперед вправна практика. Це намічає формування слів, до якого слід додати «техне». Мистецтво, про яке при цьому йдеться, — це мистецтво повідомлення, усного перекладу, пояснення та викладення і обіймає, звичайно, мистецтво розуміння, яке лежить в його основі і потрібне всюду там, де смисл чогось не відкритий і двозначний. Так уже в найдавнішому вживанні слова²¹ лежить певна двозначність. Гермесом звався посланець богів, який передавав людям послання богів — у гомерівському зображенні часто так, що він на словах передавав те, що йому було доручено. Проте часто, й зокрема в повсякденному вживанні, справа *hermēneus* полягає саме в тому, що він висловлене чужим або незрозумілим способом перекладає на зрозумілу всім мову. Тому справа перекладання завжди має певну «свободу». Передумовою вона має повне розуміння чужої мови, але більше того, також і розуміння власне смислу-думки висловленого. Хто хоче бути зрозумілим як перекладач, має те, що мається на увазі, заново викласти у мові. Роботою «герменевтики» завжди є таке перенесення з одного світу в інший, із світу богів у світ людей, із світу однієї, чужої мови, у світ іншої, власної мови. (Люди-перекладачі завжди можуть перекладати рідною мовою.) Але оскільки власне завдання перекладу полягає якраз у тому, щоб щось «передавати», то смисл *hermēneuein* коливається між перекладом та практичною вказівкою, між простим інформуванням та вимогою послуху. Хоча зазвичай *hermēneia* в цілком нейтральному розумінні означає «висловлення думок», однак показує те, що Платон²² під цим виразом розуміє не кожне вираження думок, а лише знання короля, герольда тощо, яке має характер вказівки. Не по-іншому варто було б розуміти сусідство

²¹ [Те, що етимологія слова дійсно має щось із богом «Гермесом», як рекомендується вживанням слова та античною етимологією, поставлено під сумнів новітнім дослідженням (Бенвеністе)].

²² *Plato. Politikos*, 260 d.

герменевтики до мантики²³; мистецтво передавати Божу волю стоїть поряд з мистецтвом відгадувати її або майбутнє із знаків. — І все-таки для іншого, чисто пізнавального компонента значення показове те, що Арістотель у праці *Peri hermēneias* має на увазі лише логічний смисл висловлювання, коли він розглядає *logos apophantikos*. Відповідно потім, у пізньому еллінізмі розвивається чисто пізнавальний смисл *hermēneia* та *hermēneus* і може означати «вчене пояснення», або «пояснювач» і «перекладач». Звичайно «герменевтиці» як мистецтву все ще трохи властиве старе походження з сакральної сфери²⁴: це те мистецтво, що його провідну думку слід підкоряти собі як вирішальну або яке здивовано визнаєш, бо воно спроможне зрозуміти та викласти закрите — чуже говоріння або навіть невисловлене переконання когось іншого. Отже, це *ars*, по-німецькому: мистецьке вчення, як ораторське мистецтво, або мистецтво письма, або мистецтво рахування — скорше практичний навик, аніж «наука».

Це, власне, ще діє в таких пізніх відзвуках старого смислу слова, коли вони представляють нову теологічну та юридичну герменевтику: вони — це вид «мистецтва», або принаймні слугують такому «мистецтву» як засіб і завжди мають нормативну компетенцію: не тільки тому, що їхнє мистецтво розуміють ті, хто це викладає, але й що вони висловлюють нормативне — Божий або людський закон.

Коли ми сьогодні говоримо про «герменевтику», то ми стоїмо в науковій традиції нового часу. Відповідне їй вживання слова «герменевтика» застосовується саме тоді; це означає, з виникненням сучасного методичного та наукового поняття. Зараз мається на увазі один вид методичної свідомості. Володіють не тільки мистецтвом викладення, але й знають як його теоретично виправдати. Перше засвідчення книжкового заголовка «Герменевтика» належить до 1654 року: у Даннгауера²⁵. Відтоді ми розрізняємо теолого-філологічну та юридичну герменевтику.

Теологічно «герменевтика» означає мистецтво правильного викладення Святого Письма, яке, будучи найстародавнішим, уже у патристичний час було приведено до методичної свідомості, найперше Августином у «*De doctrina christiana*». Завдання християнської догматики було визначено напруженням між особливою історією єврейського народу, як вона викладає святу історію Старого Заповіту, та універсальним об'явленням Ісуса в Новому Заповіті. Методична рефлексія має тут допомогти й створити рішення. Августин у «Християнській доктрині» вчить за допомогою неоплатонівських уявлень піднесення духу над словесним та над моральним до духовного смислу. Цим він вирішує догматичну проблему, узагальнюючи під однією-єдиною точкою зору античну герменевтичну спадщину.

²³ Epinomis, 975 c.

²⁴ Photios, Bibl. 7; Plato. Ion 534 e; Legg. 907 d.

²⁵ Dannhauer J. Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum (1654).

Ядром античної герменевтики є проблема алегоричної інтерпретації. Вона сама по собі вже дуже стародавня. *Hypnoia*, прихований смисл, було первісним словом для алегоричного смислу. Таке викладення практикувалось уже в епоху *sophistik*, як у свій час стверджував А. Тейт і як це підтверджується новими папірусними текстами. Історичний взмозв'язок, що лежить в основі, чіткий: відтоді як світ цінностей гомерівського епосу, який мислився для аристократичного суспільства, позбавився своїх зобов'язань, виникла необхідність у новому мистецтві тлумачення для передавання. Це відбулося з демократизацією міст, що їх патриціат перейняв етику аристократії. Виразом цього ж самого стала ідея формування софістики: Одиссей випередив Ахілла і нерідко приймає також на сцені софістичні риси. Потім містичне тлумачення, особливо в елліністичній інтерпретації Гомера стоїцизмом, було удосконалено до універсального методу. Патристична герменевтика, яка була узагальнена Оригіном та Августином, приєдналась до цього. У середньовіччі він був систематизований Кассіаном і розвинений до методу чотирикратного письмового смислу.

Новий імпульс герменевтика дістала від реформаторського повернення до букв Святого Письма, коли реформатори полемічно виступили проти традиції церковного вчення та її викладення тексту методами багатократного письмового смислу²⁶. Тут, зокрема, було відкинуто алегоричний метод, бо алегоричне розуміння було обмежене випадками, де смисл притч — наприклад у промовах Ісуса — це спеціально виправдовує. Водночас прокидається нова методична свідомість, яка хоче бути об'єктивною, пов'язаною з об'єктом, вільною від будь-якої суб'єктивної сваволі. Однак центральний мотив залишається нормативним: у теологічній, як і в гуманістичній герменевтиці нового часу, йдеться про правильне викладення тих текстів, які містять, власне, вирішальне, що його потрібно повернути назад. У цьому відношенні до мотивації герменевтичного напруження не настільки, як пізніше у Шляйєрмахера, відноситься те, що передавання важкозрозуміле і дає привід до непорозумінь, а скоріше те, що вона приводиться до нового розуміння, коли існуюча традиція ламається й заступається розкриттям її засипаних витоків. Її прихований або викривлений прасмисл має бути знову віднайдений і відновлений. Герменевтика скрізь у поверненні до оригінальних джерел прагне набути нового розуміння для чогось, що було зіпсоване спотворенням, викривленням або зловживанням, — Біблія — традицією вчення церкви, класики — варварською латиною схоластики, римське право

²⁶ Див. дослідження К. Голлем герменевтики Лютера: *Holl K. Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* («Значення Лютера для прогресу мистецтва викладення») (1920) та його продовження Г. Ебелінгом: *Ebeling G. Ev. Evangelienauslegung — Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* («Євангельське викладення Євангелія — Дослідження герменевтики Лютера») (1942); *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* («Витоки герменевтики Лютера»), *Z. Theol. Kirche*, 48 (1951); *Hermeneutische Theologie?* («Герменевтична теологія?»), у: *Wort und Glaube*, Bd. II, Tübingen, 1969, S. 99 — 120.

— регіональним здійсненням права тощо. Це нове зусилля має відноситись не до того, аби просто правильніше розуміти, а до того, щоб зробити зразкове знову діючим, у тому самому розумінні, як ото коли йдеться про повідомлення послання богів, викладення слів оракула чи термінового припису закону.

Поряд із цією предметно-орієнтованою мотивацією герменевтики на початку нового часу стала ефективною і формальна мотивація, оскільки методична свідомість нової науки, яка, зокрема, користувалась мовою математики, протиснулася до загального вчення викладення знакових мов. Задля її загальності вона розглядалась як частина *логіки*²⁷. Для XVIII століття вирішальну роль зіграло звичайно включення герменевтичного розділу в «Логіку» Хр. Вольфа²⁸. Тут дієвим став логічно-філософський інтерес, який правнув до закладання основ герменевтики в загальній семантиці. Її основні риси ми зустрічаємо спочатку у Майєра, чім духовним попередником був Хладеніус²⁹. Однак у цілому в XVII столітті дисципліна герменевтики, яка зустрічається в теології та філології, залишається фрагментарною й більше слугує дидактичним та філософським цілям. У переслідуванні прагматичної цілі вона хоч і розробила деякі основні методичні правила, які переважно бралися з античної граматики та риторики (Квінтіліан)³⁰, однак у цілому вона залишалась зібранням пояснень місць, що мали розкрити розуміння Писання (або — у гуманітарній області — класиків). «Clavis» (словник мови письменника), «ключ» — таким часто буває заголовок, наприклад у Флація³¹.

Понятійний словник старопротестантської герменевтики повністю походить із античної риторики. Епохальним для цього стало переспрямування Меланхтоном основних понять риторики на правильне вивчення книг (*bonis auctoribus legendis*), який мав у пізньоантичній риторичі та її писемності свій зразок (Діонісій Галікарнаський). Так вимога розуміти все часткове з цілого бере свій початок із співвідношення *caput i membra*, яке антична риторика мала за зразок. У Флація цей герменевтичний принцип веде, звісно, до надзвичайно напруженого застосування, бо догматична єдність канона, яку він використовує проти окремого викладення новозаповітних трактатів, вельми обмежує лютерівське основне положення принципу письма.

Кілька цих загальних герменевтичних правил, поданих у цих «гер-

²⁷ Див. представлення Л. Гельдзетцера у вступі до стереотипного видання Георга Фрідріха Майєра: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* («Спроба загального мистецтва викладення») (1965), зокр. X ff.

²⁸ *Wolff Chr. Philosophia rationalis sive logica* (1732), 3. Teil, 3. Abschn., Kap. 6, 7.

²⁹ *Chladenius J. A. Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* («Введення до правильного викладення розумних промов та творів») (1742, Neudruck 1970).

³⁰ *Quintilian. Institutio oratoria*.

³¹ *Flacius M. Clavis scripturae sacrae* (1567); див. також: *De ratione cognoscendi sacras litteras* (Teil der Clavis), Neudruck 1968, dt.-lat.

меневтиках» за зразком античної риторики, звичайно, не виправдовують філософського інтересу до цих трактатів. Проте в ранній історії протестантської герменевтики віддзеркалюється вже глибша філософська проблематика, яка мала повністю прорватися лише в нашому сторіччі. Правда, основний принцип Лютера «*sacra scriptura sui ipsius interpres*» містить у собі чітку відмову від догматичної традиції римсько-католицької церкви, але оскільки цей принцип у жодному разі не хотів сказати слова інспіраційній теорії і оскільки, зокрема, віттенберзька теологія, керуючись перекладом Біблії великого вченого Лютера, застосувала багату філологічну та тлумачну зброю, аби виправдати власну роботу, то проблематика кожної інтерпретації мусила братись і за посилення на *sui ipsius interpres*. Парадокс цього основного принципу був надто очевидним, і не могло не статися того, щоб захисники передавання католицького вчення, tridentinische церковний собор та протиреформаторська література цього не викривали. Годі було заперечувати: протестантська біблійна екзегеза також працювала не без догматичних напрямних ліній, які частково були систематизовано зібрані в «статтях віри», частково сугестовані в збірці *loci praecipui*. Критика Ріхардом Сімоном Флація³² — для нас сьогодні визначний документ саме для герменевтичної проблематики «передрозуміння», і виявиться, що там ховаються онтологічні імплікації, які лише філософія нашого століття зробила видимими. У зв'язку з відхиленням вчення вербальної інспірації, нарешті, і теологічна герменевтика раннього просвітництва прагне набути загальних правил розуміння. Зокрема тоді знайшла своє перше узаконення історична критика Біблії. Теолого-політичний трактат Спінози став основною подією. Його критика, наприклад, поняття чуда, була узаконена претензією розуму визнавати тільки розумне, тобто можливе. Вона була не тільки критикою. Водночас вона містить у собі позитивний поворот, оскільки все шокує для розуму в трактаті вимагає природного пояснення. Це веде до повороту в історичне, тобто до повороту від імовірних (і незрозумілих) історій про чудеса до (зрозумілої) віри в чудеса³³.

Проти її негативно-просвітницької дії виступає пієтистична герменевтика, яка від часів А. Г. Франке якнайтісніше поєднує повчальне застосування з викладенням текстів. Тут вливається традиція античної риторики та її вчення про роль афектів, зокрема для вчення про проповідь (*sermo*), яке набуло нової, великої ролі в протестантському культі. Впливова герменевтика Дж. Дж. Рамбаха³⁴ виразно поставила *subtilitas applicandi* поряд з *subtilitas intelligendi* та *explicandi*, що, звичайно, відповідало смислу проповіді. Вираз *subtilitas* (свобода), що на-

³² Simon R. Histoire critique du texte du nouveau testament (1689); De l'inspiration des livres sacrés (1687).

³³ [Див. моє критичне обговорення інтерпретації Страусом Спінози в: «Hermeneutik und Historismus» («Герменевтика і історизм»), тут S. 414 ff.].

³⁴ Rambach J. J. Institutiones hermeneuticae sacrae (1723).

певне походить з гуманістичного осмислення змагання, вишукано натякає, що «методика» викладення, — як і всяке застосування правил взагалі, — вимагає розумових здібностей, що їх самих годі забезпечити правилами³⁵. Для застосування теорії в герменевтичній практиці це мало означати тривале обмеження. Крім того, герменевтика як теологічна допоміжна дисципліна і наприкінці XVIII століття ще постійно шукає примирення з догматичним інтересом (наприклад у Ернесті, Землера).

Лише Шляйєрмахер (під'юджений Ф. Шлегелем) відокремив герменевтику як універсальне вчення розуміння та викладення від всіх догматичних та okazіональних моментів, які в нього виступають лише як додаток у особливому біблійному звороті. Своєю герменевтичною теорією він захищав науковість теології, зокрема проти інспіраційної теології, яка, в принципі, ставила під сумнів можливість засвідчення справжнього розуміння Святого Письма засобами екзегези текстів, історичної теології, філології тощо. Проте тлом Шляйєрмахерової концепції загальної герменевтики був не тільки такий теологічний науково-політичний інтерес, але й філософський мотив. Одним із найгрунтовніших стимулів романтичної епохи була віра в бесіду як власне, недогматичне та незамінне жодною догматикою джерело істини. Якщо Кант і Фіхте в спонтанності «я мислю» визначали найвищу засаду всякої філософії, то в романтичному поколінні Шлегеля і Шляйєрмахера, яке відзначалося палким культивуванням дружби, ця засада перетворилася на своєрідну метафізику індивідуальності. Невимовність індивідуального лежить також в основі повороту до історичного світу, який дійшов до свідомості з розривом із традиціями, властивим революційній епосі. Здатність до дружби, здатність до бесіди, до листа, до спілкування взагалі — всі ці риси романтичного відчуття життя суперечили зацікавленості в розумінні та нерозумінні, і в такий спосіб цей людський прадосвід сформував у герменевтиці Шляйєрмахера методичний вихідний пункт. Виходячи з нього, розуміння текстів, чужих, далеких, оповитих мороком та застиглих у письмі духовних слідів, тобто живе викладення літератури та, зокрема, Святого Письма, уявляється як спеціальне застосування.

Звичайно, герменевтика Шляйєрмахера аж ніяк не вільна від дещо застарілої атмосфери попередньої герменевтичної літератури — достоту так, як, власне, його філософська творчість перебуває якоюсь мірою в тіні інших великих ідеалістичних мислителів. Він не має ні наполегливої сили дедукції Фіхте, ні спекулятивної вишуканості Шеллінга, ні добірної наполегливості гегелівського мистецтва понять — він був оратор і там, де філософствував. Його книги — то скорше аркуші з нотатками оратора. Зокрема його внески до герменевтики дуже обкарнані, і те, що найбільше цікавить з герменевтичної точки зору — а саме його зауваження про мислення та мовлення, — міститься взагалі не в «герме-

³⁵ Див.: Кант. KdU (1799), VII.

невтиці», а в його лекції про діалектику. І ми все ще даремно чекаємо на придатне критичне видання діалектики³⁶. Нормативний основний смисл текстів, який із самого початку надав герменевтичному старанню його смисл, у Шляйєрмахера відступив на другий план. Розуміння — це репродуктивне повторення вихідного розумового продукування на основі конгеніальності духу. Так вчить Шляйєрмахер на другому плані своєї метафізичної концепції про індивідуалізацію всеохопного життя. Цим вирізняється роль мови, і це в формі, яка засадничо здолала вчене обмеження письмовою мовою. Обґрунтування Шляйєрмахером розуміння на бесіді та взаєморозуміння між людьми означало, в цілому, інтенсивне закладення глибшого підмурку герменевтики, проте в такий спосіб; що це дозволяло звести наукову систему, яка стояла на герменевтичній базі. Герменевтика стала основою всіх історичних гуманітарних наук, а не тільки теології. Догматична передумова «авторитетного тексту, коли герменевтична справа як теолога, так і філолога-гуманіста (не кажучи вже взагалі про юриста), мала свою первісну функцію посередництва в розумінні, тепер зникла. Цим перед історизмом відкривається вільна дорога.

Зокрема психологічна інтерпретація у спадку Шляйєрмахера робиться, з підтримкою романтичного вчення про несвідому творчість генія, чимраз вирішальнішою теоретичною базою гуманітарних наук у цілому. Велими повчально це виявляється вже у Штайнталя³⁷ та веде у Дільтея до систематичного нового обґрунтування ідеї гуманітарних наук на «описовій та розчленовуючій психології». Однак філософське обґрунтування історичних наук як таке все ще не до впадоби Шляйєрмахерові. Він скоріше сам належить до напрямку мислячого зв'язку обґрунтованого Кантом та Фіхте трансцендентального ідеалізму. Зокрема «Основа загальної методології» Фіхте піднеслася за епохальним значенням майже до рівня «Критики чистого розуму». Як уже показує заголовок, тут ідеться про виведення всього знання з одного-єдиного «вищого основного положення» або засади, спонтанності розуму («насильна дія», казав Фіхте замість «факту»), і цей поворот від кантівського «критичного» до «абсолютного» ідеалізму лежить в основі всього пізнішого, від Шіллера і Шляйєрмахера, Шеллінга, Фрідріха Шлегеля і Вільгельма фон Гумбольдта — аж до Бека, Ранке, Дройзена та Дільтея. Те, що «історична школа», всупереч своєму неприйняттю апіорістичної конструкції світової історії в стилі Фіхте та Гегеля, все ж поділяє теоретичні основи ідеалістичної філософії, було доведено, зокрема, Еріхом Ротгаккером³⁸. Дуже впливовими стали лекції знаменитого філолога Августа Бека про «Енциклопедію філологічних наук». Там

³⁶ [Vattimo G. Schleiermacher filosofo dell' interpretazione, Milano, 1968].

³⁷ Steinthal H. Einl. in die Psychol. und Sprachwiss («Вступ до психології та філології») (1881).

³⁸ [Einleitung in die Geisteswissenschaften («Вступ до гуманітарних наук»), Tübingen, 1920].

Бек прямо визначив завдання філології як «пізнання пізаного». Цим було знайдено хорошу формулу для вторинного характеру філології. Нормативний зміст класичної літератури, що був знову відкритий у гуманізмі та первинно мотивував *imitatio*, стерся до історичної індиферентності. Виходячи з основного завдання такого «розуміння», Бек диференціював різні способи інтерпретації на граматичні, літературно-жанрові, історично-реальні та психологічно-індивідуальні. Сюди й долучився Дільтей зі своєю «розуміючою» психологією.

Щоправда, тим часом, зокрема під впливом «індуктивної логіки» Дж. Ст. Мілля, «пізнавально-теоретична» орієнтація змінилась, і якщо Дільтей відстоював ідею «розуміючої» психології і проти експериментальної психології, яка поширювалась на базі Гербарта й Фехнера, то все-таки він поділяв загальну точку зору «досвіду», хоч і в формі, що ґрунтувалась на «тезі свідомості» та понятті переживання. Історико-філософське, ба навіть — історико-теологічне тло, на якому піднялась історія історика Дж. І. Дройзена, а також суворя критика, якій його друг, спекулятивний лютеранин Йорк фон Вартенбург, піддав наївний історизм епохи, також означали для нього постійне нагадування. І те й інше сприяло тому, що в пізнішому розвитку Дільтея пробило собі дорогу щось нове. Поняття переживання, яке сформувало в ньому психологічну основу герменевтики, було доповнене розпізнаванням виразу та значення, частково — під враженням критики психологізму Гуссерля (у «*Prolegomena*» до його «Логічних досліджень») та його платонізуючої теорії значення, частково — вслід за гегелівською теорією об'єктивного духу, яку Дільтей розкрив собі найперше своїми дослідженнями історії юності Гегеля³⁹. У ХХ столітті це принесло свої плоди. Робота Дільтея була продовжена Г. Мішем, Б. Гретуйзенем, Е. Шпрангером, Т. Літтом, Й. Вахом, Г. Фрейером, Е. Ротгаккером, О. Больнов та іншими. Ідеалістична традиція герменевтики від Шляйєрмахера до Дільтея та після нього була підсумована істориком права Е. Бетті⁴⁰.

Сам Дільтей насправді, звичайно, не здолав проблему, що мучила його, вимагаючи теоретичного поєднання «історичної свідомості» з претензією науки на істину. Формула Е. Трельча «Від відносності до тотальності», що мала подати теоретичне вирішення проблеми релятивізму так, як це розумів Дільтей, не вийшла, як і робота самого Трельча, за межі історизму, який вона мала подолати. Характерно, що Трельч і в своїй тритомній роботі про історизм постійно сповзає в (блискучі) історичні екскурси. Дільтей, навпаки, прагнув сягнути поза всяку відносність до чогось константного й розробив у край впливове типове вчення світогляду, якому мала відповідати багатосторонність життя. Це стало подоланням історизму лише в дуже умовному ро-

³⁹ *Dilthey W. Ges. Schriften* [Зібрання творів], Bd. 4, 8. Частково також Bd. 18, 19.

⁴⁰ *Betti E. Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre* («Про закладання основ загального вчення тлумачення») (1954); *Allg. Auslegungslehre als Methodik des Geisteswiss* («Загальне вчення тлумачення як методика гуманітарних наук») (1967).

зумінні. Бо визначальною основою цього, як і кожного такого типового вчення, було поняття «світогляду», тобто «положення свідомості», яким далі годі було вводити в оману, яке можна лише описувати та порівнювати з іншими світоглядами і яке однак мало діяти як «прояв вираження життя». Те, що слід відмовитись на користь «історичної свідомості» від «бажання пізнання поняттями», тобто претензії філософії на істину, було догматичною передумовою Дільтея, яка сама нічого не відображає й відокремлена світом від висловлювання Фіхте, що ним багато зловживають, «Те, яку філософію вибирають, залежить від того, що це за людина»⁴¹, висловлюванням, що виказує однозначне визнання ідеалізму.

Це й повинно було проявитися в послідовників Дільтея: педагогічно-антропологічні, психологічні, соціологічні, мистецько-теоретичні та історичні типові вчення, які набули тоді поширення, наглядно продемонстрували, що їх плідність залежить, відповідно, від таємної догматики — їхньої основи. В усіх цих типологіях Макса Вебера, Шпрангера, Літта, Піндера, Кречмера, Йенша, Лерша тощо проявилось те, що вони мали обмежену цінність істини, навіть втрачали цю саму цінність, вони обіймали також тотальність усіх проявів, тобто прагнули бути повними. Таке «розширення» типології аж до всеохопного з причин сутності означає її саморозкладання, тобто втрату свого догматичного ядра істини. Навіть «Психологія світоглядів» Ясперса була все ще не настільки вільною від цієї проблематики усієї типології в наслідування Макса Вебера та Дільтея, як цього пізніше вимагала (і досягла) його «Філософія». Засіб мислення типології насправді може бути визнаний лише з екстремально номіналістичної точки зору. Навіть номіналістична радикальність самоаскетизму Макса Вебера знала свої межі й доповнювалась геть ірраціональним, децізіоністичним визнанням того, що кожен повинен вибрати «свого Бога», за яким має йти⁴².

Теологічна герменевтика епохи, що починається від закладання Шляйєрмахером загальних основ, застрягла подібним чином на своїх догматичних апоріях. Уже видавець лекцій Шляйєрмахера про герменевтику, Люкке, підкреслював у них теологічний момент. Теологічна догматика XIX століття в цілому повернулася до старопротестантської проблематики герменевтики, що давалась *regula fidei*. Їй протистояла історична вимога ліберальної теології, що піддавала критиці всю догматику, і призвела до чимраз більшої індиферентності до теологічної особливої задачі. Тому в період ліберальної теології специфічної теологічної герменевтичної проблематики, в принципі, не існувало.

Як на це, то стало епохальною подією, коли в проходженні через радикальний історизм та під потужним впливом діалектичної теології

⁴¹ *Fichte J. G. Werke* («Твори»), hg. I. H. Fichte (1845/48), 1, 434.

⁴² Див.: *Heinrich D. Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* («Єдність наукового вчення Макса Вебера») (1952).

(Барт, Турнайзен) герменевтичне усвідомлення Р. Бульмана, що мало вилитись у заклик до деміфологізації, обґрунтувало справжній зв'язок між історичною та догматичною екзегезами. Дилема між історико-індивідуалізуючим аналізом та продовженням кериґми (Kerygma) залишається, звичайно, теоретично нерозв'язною, а от поняття Бульмана «міф» швидко виявилось вельми обґрунтованою конструкцією в умовах сучасного просвітництва. Воно заперечує претензію на істину, інкорпоровану в мову міфів,— герменевтично вкрай одностороння позиція. Проте дебати про деміфологізацію, як їх з високою компетентністю подав Г. Борнгамм⁴³, викликають і далі значний загальний герменевтичний інтерес, оскільки в них знову постала стара напруженість догматики та герменевтики в сучасній модифікації. Бульман позбавив своє самоусвідомлення ідеалізму й наблизив його до думок Гайдеггера. У цьому знайшла свій прояв претензія, яку висловили Карл Барт і діалектична теологія, сприяючи усвідомленню як загальнолюдської, так і теологічної проблематики «говоріння про Бога». Бульман прагнув до «позитивного», тобто методично виправданого рішення, яке не залишає нічого з досягнень історичної теології. Йому видається, що екзистенціальна філософія «буття та часу» Гайдеггера в цій ситуації пропонує нейтральну, антропологічну позицію, з якої саморозуміння віри отримало онтологічне обґрунтування⁴⁴. Майбутність існування в модусі справжності, а з протилежного боку — приреченість світу теологічно пояснювались поняттями віри та гріха. Це було хоч і не в значенні Гайдеггерової експозиції питання буття, проте антропологічною зміною тлумачення. Але універсальна релевантність питання про Бога для людського існування, яке Бульман обґрунтував «справжністю» здатності буття, принесла дійсно герменевтичний вигравш. Він полягав передусім за все у понятті попереднього розуміння — нічого вже не кажучи про значний екзегестичний прибуток від такого герменевтичного усвідомлення.

Проте новий філософський почин Гайдеггера проявив себе не тільки в теології позитивних впливів, але й спромігся зламати насамперед релятивістську та типологічну застиглість, що панувала в школі Дільтея. Заслуга Г. Міша полягає в тому, що конфронтацією Гуссерля й Гайдеггера з Дільтеєм наново вивільнено філософські імпульси Дільтея⁴⁵. Навіть якщо його конструкція життєво-філософського почину Дільтея

⁴³ *Bornkamm G. Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion* («Теологія Рудольфа Бульмана у новітній дискусії»), у: *Theol. Rdsch.* NF 29 (1963), H. 1/2, S. 33—141.

⁴⁴ Про сумнівність такого «нейтрального» використання екзистенціальної філософії: *Löwith K. Grundzüge der Entwicklung der Phänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* («Основні риси розвитку феноменології у філософію та її відношення до протестантської теології»), *Theol. Rdsch.* (1930), 26 ff. und 333 ff.

⁴⁵ *Misch G. Phänomenologie und Lebensphilosophie* («Феноменологія та філософія життя») (1929).

фіксує останню протилежність щодо Гайдеггера — для розробки Гайдеггером своєї філософії відхід Дільтея за «трансцендентальну свідомість» на точку зору «життя» став важливою опорою. Здійснене Г. Мішем та іншими видання багатьох розпорошених наукових статей Дільтея в томах V — VIII, а також компетентні вступи Міша вперше у 20-х роках привернули увагу до філософських робіт Дільтея, що перебували в тіні його історичних досягнень. Коли ідеї Дільтея (та К'єркегора) послужили заснуванню екзистенціальної філософії, герменевтична проблема зазнала філософської радикалізації. Тоді Гайдеггер створив поняття «герменевтики фактицитності (Faktizität)» та сформулював цим, на противагу феноменологічній сутносній онтології Гуссерля, парадоксальне завдання все-таки викладати «споконвічність» (Шеллінг) «існування», інтерпретувати навіть саме існування як «розуміння» та «викладення», власне як проєктування себе на можливості себе самого. Тут було досягнуто точки, в якій інструменталістичний методичний смисл герменевтичного феномена мав обернутися на онтологічне. Під «розумінням» мається на увазі більше не поведінка людського мислення серед інших, що методично дисциплінує і вчить наукового методу, а врегулювання основної схвильованості людського існування. Характеризування й акцентування, які Гайдеггер надавав розумінню, розуміючи його як основний рух існування, вливаються, таким чином, у поняття інтерпретації, яке в своєму теоретичному значенні було розроблено найперше Ніцше. Цей розвиток ґрунтується на сумніві щодо висловлювань самосвідомості, як чітко говорить Ніцше, — сумніватись слід краще, ніж Декарт⁴⁶. Результат цього сумніву, за Ніцше, — це взагалі зміна смислу істини, тож процес інтерпретації набуває форми волі до влади, а отже — онтологічного значення.

Тепер мені видається, що подібний онтологічний смисл у ХХ сторіччя надано поняттю історичності, як у молодого Гайдеггера, так і в Ясперса. Історичність більше не межове визначення розуму та його претензії охопити істину, а скорше позитивна умова для пізнання істини. Через це аргументація історичного релятивізму втрачає будь-який реальний підмурак. Критерій прагнення до абсолютної істини розкривається як абстрактно-метафізичний ідол і позбувається будь-якого методологічного значення. Історичність перестає викликати привид історичного релятивізму, від чого так палко застерігала ще програмна стаття Гуссерля «Філософія як сувора наука».

До цієї нової орієнтації долучається і вкрай дієво оновлений вплив мислення К'єркегора, який, за зразком Унамуно й інших, інспірував нову критику ідеалізму та розвинув точку зору «Ти», іншого «Я». Так воно й у Теодора Геккера, Фрідріха Гогартена, Едуарда Грізебаха, Фердінанда Ебнера, Мартіна Бубера, Карла Ясперса, Віктора фон Вайцеккера, а також у книзі Карла Льовіта «Індивідуум у ролі ближнього» (Мюнхен, 1928 рік).

⁴⁶ KWG VII/3, 40 [25]; див. також: 40 [10], [20].

Розумна діалектика, якою Е. Бетті прагнув виправдати спадщину романтичної герменевтики в узгодженості суб'єктивного та об'єктивного, також має видаватися недостатньою, потому як робота «Буття і час» показала запобігливість поняття суб'єкта, і то остаточно, коли пізній Гайдеггер у мисленні «крутого повороту» розламав рамки трансцендентально-філософської рефлексії. «Подія» істини, яка утворює вільний простір для розкривання та приховування, надає всьому розкриванню — так само й кмітливих наук — нової онтологічної валентності. Через це стає можливим виникнення ряду нових запитань до традиційної герменевтики.

Психологічна основа ідеалістичної герменевтики виявилась проблематичною: чи дійсно смисл тексту вичерпується в «задуманому» смислі (*mens auctoris*)? чи ж розуміння — це не що інше, як репродукція початкової продукції? Те, що це не може придатись для юридичної герменевтики, яка виконує загальновідому правотворчу функцію, зрозуміло. Але була звичка відсувати це вбік від його нормативної постановки завдань і розглядати як практичне застосування, що не має нічого спільного з «наукою». Поняття об'єктивності науки вимагає дотримання канону, який формується через *mens auctoris*. Проте чи цього дійсно досить? Як воно буде, наприклад, при викладенні творів мистецтва (які в режисера, диригента й перекладача самі ще мають вигляд практичної продукції)? Хіба можна заперечувати, що репродукууючий митець «інтерпретує» оригінальний твір — а не просто робить з нього новий? Ми дуже добре розрізняємо між виваженими та «неприпустимими» або такими, що «не відповідають вимогам стилю» репродуктивними інтерпретаціями музичних або драматичних творів. З яким правом хочуть відмежувати цей репродуктивний смисл інтерпретації від смислу науки? Чи ж така репродукція відбувається сомнамбулічно й несвідомо? Смисл репродукції не слід обмежувати тим, що виходить з усвідомленого надання смислу автором. Самоінтерпретація митців, як відомо, сумнівна. Смисл їх творінь усе ж ставить перед практичною інтерпретацією однозначне апроксимативне завдання. Репродукція в жодному разі не піддається будь-якому свавіллю, достоту так само, як і викладення, здійснюване наукою.

А як бути зі смислом та тлумаченням історичних подій? Свідомість сучасників позначається тим, що ті, хто «переживає» історію, не знають, як їм ідеться. Всупереч цьому Дільтей аж до кінця дотримувався систематичної послідовності свого поняття переживання, як цього вчить модель біографії та автобіографії для Дільтеєвої теорії історичного дієвого зв'язку⁴⁷. Розумна критика позитивістської методичної свідомості Р. Г. Колінгвудом⁴⁸, яка зрештою послуговується діалектичним інструментарієм гегельянства Кроче, зі своїм вченням про *reenactment* також залишається під впливом суб'єктивістського звуження проблеми, якщо вона в основу мо-

⁴⁷ Див.: Dilthey, там само, Bd. 8.

⁴⁸ Collingwood R. G. Denken eine Autobiographie («Мислення автобіографія») (1955).

делі для історичного розуміння кладе довиконання здійснених планів. Гегель тут був послідовніший. Його претензія пізнавати розум в історії мала своє обґрунтування в понятті «духу», до суті якого відноситься те, що він «відноситься до часу» й набуває власної змістовної визначеності тільки зі своєї історії. Щоправда, для Гегеля існували також «історичні індивідууми світового значення», яких він відзначав як «уповноважених світового духу» і чії особисті рішення та переживання збігалися з тим, що «було на часі». Проте ці винятки визначали для нього не смисл історичного розуміння, а самі, зі свого боку, були визначені як винятки усвідомленням історично необхідного, яке здійснює філософ. Вихід — вимагати від історика з його темою конгеніальності, до чого вже попрямував Шляйєрмахер, насправді явно далі не веде. Тут світова історія перетворилася б на естетичний спектакль. Це означало б, з одного боку, ставити перед істориком надто високі вимоги, а далі знову ж таки недооцінювати його завдання, яке мало б співставляти власний обрій з обрієм минулого.

А як стоїть справа з керигматичним (*kerugmatisch*) смислом Святого Письма? Тут поняття конгеніальності веде геть до абсурду, викликаючи жахливу картину інспіраційної теорії. Проте й історична екзегеза Біблії напотокається тут на межі, зокрема в провідному понятті «саморозуміння» тих, хто писав Святе Письмо. Чи не варто вважати, що святий смисл Письма — щось трохи інше, ніж те, що вийшло внаслідок простого зібрання до купи теологічних поглядів тих, хто писав Новий Заповіт? Тож пієтистична герменевтика (А. Г. Франке, Рамбах) все ще заслуговує на увагу в тому моменті, що вона в своєму вченні тлумачення до розуміння та пояснення додає застосування й відзначає цим сучасність «Письма». Тут криється центральний мотив герменевтики, яка сприймає історичність людини на правду серйозно. Це, звичайно, бере до уваги й ідеалістична герменевтика, зокрема Е. Бетті в «Каноні відповідності смислу». Проте лише рішуче визнання поняття попереднього розуміння та засади дієвої історії, а також розгортання дієво-історичної свідомості пропонують, здається, достатню методичну базу. Канонічне поняття новозаповітної теології знаходить у цьому своє визнання як особливий випадок. Теологічне значення Старого Заповіту також навряд чи можна виправдати, якщо дотримуватись *mens auctoris* як канону, як це засвідчує найуперед велика позитивна робота Г. фон Рада, що залишає за собою обмеженість цієї перспективи. Це відповідає тому стану речей, що остання дискусія герменевтики перекинулася також на католицьку теологію (Штахель, Бізер, Корет)⁴⁹.

У теорії літератури подібне подається почасти під назвою «естетика сприйняття» (Яусс, Ізер, Герігк). Проте саме в цій області виник спротив зафіксованої на методології філології (Д. Гірш, Т. Зеебом)⁵⁰, яка по-боюється за об'єктивність дослідження.

⁴⁹ *Stachel G.* Die neue Hermeneutik («Нова герменевтика») (1967); *Biser E.* Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik («Теологічна мовна теорія та герменевтика») (1970); *Coreth E.* Grundfragen der Hermeneutik («Основні питання герменевтики») (1969).

⁵⁰ *Jauss H. R.* Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwiss («Історія літерату-

У світлі цього питання варта поваги традиція юридичної герменевтики набуває нового життя. В межах сучасної правової догматики вона може відігравати лише жалюгідну роль, як ота ганебна пляма,— що її годі повністю уникнути,— на догматиці, яка завершує сама себе. І все ж не можна не визнати: це нормативна дисципліна й виконує догматичну функцію доповнення права. У цій якості вона виконує не зайве завдання, оскільки вона має подолати неминучий гіатус між загальністю солідного права та конкретією окремого випадку. В цьому відношенні вже Аристотель у «Нікомаховій (Nikomachisch) етиці», розглядаючи проблеми природного права та поняття *epieikeia*, вирізнив герменевтичний простір у межах правової науки. Свідомий погляд в минуле на її історію⁵¹ показує, що проблема розумного викладення неunikним чином пов'язана з проблемою застосування. Таке подвійне завдання було поставлене перед правовою наукою, зокрема, від часу прийняття римського права. Тоді йшлося не тільки про те, щоб розуміти римських юристів, але водночас і про те, щоб застосовувати догматику римського права до сучасного культурного світу⁵². З цього для правової науки випливає така сама тісна прив'язаність герменевтичного завдання до догматичного, як воно покладене на теологію. Вчення про тлумачення римського права не могло пускатися в історичне відчуження принаймні доти, доки римське право зберігало свою законну правову чинність. Тому тлумачення римського права Тібо у 1806 році⁵³ розглядає як само собою зрозуміле те, що вчення про тлумачення може опиратися не лише на погляд законодавця, але й має піднімати «основу закону» до власне герменевтичного канону.

Із створенням сучасної кодифікації законів класичне завдання тлумачення римського права втратило тоді свій догматичний інтерес у практичному сенсі й стало водночас ланкою правово-історичної постановки питання. Воно, як історія права, змогло беззастережно приєднатися до методичної думки історичних наук. Юридичну герменевтику як допоміжну дисципліну правової догматики нового стилю, навпаки, було відпроваджено на край юриспруденції. Проте основна проблема «конкретизації в праві»⁵⁴ залишається, і відношення історії права й нор-

ри як провокація в літературознавстві» (1970) та *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* («Естетичний досвід та літературна герменевтика»), Frankfurt, 1977; *Iser W. Die Appellstruktur der Texte* («Структура заклику текстів») (1970) та *Der implizite Leser* («Прихований читач»), München, 1972; *Hirsch E. D. Validity in Interpretation* («Дійсність в інтерпретації») (1967); *Seeborn Th. Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* («До критики герменевтичного розуму») (1972).

⁵¹ Див.: *Walch C. Fr. Vorwort zur «Hermeneutica Juris» von Eckard C. H.* («Передмова до «Hermeneutica Juris» К. Г. Еккарда») (1779).

⁵² Див., зокрема: *Koschaker P. Europa und das römische Recht* («Європа та римське право») (1958).

⁵³ *Thibaut A. F. J. Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts* («Теорія логічного тлумачення римського права») (1799, 1806, Neudruck 1967).

⁵⁴ *Engisch K. Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit. Abh. Heidelb. Akad. Wiss.* («Ідея конкретизації у праві та правовій науці нашого часу. Праці Гайдельберзької академії наук») (1953).

мативної науки набагато складніші за думку, що історія права могла б заступити герменевтику. І хай історичне просвітництво про історичні обставини та фактичні міркування законодавця до або в час видання тексту закону усе ще будуть герменевтично такими повчальними — *ratio legis* у цьому не виникає й залишається не зайвою герменевтичною інстанцією для всякої юрисдикції. Тож герменевтична проблема існує й далі в усякій правовій науці такою ж мірою, як і в теології та її постійному завданні «застосування».

Тому варто себе запитати, чи не теологія та правове вчення мають наготові суттєвий внесок до загальної герменевтики? Щоб розкрити це питання, може, звичайно, не вистачити іманентної методичної проблематики теології, правової науки та історико-філологічних наук. Справа полягає саме в тому, аби визначити межі самосприйняття історичного пізнання та повернути догматичній інтерпретації обмежену легітимність⁵⁵. Цьому, звичайно, протистоїть поняття неспроможності науки⁵⁶. З цих причин дослідження, яке я провів в «Істині і методі», виходить зі сфери досвіду, що в певному розумінні має називатись догматичним, оскільки його претензія на значущість вимагає абсолютного визнання і не може перебувати в невизначеному стані: це — досвід мистецтва. Розуміння, за всіма правилами, означає тут визнання й здійснення девізу: «Усвідомити, що нас захоплює» (Е. Штайгер). Об'єктивність мистецтвознавства або літературознавства, що як наукове зусилля зберігає повну свою поважність, у будь-якому випадку залишається всього лише підпорядкованою досвідіві мистецтва або самої поетичної творчості. Тепер у автентичному досвіді мистецтва *applicatio* взагалі годі відокремити від *intellectio* та *explicatio*. Для науки від мистецтва це не може залишатися без наслідків. Найявна тут проблематика була вперше обговорена Г. Зедльмайром у його розрізненні першої та другої мистецької наук⁵⁷. Різноманітні розроблені методи мистецько- та літературознавчого дослідження насамкінець мали знову й знову виправдовувати свою плідність тим, наскільки вони сприяють досвідіві мистецького твору в досягненні ясності та відповідності: самі собою вони потребують герменевтичної інтеграції. Отож структура застосування, що в юридичній герменевтиці має власні споконвічні громадянські права, повинна набути значення моделі. Звичайно, повторне зближення історичного та догматичного розуміння права, яке напрошується з цього, усунути різницю між ними не може, як це підкреслювали, зокрема, Бетті та Вікер. Проте смисл «застосування», як конструктивний елемент усякого ро-

⁵⁵ Див.: Rothacker E. Die dogmatische Denkform in den Geisteswiss. und das Problem des Historismus («Догматична форма мислення у гуманітарних науках та проблема історизму») (Mainz, 1954).

⁵⁶ Див.: Spranger E. Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss., Abh. Berl. Akad. Wiss. («Про неспроможність науки. Праці Берлінської академії наук») (1929), що підтвердило походження цього влучного слова з настрою культурної боротьби в період після 1870 року, не формуючи, звичайно, лише зроблене припущення на шкоду його необмеженого використання.

⁵⁷ Sedlmayr H. Kunst und Wahrheit («Культура та істина») (1959).

зуміння, — це не наступне й зовнішнє «застосування» чогось, що наприпочатку існує для себе. Застосування засобів для наперед визначених цілей або застосування правил у нашій поведінці в цілому не має на увазі, що ми підпорядковуємо самостійне в собі дане, хоча б «чисто теоретично» відомий предмет, практичній меті. В цілому скорше засоби визначаються або навіть нехтуються метою, а правила — поведінкою. Вже Гегель у своїй «Фенomenології духу» проаналізував діалектику закономірності та випадку, на які розпадається конкретна визначеність⁵⁸.

Отже структура застосування розуміння, яка розкривається філософському аналізу, в жодному разі не означає обмеження «позбавленої передумов» готовності розуміти, що каже сам текст, і зовсім не дозволяє того, аби текст позбавляли його власного смислу та ставили на службу заздалегідь вибраним думкам. Рефлексія тільки розкриває умови, за яких відповідно існує розуміння і які завжди — як наше «попереднє розуміння» — застосовуються, якщо ми опікуємось висловлюванням тексту. Смысл цього в жодному разі не в тому, аби дати «гуманітарним наукам», як наукам «неточним», можливість жити в усій їхній жалюгідній недовершеності, доки вони зможуть піднятися до *science** й стати складовою частиною *unity of science*** . Скоріше філософська герменевтика дійде висновку, що розуміння можливе лише за умови, що той, хто розуміє, приносить у гру свої власні передумови. Продуктивний внесок інтерпретатора в неунікний спосіб належить до смислу самого розуміння. Це не узаконює приватного та арбітражного суб'єктивних упередженостей, оскільки предмет, про який відповідно йдеться, — текст, який хотілося б зрозуміти — це єдине дієве міріло. Проте неунікна, необхідна відстань між епохами, культурами, класами, расами — або навіть особами — це надсуб'єктивний момент, який надає кожному розумінню напруженості й життя. Це становище речей можна описати ще й так, що інтерпретатор і текст мають відповідно свій власний «обрій», що відповідне розуміння — це сплав цих обривів. Отже, як у новозаповітній науці (перш за все у Е. Фукса та Г. Ебелінга), так, наприклад, і в *literary criticism*, а так само й у подальшому філософському розвитку Гайдеггерового підходу, проблематику герменевтики, в принципі, було віддалено від суб'єктивно-філософської бази й зміщено в напрямку об'єктивного дієво-історичного переданого смислу.

За основне дане для перекриття таких відстаней править мова, якою інтерпретатор (або перекладач!) подає зрозуміле заново мовою. Теологи, як і поетологи, прямо говорять про мовну подію. Цим у певному розумінні герменевтика своїм власним шляхом наближається до аналітичної філософії, що виходить з неопозитивістської критики метафізики. Відтоді як вона не дотримується того, аби аналізом способу говоріння та перетворенням в однозначні всіх висловлювань за допомогою штучних

⁵⁸ [Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), S. 189 ff.].

* Наука (англ.).

** Єдність природничих наук (англ.).

символів мови раз і назавжди вирішити питання «зачарування мовою», то й вона, врешті, може не повернутись назад через функціонування мови в мовній грі, як це показано саме у Вітгенштайнових «Філософських дослідженнях». К. О. Апел справедливо підкреслював, що безперервність передавання поняттям «мовної гри» може, звичайно, описуватися лише дискретно⁵⁹. Оскільки герменевтика рефлексією умов розуміння (попереднє розуміння, попередність питання, мотиваційна історія кожного висловлювання) долає позитивістську наївність, закладену в понятті даного, то водночас вона представляє критику позитивістських методичних поглядів. Наскільки вона при цьому дотримується схеми трансцендентальної теорії (К. О. Апел) або скорше схеми історичної діалектики (Й. Габермас), є спірним⁶⁰.

Герменевтика в будь-якому випадку має власну тематику. Всупереч її формальній загальності її не можна легітимно ввести до складу логіки. В певному розумінні вона поділяє з логікою універсальність, у певному розумінні вона навіть перевищує цю саму логіку в універсальності. Кожний взаємозв'язок висловлювання можна розглядати з його логічною структурою: правила граматики, синтаксис і, врешті, закони послідовної логіки постійно можуть застосовуватись при розгляді взаємозв'язків говоріння й мислення. Проте не часто дійсно існуючий взаємозв'язок мовлення може задовольняти суворі вимоги логіки висловлювання. Мовлення та розмова — це «висловлювання», що їх однозначність та значення для кожного можуть бути підтвержені й реалізовані, не в розумінні логічного висновку, а мають свій оказіональний бік. Вони належать до процесу комунікації, для якого монолог наукового мовлення або наведення доказів — усього лиш особливий випадок. За спосіб здійснення мови править діалог, хай це навіть буде діалог душі з самою собою, як визначав Платон мислення. У цьому відношенні герменевтика як теорія розуміння та порозуміння має найбільшу загальність. Вона розуміє кожне висловлювання не просто в її логічній валентності, а як відповідь на запитання, але це означає: хто розуміє, має розуміти запитання, а оскільки розуміння має таким чином видобути його смисл з історії його мотивації, то стає необхідним вийти за межі змісту висловлювання, який можна логічно охопити. Це лежить уже в основі діалектики духу Гегеля й оновлене Б. Кроче, Колінгвудом та іншими. *The logic of question and answer** — це надзвичайно цінний для прочитання розділ «Автобіографії» Колінгвуда. Проте і чисто феноменологічний аналіз не може уникнути того, що не існує ні ізольованих відчуттів, ні ізольованих висновків. Це феноменологічно обґрунтовано

⁵⁹ *Apel K. O. Wittgenstein und das Problem des Verstehens* («Вітгенштайн та проблема розуміння»), *Z. Theol. Kirche* 63 (1966) [зараз у: *Transformation der Philosophie*. («Трансформація філософії»), Frankfurt, 1973, Bd. I, S. 335 — 377].

⁶⁰ Див. статті в: «*Hermeneutik und Dialektik*» та моє післяслово до «*Wahrheit und Methode*» (1972) у цьому томі, S. 449 ff.

* Логіка запитання й відповіді (англ.).

«Герменевтичною логікою» Г. Ліпса на основі вчення Гуссерля про анонімні цілеспрямованості та викладено під враженням екзистенціального поняття світу Гайдеггера. В Англії поворот Вітгенштайна десь у тім самим напрямку продовжив Остін.

Внаслідок цього відходу від мови науки до мови повсякденного життя, від емпіричних наук до досвіду «живого світу» (Гуссерль) виникло те, що герменевтика, замість підпорядкуватися «логіці», мала орієнтуватися назад, на попередню традицію риторики, з якою колись, як показано вище⁶¹, вона була тісно пов'язана. Цим вона знову бере до рук нитку, яка була обірвана у XVIII сторіччі. Насамперед Г. Б. Віко захищав тоді стару риторичну традицію, яку він представляв як професор риторики в Неаполі, від претензій на монополію «модерної» науки, що її називав *critica*. Зокрема він підкреслював значення риторики для виховання та підготовки *sensus communis*, і насправді риторика ділила з риторикою роль, яку відіграє *eikos*-ний, *persuasive*-ний аргумент. Традиція риторики, яку в XVIII столітті — не зважаючи на Гердера — було перервано в Німеччині особливо ґрунтовно, невідомим чином все-таки й далі діяла в сфері естетики і герменевтики, як це показав спершу Кл. Докгорн⁶². Тому монополістським претензіям сучасної математичної логіки та її подальшому розвитку і в наш час чиниться опір риторикою та судовою раціональністю, наприклад Х. Перельманом та його школою⁶³.

Але до цього долучається ще один, далеко обширніший вимір герменевтичної проблеми, взаємопов'язаний із центральним положенням, яке мова посідає в герменевтичній сфері. Мова — це не єдиний комунікативний засіб — посеред світу «символічних форм» (Кассіпер), — а до того ж вона перебуває в особливому стосунку з потенціальною спільністю розуму. Розум — це те, що комунікативно актуалізується в мові, як це вже підкреслював Р. Генігсвальд: мова — не тільки «факт», але й «принцип». На цьому ґрунтується універсальність герменевтичного виміру. Така універсальність подибується вже у семасіології Августина Блаженного та Томи Аквінського, оскільки вони вважали, що значення предметів стоїть вище значення знаків (слів), і цим виправдовували вихід за межі *sensus literalis*. Сьогодні герменевтика не може дотримуватись цього так просто, тобто — вона не зводитиме на престол жодне нове містичне тлумачення. Необхідною передумовою для цього була б мова творіння, якою Бог говорить до нас. Проте напевне не уникнути того міркування, що не тільки в мовлення та письмо, але й в усі людські творіння увійшов «смісл», і в тому, щоб вчитати його, й полягає герменевтичне завдання. Його й висловив Гегель у своєму вченні про «об'єктивний дух», і ця частина його філософії духу також збереглася незалежною від діалек-

⁶¹ Див. вище, S. 95 f.

⁶² *Dockhorn Kl. Rezension von H.-G. Gadamer. Wahrheit und Methode* («Рецензія Г.-Г. Гадамера «Істина і метод»), GGA. 218 (1966).

⁶³ Див. також: *Philosophy, Rhetoric and Argumentation* («Філософія, риторика та аргументація»), hg. Natanson M. und Johnstone H. W. jr. (1965).

тичного цілого системи й живою (див., хоча б, вчення Ніколая Гартмана про об'єктивний дух та ідеалізм Крочеса і Джентіле). Не тільки мова мистецтва висловлює легітимні претензії на розуміння, а й будь-яка форма людського культурного творіння взагалі. Так, питання розширюється. Хіба не все відноситься до нашого життєвого орієнтування, охопленого мовними засобами? Увесь життєвий досвід людини може передаватися мовними засобами. Перше орієнтування в житті здійснюється через вивчення мови. Проте не тільки це. Мовність нашого буття-в-світі артикулює, врешті, всю сферу досвіду. Логіка індукції, яку описує Арістотель, а Ф. Бекон розширює до закладення основ емпіричних наук⁶⁴, може не задовольняти як логічна теорія наукового досвіду та потребувати коректури⁶⁵ — предметна близькість до мовної артикуляції світу блискуче виступає в ній. Уже Фемістій у своєму коментарі Арістотеля проілюстрував вивченням говоріння відповідний розділ Арістотеля (An. Post, B 19), а сучасна лінгвістика (Хомскі) та психологія (Піаже) зробили нові кроки в цю область. Проте це діє в набагато ширшому розумінні: увесь досвід здійснюється в подальшому комунікативному розвитку нашого життєвого досвіду. Він сам — це завжди пізнання пізнаного в набагато глибшому й загальнішому розумінні, аніж малось на увазі у викарбуваній А. Бекон для професії філолога формулі. 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 Поланій⁶⁶.

Ось так герменевтичний вимір стосується, зокрема, роботи філософського поняття, яка триває впродовж тисячоліть. Це передавання розумового досвіду слід розуміти як одну-єдину велику розмову, в якій бере участь кожна сучасність, але не може переробити силою, ані критичним підходом підкорити собі. Слабкою стороною історії проблеми була спроможність прочитати історію філософії, розглядаючи її тільки як підтвердження власного погляду на проблему, а не як критичного партнера, який розкрив би наші власні погляди в їх обмеженості. Для цього, звичайно, потрібно піддати себе герменевтичній рефлексії. Вона вчить нас, що мова філософії завжди має в собі щось невідповідне й у своєму намірі переслідує більше, ніж можна знайти в її висловлюванні

⁶⁴ Aristoteles. Anal., post. II, 19.

⁶⁵ Popper K. R. Logik der Forschung («Логіка дослідження») (1966).

⁶⁶ Polanyi M. Personal Knowledge («Особисте знання»), Chicago, 1958.

та сприйняти в слові. Слова-поняття, що викарбувані в ній і передаються в ній, — це не міцні позначки й сигнали, якими позначається щось однозначне, як у системах символів математиків та логіків і в їх застосуванні. Вони постають із комунікативного руху людського викладення світу, що відбувається в мові, рухаються нею далі, перетворюються й збагачуються, входять у нові взаємозв'язки, які перекривають старі, опускаються до напівнеобдуманості й знов оживають у новому запітальному мисленні.

Так, в основі всієї філософської роботи поняття лежить герменевтичний вимір, який нині позначають дещо неточним словом «історія понять». Вона не вторинне прагнення й не має на увазі, що замість говорити про предмети, говорять про засоби порозуміння, якими ми при цьому послуговуємось, а вона вже формує критичний елемент у використанні самих наших понять. Лють дилетанта, що вимагає однозначних дефініцій, але також і ілюзія однозначності односторонньої, семантичної теорії пізнання не усвідомлюють, що таке мова й що мова поняття також не може бути винайденою, не може довільно змінюватись, використовуватись й відкидатись, але що вона походить від стихії, в якій ми, думаючи, рухаємось. Тільки застигли відкладення цього живого потоку мислення та говоріння подибуються в штучній формі термінології. Вона також запроваджується й несеться комунікативною подією, яку ми здійснюємо, розмовляючи, і в якій вибудовується розуміння та згода⁶⁷. Це видається мені точкою конвергенції між розвитком аналітичної філософії в Англії та герменевтикою. Однак відповідність залишається обмеженою. Як у XIX сторіччі Дільтей вивів англійський емпіризм недостаті історичної освіти, так і критична претензія історично відображеної герменевтики полягає не стільки в тому, щоб уможливити оволодіння способами говоріння в їх логічній структурі, як ідеал хоча б «аналітичної» філософії, скільки в тому, щоб забезпечити засвоєння мовно переданого змісту з усім його осадом історичного досвіду.

Нової вірулентності герменевтична проблема набуває в царині логіки соціальних наук. Звичайно, слід визнати, що в основі всякого життєвого досвіду лежить герменевтичний вимір і тому він відіграє певну роль у роботі природничих наук, як це було показано, зокрема, Томасом Куном⁶⁸. Проте це діє значно більшою мірою в соціальних науках. Бо оскільки суспільство завжди має мовно зрозуміле існування⁶⁹, то царина власного предмета самих соціальних наук (а не тільки формування

⁶⁷ Див.: «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» («Історія понять та мова філософії»), Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 170 (1971) (= Ges. Werke, Bd. 4).

⁶⁸ Kuhn Th. The Structure of Scientific Revolutions («Структура наукових революцій»), Chicago, 1962.

⁶⁹ Taylor Charles. Interpretation and the Sciences of Man («Інтерпретація та науки про людину»), Rev. of Met. 25 (1971), S. 3 — 51, зараз у: Taylor C. Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen («Пояснення та інтерпретація в науках про людину»). Frankfurt, 1975, S. 154 — 219.

їхньої теорії) перебуває під домінуванням герменевтичного виміру. Герменевтична критика наївного об'єктивізму в гуманітарних науках має, певною мірою, свою протилежність у марксистсько інспірованої критичі ідеології (Габермас — див. також спрямовану проти цього гостру полеміку Ганса Альберта)⁷⁰. Достоту так само лікування розмовою — це значний герменевтичний феномен, що його теоретичні основи по-новому дискутувались передусім Ж. Лаканом та П. Рікером⁷¹. Важливість аналогії між хворобами духу та хворобами суспільства, звичайно, видається мені сумнівною⁷². Становище науковця в сфері соціальних наук стосовно суспільства годі порівняти зі становищем психоаналітика щодо його пацієнта. Критика ідеології, що вважає себе незалежною від будь-якого ідеологічного упередження, не менш догматична, ніж «позитивістська» соціальна наука, що розуміє себе соціальною технікою. З огляду на такі спроби посередництва в розумінні опозиція теорії деконструкції стосовно герменевтики, яку представляє Деріда⁷³, видається мені зрозумілою. Проте герменевтичний досвід захищає своє власне право від такої теорії деконструкції «смислу». Пошуки «смислу» в *écriture* не мають — всупереч Ніцше — нічого спільного з метафізикою.

Якщо дотримуватись герменевтики, то кожна спроба усвідомлення в принципі, скорше спрямовується на можливий консенсус, на можливе порозуміння, вона сама має вже ґрунтуватись на з'єднуючому порозумінні, коли повинно виходити, що люди розуміються між собою. Це аж ніяк не буде догматичним припущенням, а просто феноменологічним описом. Де ніщо не єднає, там не може відбутися вдалої розмови. Так критика ідеології має сама, як остання інстанція, запроваджувати раціональнє обговорення, яке має уможливити порозуміння не в ненасильницький спосіб. Те ж саме підтверджується й у підході психоаналізу. Успіх діалогової терапії психоаналізу базується не лише на добровільній рефлексійній роботі пацієнта. Те, що йому, нарешті, має вдатися за допомогою лікаря мовною терапією зняти свої затиски, — ще не все. Підсумкова кінцева мета полягає скорше в тому, щоб знову досягнути своєї природної здатності спілкуватися з іншими, а це означає — повернутися до того базового порозуміння, яке взагалі надає смислу тому, що хтось розмовляє з кимось.

Тут відкривається різниця, якою не можна знехтувати. Критика ідео-

⁷⁰ Habermas J. Zur Logik der Sozialwiss («Про логіку соціальних наук»), Beiheft der Phil., Rdsch. (1967); Hermeneutik und Ideologiekritik («Герменевтика та критика ідеології») (1971); Albert Hans. Konstruktion und Kritik («Конструкція та критика») (1972). [Також пізніші роботи Габермаса дискутували герменевтику. Див.: «Theorie des kommunikativen Handelns» («Теорія комунікативної дії»), 2 Bde., Frankfurt, 1981, I, S. 143 та 192 ff.].

⁷¹ Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud (1965, dt. 1969); Le conflit des interprétations (1969); Herméneutique et critique des idéologies (in: Demythisation et idéologie, ed. Castelli) (1973); La Métaphore vive, Paris, 1975; J. Lacan: Ecrits (1966).

⁷² Див.: Habermas J. (Hrsg.). Hermeneutik und Ideologiekritik («Герменевтика та критика ідеології») (1971).

⁷³ L'écriture et la différence, Paris, 1967.

логії претендує на те, щоб бути рівноправною рефлексією, і, відповідно, терапевтичний діалог претендує на те, щоб усвідомити маскування підсвідомого і цим усунути його. І те й інше мають передумовою своє знання і вважають себе науково обґрунтованими. На відміну від цього герменевтична рефлексія не містить ніякої змістовної процесуальної претензії такого роду. Вона не стверджує, що знає, що наявні суспільні умови уможливають тільки спотворену комунікацію. В її очах це вже означало б, що відомо, що мало б вийти при неспотвореній правильній комунікації. Вона також не вміє діяти як терапевт, що веде процес рефлексії пацієнта до хорошого кінця, забезпечуючи йому ширший погляд в історію свого життя й у свою істинну сутність. В обох випадках, у критиці ідеології, як і в психоаналізі, вважається, що інтерпретація керується попереднім знанням, яким знімаються набуті раніше затиски й упередження. В цьому розумінні, як перше, так і друге розуміється як «просвіта». На противагу цьому герменевтичний досвід розглядає кожну претензію попереднього знання зі скептицизмом. Поняття попереднього розуміння, запроваджене Бульманом, не має на увазі таке знання: у процесі розуміння на карту повинні ставитись наші упередження, поняття, такі як поняття «просвіти», «рівноправності», «ненасильницького діалогу», розкриваються в зростанні герменевтичного досвіду як жалюгідні абстракції. Герменевтичний досвід, власне, реалізує, наскільки глибоко можуть вкорінятися упередження й наскільки мало просте самоусвідомлення через упередження може позбавитися від їхньої влади. Це дуже добре знав один із батьків сучасного просвітництва Декарт, коли він прагнув скорше медитацією, ніж аргументацією та роздумами, які постійно повторювались, узаконити своє нове методичне поняття. Це не піддавалось сварливій критиці, як простий риторичний спектакль. Без чогось такого немає комунікації, в тім числі й у філософських та наукових статтях,— усі вони мають практично використовуватись із залученням риторичних засобів. Уся історія мислення підтверджує античне сусідство риторики та герменевтики. Однак герменевтика завжди містить один елемент, що виходить за межі простої риторики: вона завжди включає зустріч з думками когось іншого, які, зі свого боку, висловлюються. Це стосується також текстів, які потрібно зрозуміти, як і всіх інших культурних творів такого типу. Вони мусять мати власну силу переконання, щоб бути зрозумілими. Герменевтика — це тому філософія, що вона не обмежується тим, аби бути просто штучним вченням, яке думки когось іншого «тільки» розуміє. Герменевтична рефлексія скоріше включає те, що в усьому розумінні про щось інше або чогось іншого попереду йде самокритика. Хто розуміє, не займає домінуючу позицію, а визнає, що випробовується власна помилково гадана істина. Це є в кожному розумінні, і тому кожне розуміння сприяє тому, щоб формування дієво-історичної свідомості тривало далі.

Основна модель всякого порозуміння — це діалог, розмова. Розмова, як відомо, неможлива, якщо один із партнерів неодмінно вважає себе в

домінуючому положенні, в порівнянні з іншим, хоча б тим, що стверджує, буцімто має вищезгадане знання про ті упередження, під впливом яких перебуває інший. Цим він замикається у власних упередженнях. Діалогічне порозуміння, в принципі, неможливе, якщо один з партнерів діалогу не звільняється від них для розмови. Ось, наприклад, один випадок, коли хтось у суспільному обходженні грає психолога або психоаналітика і висловлювання іншого сприймає серйозно не в їхньому значенні, а прагне досягнути їх у психоаналітичний спосіб. Партнерство, на якому ґрунтується суспільне життя, в такому випадку вже зруйноване. Проблематика насамперед з боку Поля Рікера піддавалась систематичній дискусії, де він говорить про «конфлікт інтерпретацій». Там Рікер по один бік ставить Маркса, Ніцше та Фрейда, а феноменологічну навмисність розуміння «символів» — по другий, і шукає діалектичного зв'язку для розуміння. З одного боку стоїть генетична дедукція, як археологія, з другого — орієнтація на гаданий смисл, як теологія. В його власних очах це всього лише підготовче розрізнення, що заздалегідь готує загальну герменевтику. Вона має потім за допомогою символів пояснити основну функцію розуміння символів та розуміння себе. Така загальна герменевтична теорія видається мені неспроможною. Способи розуміння символів, які ставляться тут поряд, щоразу мають на увазі інший, а не той самий смисл символу, і встановлюють цим не тільки відповідно інший «смісл» цих самих символів. Один спосіб розуміння скорше виключає інший, оскільки він має на увазі щось інше. Один розуміє, що хоче сказати символ, інший — що він хоче приховати та замаскувати. Це абсолютно інший смисл «розуміння».

Універсальність герменевтики, врешті, залежить від того, наскільки обмеженим у своєму значенні в рамках науки залишається теоретичний, трансцендентальний характер герменевтики або чи подає вона також принципи «*sensus communis*», а цим і спосіб, як усе наукове використання інтегрується в практичну свідомість. Герменевтика пересувається — в універсальному розумінні — ближче до «практичної філософії», оживлення якої в рамках німецької трансцендентально-філософської традиції здійснюється роботами Й. Ріттера та його школи. Філософська герменевтика усвідомлює цю послідовність⁷⁴. Теорія практики розуміння — це, очевидно, теорія, а не практика, але через це теорія практики — не «техніка» або надання суспільній практиці уявної науковості: вона — філософське нагадування про межі, встановлені всьому науково-технічному опануванню природою та суспільством. Це істини, захищати які від сучасного поняття науки — одне з найважливіших завдань філософської герменевтики⁷⁵.

⁷⁴ Див.: Ritter J. *Metaphysik und Politik* («Метафізика та політика») (1969) та Riedel M. *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie* («До реабілітації практичної філософії») (1972).

⁷⁵ Gadamer. *Theorie, Technik, Praxis* («Теорія, техніка, практика»), у: *Neue Anthropologie*, Bd. 1, Einführung (1972) [Ges. Werke, Bd. 4].

III. ДОПОВНЕННЯ

1. Під час обговорення... (faded text describing the context of the meeting discussion)

2. Крім того, було зазначено... (faded text mentioning additional points raised)

3. З метою покращення... (faded text discussing the aim of improvements)

4. На підставі цього... (faded text concluding the observations)

5. Також було вирішено... (faded text stating decisions made)

6. Це рішення було прийнято... (faded text noting the approval of the decision)

7. Для подальшого... (faded text regarding further actions)

8. Ці питання будуть розглянуті... (faded text mentioning future consideration)

9. ДО ПРОБЛЕМАТИКИ САМОРОЗУМІННЯ

Герменевтичний внесок у питання деміфологізації 1961 рік

Хто пережив той жахливий галас, який у свій час спричинився появою програмної статті Рудольфа Бульмана про деміфологізацію Нового Заповіту, й задумується над дією — що триває й по сьогодні — цієї самої статті, не може помилитися в тому, що те, про що тут ідеться, — це все теологічні та специфічні догматичні проблеми. Для знавця теологічної роботи Бульмана ця стаття була чим завгодно, тільки — не сенсацією. Він лише сформулював те, що вже давно відбувалося в екзегестичній роботі теологів. Але саме це — точка, за якою філософське осмислення спроможне зробити свій внесок до теологічної дискусії. Поза сумнівом, проблема деміфологізації також має загальний герменевтичний аспект. Теологічні проблеми стосуються, звичайно, не герменевтичного феномена деміфологізації як такого, а її догматичного наслідку: власне, йдеться про те, правильно чи ні Бульманом були проведені межі того, що підпадає під деміфологізацію, з точки зору протестантської теології. Наступні обговорення мають прояснити герменевтичний аспект проблеми з точки зору, яку, як мені видається, донині не досить брали до уваги: вони ставлять запитання, чи може розглядатися розуміння Нового Заповіту згідно з провідним поняттям саморозуміння віри достатнім, або чи ефективний при цьому зовсім інший момент, що переграє саморозуміння окремого, навіть його самобуття. З цією метою сюди має залучатися співвідношення розуміння та гри. Для цього необхідні певні підготовчі роздуми, що визначають герменевтичному аспектові його місце.

Перше визначення, яке при цьому слід зробити, полягає в тому, що розуміння як герменевтичне завдання завжди вже обіймало собою вимір рефлексії. Розуміння — це не проста репродукція пізнання, тобто не просте його здійснення, що повторюється, а усвідомлення повторності самого його здійснення. Це, як сформулював ще Август Бек, — пізнавання пізаного. Це парадоксальне формулювання підсумовує погляди романтичної герменевтики, якій стала зрозумілою рефлексивна структура герменевтичного феномена. Здійснення розуміння вимагає донесення неусвідомленого в процесі пізнання до свідомості. Цим ро-

мантична герменевтика ґрунтується на одному фундаментальному понятті кантіанської естетики — понятті генія, що створює зразковий твір «підсвідомо» — як сама природа, — тобто без свідомого застосування правил і не шляхом простого копіювання зразків.

Вже цим характеризується те особливе становище, при якому виникає герменевтична проблема. Вочевидь вона не виникає, поки йдеться про просте сприймання та початковий подальший розвиток певної духовної традиції, як це було, наприклад, із повторним гуманістичним відкриттям класичної стародавності, яке мало на меті набагато скорше копіювання та безпосереднє наслідування, ба навіть безпосереднє змагання з античними авторами, ніж просте їх «розуміння». Герменевтична проблема виникає, очевидно, тільки там, де не вбирає в себе власне відношення до неї жодна така впливова традиція, а де проривається свідомість того, що хтось протистоїть передаванню, що насувається на нього, як чомусь чужому, хоч хай він взагалі до нього не відноситься, будь це тим, що традиція, яка поєднує його з ним, не сприймає його без запитань.

Останній випадок — це обговорюваний тут аспект герменевтичної проблеми. Таке ж добре розуміння християнського передавання, як і класичної стародавності, включає для нас історичну свідомість. Те, що поєднує нас із великою греко-християнською традицією, може бути ще настільки живим, що свідомість іншості, належності до цієї традиції, яка більше не ставиться під сумнів, визначає нас усіх. Це стає особливо чітким у початках історичної критики передавання, зокрема в початках критики Біблії, як вона була розпочата Спінозою в його теолого-політичному трактаті. Там цілком чітко показується, що шлях історичного розуміння — це своєрідна неунікна обхідна дорога, яку той, хто розуміє, має пройти тоді, коли він не може заглянути безпосередньо в сказане при передаванні. Генетична постановка питання, мета якої полягає в тому, щоб пояснити передану думку історичною ситуацією, матиме місце тільки тоді, коли безпосередній погляд в істину сказаного неможливий, оскільки цьому противиться розум.

Звісно, такий обхідний шлях історичного пояснення існував не лише під знаком сучасного просвітництва. Перед лицем хоча б Нового Заповіту християнська теологія дуже швидко опинилася перед проблемою ексегетичного видалення того змісту Старого Заповіту, що не узгоджується з християнською догматикою та вченням про мораль, і цьому, крім алегоричного та типологічного тлумачення, як, наприклад, у Блаженного Августина в «De Doctrina christiana», служила також історична рефлексія. Однак у такому випадку догматична традиція християнської церкви залишається непохитною основою. Історичні роздуми були нечастою і вторинною допомогою в розумінні Святого Письма. З приходом нових природничих наук та їхньої критики це стало суттєво змінюватись. Те, що в Святому Письмі можна розглядати чисто розумом в узгодженні з сучасною наукою, — вузька сфера, а з цим значно

зростає сфера того, що можна зрозуміти тільки в поверненні до історичних умов. Для Спінози існує хоча б ще безпосередня очевидність моральних істин, які розум пізнає в Біблії. Їхня очевидність, у певному розумінні, така сама, як, скажімо, очевидність Евкліда, який настільки безпосередньо містить у собі очевидні для розуму істини, що питання про історичне походження цих поглядів спочатку не виникає взагалі. Між тим моральні істини, такі очевидні в біблійному передаванні, для Спінози лише маленька частина сукупності біблійного передавання. Святе Письмо, в цілому, чуже розумові. Якщо хочеш його зрозуміти, то тоді слід пускатися в історичну рефлексію, як, наприклад, у випадку критики чуда.

Тепер це — пронизане спливаючою романтикою переконання в тотальній необізнаності щодо передавання — як зворотний бік іншості сучасності,— яке піднімається до основної методичної передумови герменевтичного процесу. Герменевтика саме тим стає універсальною методичною позицією, що ставить передумовою необізнаність зі змістом, який має бути зрозумілим, і цим робить завданням подолання останньої через засвоєння розуміння. Отож характерно, що Шляйєрмахер взагалі не вважає абсурдно самі принципи Евкліда зрозуміти історично, тобто — він за повернення до плідних моментів у житті Евкліда, коли виникли ці погляди. На місце безпосереднього погляду на предмет виступає, власне, методико-наукова позиція, психолого-історичне розуміння. Лише цим наука про Біблію, теологія в своєму екзегестичному аспекті, підвищує до рангу справжньої історико-критичної науки. Герменевтика стає загальним органом історичного методу. Як відомо, здійснення цього історико-критичного осмислення в області біблійної екзегези призвело до значного напруження між догматикою та екзегезою, яке пронизує теологічну роботу над Новим Заповітом по сьогоднішній день.

Історична школа, зокрема у вирішальній формі, яку її найчіткіший методист Дройзен пропагував як завдання історика, не сприйняла, однак, тотального об'єктивістського відчуження предмета історії. Дройзен з кусючою іронією спостерігав за тією «євнуховидною об'єктивністю» і, навпаки, належність до великих моральних сил, що керують історією, відзначав як передумову до всякого історичного розуміння. Його знаменита формула, за якою завдання історика полягає в тому, щоб досліджуючи зрозуміти, навіть сама має теологічний аспект. Плани Провидіння приховані від людини, проте у невтомному дослідницькому проникненні у взаємозв'язки історії на долю історичного духу випадає уявлення про прихований від нас смисл цілого. Розуміння тут щось більше, ніж просто універсальний метод, який okazіонально підтримується спорідненістю та конгеніальністю історика з його історичними предметами. Річ не лише у власній випадковій симпатії, але у виборі предметів, як і у виборі точок зору, за якими предмет постає як історична проблема, і стає дієвим щось із власне історичності розуміння.

Звичайно, для методичної самосвідомості історичного дослідження складно триматися цієї сторони предмета. Бо історичні гуманітарні науки також викарбувані науковою ідеєю сучасного. Романтична критика раціоналізму просвітництва хоча й зламала панування природного права, проте шляхи історичного дослідження розуміють самі себе як кроки до тотального історичного самопросвітництва людини, внаслідок чого мають розтанути останні догматичні залишки греко-християнської традиції. Історичний об'єктивізм, що відповідає цьому ідеалові, черпає свою силу з ідеї про науку, власним тлом якої постає філософський суб'єктивізм нового часу. Боронитися від нього і було, власне, прагненням Дройзена. Проте ґрунтовна критика філософського суб'єктивізму, яку розпочав Гайдеггер своїм «Буттям і часом», спромоглася лише по-філософському обґрунтувати історико-теологічну позицію Дройзена й показати справжнім противником із стійкого лютеранства на противагу Дільтею, який перебував під набагато сильнішим впливом сучасного поняття науки, графа Йорка фон Вартенбурга. Тоді як Гайдеггер розглядав історичність існування не більше як обмеження своїх можливостей пізнання та як загрозу ідеалові наукової об'єктивності й залучав її до онтологічної проблематики у позитивному розумінні, поняття розуміння, яке привело історичну школу до методичних почесей, перетворилось на універсальне методичне поняття. Після «Буття і часу» розуміння — спосіб здійснення історичності самого існування. Його майбутність, принципівий характер проекту, як він доводиться часовості існування, обмежується іншим визначенням кинутості, якою позначаються не тільки межі суверенного самоволодіння, але відкриваються й визначаються позитивні можливості, що є нашими. Поняття саморозуміння, певним чином, — спадок від трансцендентального ідеалізму і поширене як таке в наш час іще Гуссерлем, набуває лише у Гайдеггера своєї істинної історичності і цим стає прийнятним також для теологічного застосування, для формулювання саморозуміння віри. Бо не суверенне буття посередництва з самим собою самосвідомості, а досвід самого себе, який відбувається з кимось і який, зокрема, з теологічної точки зору, відбувається в поклику повідомлення, може позбавити саморозуміння віри неправильної претензії на гностичну самовпевненість.

Герхард Крюгер уже давно в статті про «Лист римлянина» Карла Барта робив спробу радикалізувати потугу діалектичної теології в цьому напрямку¹, а марбурзькі роки Гайдеггера мали багато від своєї незабутньої напруженості через теологічний здобуток, який отримав Рудольф Бульман з Гайдеггерової критики об'єктивістського суб'єктивізму.

Між тим Гайдеггер не зупинився на трансцендентальній схемі, яка

¹ [Див. мою роботу: «Zwischen den Zeiten» («Поміж часами»), Universitas, 27 (1972), S. 1221 — 1227, знову надруковану в «Philosophische Lehrjahre», Tübingen, 1977, S. 222 — 230].

ще визначала також поняття саморозуміння в «Бутті і часі». Уже в «Бутті і часі», власне, питання полягало не в тому, яким чином можна зрозуміти «буття», а яким чином розуміння є «буттям». Розуміння буття постає як екзистенціальна відзнака людського існування. Тобто вже тут буття не розумілось як результат об'єктивуючої діяльності свідомості, як це було ще в феноменології Гуссерля. Питання про буття протискується скорше в зовсім інший вимір, коли воно само аналізує буття існування, яке саме себе розуміє. Трансцендентальна схема має дати в кінці збій. Постійне протиставлення трансцендентального єго включається до онтологічної постановки питання. У цьому розумінні вже «Буття і час» починає усувати те забуття буття, яке Гайдеггер згодом визначав як суть метафізики. Те, що він називає «поворотом», — це всього лише визнання неможливості здолати у трансцендентальній рефлексії трансцендентальне забуття буття. У цьому відношенні всі послідовні поняття «події буття», починаючи від «тут» як «прогалини» буття тощо, — це вже як послідовність у першій намітці «Буття і часу».

Та роль, яку відіграє таємниця мови в пізньому мисленні Гайдеггера, вчить удосталь, що заглиблення в історичність саморозуміння прогнало з центрального положення не тільки поняття свідомості, але й так само поняття власної особистості. Бо що несвідоміше й позбавленіше власної особистості за ту таємничу область мови, в якій ми перебуваємо і яка всьому суцшому надає слово, й, отже, буття «дозріває»? Але те, що так порядкує таємницею мови, порядкує також поняттям розуміння. Це також не можна розглядати як просту діяльність розумної свідомості, але як спосіб самої події буття. Якщо говорити зовсім формально, то примат, який мають мова та розуміння у мисленні Гайдеггера, вказує на попередність «відношення» стосовно членів зв'язку, стосовно «Я», що розуміє, та стосовно того, що розуміється. Достоту так само мені видається можливим, — і я здійснив цю спробу в «Істині й методі», — використати висловлювання Гайдеггера про «буття» та спрямованість питання, яка розвинулась із досвіду «повороту», в самій герменевтичній свідомості. Відношення розуміння та зрозумілого має перед розумінням та зрозумілим примат, достоту так, як відношення того, що говорять, і того, що сказано, вказує на здійснення руху, який не має міцної основи ні в одному, ні в іншому члені відношення. Розуміння — це саморозуміння не з тією само собою зрозумілою безпечністю, з якою це стверджує ідеалізм, але й не з тією революційною критикою, що вичерпала себе на ідеалізмі, яка мислить поняття саморозуміння як щось таке, що відбувається у власній особистості та через що воно стає власне особистістю. Я радше вважаю, що в розумінні існує момент відсутності власної особистості, що заслуговує на увагу і до теологічної герменевтики і що має бути дослідженим за провідною ниткою структури *gri*.

Тут ми опиняємось перед античністю й перед власним відношенням міфу й логосу, яке стояло на початку грецького мислення. Заяложена

схема пояснення, за якою процес зняття чар зі світу неодмінно веде від міфу до логосу, видається мені сучасним упередженням. Якщо взяти за основу цю схему, то буде, наприклад, незрозумілим, як змогла аттична філософія протистояти тенденціям грецького просвітництва й обгрунтувати світське примирення між релігійною традицією та філософською думкою. Ми завдячуємо Герхардові Крюгеру майстерне висвітлення релігійних передумов грецького й, зокрема, Платонового філософствування². Історія міфу й логосу в самотній Греції має зовсім іншу складну структуру, аніж це наполегливо пропонує схема пояснення. З огляду на це може навіть виникнути сильний сумнів, який наближає наукове дослідження стародавності до значення релігійних джерел міфу, та перевага, яку вона віддає стабільним формам культурної традиції. Бо здатність міфу до перетворень, його відкритість для щоразу нових інтерпретацій поетом примушує насамкінець вважати, що це неправильно поставлене запитання: у якому розумінні «вірили» такому античному міфіві, та чи не вірять йому більше хоча б там, де він перейшов у поетичну гру. Насправді міф внутрішньо настільки споріднений з думаючою свідомістю, що саме філософське тлумачення міфу в мові поняття не додає нічого суттєво нового до того постійного коливання між розкриванням і приховуванням, між благоговійним страхом і духовною свободою, яке супроводжує всю історію грецького міфу. Корисно згадати про це, якщо хочеш правильно зрозуміти те поняття міфу, яке Бультман включив до своєї програми деміфологізації. Те, що Бультман називає там міфічною картиною світу і що контрастує з науковою картиною світу, що всім нам, як картина світу, видається правильним, навряд чи має звучання скінченності, приписане йому в супереччі навколо цієї програми. В принципі ставлення християнського теолога до біблійної традиції не так уже принципово відрізняється від ставлення грека до своїх міфів. Випадкове й в певному розумінні okazionale формулювання поняття деміфологізації, яке здійснив Бультман, насправді сума всієї його екзегетичної теології має що заведено, але тільки не просвітницький смисл. Учень ліберальної історичної біблійної науки шукав у біблійному передаванні скорше те, що виступає проти всього історичного просвітництва, те, що є, власне, носієм проголошення, керигми (Kerygma), й уособлює собою, власне, призивне звернення віри.

Саме цей позитивний догматичний інтерес викарбовує поняття Бультмана, а не інтерес крокуючого далі просвітництва. Отже, його поняття міфу — це повністю дескриптивне поняття. Йому властиве щось історично випадкове, проте в будь-якому випадку при цьому йдеться, хоч би яка фундаментальна була теологічна проблема, що лежить в ос-

² [Krüger G. *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens.* («Погляд та пристрасність. Суть платонового мислення»), Frankfurt, 1939, ⁵1983 та моя робота «*Philosophie und Religion*» («Філософія та релігія») (досі не публікувалась) у: *Ges. Werke*, Bd. 7].

нові поняття деміфологізації Нового Заповіту, про питання практичної екзегези, що в жодному разі не зачіпає герменевтичного принципу всієї екзегези. Його герменевтичне поняття приховане скорше безпосередньо в тому, що не може догматично фіксуватися ніяке певне поняття міфу, виходячи з якого, слід раз і назавжди визначити, що в Новому Заповіті науковим просвітництвом викрито для сучасної людини як чистий міф, а що — ні. Не з позиції сучасної науки, а позитивно, з позиції прийняття керигми, з позиції внутрішньої претензії віри слід визначати, що саме — просто міф. Інший приклад такої «деміфологізації» — це саме та велика свобода, якою володів і яку підтверджував грецький поет щодо міфологічної традиції свого народу. Вона так само не «просвітництво». Це релігійне підґрунтя, на якому поет реалізує свою духовну силу й своє критичне право. Згадують лише про Піндара або про Айшулоса. Так виникає необхідність із з огляду на свободу гри подумати якось і про відношення, яке мало місце між вірою та розумінням.

Звести воедино смертельну серйозність віри та багатолікість гри, може спочатку видаватися різучим. Насправді смисл цього протиставлення був би повністю відсутнім, якби, звичайно, під грою та гранням розумілась суб'єктивна поведінка, а не навпаки — динамічне ціле *sui generis*, що, зі свого боку, обіймає собою суб'єктивність того, хто грає. Тепер саме те поняття гри, яке я дав у своїй книзі³, сподіваюсь, легітимне й первісне, тим-то відношенню між вірою та розумінням з точки зору гри приділяється реальна увага.

Коливання руху, яке відбувається всередині даного ігрового простору, настільки мало відхиляється людською грою та ігровою поведінкою суб'єктивності, що, в протигагу також людській суб'єктивності, власне досвід гри полягає в тому, що тут панування сягає чогось, що повністю дослухається до своєї власної закономірності. Рухові в певному напрямку відповідає рух у протилежному напрямку. Свідомість того, хто грає, визначається тим, що коливання ігрових рухів відзначаються своєрідною свободою та легкістю. Воно відбувається неначе саме по собі — це стан невагомої рівноваги, де «чисте замало невловно перетворюється, — перескакує в те пусте забагато» (Рільке). До того ж посилення його потужності, яка стікає в окреме в ситуації змагання, має щось подібне до захопленості легкістю гри, в якій він має свою роль. Те, що завжди приноситься в гру або перебуває в грі, більше не залежить від самого себе, — над ним панує відношення, яке ми називаємо грою. Для когось окремого, що пускається в гру як граюча суб'єктивність, це може виглядати спочатку як пристосування. В гру входять або підкоряються їй, тобто відмовляються від автономії власної сили волі. Два чоловіки, наприклад, що ріжуть пилою дерево, уможливають вільну гру пилки тим, що вони, як здається, поперемінно пристосовуються один до одного так, що імпульс руху одного спрацьовує саме

³[Ges. Werke, Bd. 1, S. 107 ff., 491 ff.].

тоді, коли імпульс руху іншого відіграв до кінця. Отже, це виглядає так, неначе між обома існує своєрідне порозуміння, умисна поведінка одного така ж хороша, як і іншого. Однак це ще не гра. Гру робить не стільки суб'єктивна поведінка тих двох, що стоять один проти одного, скільки утворення самого руху, яке, як у підсвідомій теології, підпорядковує собі поведінку окремого. Заслуга невропатолога Віктора фон Вайцзекера — це експериментальне дослідження таких феноменів і проведення теоретичного аналізу в його творі «Коло образів». Йому я завдячую хоча б посилання на те, що напружену поведінку, якою мангуста та змія очі в очі тримають одна одну під постійною загрозою, годі описати як відповідне реагування одного партнера на спробу нападу іншого, це змінна поведінка цілковитої одночасності. Власне визначальний тут також ні один, ні інший, і це єдиний образ руху в цілому, який формує в собі поведінку окремого руху. У теоретичному узагальненні це означає, що власна особистість окремого, її поведінка, як і її розуміння самої себе, виникає, так би мовити, у вищому визначенні, що і є, власне, визначальним.

Це та точка зору, з якої я хотів би розглянути відношення віри та розуміння. Саморозуміння віри визначається, звичайно, тим, що віра, з теологічної точки зору, не можливість людини, а благодіяння Боже, яке відбувається з віруючим. Проте важко у внутрішньому саморозумінні людини реально дотримуватись цього теологічного погляду та релігійного досвіду, оскільки над ним панує сучасна наука та її методика. Засноване на цьому поняття знання не терпить жодних обмежень своєї претензії на універсальність. На підставі цієї претензії всяке саморозуміння уявляється як своєрідне самоволодіння, яке нічого не виключає так сильно, як те, що з ним може трапитись щось, що відокремлює його від самого себе. Тут поняття гри може стати важливим. Бо виникнення в грі, це екстатичне самозабуття, пізнається не стільки як втрата самоволодіння, скільки позитивно, як вільна легкість піднесення над самим собою. Це взагалі годі охопити воедино під одним суб'єктивним аспектом саморозуміння. Як якимось сформулював голландський історик Гейзінга, свідомість того, хто грає, перебуває в рівновазі віри й невіри, яку неможливо порізнити. «Дикун сам не знає жодної понятійної різниці між буттям і грою».

Проте не лише дикун не знає цієї понятійної різниці. Претензія саморозуміння, хоч би де вона висувалася, — а де вона не висувається, як що люди — це люди? — залишається замкненою в добре визначених межах. Герменевтична свідомість не змагається з тією власною прозорістю, яка, за Гегелем, — це абсолютне знання й складає найвищий спосіб буття. Про саморозуміння йдеться не тільки в сфері віри. Усяке розуміння — це, врешті, розуміння себе, проте не спосіб попереднього чи нарешті досягнутого самоволодіння. Бо це розуміння реалізується завжди тільки через розуміння предмета та має характер вільної само-реалізації. Ота самість, якою ми є, володіє собою не сама. Скорше мож-

на було б сказати, що вона відбувається. І це каже тепер справді теолог, а саме, що віра — це така подія, коли засновується нова людина. І каже далі, що це слово, в яке потрібно вірити і яке потрібно розуміти і через яке ми долаємо безмірне неуттво, в якому живемо. Поняття саморозуміння має споконвічно теологічний карб, як це добре видно у Й. Г. Гаманна⁴. Він посилається на те, що ми самі себе не розуміємо, навіть перед Богом.

Проте Бог є слово. З давніх-давен у теологічному усвідомленні людське слово служило для унаочнення того, що є словом Божим і таїнством Трійці. Зокрема Блаженний Августин описував у численних варіаціях надлюдську таємницю Трійці, виходячи зі слова та розмови, як це й відбувається між людьми. Тепер слово й розмова, поза сумнівом, містять у собі момент гри. Спосіб, як виважують слово чи ховають його «в душі», як у іншого видурюють слово й дістають від нього відповідь, як дають відповідь самі, як кожне слово в певному взаємозв'язку, в якому воно говорить чи розуміється, «веде гру», — все це вказує на спільну структуру розуміння й грання. Існують мовні ігри, через які дитина пізнає світ. Так, усе, що ми вчимо, відбувається в мовному гранні. Це, звичайно, не має значити, що ми, коли говоримо, тільки граємося й не думаємо серйозно. Скорше воно так, що слова, які ми добираємо, ніби ловлять наші власні думки й пхають їх в оболонки, які виходять за межі миттєвості нашої думки. Коли дитина, що дослухається до мови дорослих й повторює її, розуміє слова, які вона вживає? Коли гра перетворюється на щось серйозне, коли серйозне розпочалося так, що перестало бути грою? Кожне визначення значення слова виходить немов за іграшки з ситуативної вартісності слів. Достоту так, як ото письмо уособлює собою визначення звукового складу мови і саме цим здійснює зворотний артикуляційний вплив на звукову форму самої мови, так і коливання, де мають свою гру живе говоріння й життя мови. Ніхто не дає визначення слова, але здатністю говорити абсолютно точно називається не тільки правильно вивчити і вживати чіткі значення слів. Життя мови полягає скорше в постійному продовженні гри, яку ми розпочали, коли вчилися говорити. У гру вступає нове слововживання і достоту так само, незалежно від цього й мимоволі, відбувається відмирання старих слів. Це й є ота безперестанна гра, в якій розігрується співіснування людей. У саме порозуміння, що відбувається в розмові одного з одним, знову ж така гра. Якщо двоє розмовляють один з одним, то вони розмовляють однією й тією самою мовою. Те, що вони, розмовляючи, грають далі цю мову, їм самим ніяким чином не відоме. Адже кожен з них розмовляє своєю власною мовою. Порозуміння відбувається за рахунок того, що говоріння постає проти говоріння, але

⁴ Див. гайдельберзьку дисертацію Ренати Кнолль, що вийшла у серії «Heidelberger Forschungen»: «J. G. Hamann und Fr. H. Jacobi» Heidelb. Forschg., 7, 1963. [До виразу «саморозуміння» див.: «Heideggers Wege», S. 35 ff. та Anm. 10, зараз у: Ges. Werke, Bd. 3.]

не зупиняється. Ба більше, в розмові одного з одним ми постійно переходимо в світ уявлень іншого, немовби стаємо ним, а він — нами. Так ми настроюємо один одного, доки не починається гра давання та брання, власне розмова. Ніхто не може заперечити, що в такій дійсній розмові є щось від випадку, схильності до несподіваного й, урешті, також легкості, навіть піднесеності, що все належить до суті гри. І дійсно піднесеність розмови пізнається не як втрата самовлання, а — при чому ми не помічаємо себе самих — як самозбагачення.

Мені тепер видається, що подібне має діяти при обходженні з текстами, а цим і для розуміння об'явлення, яке міститься в Новому Заповіті. Життя передавання, а тим більше життя об'явлення полягає в такій грі розуміння. Поки текст німий, його розуміння ще взагалі не починалось. Однак текст може заговорити. (Ми говоримо тут не про те, які передумови мають для цього бути.) Однак потім він каже не тільки своє слово, завжди одне й те саме, у безжиттєвій нерухомості, а дає завжди нові відповіді тому, хто його питає, та ставить постійно нові запитання тому, хто йому відповідає. Розуміння текстів — це порозуміння з самим собою в своєрідній розмові. Це підтверджується тим, що при конкретному обходженні з текстом порозуміння повністю виникає тільки тоді, коли сказане в ньому може бути виражене власною мовою інтерпретатора. Викладення належить до суттєвих елементів розуміння. Те, що говориться одному, слід так сприймати в себе, щоб воно говорило власними словами власної мови й знаходило відповідь. Насамкінець це стосується тексту об'явлення, який може бути зрозумілим неправильно, якщо він сам сказаний не комусь одному. Тут це проповідь, у якій порозуміння й викладення тексту тільки й знаходять свою повну дійсність. Проповідь, а не пояснюючий коментар чи екзегестична робота теолога, безпосередньо служить провіщенню, передаючи порозуміння того, що говорить Святе Письмо, не тільки общині, а також засвідчуючи одночасно сама. Здійснення власного розуміння полягає, однак, не у проповіді як такій, а в способі, як вона сприймається як спрямований кожному поклик.

Якщо те, що тут виникає, — дійсно саморозуміння, то це, звичайно, дуже парадоксальне, щоб не сказати — негативне, розуміння самого себе, в якому чується заклик до повороту. За мірило для теологічного викладення Нового Заповіту таке саморозуміння, звичайно, не править. Крім того, самі тексти Нового Заповіту, — це вже викладення Святого Послання і хочуть бути зрозумілими не в собі, а як посередники Послання. Чи це не позбавило їх свободи висловлення, що дає їм змогу бути неначе позбавленими самих себе свідками? Ми багато чим завдячуємо новітнім теологічним дослідженням погляду в те, що теологічно думали самі записувачі Нового Заповіту — провіщення Євангелія говорить крізь всі ці посередництва, це можна порівняти зі способом, як далі розповідається сказання або як міфічне передавання постійно змінюється та оновлюється через велику поезію. Власна реальність гер-

меневтичного здійснення видається мені такою, що охоплює саморозуміння того, що інтерпретується, так само добре, як і саморозуміння того, що вже інтерпретоване. Тому «деміфологізація» відбувається не тільки в роботі теолога. Вона відбувається й у самій Біблії. Проте ні тут, ні там «деміфологізація» не є надійною гарантією правильного розуміння. Власна подія розуміння виходить далеко за межі того, що може бути зібране для розуміння слова іншого методичним зусиллям та критичним самоконтролем. Атож, це виходить далеко за межі того, що ми самі при цьому розуміємо. Це стосується кожної розмови, що через неї щось стало трохи іншим. Зрештою слово Боже, що закликає до повороту й сповіщає нам краще розуміння самих себе, не може розумітись як протиставлення слова, яке слід залишити на місці. Ми самі взагалі не ті, хто це розуміє. Це завжди минуле, дозволяє нам сказати: я зрозумів.

10. БЕЗПЕРЕРВНІСТЬ ІСТОРІЇ ТА МИТТЄВІСТЬ ІСНУВАННЯ

1965 рік

Робити внесок до розмови, що її перше слово так само маловідоме як і не чути її останнє слово, означає ризик, з яким ми, попри це, завжди маємо рахуватися. Ось так і тут, де про проблему історії належить говорити в тому аспекті, що його за останні роки навчилась розгортати історія.

Вже саме формулювання теми показує, що тут ідеться безпосередньо про постановку питання, яке пов'язане з нашим сторіччям та його філософією. Якщо згадати про те, з яким глибоким резонансом та якою негайністю звучала на початку 20-х років цього сторіччя критика історико-ліберальної науки, зокрема історичної теології XIX століття, то тоді стане зрозумілим, що тема «Безперервність історії та миттєвість існування» уособлює собою запитання до законності самої історичної постановки питання і тим самим запитання до цілого сторіччя.

Коли ми коротенько уявимо собі, що саме філософська рефлексія стосовно історії мала доти своїм суттєвим змістом та що було її суттєвими проблемами, то я хотів би трошки нагадати про філософію історії південно-західної німецької школи, тобто — Гайдельберзьке неокантіанство (якщо теорію пізнання історичних наук можна назвати філософією історії), та, з іншого боку, про філософію історії Вільгельма Дільтея (якщо розчинення метафізики в історії можна поіменувати філософією історії). Щодо пізнавально-теоретичного усвідомлення, яке Гайдельберзьке неокантіанство, виходячи за межі Канта, поширює на історичну науку, було вироблено постановку запитань: що відрізняє предмет історичного дослідження від способу давності того, що є предметом дослідження природничої науки? Що робить якийсь факт історичним фактом?

Щоб відповісти на цю історико-методичну постановку запитання було розроблено вчення про ціннісне відношення даного: історичним фактом стає щось, що відбулося через відношення, яке воно має до якоїсь системи цінностей. В основі такої легітимізації історичного пізнання лежить поняття культурної єдності та її систематичного самосприйняття в філософії цінностей. Тут можна поставити критичне за-

питання, наскільки взагалі так відбирається реальна історія в своїй історичності, а не, можливо, тільки те в історії, що може бути підняте в сфері незмінної дії.

Коли ми, з іншого боку, перевіримо рішучого противника цієї пізнавально-теоретичної філософії історії неокантіанства, Вільгельма Дільтея, стосовно наслідків його власної роботи в гуманітарній психології, то побачимо, що він дійсно шукав сутнісну структуру ходу історії й намагався відповідними поняттями сформулювати розпорошену в часі безперервність історичного взаємозв'язку. Проте тут вихідною точкою для Дільтея все ще залишається психологія, внутрішнє самопереконавання людини, яке лежить в її власних переживаннях. Воно має також легітимувати безперервність історичної події. Тепер таке самопереконавання безперервності події має свій відмінний прояв і своє навіть літературно зафіксоване виконання в автобіографії. Там дійсно подібується спроба з повноти переживань, їхнього чергування та протиставлень, серед яких стояло і власне життя, з огляду на щось схоже на взаємозв'язок смислу, добути єдність життєво-історичного цілого. Але все ж таки очевидно, що автобіографія те, що ми називаємо історією, віддзеркалює у партикулярному аспекті. Те, що розуміється в автобіографії, стоїть завжди в інтимному світлі самотлумачення того, хто дивиться. Це прожите минуле та самопрожита історія, яка, якщо кинути погляд назад, зливається у зрозумілу єдність. Навіть якщо не брати до уваги всієї складної проблеми самопізнання, то при цьому залишається зовсім незрозумілим, як із цієї психологічної безперервності переживань має, власне, виникнути ота утримувана в геть іншому, великому масштабі безперервність історичних взаємозв'язків.

Критику, що тренувалась на історико-філософському мисленні XIX століття і, зокрема, на двох визначених позиціях нашого сторіччя, було позначено принаймні виразним словосполученням: «миттєвість існування». Власне первісний факт, про який тут ідеться, — це, очевидно, не запитання: як легітимно пізнати та висловити взаємозв'язок історії для нашої згадуючої та осучаснюючої свідомості? Власне проблема, яка тут стоїть і як така відкривається історії, знаходить своє вираження в понятті *історичність*.

Це слово, що з давніх-давен завше мало скромний смисл, і, зокрема, графом Йорком фон Вартенбургом, другом Вільгельма Дільтея, по лінії філософії, було відкарбовано до поняття, а через Дільтея ввійшло у вжиток, щоб насамкінець у філософії нашого сторіччя досягти своєї особливої відточеності, дякуючи Гайдеггерові та Ясперсу. Нове тут те, що це поняття історичності містить онтологічне висловлювання. Вже Йорк говорив про «родову відмінність онтологічного та історичного». Поняття історичності не хоче висловлювати нічого іншого, крім взаємозв'язку події, що це було дійсно так, а говорить про спосіб буття людини, що перебуває в історії і яка в своєму бутті від самої основи може бути зрозумілою тільки через поняття історичності.

До цього взаємозв'язку відноситься також поняття миттєвості. Воно означає не взагалі історично значущий, вирішальний момент часу, а миттєвість, в якій пізнається історичність людського існування.

В теології поняття історичності увійшло насамперед завдяки Рудольфові Бульману. В його надзвичайно повчальних та послідовних роботах погляд в історичність людського існування та миттєвість рішення безпосередньо уособлюють собою провідні поняття. Так, скажімо, в Євангелії від Івана питання про очікуваний кінець світу, як воно висвітлюється в міфічному преображенні прощального говоріння, екзегетично було скорочено до есхатологічної миттєвості, яка могла бути кожною миттєвістю і яка мається на увазі як миттєвість рішення віри прийняти чи відхилити християнське послання. Отже, це дійсно актуальна тема, що дискутується з цим поняттям і що має свій змінений акцент у тому, що для нас, з огляду на те радикальне загострення історичності на «миттєвості», безперервність історії знову стала проблемою.

Безперервність історії відсилає нас до загадки минулого часу. Те, що час не знає поняття нерухомості, — стара проблема аналізу часу Арістотелем та Блаженним Августином. Зокрема аналіз останнього пропонує нам на розгляд онтологічну скруту, яка виникала в грецькому, античному мисленні, коли виникала необхідність сказати, що таке час. Що таке те, що в жодний момент не може ідентифікувати саме себе, як справді те, що є? Бо самé «зараз», у момент, коли я його ідентифікую як зараз, це вже більше не є зараз. Відхід цих «зараз» у нескінченне минуле, прихід з нескінченного майбутнього залишають питання про те, що таке «зараз» і що, власне, таке цей потік часу, який минає, приходить і минає, часу відповіді.

Отже, онтологічна проблематика часу полягає в тому, що її власне буття не було висловлене ані охоплене засобами філософії буття, яку розвинула стародавність. Мені видається, що це все ще та ж сама проблема, яка віддзеркалюється в понятті безперервності історії. Це не має означати, що мова про безперервність історії сприймає свою проблематику безпосередньо з того постійного досвіду знову й знову минутих «зараз». Може, в основі досвіду безперервності лежить ще щось зовсім інше, ніж досвід неунікного спливання часу. Безперервність історії, про яку запитують, коли питають про буття історії, досягає, врешті, свого апогею в тому, що всупереч усякій плинності взагалі не існує ніякого спливання, не завжди одночасного зі становленням. Істина історичної свідомості, здається, досягла своєї довершеності в тому, що в спливанні завжди криється становлення, у становленні також завжди спливання, а з нескінченного спливаючого потоку змін знову й знову виникає безперервність історичного взаємозв'язку.

Наслідком такого базового сприйняття є тепер те, що все, що в цій річці історії сприймається як спливання або як становлення, залежить від обставин, через які артикулюється й диференціюється ця, так би мовити, спливаюча стрічка подій. Це — екстремальний номіналізм основ-

ної позиції, який підкреслює відносність у дійсності всіх межових обставин всередині події, усіх значних відзнак події як загибель чи як підйом, як становлення чи як спливання. Класифікація історії — це класифікація нашої свідомості, що приймає рішення за значущістю. Оскільки вони насамкінець свавільні, то й не мають справжньої історичної реальності. З цього бачення історії, яке ґрунтується на передумовах грецької онтології, слід відступити назад і роздивитися основний феномен, який відкриває фальшиву номіналістичну позначку цього способу розгляду.

В події існує щось схоже на переривчастість. Переривчастість у події відома нам у способі досвіду епохи⁵. Що щось таке дійсно існує, тобто — що це походить не тільки з нашого наполегливо упорядкуючого, класифікуючого та на опанування спрямованого інтересу пізнання, а має на увазі дійсну реальність самої історії, може бути доведена феноменологічними засобами. Існує щось схоже на первісний досвід зарубки епохи. Епохи історії, що їх розрізняє історик, пускають коріння в справжньому досвіді епохи й мають в кінці проявити себе в ньому. Хоча спочатку епоха була нічим іншим, як астрономічним поняттям, і мала на увазі констеляцію зірок, від якої робили відлік. В історичному розумінні епоха означає відповідно зарубку, з якої починається відлік нової епохи. Але чи означає це, що це завжди тільки умовність й сваволя? Історична констеляція, що позначає зарубку епохи, — це все-таки не зовнішнє мірило, за яким зчитують час, а визначає сам зміст часу, тобто те, що ми називаємо історією. Для мене завжди особливо наочним, — можливо, через старовинний спосіб висловлюватися, — було те, що Кант одного разу сказав про Французьку революцію: «Така подія не забувається». Те, що подія не забувається, — звичайно, ця фраза означала лише, що ніхто не може цього забути, — залежить, очевидно, від значення цієї події. Трапилось так, що його ніхто не може забути, і через те мова може розглядати подію як діючу сутність і сказати: подія не забувається. Мова тут вказує на щось. Тут є щось, що тримається й затримується в людській свідомості, в якій так багато забувається. У цьому лежить досвід різниці та переривчастості, затримки посеред невпинності змін.

Якщо сьогодні хтось скаже: ми вступили в епоху атомної енергії, *atomic age*, то існує думка — і нарешті ми маємо підставу сприймати усю її поважно, що з цим відбулося щось настільки нове, що воно не буде так швидко знову замінюватись чимось новим і що ми перед лицем цього нового, навпаки, мусимо назвати старе якісно іншим і однозначним способом старим. Так війна для нас визначилась як щось якісно й фундаментально інше, як вона була до цієї епохотворчої події відкриття сили атома. Відбулося щось таке, через що старе стає старим. Сам

⁵ [Див. до цього мою пізнішу роботу: «Über leere und erfüllte Zeit» («Про пустий та наповнений час»), Kl. Schr. S. 221 — 236, Ges. Werke, Bd. 4, S. 137 — 153].

час стає ніби старим, якщо відбувається щось подібне, проте не тільки в розумінні, що минуле тепер постає як щось затонуле і більше тут не актуальне й не сучасне, так би мовити, рівномірно видимий період часу старого, і безпосередньо власне майбутнє стоїть під епохотворчим значенням епохотворчої події. А щодо того, що сама ця подія — дійсно подія, яка себе так рекомендує, існує, як мені видається, багатий досвід, що може бути феноменально засвідченим.

Само собою зрозуміло, що ми ніколи не зможемо з гарантією знати, чи справедливо ми приписуємо якійсь події дійсно епохотворче значення. Досить того, що всупереч усякій непевності, яка є в кожному висловлюванні майбутнього, сама ця подія та її безпосередній видимий вплив вселяє впевненість: вона була епохотворчою. Аналогічний досвід ми отримуємо й поза межами великого доленосного досвіду історії, і я хотів би показати три форми такого епохального досвіду.

Перша — це віковий досвід. Це досвід, який, як я вважаю, зустрічається кожному як переривчастість. Хоча всі ми маємо дату народження й живемо за одним і тим же відліком часу, за яким ми з точністю до дня й години можемо сказати скільки нам років, і все-таки дозрівання, хоча б ставання дорослою дитини не є процесом, який можна було б якось відстежувати засобами виміру минушого часу. Бо зненацька дитина перстає бути дитиною, зненацька все це безповоротно минає, і його тут більше немає, того, що колись утворювало ціле цієї добре знайомої сутності. Або інший приклад, що нам, старшому поколінню, ближчий: що коли знову бачиш когось, виникає відчуття: ой, але ж як він постарів! Але цей досвід також має на увазі не те, що він у суцільній безперервності спливаючого часу досяг тепер певної точки, а що для самого себе і для тих, хто з ним спілкувався, він став іншим. Те, що було раніше, — молодість, напружена сила попередніх років минули, — хай навіть із цього вийшло щось дуже хороше, щось дуже багате, що під натиском напружених років так і не проявилось.

Або візьмімо інший приклад, що нам особливо знайомий через попередні відліки часу. Перехід від одного покоління до іншого, скажімо, смерть правителя та прихід до влади його спадкоємця, чи то в монархійній династії, чи в революційних формах означає зарубку епохи. Те, що відлік ведеться від такої події, відбувається не тому, що це особливо зручно й для всіх очевидно, як ото розташування зірок, а тому, що для життя людей якогось народу справді щось стає спільно значущим настільки, що відтепер усе робиться іншим, а того, що було раніше, більше немає. Отже досвід епохи пізнає внутрішню переривчастість самої події, яка реєструється історіографічною класифікацією не лише заднім числом і потребувала б легітимації. Ба більше: я б сказав, що саме так пізнається реальність історії. Бо те, що тут пізнається, — це вже більше не тільки те, що було й що прагне до повного прийнятого осучаснення, але й щось, що тим, що так відбулось, тепер уже наявно тут і ніколи не зможе перевідбутися знову.

Третій приклад, який я маю на увазі, це «абсолютна епоха» повороту часів, той досвід епохи, що через народження Христа ввійшов у античну історичну свідомість. Якщо я щось кажу про цей досвід, то це тому, що він має бути абсолютним досвідом епохи не тільки з підстав релігійної істини, але й з понятійно-історичних підстав. Бо з цим досвідом нового союзу та з християнським Євангелієм історію було відкрито як історію в новому розумінні. Те, що історія — це досвід людської долі, як коливання між щастям та нещастям, як пов'язування себе та заборона собі обставин для щасливої й успішної справи або для болісної невдачі — все це, само собою зрозуміло, — початковий досвід людини. Мова може йти тільки про те, які аспекти значення можливі для тлумачення цього досвіду й які нові аспекти тлумачення міг би додати сюди абсолютний досвід епохи християнства.

Звідси недалеко й до того, аби порівняти це нове з грецьким досвідом історії. Якщо ми досвід історії таким, як його тлумачили греки, поставимо перед собою й вирізимо при цьому те, що уможливило знання християнського історичного мислення, тоді греки, зрештою, мислили собі історію як відхилення від порядку.

Те, що воно, власне, таке — це є *perihodos*, «період», обертання неба, яке залишається незмінним. Те, що воно, власне, таке, — це істини людського співжиття, які залишаються: звичаєві порядки, державні устрої, міжнародні порядки й таке інше. Ніхто мислячий не може бачити буття людського існування інакше, ніж у світлі констант людського буття. Чи це таблиця понять добродетельності античної етики, а чи ідеали впорядкованої держави, впорядкованої політики, порядку, оте, що, врешті, філософ мусить подати на розгляд в їх максимальній довершеності та запропонувати як зразок людській діяльності — історія, — це відхилення від таких постійних порядків. Вона неунікний елемент людського безладу в злагодженому цілому⁶.

На противагу цьому слід сказати про нову історичну свідомість, — причому я залишаю остеронь питання про те, як широко подавала це іудейська історична свідомість, що передує цьому й що певним чином через християнський історичний досвід тільки модифікується й перетворюється на універсальне, — що хоча за християнським переконанням порядок в історії пізнати й неможливо, але він постає як порядок провидіння, як план спасіння. У постійному коливанні та хитанні події смисл цілого для нашої скінченної та обмеженої свідомості пізнання може ще тому бути непізнаним, що ми не бачимо намірів і мети цього цілого. Тобто так само вірою в спасіння через християнське провіщення непорушно визначено, що те, що видається невпорядкованим, у вищому аспекті має порядок і що в цьому відношенні історія — це, можливо, лише уявний, проте в будь-якому випадку реальний у провидінні Божому безспірний порядок спасіння.

6 [Див. мою рецензію до G. Rohr y: Ges. Werke, Bd. 5, S. 327 — 331].

Було дуже виразно показано, хоча б книгою Карла Льовіта «Світова історія і подія спасіння», як цей християнський аспект історії викликав форму філософії історії, яка претендувала на те, що знає план спасіння, і що в останньому сплеску звідси виросла претензія на те, щоб подію історії знати так, її порядок пізнавати так, як це робить природнича наука стосовно події природи, і, оскільки завдяки такому знанню стають можливими планування та здійснення, то це форма політичної й історичної утопії, яка видається останнім секуляризованим кінцем християнської філософії історії.

Ця форма утопічного очікування історії, яка, врешті, виступила як секуляризований результат християнської філософії історії, перебуває в безнадійному конфлікті не лише з християнським основним досвідом нерозуміння волі Божої, вона — як я гадаю — перебувала в іманентному протиріччі щодо скінченності людського існування взагалі, чие планує передбачення не доросло до претензії вивести з відповідної історії неминуче спликаюче майбутнє.

Чи знайде взагалі така філософія історії підхід до дійсності історії? Досвід епохи як такий засвідчує тут, як видається, протилежне, а саме — що дійсність історії дана для нас не в досвідченому осучасненні того, що відбувається, і не в досвідченому опануванні події, а в досвіді долі. Досвід, якого ми набуваємо, що настало щось інше, що все старе — вже старе, а все нове вже тут, — це досвід переходу, який не гарантує навіть безперервності, а навпаки, проявляє переривчастість і здійснює зустріч з дійсністю історії.

Знову й знову я заглиблювався в маленький текст поета Гельдерліна, який починався словами: «Погибаюча батьківщина». Це теоретичне дослідження п'єси про смерть Емпедокла, в якій Гельдерлін в усіх позиціях та мотивуваннях, що змінюються, врешті, все-таки завжди розуміє загибель героя як жертву, яку він приносить часові, а цим як справу заснування майбутнього. У цьому трактаті, який написано так хитромудро, як можна писати тільки в Швабії, розвивається думка, що насправді кожна миттєвість — це миттєвість переходу, а це означає перехід і позбавлення себе від двох протилежних дійсностей, однієї, що гине й розпадається, й іншої, що приходить і переживає становлення. Гельдерлін виразно позначає цей показаний мною на різниці нового й старого досвід епохи через протиставлення «ідеального» розпаду та «реального» становлення нового. При цьому він керується уявленням про ціле як єдність живого. Це означає життя, що в постійному обміні речовин зберігається цілість організму і що при кожному розпаді одразу ж знову виникає нове. У ході змін людської історії це набуває такої форми, що з досвідом нового те, що розпадається, взагалі пізнається лише в своїй власній єдності. Що тут нам усім мав сказати Гельдерлін, так це те, що старе, тобто — спосіб відношення себе до старого, належить до власної дійсності нового, яке переживає процес становлення. Те, що це для Гельдерліна відбувається насамперед у великій формі

трагедії, у тій трагічній стверджувальній формі, яка каже загибелі «так» і саме через трагічне примирення дає знову виникати життю, може зсуватись на край як таке, що безпосередньо не відноситься до тієї думки, яку я тут прагну розвинути. Нумо також повністю відійдімо від трагічного слова, а цим і від тієї форми, в якій таке ідеалістичне становлення старого поетично відмежовується від реального нового. Досить буде й того, що ми подивимось на наш власний історичний досвід як такий. І в ньому полягає те, що знання та самоусвідомлення — це не осучаснення чогось закінченого як такого, а осучаснення тільки з нового й на сьогодні здобуває свою можливість і своє здійснення. Це, однак, означає: все таке осучаснення і усе таке знання — само подія, само історія. Не тільки через прихід сповненого ілюзій поетичного духу над історичним світом, що гине й розпадається, вибудовується ідеальність історичного значення, а цей світ такий, що він сам не забуває, що свою власну ідеальність він має здобувати саме тому, що з творчої нескінченності можливого власними силами вибиваються нові образи життя. Трагічна стверджувальна форма, ідеалістичне бачення минулого — одночасно пізнання існуючої й неминущої істини.

Цим я торкаюсь одного аспекту цілого, який для мене з моєї власної роботи став особливо суттєвим. Що підносить трагічного героя до такої доленосної постаті, що в його загибелі оновлюється життя? Що таке катарсис, ця нова безстрашність, з якою глядач сприймає трагічну катастрофу? Що таке, власне, те, що в цьому досвіді творить істину?

Що ми при цьому називаємо істиною, так це те, що це згадана дійсність. Не все, що відбувається, ми, згадуючи, вважаємо істинним, значущим. Не тільки трагічний поет, а й невтомна ідеалізуюча сила нашої власної душі постійно здійснює піднесення до ідеального, піднесення того, що було й минає, до того, що залишається й істинне. Найглибшим досвідом того, що я тут описую, завжди видавалось мені те, коли ми дізнаємося про смерть відомої нам людини: як зненацька змінюється спосіб буття цієї людини: як вона стала вічною, чистішою, не обов'язково кращою в моральному чи сповненому любові розумінні, але в своєму вічному образі завершеною й видимою — очевидно, лише через те, що ми більше нічого не можемо очікувати від неї, більше нічого не маємо дізнатись від неї і не можемо більше зробити для неї нічого доброго. Досвід, що я його описую на цьому екстремальному прикладі, видається мені своєрідним пізнанням. Що тут виходить, — це істина. Це не звичне або так зване прикрашення, про яке тут ідеться, а оте самопіднесення себе над постійно варіаційним та всіма постійними крайніми формами, всіма постійними контурами спливаючого історичного потоку часу. Те, що тут раптом щось стоїть і зупиняється, видається таким, що допомагає істині заявити про себе.

З цього боку, слід тепер набувати не тільки власного досвіду переривчастості, але й так само досвіду безперервності історії. Те, що я тільки що описав, можна віднайти у К'еркегоровому понятті «мит-

тевість», у тому здійсненому погляді ока, під яким більше не розуміється проста відмітка у рівномірному перебігу змін, а в тому, що змушує до вибору і одноразове тому, що він наявний зараз і ніколи більше не прийде. З цього пункту безперервність історії більше не мислиться як та осучаснена безперервна суцільність спливаючої події часу, а до досвіду переривчастості ставиться запитання: як і в якому розумінні вона містить безперервність?

У своїх власних дослідженнях я сформулював це приблизно так: якщо нам у передаванні зустрічається щось в такий спосіб, що ми це розуміємо, то це само по собі — завжди подія. Також тоді з кимсь щось відбувається, коли з передавання, так би мовити, сприймається слово, вільно висловлюється слово. Це, звичайно, не розуміння історії як процесу, а розуміння того, що зустрічається нам в історії як таке, що нас стосується й нам підходить.

Я вибрав для цього, можливо, дещо багатозначний вислів, а саме: що все наше історичне розуміння визначене дієво-історичною свідомістю.

Що я хотів цим сказати, спочатку, так це те, що ми виходимо не з самої події і, так би мовити, не підходимо до неї з наслідком, що так бодай минуле правитиме нам об'єктом. Якщо ми так думаємо, то ми приходимо запізно, щоб взагалі ще отримати уявлення про власне досвід історії. Ми завжди вже всередині історії. Ми самі не просто ланки цього ланцюга, який гуркотить далі, щоб поговорити з Гердером, а ми в будь-яку миттєвість спроможні порозумітися з тим, що приходить і передане нам з минулого. Я називаю це «дієво-історичною свідомістю», бо цим я, з одного боку, хочу сказати, що наша свідомість визначена дієво-історично, тобто — визначена дійсною подією, що не дає нашій свідомості бути вільною в розумінні відношення до минулого. З іншого боку, я так само думаю, що потрібно знову й знову продукувати в нас свідомість цього здійсненого буття — як ото і все минуле, що стає нам досвідом, змушувало нас розбиратися з ним, певним способом перебирати на себе його істину.

Для цього я посилаюся передовсім на мовність усього розуміння. Цим я маю на увазі цілком прості речі й зовсім нічого таємничого. Йдеться просто про те, що наша історична свідомість, яка насичена знанням іншого буття, незвичайності чужих історичних світів, яка старанно, з надзвичайним напруженням мислячого історичного пізнання прагне тримати розділеними свої власні поняття та поняття тих чужих часів і світів, однак, нарешті, завжди зв'язує між собою обидві понятійності. Один приклад: іще максимально чужа правова форма, передана нам із найстародавніших культур, сприймається як правова форма, яка в загальному полі з правової точки зору можливого знаходить розуміння. Це не тільки прояв нашої історичної свідомості, коли нам можуть розтлумачити, як розуміти, скажімо, характерні вавилонські грамоти (або про що там ще може йтися) як правові грамоти і так, що про це можна порозумітися. Мовністю перекидається місток не тільки через

цю історичну відстань, але таке посередництво пращое і перед усією специфічною свідомістю. Саме те забезпечує феноменові мовності центральне положення, що він охоплює не тільки процес історичної інтерпретації, а й є також формою, в якій з давніх-давен здійснювалась передача минувшини, минулого. Ми звикли з певною історичною зарозумілістю споглядати, як письменники стародавності або середньовіччя абсолютно наївним типологічним або моралістичним способом брали до уваги у свідченнях минулого безпосередні підтвердження того, що вони самі вважали істинним. Тут бракувало, як ми кажемо, історичного розуміння. Проте спосіб, як відбувається таке безпосередньо моралізуюче або ще якось артикулююче розуміння або засвоєння передавання минулого, — це також мовна подія, як будь-який процес історичного тлумачення в сучасній науці. Тільки ми тут бачимо це найчіткіше, оскільки слова, які сприймаються незмінними, набувають значення зовсім зміненого смислу. Кожне обходження з переданим, яке сприймається наївно, здійснює застосування до миттєвості, яке ми можемо вважати у найвищій мірі ненауковим, а отже — неправильним, і яке все ж іноді належить до тих продуктивних непорозумінь, з яких живе передавальний взаємозв'язок культур. Щось від такого з'єднання з нами ще залишається живим в усьому історичному пізнанні.

Те, що я розглядаю мову як спосіб посередництва, в якому через усі відстані та переривчастості здійснюється безперервність історії, видається мені добре обґрунтованим згаданими феноменами. Проте в цьому полягає, власне, істина: мова — це завжди тільки розмова. Мова здійснюється сама і має своє власне виконання тільки в поперемінності говоріння, в якому одне слово дає інше і в якому мова, яку ми ведемо разом, мова, яку ми знаходимо один до одного, проявляється у всій повноті. Кожне поняття мови, яке відокремлює її від безпосередньої ситуації тих, що розуміють один одного в говорінні та відповідях, скорочує її на суттєвий вимір. Безпосередність здійснення мови містить відповідь на запитання, як усе-таки рухається та стає можливою безперервність історії всупереч усім тим сортуванням та рішенням, які приймаються для кожного з нас щомиті. Розмова може здійснюватись і іншими способами; як-от: давніми текстами, минулими посланнями, художніми творами, що дійшли до нас. Тут немає нічого від стороннього візаві, який створює для дослідника повноту його об'єкта. Такий досвід наявний, скорше, в події комунікації — основної структури розмови. Сюди відноситься не те, що один завжди каже те ж саме, а інший також завжди своє, а те, що один слухає іншого, а що він його слухав, то відповідає інше, наче інший не питав чи не говорив. Саме ця структура, що один відповідає інше, бо його інакше питали, і що він питає, оскільки він на відповідь має запитання, видається мені діючою також для комунікації з історичним передаванням. Не тільки мистецький твір — кожне людське послання, яке ми сприймаємо, говорить до нас.

З того ходу думок, який я розвинув, випливає, що антитеза безпе-

рервності історії та миттєвості існування, як вона спочатку звучить у темі,— це помилкове загострення. Я показав, що саме у визначенні миттєвості, як переривчастості в перебігу події, обґрунтована можливість зберігати та пізнавати історичну безперервність. Безперервність — це не заспокійлива певність, яка властива крайності довершеного історизму, що скрізь, де щось кінчається, подія також може бути артикульована як новий початок, бо становлення та спливання — це власна дійсність кожної миттєвості і як перехід гарантують безперервність події. Це — зовсім не безсумнівна певність, а навпаки, завдання, поставлене кожній людській свідомості пізнання. Воно виконується в передаванні та традиції. Але там немає нічого від заспокійливої певності, яка має все те, що здійснюється само по собі. Передавання й традиція не мають невинності органічного життя. З ними може вестися боротьба з революційною пристрасністю там, де вони сприймаються як неживі й застигли. Свій істинний зміст традиція та передавання зберігають не у впертому триманні за традиційне, а в тому, що вони уособлюють досвідченого й постійного партнера в розмові, якою є ми. Відповідаючи нам і цим викликаючи нові запитання, вони засвідчують свою власну дійсність і свою життєвість, яка й далі здійснює свій вплив.

Те, що осучаснена свідомість знає, як старе традиційне й виправдане опирається прагненню до оновлення,— аж ніяк не жива традиція. Її власна істина лежить глибше, у сфері, що стає дієвою саме там, де ми йдемо назустріч нашому майбутньому й випробовуємо нове. Я долучаю це до найбільших розумінь, даних мені іншими, те, що якимось, десятиліття тому, пояснив нам Гайдеггер: минуле первинне не в спогадах, а в забуванні. Дійсно, це спосіб, яким минуле належить самому людському існуванню. Тільки тому, що воно має це існування забуття, може взагалі щось зберігатися й згадуватися. Все минуле поринає в забуття, і це забування — саме те, що дозволяє утримувати та зберігати те, що відзвучало в забутті й пішло в забуття. Тут стоїть завдання здійснити безперервність історії. Для людини в історії спогади, які зберігають там, де все постійно випадає, не є конкретизуюча поведінка знаючого протиставлення, а здійснення життя самого передавання. Для неї йдеться не про те, щоб розширити до будь-якої нескінченності обрій минулого, а про те, щоб ставити запитання й знаходити відповіді, дані нам тим, чим ми стали, як можливості нашого майбутнього.

11. ЛЮДИНА І МОВА

1966 рік

Існує класичне визначення суті людини, яке дав Арістотель, за яким — це є жива істота, яка має *logos*. У традиції Заходу це визначення стало канонічним у тій формі, що людина — це *animal rationale*, тобто розумна жива істота, що відрізняється від решти тварин здатністю мислити. Отже грецьке слово *logos* було передано в значенні розуму або й мислення. Насправді це слово означає також і переважно: мова. Арістотель розробляє⁷ різницю між людиною й твариною в такий спосіб: тварини мають можливість порозумітися між собою, показуючи одна одній, що збуджує їхню насолоду, отже, вони її шукають, і що робить їм боляче, тож вони від цього втікають. Лише настільки далеко пішла в них природа. Тільки людині, крім цього, дано *logos*, щоб відкрити одна одній, що корисне, а що шкідливе, що справедливе, а що ні. Глибокодумне висловлення. Що корисне, а що шкідливе — це таке, що не бажане в самому собі, а заради когось іншого, що ще взагалі не дано, а служить комусь для придбання цього. Отже, тут перевага над усім теперішнім, смисл для майбутнього, подається як визначення людини. І тим самим одним подихом Арістотель додає, що цим дається також розуміння справедливого й несправедливого — і все це тому, що тільки людина має *logos*. Вона може мислити і вона може говорити. Вона може говорити, тобто — вона може через говоріння зробити очевидним не-теперішнє, і його хтось інший також бачить перед собою. Все, що вона думає, вона таким чином може повідомляти, ба навіть більше: через те, що вона-може таким чином повідомляти, існує взагалі тільки серед людей спільне думання, тобто спільні поняття і насамперед ті спільні поняття, через які стає можливим співіснування людей без убивства, у формі суспільного життя, у формі політичної конституції, у формі розділеного за видами робіт економічного життя. Усе це міститься в простому висловленні: людина — це жива істота, яка має мову.

Хотілось би думати, що це таке чітке й переконливе визначення здавна забезпечувало феноменові мови в роздумах про суть людини привілейоване місце. Що переконливіше, ніж те, що мова тварин, якщо

⁷ [Politik, A 2, 1253 a 9 ff.].

хочеться так назвати той спосіб, як вони розуміються між собою, — це щось цілком інше, ніж людська мова, якою подається й описується предметний світ? І саме знаками, які не стали, як знаки спілкування тварин, а змінні, і то не лише тому, що існують різні мови, але й також тому, що в одній і тій самій мові однакові вирази можуть позначати різне, а різні вирази — однакове.

Проте насправді в філософській думці Заходу суть мови аж ніяк не покладена в основу. Хоча завжди примітним натяком було те, що за історією створення у Старому Заповіті Бог передав першій людині панування над світом, дозволивши їй називати все суще на свій розсуд. Історія про Вавилонську вежу також засвідчує фундаментальне значення мови для життя людини. І все-таки саме релігійне передавання християнського Заходу паралізувало певним чином роздуми про мову, тож лише в епоху Просвітництва знов було піднято питання про походження мови. Величезним кроком уперед стало те, що відповіддю на питання про походження мови більше не була історія створення, а її шукали в природі людини. Бо тепер годі було обійти наступний крок, а саме, що природність мови виключає постановку питання про безмовний попередній стан людини, а цим і про походження мови взагалі. Гердер та Вільгельм фон Гумбольдт визнавали первісну людськість мови як первісну мовність людини і розробляли основоположне значення цього феномена для людського світогляду. Різноманітність побудови людської мови була полем досліджень колишнього міністра культури Вільгельма фон Гумбольдта, який залишив державну службу, тегельського мудреця, який через свою роботу на схилі літ став засновником сучасного мовознавства.

Між тим заснування філософії мови та мовознавства Вільгельмом фон Гумбольдтом у жодному разі не означало дійсного відновлення погляду Арістотеля. А що тут предметом дослідження були зроблені мови народів, було пройдено, звичайно, шлях пізнання, який зміг у новий і перспективний спосіб пояснити різноманітність народів і часів, а також спільну суть людини, яка тут лежить в основі. Але це було просте оснащення людини однією здатністю й розкриття структурних закономірностей цієї здатності, — ми називаємо все це граматику, синтаксисом, словником мови, — що обмежило тут обрій питання про людину та мову. У дзеркалі мови можна було б навчитися пізнавати світогляди народів, а будову їхніх культур аж до дрібниць — я маю на увазі хоча б погляд на стан культури індогерманських народів, чим ми завдячуємо чудовим дослідженням Віктора Гена про культурні рослини та домашні тварини. Мовознавство, як інша передісторія, — це передісторія людського духу. На цьому шляху феномен мови має все-таки тільки значення відмінного поля вираження, на якому можливе вивчення суті людини та її розгортання в історії. Але все ж таки на цьому шляху до центральних позицій філософського мислення годі було проштовхнутись. Бо в глибині всього мислення нового часу все ще стояло картезіанське визна-

чення свідомості як самосвідомості. Цей міцний фундамент усієї достовірності, найпевніший з усіх факторів, як я ото знаю самого себе, став у мисленні нового часу мірилом для всього, що взагалі могло б задовольнити претензію наукового пізнання. Наукове дослідження мови стоїть, зрештою, на такому самому фундаменті. Це була спонтанність суб'єкта, яка в мовотворчій енергії містила одну з форм свого підтвердження. Те що світогляд, який лежить у мовах, міг так плідно тлумачитись, також виходячи з цього основного положення, — загадка, яку мова ставить людському мисленню і яка взагалі не потрапляла в поле зору. Бо до суті мови відноситься просто-таки безмірна неусвідомленість цієї самої мови. В цьому відношенні карбування поняття *мова* стало не випадково пізнім результатом. Слово *logos* означає не тільки мислення й мову, але також поняття й закон. Карбування поняття «мова» ставить передумовою свідомість мови. Але спочатку це є результат рефлексійного руху, як той, хто мислить, вибирається з підсвідомого здійснення говоріння й виходить на дистанцію до самого себе. Але, власне, загадка мови в тім, що насправді ми цього ніколи повністю не можемо. Усі роздуми про мову скорше знову й знову надолужувались мовою. Ми можемо думати тільки однією мовою, і саме це вживання нашого мислення в одну мову — глибока загадка, яку мова ставить мисленню.

Мова — не єдиний із засобів, через які свідомість зв'язується зі світом. Вона поряд із знаком та інструментом, — і те і друге, звичайно, також відносяться до визначення суті людини, — не третє знаряддя. Мова — це взагалі не знаряддя, не інструмент. Бо до суті інструмента належить те, що ми оволодіваємо його використанням, а це значить — беремо його до рук і кладемо назад, коли він послужив нам. Це не те саме, як ото коли ми готові слова мови беремо до рота, а після їхнього вживання даємо повернутися назад до загального словникового запасу, яким ми володіємо. Така аналогія тому неправильна, що ми ніколи не розглядаємо себе у відношенні до світу як свідомість і у, так би мовити, безмовному стані не хапаємось за інструмент розуміння. Скорше в усьому знанні про нас самих та в усьому знанні про світ ми завжди охоплені нашою власною мовою. Навчаючись говорити, ми ростемо, ми знайомимось зі світом, ми знайомимось з людьми і, врешті, з самими собою. Вчитися говорити не означає: інструтуватися щодо використання вже наявного інструмента для позначення близького та знайомого нам світу, а означає набувати поінформованості та пізнання самого світу, та того, як він перед нами постає.

Загадковий і потаємний процес! Яка то ілюзія вважати, що дитина говорить слово, перше слово. Яке то було безумство, коли в намаганні відкрити прамову людства дітей ростили герметично ізольованими від усіх людських звуків, а потім, при їхньому першому белькотанні артикуляційного типу, признати привілей наявної людської мови як прамови створення. Ілюзійність таких ідей ґрунтується на тому, що

вони реально оточеність нашого «Я» хочуть якимось штучним способом обмежити мовним світом, у якому ми живемо. Насправді ми вже завжди в мові, як удома, так і в світі. Знову ж таки у Арістотеля я знаходжу максимально мудре описання процесу, як вчать говорити⁸. Арістотелівське описання має, проте, на увазі зовсім не навчання говоріння, а мислення, тобто — набуття загальних понять. Як у потоці проявів, у постійному пропливанні мимо перемінних вражень, взагалі здійснюється щось таке, як перебування? Напевне спочатку це здатність утримування, а отже — пам'ять, що дає нам змогу впізнавати щось, як одне й те саме, і це вже перше велике досягнення абстрактності. З потоку перемінних проявів тут і там стає видимим щось спільне, і так повільно пізнаннями, які чимдалі частішають і які ми йменуємо досвідом, здійснюється єдність досвіду. З нього випливає виразне володіння тим, що так пізнане способом знання загального. Арістотель тепер запитує: як, власне, може здійснитися це знання загального? Все ж таки точно не так, що одне йде мимо слідом за іншим і раптом на чомусь певному частковому, що знову з'являється тут і пізнається як те ж саме, здобувається знання загального. Видно все ж таки не це часткове як таке відрізняється від усіх інших часткових таємничою силою вираження загального. Воно скорше таке саме, як усі інші часткові. І все ж таки це правда, що колись здійснилось пізнання загального. Де воно почалось? Арістотель дає для цього ідеальну картину: як зупиняється військо, що втікає? Де починається те, що військо знову стоїть? Все ж не через те, що зупиняється хтось перший, аби другий, аби третій. Адже неможливо з певністю сказати, що військо стоїть, коли певна кількість втікаючих солдатів перестала втікати, коли останній з них перестав утікати. Бо з ним військо не починає стояти, а воно вже почало зупинятися раніше. Як це тут починається, як це поширюється і як, нарешті, в якийсь момент часу військо знову стоїть, тобто знову слухається єдиного командування, цього свідомо не знає ніхто, цим ніхто планомірно не володіє і ніхто точно не пізнає. І все ж таки це, без сумніву, відбулося. Достоту так само справа стоїть із знанням загального, і достоту так само воно й є, бо це, власне, одне й те ж саме, — із вступанням у мову.

Ми в усьому нашому мисленні та пізнанні упереджені через мовне викладення світу, вростання в яке в світі називається *зростанням*. У цьому розумінні мова — це власний слід нашої скінченності. Вона опиняється десь постійно вже поза нами. Свідомість когось окремого — не те мірило, яким можна виміряти її буття. Атож взагалі не існує окремої свідомості, в якій мова, яка її виражає, була б дійсно тут. Отже, як це мова є тут? Все ж таки, напевне, не без окремої свідомості. Але також і не в простому об'єднанні багатьох, кожна з яких для себе — окрема свідомість.

⁸ [An Post., B 19, 99 b 35 ff.].

Однак ніхто з тих, хто стає окремим, коли говорить, власне, не усвідомлює своєї мови як такої. Винятковими ситуаціями бувають такі, коли той, хто говорить, раптом починає усвідомлювати мову, якою говорить. Наприклад, коли комусь, хто зібрався щось сказати, на язик приходить слово, на якому спотикаються, яке видається чужим або смішним, тож той і запитує себе: «А можна так, власне, сказати?» Тут мова, якою ми говоримо, стає на якусь мить свідомою, бо вона не робить Своє. Отже, що таке Своє? Я думаю, тут можна розрізнити три моменти.

Перший — суттєве самозабуття, властиве говорінню. Його власна структура, граматики, синтаксис тощо, одне слово, все те, що його тематизує мовознавство, живому говорінню геть невідоме. Тому до звичайних збочень природного належить те, що сучасна школа змушена пояснювати граматику, зокрема синтаксис і т. д., такої мертвої мови, як латина, власною рідною мовою. Це дійсно велике досягнення абстрактності, яке вимагається від кожного, хто граматику мови, якою він володіє, як рідною, має довести до виразної свідомості. Справжнє здійснення мови приводить її саму до зникнення відразу ж по тому, що відповідно нею було сказано. Існує чудовий досвід вивчення іноземних мов, на якому ми всі це пережили. Це наведені в підручниках та на мовних курсах речення-приклади. Їхнє завдання — зробити абстрактно зрозумілим певне мовне явище. Колись, коли ще визнавали себе приналежними до цього абстрактного завдання, яке полягало у вивченні граматики, зокрема синтаксису мови, це були вкрай безглузді речення, які висловлювали що-небудь про Цезаря або дядька Карла. Найновіша тенденція, шляхом таких речень-прикладів подати дійсно цікаву інформацію про зарубіжні країни, має ту небажану побічну дію, що функція речення як прикладу згасає тією мірою, якою смисл сказаного перетягує зацікавленість на себе. Чим більше має мова живого здійснення, тим менше її усвідомлюють. Так із самозабуття мови виходить, що її власний смисл полягає у сказаному в ній, яке складає спільний світ, у якому ми живемо і до якого належить також увесь великий ланцюг передавання, яке досягає нас із літератури чужих мов, як мертвих, так і живих. Власне буття мови — це те, в чому ми розчиняємося, коли її слухаємо, сказане.

Другою суттєвою рисою буття мови видається мені відсутність власної особистості. Хто говорить мовою, яку ніхто інший не розуміє, той не розмовляє. Розмовляти означає говорити до когось. Слово хоче бути відповідним словом, що, проте, означає не тільки те, що воно називає мені самому той предмет, який має на увазі, але й те, що воно ставить його іншому, з ким я розмовляю, перед очі.

У цьому відношенні говоріння належить не до сфери «Я», а до сфери «Ми». Так Фердінанд Ебнер у своїй важливій роботі *Слово й духовні реальності* справедливо дав підзаголовок: *Пневматологічні фрагменти*. Бо духовна реальність мови — це пневма, дух, що єднає «Я» і «Ти».

Дійсність говоріння полягає, як це помітили вже давно, в розмові. Але в кожній розмові править дух, злий або добрий, дух заскнілості й стопоріння або дух повідомлення та вируючого обміну між «Я» і «Ти».

Форму здійснення розмови, як я це показав у іншому місці⁹, можна описати, виходячи з поняття гри. Для цього, звичайно, необхідно звільнитися від звички думати, яка бачить суть гри зі свідомості того, хто грає. Це визначення людини, що грає, яке стало популярним найперше завдяки Шіллеру, показує дійсну структуру гри тільки в її суб'єктивному прояві. Але насправді гра — це процес руху, який охоплює тих, хто грає, або те, що грає. Тобто це в жодному разі не тільки метафора, коли ми говоримо про *гру хвиль*, або про *граючих мук*, або про *вільну гру частин тіла*. Ба більше, зачарованість гри для граючої свідомості ґрунтується на заглибленні її самої у взаємозв'язок руху, який розгортає свою власну динаміку. Гра йде тоді, коли окремий гравець бере участь у грі з повною серйозністю, тобто більше не стримує себе, як той, хто грає просто так і не сприймає це серйозно. Таких людей, які не можуть цього, ми називаємо людьми, що не можуть грати. Тут я думаю: основний стан гри, з її духом — духом легкості, свободи, щастя досягнення — бути наповненим та наповнити того, хто грає, за структурою споріднений зі станом розмови, в якому мова є дійсною. Як один з одним входять у розмову і тепер неначе несуться далі цією розмовою, тут визначальним є більше не стримуюча або відкриваюча воля часткового, а закон предмета, про який ідеться в розмові, яка виманює говоріння й говоріння й відповіді і, нарешті, зіграє їх між собою. Отже там, де розмова вдалась, ми незабаром нею, як ми кажемо, наповнились. Гра говоріння і говоріння у відповідь триває далі у внутрішній розмові душі з самою собою, як Платон так гарно назвав мислення.

З цим пов'язане третє, що я називаю універсальністю мови. Вона не закрита сфера того, що може бути висловлене, поряд з якою перебували б інші сфери того, що не може бути висловленим, вона є всеохопна. Не існує нічого, що, в принципі, не можна було б сказати, якщо тільки думка має щось на увазі. Це універсальність розуму, в ногу з яким не втомно йде вміння говорити. Так і кожна розмова має внутрішню нескінченність і не має кінця. Це уривається, якщо здається, що сказано досить, або коли більше нема чого сказати. Проте кожне таке уривання має внутрішнє відношення до відновлення розмови.

Ми набуваємо цього досвіду часто болочним способом, там, де від нас вимагають висловлювання. Запитання, на яке тут потрібно відповідати,— подумаймо хоча б про екстремальний приклад допиту чи свідчення перед судом,— неначе перепона, що зведена проти духу говоріння, який хоче висловитися й прагне розмови («Тут говорю я» чи «Відповідайте на моє запитання!»). Все сказане має свою істину не про-

⁹ Wahrheit und Methode («Істина й метод»), Ges. Werke, Bd. 1, III. Teil, S. 491 ff.

сто в самому собі, а вказує назад і вперед на неказане. Кожне висловлювання мотивоване, а це означає, що стосовно всього, що говорить, можна зі смыслом поставити запитання: «Чому ти це кажеш?» І тільки тоді, коли це неказане буде зрозумілим разом зі сказаним, висловлювання стає зрозумілим. Ми знаємо це, зокрема, в запитанні. Запитання, яке ми не розуміємо як мотивоване, не може також знайти відповіді. Бо історія мотивації запитання відкриває передусім сферу, з якої може бути витягнена і дана відповідь. Так насправді в запитуванні та відповіданні полягає нескінченна розмова, в просторі якої стоять слово й відповідь. Усе мовлене стоїть у такому просторі.

Ми можемо пояснити це на досвіді, якого набуває кожен з нас. Я маю на увазі перекладання й читання перекладів з іноземних мов. Те, що має перед собою перекладач, — це мовний текст, тобто — усно або письмово сказане, що його він повинен перекласти рідною мовою. Він прив'язаний до того, що там стоїть, і він усе ж таки не може сказане з іноземного мовного матеріалу просто переформувати в рідний мовний матеріал і не стати при цьому знову тим, хто говорить. А це означає, що він має створити в собі широкий простір для говоріння, який би відповідав сказаному іноземною мовою. Кожен знає, як це важко. Кожний знає, як переклад наче вирівнює сказане іноземною мовою. Воно немовби лягає на площині, тож смисл слів і форма речень перекладу копіюють оригінал, але переклад ніби не має простору. Йому бракує того третього виміру, де первісне, тобто — сказане в оригіналі, відбудовується у своїй сфері смислу. Це неунікна перепона для всіх перекладів. Жоден перекладач не може замінити оригіналу. Але якщо хтось подумає, що оте спроектоване на площину висловлювання оригіналу має тепер у перекладі стати начебто легшим для розуміння, оскільки багато що з того, що в оригіналі звучить як фонова, міжрядкова інформація, не може бути переданим, — якщо тільки вважати, що це скорочення до обмеженого смислу мало б полегшувати розуміння, — то той помиляється. Жоден переклад не зрозумілий настільки, як його оригінал. Саме це і є смыслом сказаного, який багато чого залучає до себе, — а смисл завжди смисл спрямований, — який висловлюється тільки в первісності говоріння і в усьому післясказаному й після говорінні він зникає. Тому завдання перекладача завжди має полягати в тому, щоб не відобразити сказане, а налаштуватися в напрямку сказаного, тобто — на його смисл, аби в напрямку свого власного говоріння віддати те, що слід сказати.

Найчіткіше це видно при таких перекладах, які мають уможливити усну розмову шляхом вклинювання перекладача поміж людей з різними рідними мовами. Перекладач, який тільки відтворює сказані одним слова та речення мовою іншого, зводить розмову аж до незрозумілого. Те, що він має передати, залишається неказаним у його автентичному словниковому поданні, але тим, що інший хотів сказати й сказав, багато при цьому не сказавши. І обмеженість його відтворення потребує

простору, в якому стає можливою розмова, тобто — внутрішньої нескінченності, властивій кожному розумінню.

Отже, мова — це істинний центр людського буття, якщо тільки бачити її в тій сфері, яку заповнює лише вона, в сфері людського співіснування, сфері розуміння, знову повторно зростаючого порозуміння, яке так само невід'ємне від людського життя, як і повітря, яким ми дихаємо. Людина справді, як сказав Арістотель, — це істота, яка має мову. Усе людське має бути сказаним.

12. ПРО ПЛАНУВАННЯ МАЙБУТНЬОГО 1965 рік

Мабуть, не буде перебільшенням сказати, що не стільки прогрес природничих наук як таких, скільки раціоналізація їх науково-технічного застосування призвела до нового етапу індустріальної революції, на якому ми перебуваємо. Не небачене посилення опанування природою, а розгортання наукових методів управління життям суспільства чітко характеризує, як мені здається, обличчя нашої епохи. Тільки цим переможна хода сучасної науки, яка розпочалася з XIX століттям, стає всевладним соціальним фактором. Лише зараз наукова думка, що лежить в основі нашої цивілізації, охопила всі сфери суспільної практики. Наукове дослідження ринку, наукове ведення війни, наукова зовнішня політика, наукове спрямування підростаючого покоління, наукове управління людьми тощо забезпечують експертизи в економіці й суспільстві центральне положення.

Так уперше виникає проблема світового порядку. Цим більше мається на увазі не пізнання існуючого порядку, а планування й створення ще не існуючого порядку. Тут слід запитати, чи це взагалі правильна постановка проблеми: що щось, чого ще не існує, має плануватися й створюватися. Звісно, очевидно, що бажаного світового порядку між народами не існує. Це випливає з того, що на сьогодні уявлення про правильний порядок такі різні, що домінує заклик до покірності співіснуванню. Проте одночасно цей заклик, який виник на основі рівноваги ядерних озброєнь, містить висловлювання, яке загрожує самому смислу постановки проблеми. Чи має взагалі ще глузд розмова про світовий порядок, який належить створити, якщо відразу дорогою заступає неможливість поєднати уявлення про правильний порядок? Чи можна міряти планування мірилом світового порядку, якщо невідомо, до якого кінцевого наслідку мають призвести усі середні, а може й — усі можливі кроки взагалі? Хіба не залежить кожне планування в світовому масштабі від того, що існує певне спільне уявлення про мету? Існують, звичайно, підбадьорливі часткові сфери, наприклад, в області світового здоров'я, світового транспорту, можливо, також, світового продовольства. Але чи припустимо йти далі цим шляхом у такий спосіб і крок за кроком розширювати сферу того, що підлягає раціональному й однаковому врегулюванню, так що кінцевим наслідком стане до решти відрегульований і

розумно впорядкований світ? Проти цього говорить те, що поняття світового порядку неодмінно сприймає змістовне диференціювання залежно від провідної при цьому точки зору на порядок. Методично це стає зрозумілим, якщо до такого поняття додумати його можливу протилежність. У природі предмета лежить те, що наші уявлення про справедливе, про добре тощо далеко не такі точні й визначені, як уявлення про несправедливе, про погане і таке інше. Негативне або приватне має, очевидно, ту перевагу, що воно саме по собі напрошується як належне до заперечення й усунення і цим визначає профіль. Так, поняття безпорядку, який підлягає усуненню, визначити, відповідно, легше, і при цьому виникає диференційований смисл порядку *per contrarium*. Але чи перенесення часткових сфер, де панує безпорядок і має виникнути порядок, на ціле світового порядку ще легітимне? Візьмімо приклад економічного безпорядку. Видається, що у сфері економіки найлегше дістати раціональне уявлення про порядок. Безпорядком міг би називатися всякий стан, що стає перешкодою економічній раціональності. Тут, звичайно, й для поняття загального добробуту існують різні розуміння світового економічного порядку, які не вписуються в уявлення раціональності однієї єдиної великої світової фабрики. Так, скажімо, в питанні, чи брати до уваги надмірний прибуток підприємця задля підвищення загального добробуту, або чи потрібно надавати перевагу одержавленій і відповідно забюрократизованій економіці з соціально-політичних міркувань, навіть якщо вона має нижчий ступінь ефективності. Але хіба це чисто економічне питання? Очевидно, що ні. Саме тому, що сюди долучаються інші, політичні точки зору, економічний аспект, у принципі, залишається абсолютно недоторканим. Чимдалі більша раціональність світової економічної кооперації видається істинним мірилом, яким і визначається смисл світового порядку.

І все ж це містить у собі сумнівну передумову. А саме можливість заміни економічних точок зору політичними. Чи можна так само, як ото можна говорити про стан економічного безпорядку та раціонального світового економічного порядку, визначити також стан політичного безпорядку, що його усунення дозволяє раціонально усвідомлювати поняття політичного порядку? Тут можна було б сказати: в світовій політиці задля уникнення глобального саморуйнування існує таке саме однозначне мірило, як ото для світової економіки загальний добробут. Але чи ця паралель дійсна? Чи дійсно звідси впливають уявлення про політичний порядок, через які можна досягти розумної згоди? Якщо, наприклад, кажуть, що збереження миру — це мета всієї політики, то це, поки мова йде про неядерні війни, може розумітись тільки дуже обмежено. Бо в буквальному розумінні це означає: статус-кво — той світовий порядок, який слід зберігати, — висновок, який наразі під тиском ядерної рівноваги дійсно діє далі і чимраз дужче звужує простір можливих змін світової політики. Проте чи це мірило політики й ідеал, до якого варто прагнути? Чи передбачає все-таки політика змінність

станів? Того, що існують політичні перебудови, які вважаються «правильними» й можуть слугувати «правильному» політичному порядку у світі, ніхто не стане заперечувати. Проте тут знов-таки постає питання: чим вимірюється така правильність? Картиною політичного порядку? Навіть якщо йдеться про таке розумне уявлення світового політичного порядку, як, скажімо, об'єднання Європи, мірило буде зовсім невизначеним. Була б така Європа «правильною», тобто — прогресом у світовому порядку, якби через це були порушені існуючі сплетіння світової економіки й світової політики і, наприклад, була б підірвана згуртованість Британської Співдружності? Виникло б тоді більше порядку чи більше безпорядку?

Питання можна сформулювати принципівіше. Чи допустимі певні уявлення про політичний порядок, які в обов'язковому порядку не викликають протилежних уявлень? Чи припустимі такі уявлення про політичний порядок, які обіцяють шанси не одній чи іншій з існуючих політичних сил, а одній якщо і обіцяють, то тільки тоді, якщо вона завдає шкоди іншій? Потрібно сказати, що існування таких протиставлень інтересів влади — це безпорядок? Чи не це скоріше суть політичного порядку?

Раніше могло бути вже щось пояснювальне в тому, що наявність слабозвинених країн розглядалась як безпорядок. Прагнення усунути цей безпорядок ми називаємо, як відомо, політикою допомоги слабозвиненим країнам. Як на це, то відразу ж постають розумні предметні запитання, наприклад щодо демографічної та продовольчої політики. Стає очевидним, що всякий надмірний ріст населення слід розглядати як безпорядок, або, з іншого боку, — марнотратність продуктів харчування, невикористання корисних копалин, руйнування джерел продовольства тощо. Проте в світову політику вплетені всі такі часткові уявлення про порядок, і в ній визначальні настільки різноманітні точки зору, що зробити уявлення про політичний порядок загальноочевидним здається безнадійним.

Немає також розумної підстави вважати, що розширення сфер, де раціональне планування й порядок вдаються, має підвести нас ближче до розумного політичного порядку в світі. З таким же правом можна зробити протилежний висновок і бути змушеним визнати щораз більшу небезпеку, яку несло б із собою використання раціональних взаємозв'язків для нерозумних цілей, скажімо, за зразком: «Гармати краще за масло». І ще принципівіше буде спитати себе, чи саме не онаучнення нашої економіки й нашого соціального життя, — подумаймо, скажімо, про вивчення суспільної думки й про стратегію формування суспільної думки, — якщо не посилило, то все ж посприяло усвідомленню непевності щодо останніх цілей, тобто — щодо змісту належного світового порядку. Вперше роблячи формування нашого світу в цілому об'єктом науково інформованого й керованого планування, воно насправді приводить до того, що непевність мірила порядку залишається прихова-

ною. Хибно поставлено, зрештою, завдання? Оскільки науково раціоналізована дія спрямована на незліченні часткові сфери — то чи можна мислити світовий порядок у цілому взагалі як предмет такого раціонального планування й виконання?

Це запитання може ще дуже сильно суперечити вірі в науку нашого сторіччя — його слід бачити на тлі набагато загальнішого запитання, яке ставилось виникненням сучасної науки з XVII століття — і залишилось невирішеним. Усі роздуми про можливості порядку в нашому світі мають виходити з глибокої напруги, яка існує між авторитетом науки, з одного боку, й викарбуваними релігією, переданими звичаями й традиціями формами життя народів, з іншого. Ми знаємо цю напругу бодай у тих формах, які виникають при зіткненні європейської цивілізації зі старими культурами Азії чи формами життя так званих слаборозвинутих країн. Вони насправді постають як особливий випадок загальнішої проблеми. Найгерміновішим мені видається не питання, як можна поєднати західну цивілізацію з чужими традиціями в далеких країнах і забезпечити їм плідну рівновагу, а питання про те, як потрібно на нашому власному культурному ґрунті оцінювати значення цього цивілізаційного процесу, який став можливим завдяки науці, й поєднувати його з релігійними й моральними традиціями нашого суспільства. Бо насправді нас сьогодні займає проблема світового порядку. Цивілізаторським успіхом європейської науки вона поставлена скрізь з однаковою принциповістю.

Погляд на історію останніх сторіч максимально чітко показує, що нова наукова думка, яка починає своє здійснення в XVII сторіччі, могла розгортати сховані в ній універсальні можливості, спочатку тільки дуже повільно й поступово. Тож можна з певністю сказати, що — за єдиним винятком ядерної фізики — характерні для нашої сьогоденішньої індустріальної революції процеси всі до одного базуються на наукових відкриттях XIX століття, а це означає: науково вже тоді були б можливими. Але саме ліберальне XIX століття зволікало з їх використанням, оскільки проти цього були традиційні християнські й моральні нормативні точки зору. Мені згадується той спротив, який довелося здолати дарвінізму. Сьогодні цей вид перешкоджання, здається, слабшає, і цим вивільнено технічні можливості наших наукових відкриттів. Експерт пропонує можливості, наявні в його науці; а суспільна свідомість апелює, якщо потрібно прийняти рішення щодо доцільності можливого, не до чого іншого, як знов до науки. Тут також виняток підтверджує правило. Згадаймо хоча б про сховані в спадковій генетиці можливості продукування людини, щодо яких не подолано елементарний страх перед наслідками.

Тут було, звичайно, доволі застерігаючих голосів, які чуються вже ціле сторіччя у формі песимістичної критики культури. Проте всупереч резонансу, який вони знаходять передусім серед шарів, яким загрожує або для яких уже стала реальністю ліквідація, — хоча б серед дво-

рянства, великої буржуазії та наукової аристократії, вони мають мало внутрішньої достовірності, бо вони, якщо дивитися в цілому, зі свого боку, стоять на ґрунті сучасної наукової цивілізації. Я згадую про знаменний спосіб, у який Макс Вебер якось загнав у кут романтичного езотерика Штефана Георга. Це не означає, що такі голоси, зі свого боку, не мають документальної цінності. Вони засвідчують усе-таки не те, що проголошують. Проголошуючи занепад культури, вони насправді засвідчують певну непропорційність між цінностями спливаючих життєвих традицій і вірою в науку, яка постійно стверджує сама себе. Питання має ставитись значно радикальніше. Мені видається згубним, коли сучасна наукова думка, зі свого боку, постійно обертається тільки в своєму власному колі, тобто — має перед собою завжди лише методи й можливості наукового опанування речами, неначе зовсім не існує тієї непропорційності між тим отак вибудовуваним царством засобів і можливостей і нормами й цілями життя. Саме це й проявляється іманентною тенденцією самої наукової думки, щоб запитання про цілі через чимдалі сильнішу тенденцію до прогресу в діставанні й «опануванні» засобів зробити ніби зайвим і цим скинути його в максимально глибоке незнання.

Тож питання про форми порядку в нашому сьогоднішньому й майбутньому світі ставиться переважно як питання наукове: що ми можемо до решти? Як ми можемо облаштувати речі? Як виглядають основи, на яких ми можемо планувати? Що слід змінити й брати до уваги, аби управління нашим світом ставало чимраз кращим і безпереймнішим? Ідея довершено керованого світу видається ідеалом, до якого повністю прив'язані саме найрозвиненіші країни за своїм життєвим настроєм і за своїм політичним переконанням. Характерне те, що цей ідеал постає ідеалом довершеного *управління*, тобто не змістово певним ідеалом майбутнього, принаймні як держава справедливості, як ото вона лежить в основі платонівської утопії держави, чи як держава-світ, сформована через панування певної політичної системи, народу чи раси над іншими системами, народами й расами. В ідеалі управління лежить скорше уява про управління, яка не має специфічного змісту. Не те, який порядок має панувати, а те, що все повинне мати свій порядок, — ось проголошена мета всього управління. Тому до ідеї управління належить, по суті, ідеал нейтралітету. Те, до чого прагнуть, — це хороше функціонування як самоцінність. Можливо, це навіть не утопічне сподівання, що великі світові держави нашої сучасності спромоглися б побачити й відрегулювати такий ідеал управління на нейтральному ґрунті. Тут недалеко від того, щоб розглядати звідси ідею світового управління як форму порядку майбутнього. Тоді в ній предметна конкретизація політики знайшла б своє власне завершення. Отже формальний ідеал світового управління — це здійснення ідеї світового порядку?

Це все якось уже було. Знавцям платонівських діалогів відомо, що в

епoxy софістських діалогів ідея предметного знання придбала подібну універсальну функцію. У греків вона називалась *техне*, знання про те, що може бути виготовлене, що здатне до власного вдосконалення. Вид і вигляд предмета, що мав виготовлятися, формували точку зору, під якою перебував увесь процес. Вибір правильних засобів, вибір правильного матеріалу, художньо відповідний перебіг окремих робочих етапів,— усе це зростає до ідеальної довершеності, яка робить істинними слова, які цитує Арістотель: «Техне любить Тіхе, а Тіхе любить Техне»¹⁰. Хто опановує своє мистецтво, тому не потрібне щастя.

Проте в суті всякої *техне* лежить те, що вона наявна не ради себе самої і також не задля предмета, що має бути виготовленим, який, зі свого боку, був би наявним заради самого себе. Що стосується виду й вигляду предмета, який підлягає виготовленню, то це скорше залежить від використання, для якого він призначений. Понад цим використанням знання й уміння того, що виготовляє предмет використання, саме не панівне, ні в тому розумінні, що річ, яку воно виготовляє, використовується згідно з її призначенням, ні в тому значно вирішальнішому розумінні, що вона використовується для чогось правильного. Отже мало б існувати нове предметне знання, яке переймалось би правильним використанням речей, тобто — застосуванням засобів із правильною метою. А що наш споживацький світ — це ціла ієрархічна структура таких взаємозв'язків засобів і цілей, то ніби сама по собі виникає ідея найвищої *техне*, предметного знання, яке, зі свого боку, достеменно знає про правильне використання всього предметного знання, своєрідне королівське предметне знання: політична *техне*. Має така ідея глузд? Державний діяч як знавець справи всіх знавців, державна політика як просто найвище знання предмета? Звичайно те, що тут називається державою,— це грецький поліс, а не світ, але оскільки грецьке мислення про поліс завжди має на увазі тільки внутрішній лад поліса, а не власне те, що ми називаємо великою політикою міждержавних стосунків, то це просто питання масштабу. Довершено керований світ точно відповідає ідеальному полісу.

Між тим — питання в тому, чи знання предмета з усіх знань предмета, яке Платон позначає як політичне мистецтво, більше, ніж критична протилежність щодо некомпетентної діяльності тих, хто, за Платоном, має відповідати за загибель його рідного міста. Чи відповідає ідеал *техне*, предметного знання, якого можна навчити й навчитися, взагалі вимозі, поставленій політичному існуванню людини? Тут не місце говорити про розмах та межі мислення про *техне* в платонівській філософії, не кажучи вже про інше питання, наскільки власна філософія Платона прагне до певних політичних ідеалів, які можуть бути не нашими. І все ж згадка про нього може слугувати поясненню актуальної проблеми. Він вчить нас сумніватися в тому, що зростання людської науки може

¹⁰ [N. E. Z 4, 1140 a 19].

будь-коли охоплювати й регулювати ціле власне людського суспільного й державного існування. Тут можна згадати про картезіанське протиставлення *res cogitans* і *res extensa*, яке попри всю можливу модифікацію правильно визначило основну проблематику всякого застосування «науки» до «самосвідомості». І тільки з застосуванням нової науки до суспільства, яка використанія Декартової «тимчасової моралі» бачила тільки як віддалену мету, ця проблематика набула, звичайно, своєї повної серйозності. Слова Канта про людину як «громадянина двох світів» надає їй відповідного вираження. Те, що людина в усьому своєму існуванні могла б стати такого роду об'єктом, що хтось знав би, як його виробляти, в усіх його суспільних життєвих відношеннях, що, отже, міг би існувати експерт, який сам не є «він», але який «управляє» «ним» так само, як усіма іншими, і що цей експерт, зі свого боку, знову ж управлявся б своїм власним управлінням; це веде до очевидних ускладнень, які показують іронічну спотворену картину ідеї того платонівського предметного знання, навіть якщо вона прикрашена всіма кольорами просвітлення, пізнання трансцендентного Божого й добра.

Навіть якщо цілком виходити з питання положення планувальника планово-розумної організації світу й розумного управління всередині цього світу, нерозв'язним видається ускладнення, пов'язане з ідеєю панування «науки» над конкретною життєвою ситуацією людей і приведеній у ній у дію розумністю. І тут грецьке мислення видається мені вкрай актуальним. Це аристотелівське розрізнення *техне* і *фронезису*, яке наскрізь відображає це ускладнення. Практичне знання, що пізнає здійснення в конкретній життєвій ситуації, виявляє свою довершеність не в той самий спосіб, що і предметне знання свою в *техне*. Тоді як *техне* може вчити і вивчатися, а її потужність відверто залежить від того, що це за чоловік з політичної чи моральної точки зору, для знання та розуму, які висвітлюють і управляють практичною життєвою ситуацією людини, діє прямо протилежне. Напевне тут також у певних межах є щось схоже на застосування загального знання до конкретного випадку. Те, що ми розуміємо під знанням людей, під політичним досвідом, під діловою кмітливістю, містить — звичайно в певною мірою неточних висновках — елемент загального знання і його застосування. Якби це було не так, то тоді для цього взагалі не існувало б ні вивчення, ні навчання. Тоді було б також неможливе також і філософське знання, яке розвинув Арістотель у проекті своєї етики й своєї політики. Однак тут ніде не йдеться про логічний взаємозв'язок закону й випадку, а отже й про відповідні сучасній науковій ідеї розрахування й завбачення процесів. Навіть якщо покласти утопічне мислення в основу фізики суспільства, то все одно годі вийти з ускладнення, яке Платон показав тим, що він державного діяча, а отже й політично діючого взагалі, стилізовано підняв до рівня найвищого спеціаліста. Таке властиве фізикуві, якщо його можна так назвати, знання суспільства може зробити його техніком суспільства, який знає, як виробляти все мислиме, однак

він залишається тим, хто, зі свого боку, не знає, що з того, що він уміє, дійсно слід виготовляти. Арістотель точно продумав це ускладнення і тому називає практичне знання, про яке йдеться в конкретній ситуації, «іншим видом знання»¹¹. Це не тупий ірраціоналізм, до якого він звертається,— тут йдеться про світлість розуму, який у практично-політичному розумінні знає, як знайти відповідно здійснення. Так кожне практичне життєве рішення полягає в зважуванні можливостей, які ведуть до обраних цілей. Зрозуміло, що соціальні науки з часів Макса Вебера поклали свою наукову легітимацію на раціональність середнього вибору і мають сьогодні на меті конкретизувати якомога більше сфер, які колись підлягали «політичному» рішення. Але якщо вже Макс Вебер поєднав пафос своєї нейтральної соціології з таким самим патетичним визнанням своєї прихильності до «Бога», якого мав би обрати кожний,— то чи припустима, власне кажучи, абстракція, згідно з якою нам було б дозволено виходити зі сталих цілей? Якщо так, то тоді йшлося б ще тільки про фахове знання і ми йшли б назустріч чудовому часу. Бо перспектива порозуміння між фахівцями набагато реальніша, ніж між політиками. Були навіть спроби покласти відповідальність за недосягнення порозуміння на міжнародних переговорах у так званих групах експертів на політичні директиви урядів. Виникає питання, чи це так. Щоправда, існують часткові сфери, в яких питання, як слід діяти,— це питання чистої цільової раціональності. Тут єдність між експертами не видається складною. Але яка вже тільки міра самоконтролю не відноситься до того, щоб лише у випадку судової експертизи обмежити виступ експерта тим, на що він дійсно може відповісти науково. І ймовірно ідеальний у цьому розумінні експерт у судовому відношенні опиняється на межі непридатності. Бо необхідність приймати рішення, яка існує для суду, знову й знову змушує працювати з твердженнями, неспростовність яких аж ніяк не гарантована. Непевні не тільки непрямі докази. Чим сильнішим у гру вступає втілення пануючих суспільних або політичних упереджень, тим фіктивнішим видається чистий експерт, а з цим і поняття науково забезпеченої цільової раціональності. Усієї сфери сучасних соціальних наук могло б стосуватися те, що вони не можуть зробити взаємозв'язки засобів і цілей керованими, не припускаючись одночасно надання переваги певним цілям. Якщо дійти до основи внутрішніх умов цих імплікацій, то в кінці виявиться протиріччя між позачасовою істиною, якої шукає наука, і залежною від часу позицією тих, хто використовує науку.

Здійснення — це не просто те, що можливе або наявне всередині того, що можливе, а просто найкорисніше. Скоріше кожна можлива вигода і перевага, що надається одному чи іншому, вимірюється певною мірою, яка встановлюється собі самостійно або кимось. Це втілення того, що дійсне в суспільстві, норм, які, втілені в моральні й політичні пе-

¹¹ [N. E. Z. 1141 b 33 und 1142 a 30].

реконання, керують вихованням і самовихованням, у тім числі і науковою об'єктивністю.

Це, звичайно, не констатація того, що не існує іншого морального чи політичного ідеалу, окрім пристосування до відповідно існуючого суспільного порядку і його масштабів. Це означало б скоріше знову впасти в перекручену абстрактність. Чинні заходи не тільки ті, що встановлені іншими — або навіть батьками, — які слід було б застосовувати як закон на один випадок. Скорше кожне конкретне рішення часткового, зі свого боку, співвизначальне для чинного в цілому.

Ця ситуація подібна до ситуації з так званою повною правильністю. Тут також існує безсумнівна загальність діючого, яка піддається навіть певній кодифікації. Так, наприклад, навчання мови в школах перебуває під впливом внутрішньої необхідності в повчанні, яке нав'язує такі кодифіковані правила. Так само живе мова, й вона живе не застосуванням правил, а постійним подальшим формуванням мовного вжитку, отже, зрештою, діяльністю кожного часткового.

У філософії нашого сторіччя деякі з цих істин представлені сьогодні філософією існування, яку так охоче сварять. Зокрема велику роль при відході від наукового методологізму неокантіанської школи зіграло поняття ситуації. Насправді в цьому понятті, як його проаналізував насамперед Карл Ясперс, лежить логічний мотив, що його сукупність перевершує просте відношення загального й часткового або закону та випадку. Перебувати в ситуації завжди містить у собі момент, недосяжний для конкретизуючого пізнання. Недарма в такому взаємозв'язку вживають метафоричні звороти, як, скажімо, що потрібно поставити себе в ситуацію, тобто щоб крім загального орієнтування пізнати справді здійсненне й можливе. Ситуація якраз не має характеру простого протиставлення, тож знань об'єктивних даних умов досить, щоб знати напевне. Достатнє знання всіх об'єктивних даних умов, яке надає наука, не спроможне передбачити перспективність, яка виникає з місця, пов'язаного з ситуацією.

Результатом цих роздумів видається те, що традиційне уявлення про виконання та виготовлення подає неправильну модель пізнання. Напруга між знанням для кожного, як це пов'язано з поняттям науки, якої треба навчати (або техне), і знанням практично найкращого для окремої особистості сама по собі стара, але не випадково, що вона до виникнення сучасної науки не загострилась до справжньої антиномії. У Арістотеля принаймні відношення між політичним мистецтвом і політичним смислом (техне й фронезисом) видається, власне, без проблематики. Там, де є знання, яке потрібно засвоїти, його слід засвоювати. Але це завжди часткові сфери знання й уміння, які ніколи не спроможні вивільнювати сферу моральної й політичної діяльності. Спільне знання, до якого входять усі форми людського знання, визначає також усякій техне її міру. Вона залишається в принциповому значенні заповненням прогалин, які природа залишила для людської роботи, і цим постійно

залишається тільки доповненням нашого знання. Сьогодні, навпаки, чудова абстракція, якою методичний ідеал сучасної науки ізолює й визначає межі свого предмета, розкриває якісну різницю між постійно випереджаючим знанням науки й неунікною скінченністю всіх дійсних рішень, а відповідно й між фахівцем і політиком. У будь-якому випадку видається, що бракує розумної моделі того, що формує знання державного діяча.

Донкіхотівське загострення Максом Вебером різниці між нейтральною наукою й світоглядним рішенням робить цей недолік очевидним. Ідеал виготовлення, що лежить в основі конструкторської думки сучасної науки, веде тут до апорії. Можливо, можна було б закрити цю прогалину, якби поставити на місце моделі виконання стару модель *управління*. Бо управління — це не виконання — скоріше, самоприспособлення до даних умов. У цьому, очевидно, у внутрішній єдності з'єднані два моменти, які формують суть управління: підтримка рівноваги, що коливається в точно визначеному проміжку, й управління, тобто — визначення напрямку подальшого руху, який можливий з дотриманням цієї коливної рівноваги. Виявляється, що все наше планування й діяльність відбуваються всередині нестійкого положення рівноваги, яке уособлює умови нашого життя. Це уявлення про рівновагу не тільки одне з найстаріших політичних уявлень про порядок, яким обмежується й визначається ступінь свободи того, хто діє. Рівновага — це основне визначення життя взагалі, прив'язаними до якого залишаються ще не визначені можливості живого. Людина технічної й наукової цивілізації може так само мало звільнитись від цього, як будь-що живе. Так, у цьому можна навіть вбачати власне умову своєї свободи. Тільки там, де витримуються сили рівноваги, може взагалі щось важити фактор людського бажання й діяльності. Нам це здавна відоме з політики. Набуття свободи дій має передумовою створення положення рівноваги. Але нам відоме подібне і в сучасній природничій науці. Ми чимдалі більше натрапляємо на слід стабілізаційних систем і залишаємось при цьому далеко від наївної віри в те, що такі системи самокоректури живого можна подати нашими грубими засобами. І все ж таки все наше дослідження, поки воно передає пізнання, щодалі правильнішим способом уможливлене втручання в природний перебіг штучними засобами. Так пізнавальна модель управління набуває чимраз більшої ваги в порівнянні з плануванням і виконанням. Між іншим, ця модель також не може прикрити те, які передумови — яке знання про мету й про напрям — задані всякому управлінню. Платон окреслював межі всього вміння безпосередньо вмінням керманіча. Той добре доставляє пасажирів до суходолу — тільки ж чи то добре для них туди прибути, про це він нічого не може знати. На керманіча Агамемнона після вбивства його володаря найшли сумніви.

Мабуть немає більше прикладу, який наявні тут проблеми ілюстрував би краще, ніж лікарська ситуація. Тут пізнається конфлікт між на-

укою й конкретією лікарської допомоги в єдності професійної діяльності. Те, що аналогічні складнощі виникають скрізь, де професія, що ґрунтується на науковій освіті, має забезпечити посередництво між практикою життя й наукою, як от у юристів, у священників, учителів, зрозуміле само собою. Але те, що стосується медицини, все ж має характер особливої моделі. Тут це сучасні природничі науки в усій повноті й величчї їхніх можливостей, які вступають у конфлікт безпосередньо з лікарською базовою ситуацією надання допомоги й лікування, яка з давніх-давен випадала лікареві. Цей конфлікт радикальним чином перевершує сумнівність, здавна властиву лікарській науці. Саме по собі це прадавня проблема медицини, наскільки її можна розуміти як «науку», звісно, як науку практичну, техне, тобто — як виробниче вміння. Бо якщо кожне інше практичне знання, що знає, як щось виробити, знаходить свідчення свого знання в своєму витворі, то витвір медицини має неунікно двозначність. Наскільки допомогли заходи лікаря щодо відновлення здоров'я, чи то допомогла сама собі природа, в окремому випадку можна й не вирішити, а тому все мистецтво лікування — його значна відмінність від інших технік — здавна потребує особливої апології¹².

До структури того, що називають здоров'ям, напевне відноситься те, що при цьому йдеться не про річ з добре визначеними межами, а про стан, який здавна охарактеризований поняттям рівноваги. Проте до поняття рівноваги відноситься те, що в певному обсязі піддається коливанням, які самі себе врівноважують, і що тільки при виході за допустимі межі діапазону коливань рівновага повністю втрачається й має бути відновленим старанним залученням нового зусилля — якщо це ще можливе. Тому відновлення, яке вдається, означає не що інше, як відновлення коливної рівноваги. Це надає «втручанням» особливу міру. Адже відбувається втручання ззовні в систему, яка збалансована й сама себе регулює. Тому кожне втручання, яке має усунути збій у цій рівновазі, несе небезпеку мимоволі змінити умови інших рівноваг. І ця небезпека зростає, чим більшими стають можливості науки. Висловімо це в загальнішій формі: тут існує суттєва напруга між порізнованими взаємозв'язками знання й виконання, які розробляються природничо-науковим причинним аналізом та індивідуальною організацією, яка, як показав Кант, може бути зрозумілою тільки з телеологічних точок зору. У цьому відношенні сучасна медицина вдається до загальної проблематики, яка виношується в сьогоднішній науковій біології. Успіхи, досягнуті саме в цій сфері, зокрема так званою інформаційною теорією та кібернетикою, втратили ідеал Ньютонової соломинки, який Канту видавався

¹² [Про цю проблему див. у автора: «Apologie der Heilkunst» («Апологія мистецтва лікування»), Kl. Schr. I, S. 211 — 219, зараз у: Ges. Werke, Bd. 4, а також: «Theorie, Technik, Praxis» («Теорія, техніка, практика»), передмова до «Neue Anthropologie», hrsg. von H.-G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart, 1972 ff., Bd. I, S. IX — XXXVI, зараз у: Ges. Werke, Bd. 4].

взагалі недосяжним, і багато від однозначності утопічної ідеї. Цим також у жодний спосіб нічого не вирішено щодо питання морфологічних методів. Скоріше тут навіть годі роздивитися, чому морфологічні методи не повинні якнайкраще уживатися з причинно-аналітичними. Так само так зване дослідження поведінки вже все ж таки створює своєрідні методичні передумови власного виду, якщо воно спостерігає поведінку, яка відверто не може розглядатись як механічний взаємозв'язок причина-дія — без того, аби через це таке пояснення його не включало вже будь-яке протиріччя. Навіть якби колись удалося виростити в реторті живі організми, то не було б позбавлене глузду вивчення поведінки продукованих таким чином організмів. Наукова думка допускає обидва методи й підпорядковує їх одній і тій самій меті — науково пізнавати сферу досвіду й робити її, відповідно, доступною. Робити доступною в жодному разі не обмежується здатністю виробляти. Сюди також відноситься вміння передбачати події й процеси, які годі контролювати, як, наприклад, поведінка живих істот у певних ситуаціях.

Отже наша проблема — це в жодному разі не проблема цього дуалізму методів, а стосується специфічної проблематики медицини, яка, як я вважаю, це прямо-таки випадок-модель для теми порядку в сучасному світі через науку. Велетенські успіхи, яких було досягнуто сучасною медициною для оволодіння власне критичними ситуаціями людських хвороб, призводять до виникнення проблематичних ускладнень, з якими, зрештою, мусять рахуватися ті, хто давав клятву Гіппократа. Йдеться все ж таки відверто не тільки про те, що практична необхідність надання допомоги й лікування пред'являє модель технічного застосування науки як щось занадто часткове. Звичайно, це так, що це також стан нашого знання, тобто — його обмеженість, що зрештою змушує лікаря довіряти відчуттю кінчиків пальців або інтуїції, а де і їх не вистачає — методу пробування. Між іншим, мені не видається протиріччям думати про довершену біологію, яка допомагала б в медицині у досягненні наукової довершеності, чого сьогодні ми ніяк собі уявити не можемо. Але саме тоді стали б, як я гадаю, чіткими складнощі, які ми вже сьогодні подаємо в намітках. Я думаю, наприклад, про продовження вмирання, яке практикується сьогоднішньою медичинською технікою. Єдність особи, яка як хвора постає перед лікарем, що надає допомогу, справжнім візаві, при цьому так само більше не зустрічається. Про подібне щодо спадково-біологічних можливостей розведення вже згадувалось вище. Здається, що обмеженість і скінченність життя роблять неunikним конфлікт, що існує між природничою наукою в її найвищих можливостях і людським саморозумінням.

Тут тепер, по той бік виконання — тобто виробництва на основі проекту й управління — тобто відновлення рівноваги й дотримання напрямку за постійно нових умов, — може стати важливим спосіб поведінки, який бере до уваги межу всякого бажання розпоряджатися і який Арістотель, відповідно, не відносить до техне: звертання за пора-

дою до самого себе, що влаштовує часткове (але також і групу) з огляду на ситуацію, яка вимагає рішення. Тут ідеться більше не про знання фахівця, який як людина, що знає, протистоїть іншому, а про знання, яке потрібне і яке не постачає комусь науку. Люди опиняються перед різними можливостями, які пропонуються, і зважують, яка з них правильна. Знання, яке може претендувати на загальну дійсність, у розпорядженні немає. Так виникає потреба в пораді, яка включає зовсім іншу спільність, аніж спільність загальнодіючого. Вона надає слово іншим і собі щодо інших. Тому вона не може конкретизуватися до кінця в стилі науки. Бо йдеться не тільки про знаходження правильного засобу для існуючої цілі, а найперше про уявлення того, що має бути, а що — ні, що правильне, а що — ні. Це те, що в невимовний спосіб виформовується у пораді з собою про здійснення як істинно спільне. В кінці такої поради стоїть не тільки виконання витвору або досягнення вимріяного стану, але й солідарність, що всіх єднає.

Нумо застосуємо ці роздуми до ситуації сучасного світу і до завдань, які ми бачимо. Мова йшла про щось трохи інше, аніж про наукове вирішення завдання планетарного політичного порядку, перед яким стоїмо. Те, що наука і для цього ще має багатообіцяюче майбутнє, підкреслюється виразно; навіть якщо це абсолютно не означає, що західна цивілізація безперешкодно поширюється і, зрештою, виштовхує або душить усі інші людські форми порядку. Але саме це і є проблемою. Продукування однакової технічної людини цивілізації, яка вчиться користуватися відповідно єдиною мовою цивілізації,— до речі, англійська мова має хороші перспективи щодо того, аби взяти на себе цю роль,— могло б, звичайно, полегшити ідеал наукового управління світом. Проте питання, власне, полягає в тому, чи дійсно такий ідеал бажаний. Можливо, ми можемо з'ясувати вже на мовних процесах, як має діяти цивілізаційний процес урівноваження на нашій планеті. Знакова система, що вимагає й уможливорює управління технічним апаратом, розвиває своєрідну діалектику. Вона перестає бути простим засобом для досягнення технічних цілей. Вона, власне, вилучає цілі, які не можуть бути показані й повідомлені її засобами. Довершене функціонування міжнародної мови ділового спілкування взагалі ґрунтується, зокрема, на обмеженості того, що нею може бути повідомлене. Теоретичне логіко-пізнавальне вдосконалення загальної наукової мови, як вона займається, скажімо, турботою про *unity of science*, мало б цілком таке саме обличчя. Її вдосконаленню могло б вдатися усунення всіх неточностей і багатозначностей, які заважають міжлюдському порозумінню. Тому не потрібно навіть прагнути до однієї світової мови майбутнього. Вистачало б того, аби живі народні мови ставали ніби частиною системи трансформаційних узгоджень, а ідеальна перекладацька машина гарантувала б однозначність розуміння. Все це було б можливим і лежить воно, можливо, навіть не так далеко. Але й тут годі уникнути того, що цей універсальний засіб перетворюється в універсальну мету.

Цим був би отриманий, власне, не засіб для того, щоб могли сказати й повідомити один одному все мислиме, а був би отриманий засіб, який гарантував би, що взагалі ще мислиться тільки те, що бралось у програмування й повідомлялось. Зрештою ми вже перебуваємо в процесі цього розвитку. Таємничий феномен мовного регулювання, який набув нової ходи через поширення сучасних засобів масової інформації, вже чітко демонструє діалектику засобу й цілі, яка тут виникає. Поки що це проявляється лише в профілюванні фронтів. Те, що в одній частині світу називається демократією або свободою, проявляється як мовне регулювання, в іншій частині світу — як просте маніпулювання й формування думки і піддається масовому прирученню. Але це тільки один прояв недовершеності цієї системи. Мовне регулювання, що охопило все, саме стало метою і разом з цим схвалось у непримітне.

Такі екстремальні уявлення слід тримати перед очима, щоб бачити, що означає те, що в усьому початковому людському життєвому досвіді лежать неунікні умови, які всіх нас уже визначають так, як було згадано вище. Те, що мова, в яку ми врослаємо, коли ростемо, означає більше, ніж знакову систему, що слугує для опанування апарату цивілізації, не має на увазі будь-якого романтичного поклоніння рідній мові. Скоріше в кожній мові існує тенденція до схематизації. Викладення світу мовою при вивченні мови завжди набуває одночасно характеру мовного регулювання. Предмет словом обдумується. Геніальний мовний характер дво- або трирічної дитини закінчується комунікативним натиском довколишнього середовища. Проте відмінністю від кожної штучно підтримуваної знакової системи мені видається те, що життя мови здійснюється тепер і далі невід'ємно від живих передавань, у яких перебуває історичне людство. Це забезпечує всякому мовному життю внутрішню нескінченність, яка не в останню чергу показує себе в тому, що людина при вивченні чужих мов спроможна ввійти до чужих викладень світу, а багатство й бідність власного пізнає на чужому. Це також вираження неунікної скінченності людини. Кожний окремо взятий має вчитися говорити, матиме в цьому свою історію і не позбуватиметься її сам у найекстремальнішому здійсненні машинної епохи. Епоха пост-історії, в яку ми входимо, знайде в цьому своє обмеження.

Те, до чого нас відсилають, видається звичайно таким, що не відповідає масштабам сучасного світу. Може бути правильним, що в доведенні до свідомості меж, визначених застосуванню науки, у свідомість водночас вступає те, що розділяє й єднає народи перед усією наукою й незалежно від неї, як форми права й моралі, зміст власного передавання, і пісня, і легенда, і історія, що формують співіснування. Але хіба не залишається таке доведення до свідомості постійно обмеженим маленькими інтелектуальними групами, тоді як технологічна мрія нашої сучасності чимдалі і більше присипляє свідомість людства?

Між іншим — те, що формує переконання людей і що впливає на них тисячами шляхів прямого й непрямого виховання, може також такою

значною мірою плануватись, упорядковуватись і регулюватись науковою експертизою — зрештою, все ж пов'язані з традиціями люди, чия свідомість змінюється й діє далі. Однак вони в нашому світі, що стає чимраз тіснішим, щодалі більше починають розуміти те, що народи розділяють не тільки економіко-технічні відмінності, і не тільки їх усунення їх еднає, а що саме неунікні відмінності між ними, які виникли природним та історичним шляхом, — це те, що об'єднує нас як людей.

Нарешті можна буде поставити собі запитання, яке взагалі значення повинні мати згадування такого роду щодо надмогутньої тенденції наукової цивілізації нашої епохи. Те, що будь-яка критика техніки поділяє з усіма іншими видами критики культури однакову внутрішню нещирість, вище вже згадувалось. І від доведення до свідомості всього того, що встановлює межу технологічній мрії сучасності, не доведеться, власне, чекати, що це могло б чи мало впливати на закон поступовості цивілізаційного поступу. І тим більше виникає питання, що взагалі робить таке усвідомлення, і це вже загальне запитання, яке не припускає підсумкової відповіді.

Так можливості опанування природою матимуть саме там інше значення й знайдуть вищу оцінку там, де люди особливо далекі від опанування силами природи й мають постійно боротися з фізичною нуждою, бідністю та хворобами. Еліти таких відсталих країн скеровуватимуть усі свої зусилля на науково обгрунтоване планування — вони будуть також особливо чутливими до уповільнюючих впливів, які виходять із релігійних або суспільних традицій цих країн. Якщо предметність планування вимагатиме за всіх умов високого морального рівня самоконтролю, то за таких умов вона буде пов'язана з політичною здатністю до віри та осмисленою критикою ідеології. І навпаки, у високорозвинених країнах фантазії планувальника, який обіцяє підняти людське благополуччя, ніколи не протиставлятиметься позбавлена бажань ситість. Там також доведеться боротися з перешкодами прогресу, які критимуться в стосунках, пов'язаних з власністю або в можливостях отримання прибутку. Однак чим більше свободи від зовнішньої нужди та надмірної роботи, чим значніше уповільнення темпу в житті сучасного індустріального суспільства видаються досяжними, тим менше блага буде очікуватися тільки від наукового планування майбутнього. Тут ідеться не тільки про відмінності в економічному розвитку країн. Це також відмінності між старими культурними традиціями, які виступатимуть у поєднаному світі з усією свідомістю. Так доведення до свідомості існуючих між людьми й народами відмінностей стає саме тоді пекучою потребою, коли планування й прогрес будь-чого видаються досяжними. Таке доведення до свідомості навряд чи є досягненням науки, скоріше вже — критики науки. *Воно передусім — виховання толерантності*¹³. Виправдані уявлення про порядок державного співіснування, як, на-

¹³ Див. мою роботу: «Die Idee der Toleranz» («Ідея толерантності») у: Ges. Werke, Bd. 4.

приклад, ідеал демократії (у західному чи східному розумінні), розуміють у такому доведенні до свідомості свої власні передумови. Економічний прогрес в усіх частинах світу може бути однаково бажаним, проте означатиме не одне й те саме.

На закінчення можна дозволити поцікавитись роллю філософії в указаній ситуації. Чи має вона в науковій культурі, яка прагне довершеності, взагалі ще якусь функцію? Тут слід посилатися на певні широко розповсюджені тенденції у сприйманні й самосприйманні філософії. Вимагати від філософа певного роду супернауки, що б давала спеціалізації окремих наук об'єднуючі рамки,— постановка задачі, яка бере свій початок з класичних часів філософії, коли вона сама ще була загальною наукою, це науковий дилетантизм. Вимагати від неї загального органону логіки й методичної науки видається мені не меншим дилетантизмом: наче окремі науки мали б від того зиск і не переймали по-своєму навкруги від інших наук методи й знакові системи, які видаються їм корисними. Філософська методика наук для цього взагалі не потрібна. Вона, звісно,— легітимне завдання філософії. Проте на запитання, яку функцію має сьогодні філософія як універсальне доведення до свідомості, вона також відповіді не дає. Вона скоріше передбачає відповідь на це запитання. Це — доведення до свідомості того, що є; сюди, звичайно, відноситься й доведення до свідомості того, що таке наука. Але сюди відноситься також і те, що слід бути відкритим, до того й не забувати про те, що не все, що існує, є або може бути предметом науки.

У сьогоднішній філософській дискусії є, в принципі, дві відповіді на запитання, що саме може зробити доведення до свідомості. Одна відповідь виходить з того, що розуміння того, що сьогодні дійсно є, слід загострити й радикалізувати. До цього завдання відноситься руйнація усіх романтичних ілюзій щодо старого доброго часу й визнання того, що надійної безпеки у по-християнськи сприйманому світі більше не існує. З цього можна зробити висновок, що слід визнати, що Бог сховався від нас і ми живемо в темі Божій (Мартін Бубер), або також, що питання про «буття» тоне в тотальному забутті буття, чим більше наша метафізична традиція здійснюється в пануванні науки (Мартін Гайдеггер). Таким чином філософська думка розумілась би як вид світової есхатології, тобто обґрунтовувала б вид очікування розвороту, яке, щоправда, не може сказати, на що воно чекає, але, запобігаючи радикальним наслідкам сучасності, воно протискується необхідністю розвороту. Такий радикальності, яка вимагає максимального усвідомлення того, що є, можна буде віддати належне в тому, що вона не впадає в ту критику культури, нещирість якої полягає в тому, що вона насолоджується тим, що заперечує, і що вона саме цим перешкоджає усвідомленню того, що дійсно існує. Але чи бачить такий радикалізм те, що дійсне, і чи сам правильний, якщо він в усьому бачить ніщо?

Є ще одна можлива відповідь на запитання, що може зробити доведення до свідомості, і вона видається мені цілком узгодженою з нашою

потребою знати, і все, що ми можемо знати, здійснювати практично. Хіба не може бути такого, що технологічна мрія, яка живить нашу сучасність, дійсно мрія? Бо чимдалі швидший перебіг змін та перебудов, які здійснюються нашим світом, має фактично, — якщо міряти постійними реальностями нашого життя, — щось привидоподібне й недійсне. Доведення до свідомості того, що є, могло б донести до свідомості саме те, як мало змінюються речі саме там, де видається, що все змінюється так радикально. Звідси в жодному разі не походить промова на захист збереження існуючого порядку (або безпорядку). Йдеться скоріше про відрегулювання нашої свідомості, яка знову могла б учитися, згідно з тим, що може й має змінюватись і змінювати, аби виявляти незмінне й дійсне. Консерватор і революціонер, як мені видається, однаковою мірою потребують такого відрегулювання своєї свідомості. Незмінні й постійні реальності — народження і смерть, молодість і вік, батьківщина й чужина, неволя і воля — вимагають визнання від кожного. Вони визначають простір, усередині якого люди можуть планувати, й устанавлюють межі для того, що їм може вдатися. Частини світу й імперії світу, революції влади й мислення, усе планування та облаштування нашого життя на цій планеті — й поза її межами, — на що тільки спроможна наука, не можуть переступати межу, якої, можливо, ніхто не знає і яка все ж установлена для всього.

13. СЕМАНТИКА І ГЕРМЕНЕВТИКА 1968 рік

Мені не видається випадковим, що серед напрямків досліджень сьогоднішнього філософствування семантика й герменевтика набули особливої актуальності. Вони обидві виходять із форми вираження нашого мислення. Вони більше не перестрибують первинну форму даного всього духовного досвіду. А що вони обидві мають справу з мовним, то обидві, очевидно, мають точку зору справжньої універсальності. Бо що в мовно даному не є знак і що в ньому не момент процесу розуміння?

Здається, що семантика описує поле мовно даного, ніби спостерігаючи його збоку, тож стало навіть можливим розробити класифікацію способів поведінки в обходженні з цими знаками. Цим ми завдячуємо американському дослідникові Чарлзу Моррісу. З іншого боку, герменевтика розглядає внутрішній аспект у використанні цього знакового світу, або краще — внутрішній процес говоріння, який, якщо дивитися ззовні, постає як використання знакового світу. Обидві тематизують на своїх шляхах тотальність доступу до світу, який представляє мову. І обидві роблять це, ставлячи знову запитання за спиною даного мовного плюралізму.

Мені видається заслугою семантичного аналізу, що було доведено до свідомості цільну структуру мови та зв'язані фальшиві ідеали однозначності знаків або символів і можливості логічної формалізації мовного висловлювання. Висока вартість семантичного структурного аналізу ґрунтується не в останню чергу на тому, що він розсіює видимість теж-самості, яку продукує ізольований знак-слово, до того ж він робить це різними способами: чи то в формі, що його синоніми доводяться до свідомості, чи то в ще багатозначнішій формі, що вираз-слово взагалі виявляється нездатним до передавання та заміни. Друге я тому називаю багатозначнішим, що воно походить з чогось, що стоїть за всією синонімічністю. Більшість висловлень однієї й тієї самої думки, слів для одного й того самого предмета може, з точки зору простого позначення та називання предмета, бути доступним для розрізнення, розподілу й диференціювання, але чим менше при цьому є ізольованих знаків-слів, тим дужче індивідуалізується значення висловлення. Поняття синонімічності розчиняється щодалі більше. Наприкінці відверто стоїть семантичний ідеал, який у певному контексті визнає правиль-

ним, відповідним словом тільки один вислів і ніякий інший. Тут на чолі могло б стояти поетичне вживання слова, а всередині його, здається, відкривається посилення цієї індивідуалізації, яка від епічного вживання слова через драматичне веде до ліричної, до поетичної форми вірша. В реальності це подається тим, що ліричний вірш значною мірою такий, що його годі перекласти.

Приклад вірша може чіткіше показати, що робить семантичний аспект. Є віршовані рядки Іммермана, де говориться: «Сльозина стікає». І кожний, хто спершу чує це вибране вживання слова «сльозина» замість «сльоза», може, ймовірно, спіткнутися на тому, що таке вишукане слово виступає на місці звичного. І все ж у зважуванні контексту поетичного типу, там де — як і в цьому випадку — йдеться дійсно про справжній вірш, ми, нарешті, визнаємо вибір поета. Ми побачимо, що тут — інший, трохи змінений смисл, який словом «сльозина» підноситься вище повсякденності плакання. Ми можемо сумніватися. Чи це дійсно відмінність смислу? Хіба це не має просто естетичного значення, тобто — чи не має відмінність просто емоціональну або евфонічну значущість? Звичайно, може бути, що в «сльозині» звучить щось інше, ніж у «сльозі». Проте хіба все ж таки задля смислу одне не може замінитися іншим?

Це заперечення треба продумати з усією серйозністю. Бо насправді важко знайти кращу дефініцію для того, що таке смисл або значення, або *the meaning* вираження, аніж можливість заміни. Якщо якийсь вислів стає на місце іншого, не змінюючи смислу цілого, тоді сам цей вислів має такий самий смисл, що й той вислів, який він заступає. Тут, однак, виникає сумнів, наскільки дійсно може діяти така теорія заміни для смислу говоріння, власне одиниці мовного феномена. Те, що йдеться про одиницю говоріння, а не про окремих вислів, що може замінитися як такий, безсумнівне. Саме подолання словоізолюючої теорії значення лежить у можливостях семантичного аналізу. У цьому подальшому аспекті слід обмежувати дію теорії заміни, яка має визначати значення слова. Структура мовного утворення має, поза всякими сумнівами, описуватися з точки зору відповідності й заміненості окремих виразів. Існують, звичайно, семантичні звороти, проте такі відношення еквівалентності не є незмінними підпорядкуваннями, а виникають і відмирають, оскільки століття в століття у семантичній зміні відображається дух часу. Погляньмо хоча б на вродання англійських виразів у суспільне життя наших днів. Так семантичний аналіз може немовби зчитати відмінності часів і хід історії, і він може, зокрема, зробити відчутним виступання структурної цільності всередину нової цільної структури. Її описова точність доводить нескладність, яка виникає при перейманні діапазону слова в нових взаємозв'язках — і така невідповідність часто вказує на те, що тут пізнано дійсно нове.

Це стосується також і особливо логіки метафори. Адже метафора так довго дотримується видимості передавання, тобто — метафора діє,

ніби посилаючись на початкову сферу смислу, з якої вона була створена і з якої її було перенесено до нової сфери застосування, неначе ще й досі відомий саме цей взаємозв'язок як такий. Лише тоді, коли слово в своєму метафоричному вживанні ніби вкорінилось і втратило характер сприймання й передавання, воно починає розвивати своє значення в новому взаємозв'язку, як «власне». Так звичайно простою шкільною граматичною умовністю постає ситуація, коли певні вирази, які ми вживаємо в мові, те саме слово «розквіт» пізнають у його власній функції у світі рослин вдома і розглядають застосування цього слова хоча б для живої істоти чи навіть для вищих одиниць життя, таких як суспільство або культура, як невластиве й переносне вживання. Побудова словника і правил його застосування якраз і створює основні обриси того, що таким чином постійним вростанням висловів у нові сфери застосування формує структуру мови.

Цим семантиці встановлюється певна межа. Звичайно, з точки зору ідеї тотального аналізу семантичної основної структури мови, можна розглядати всі дані мови як форми прояву мови взагалі. Але при цьому постійна тенденція до індивідуалізації в говорінні зустрічатиметься в напруженні з тенденцією до загальноприйнятності, яка також є складовою всякого говоріння. Бо життя мови відверто формується тим, що майже ніколи не можна відійти надто далеко від мовної традиції. Хто говорить своєю особливою мовою, яку не розуміє ніхто інший, той взагалі не говорить. Хоча, з іншого боку: хто говорить тільки однією мовою, загальноприйнятність якої у виборі слова, у синтаксисі, у стилі стала загальною, втрачає силу звернення вираження, якої можна досягнути тільки індивідуалізацією словникового запасу мови й мовними засобами.

Хорошим прикладом для цього процесу можна назвати напруження, яке з давніх-давен існує між термінологією й живою мовою. Добре відомим не тільки дослідникам, але й передовсім дилетантам, які прагнуть до освіченості, феноменом є те, що фахові вирази зарекомендують себе громіздкими. Це виглядає так, що вони мають особливі, своєрідні обриси, які не хочуть входити до життя мови як такого. І все ж, очевидно, саме це суттєве для таких однозначно визначених виразів, які в живій комунікації ввійшли в життя мови, тож вони свою звужену однозначністю силу впливу збагачують комунікативною силою багатозначно невизначеного говоріння. Наука, звичайно, може боронитися проти такого розмивання чіткості своїх власних понять, але методична «чистота» досяжна тільки в часткових сферах. Взаємозв'язок орієнтування в світі, який полягає в мовному відношенні до світу як такому, її випереджає. Згадаймо хоча б про поняття сили в фізиці й відтінки значення, які співзвучать у живому слові «сила» і роблять для дилетанта значущими знання науки. У цьому зв'язку я міг показати, як потужність Ньютона Етінгером і Гердером була в такий спосіб інтегрована в загальну свідомість. Поняття сили розумілось з точки зору живого

досвіду сили. Але саме цим слово-поняття вростає в німецьку мову й індивідуалізується до неможливості перекладу. Або хто хоче передати слова Гете: «Спочатку була сила» іншою мовою, і то так, щоб не сумніватися разом з Гете: «Уже мене застерігає щось, що з цим не залишаюся я»?

Якщо дивитись на тенденцію індивідуалізації, яка почувається вдома в живій мові як такої, то насправді в поетичному творі ми пізнаємо довершеність цієї тенденції індивідуалізації. Але якщо це правильно, то тоді виникає питання, чи теорія заміни дійсно задовольняє поняття смислу мовного висловлювання. Неможливість перекладу, яку в екстремальному випадку виявляє ліричний вірш тим, що він взагалі не може бути перекладений з однієї мови на іншу, не втративши всієї своєї поетичної красномовності, відверто веде до краху ідеї заміни, виступання одного виразу замість іншого. Але це видається загальнозначущим, незалежно від особливого феномена високоіндивідуалізованої поетичної мови. Можливість заміни суперечить, якщо я правильно розумію, індивідуалізуючому моментові в здійсненні мови як такому. Так само там, де ми в говорінні хоча б один вираз замінюємо іншим або вживаємо поряд з ним інший, у надмірності риторики або в самокоригуванні оратора, що не відразу знаходить кращий вираз, розуміння говоріння вибудовується в процесі таких, що змінюють один одного, виразів, а не у вирізненні впливаючої з нього неповторності. А вирізнення відбувається, коли здійснюється постановка на місце вживаного слова іншого ідентичного йому по смислу. Тут досягається точка, у якій семантика сама себе нейтралізує й переходить у щось інше. Семантика — це вчення про знак, зокрема про мовні знаки. А знаки — це засоби. Вони беруться до вжитку на власний розсуд і так само відкладаються вбік, як усі інші засоби людської діяльності. «Оволодіти своїми засобами» означає: «застосовувати їх, згідно з метою». Отож ми також із певністю кажемо, що мовою слід оволодівати, вдаючись до інформування цією мовою. Проте справжнє говоріння — це щось більше, ніж вибір засобів для досягнення певних цілей комунікації. Мова, якою оволодіваєш, така, що в ній живеш, тобто те, що хочеш повідомити, взагалі «не знаєш» інакше, як у мовній формі. Те, що вибираєш свої слова, — це комунікативно продукована видимість або ефект, у якому мова стримується. «Вільне» говоріння тече кудись у самозабутній відданості предметові, який висловлюється в середовищі мови. Це стосується навіть розуміння письмово зафіксованого говоріння, тобто текстів. Бо тексти також, якщо їх розуміють, знову вплаваються в рух смислу говоріння.

Отак за полем дослідження, яке аналізує мовну конституцію тексту як ціле й витягує на поверхню його семантичну структуру, постає інший напрямок питань і досліджень, а саме — герменевтичний. Свою основу він має в тому, що мова також завжди відходить за саму себе й за виразність, яку вона представляє. Він, так би мовити, виникає не в тому,

що в ній висловлено, що в ній говориться. Герменевтичний вимір, що тут відкривається, відверто означає обмеження об'єктивності того, що думається й повідомляється взагалі. Мовний вираз не просто неточний і потребує вдосконалення, але відстає завжди й обов'язково, саме коли він є тим, чим може бути, від того, що він висловлює й повідомляє. Бо в говоріння завжди включається смисл, що лежить у мовному виразі, який свою смислову функцію виконує тільки як глибокий смисл, який безпосередньо втрачає свою смислову функцію, якщо він піднімається до виразності. Аби пояснити чіткіше, я хотів би розрізнити дві форми, в яких говоріння в цей спосіб ховається за самим собою: не сказане в говорінні, але говорінням подане, і — говорінням буквально приховане.

Звернімося спочатку до всупереч своїй несказаності сказаного. Те, що тут відкривається, — це велика сфера okazіональності всього говоріння, яка співутворює смисл говоріння. Okazіональність означає залежність від випадку, в якому вживається вираз. Герменевтичний аналіз спроможний показати, що така залежність від випадку випадкова не сама, як, скажімо, так звані okazіональні вирази типу «тут» або «це», які в своїй семантичній своєрідності відверто не мають постійного, вказуючого змісту, а можуть вживатися як пусті форми або вставлятися в змінні вирази, як в пусті форми. А герменевтичний аналіз спроможний показати, що така випадковість формує смисл самого говоріння. Бо кожне висловлювання має не просто однозначний смисл у своїй мовній і логічній будові як такій, але кожне висловлювання ще й мотивоване. Смислу кожному висловлюванню надає лише запитання, що стоїть за ним. Герменевтична функція запитання знову повертається до інформаційного смислу висловлювання взагалі — бути відповіддю. Я не хочу говорити тут про герменевтику запитання, яка перебуває ще цілком у сутінках. Є дуже багато видів запитань, і кожний знає, що запитанню навіть не обов'язково мати синтаксичну ознаку, щоб до решти випромінювати свій запитальний смисл. Я маю на увазі запитальну інтонацію, через яку ціле говоріння, яке синтаксично сформоване як розповідне речення, спроможне набути запитального характеру. Але дуже хорошим прикладом є також інверсія того, власне, що щось, що має запитальний характер, набуває розповідного характеру. Ми називаємо це риторичним запитанням. Так зване риторичне запитання — це запитання лише за формою, за предметом — ствердження. І коли ми аналізуємо, як тут запитальний характер стає стверджувальним, то тоді виявляється, що риторичне запитання, очевидно, стає стверджувальним через те, що воно підпорядковує відповідь. Своїм запитанням воно не наче випереджає спільну відповідь.

Отже найформальніша форма, в якій несказане проявляє себе в сказаному, — це зворотне відношення до запитання. Потрібно себе спитати, чи ця форма імплікації всеохопна, а чи, може, вона поряд із собою має ще й інші форми такої імплікації. Чи діє вона, наприклад, також для всієї великої сфери висловлювань, які в строгому розумінні взагалі

більше не висловлювання, оскільки містять не інформацію, повідомлення про обставини справи, які маються на увазі, як свій власний і єдиний задум, а скоріше, функціональний смисл зовсім іншого виду? Я маю на увазі, скажімо, хоча б такі феномени говоріння, як прокляття або благословення, проголошення спасіння з релігійного передавання, а також наказ або скаргу. Це все способи говоріння, які свій власний смисл проголошують тим, що вони не містять повторюваності, що їхне так зване маркування, тобто — своє переоформлення в інформуюче висловлювання, хоча б типу: «Я кажу, що я тебе проклинаю», повністю змінює, щоб не сказати руйнує, смисл висловлювання, характер проклинання в прикладі. Питається: тут також слово — це відповідь на запитання, яке його мотивує? Воно зрозуміле через це і тільки через це? Звичайно, смисл усіх таких форм висловлювання, від прокляття до благословення, не може бути виконаним без сприйняття визначення смислу із взаємозв'язку дії. Не можна буде заперечувати, що ці форми висловлювання також мають характер okazіональності, оскільки випадок їхнього висловлення здійснюється в розумінні.

Новий рівень проблеми знов постає там, де ми маємо перед собою «текст» у вищому розумінні «літератури». Бо «смисл» такого тексту мотивований не okazіонально, а навпаки претендує на те, щоб «завжди» бути розмовляючим, тобто «завжди» бути відповіддю, а це означає неухильно спонукати запитання, відповіддю на яке є текст. Саме ці тексти є предметами, яким надає перевагу традиційна герменевтика, як теологічна, як юридична і як літературна критика, бо такі «тексти» мають завдання пробудити застиглий у літери смисл із самих цих літер.

Проте в герменевтичні умови нашої мовної поведінки ще глибше проникає інша форма герменевтичної рефлексії, яка має на увазі не тільки неказане, але й приховане говорінням. Те, що говоріння спроможне своїм власним здійсненням приховувати, загальновідоме по особливому випадку брехні. Складне сплетіння міжлюдських відносин, у якому зустрічається брехня, — від східної форми ввічливості до відвертого підриву довіри між людьми, — не має, по суті, ніякого первинно семантичного характеру. Хто бреше як по писаному, робить це, не заїкаючись і не бентежачись, тобто приховує ще й приховування, яким є його говоріння. Але цей характер брехні набуває мовної реальності, очевидно, зокрема тільки там, де ми вбачаємо в цьому завдання подавати дійсність лише мовою, тобто — в мовному мистецькому творі. В середині мовної сукупності поетичної цілості висловлювання спосіб приховування, який ми називаємо брехнею, має свої власні семантичні структури. Сучасний лінгвіст, скажімо, стосовно текстів говорить про сигнали брехні, якими в тексті висловлювання позначається як висловлювання те, що вжите для приховування. Адже брехня — це не просто твердження про щось фальшиве. Тут ідеться про свідоме приховуюче говоріння. І тому наскрізне бачення брехні або краще розуміння брехливого характеру брехні, як вона відповідає

дійсному наміру оратора, що бреше, — це в поетичному контексті задання мовного представлення.

І навпаки, приховування в розумінні помилки постає як зовсім інший вид приховування. Тут мовна поведінка у випадку правильного твердження нічим не відрізняється від мовної поведінки у випадку твердження помилкового. Помилка — не семантичний феномен, але й не герменевтичний, якщо навіть наявні обидва. Помилкові висловлювання «правильно» виражають помилкові думки, але як феномен вираження й мови вони нічим не специфічні щодо вираження правильних думок. Проте напевне брехня — це чудовий мовний феномен, але, звичайно, і в загальному безневинному випадку приховування. Не лише тому, що брехня має короткі ноги, але й тому, що вона — складова мовної поведінки світу, яка підтверджується в ній, оскільки комунікативна вартість правди говоріння поставлена в ній передумовою і знай відновлюється при виявленні й розкритті брехні. Викритий у брехні вчасно усвідомлює це. Лише там, де брехня не усвідомлює більше сама себе як таке приховування, вона набуває нового характеру, що визначає все відношення до світу. Ми знаємо цей феномен як брехливість, коли взагалі втрачено смисл істинного й правди. Така брехливість не признається, що вона охороняє себе від свого розкриття самим тільки мовленням. Вона підтримує саму себе, й далі поширюючи навколо себе завісу говоріння. Тут в усьому її тотальному й усеохопному розгортанні постає сила говоріння, ба навіть після осуду вердикту. Брехливість стає через це показовою для самовідчуження, яке спроможне відбутися з мовною свідомістю і прагнути до вирішення напруженням герменевтичної рефлексії. З герменевтичної точки зору розпізнання брехливості означає для партнера, що інший виключається зі спілкування, оскільки він не в згоді з самим собою.

Бо герменевтика застосовується зазвичай там, де не виникає розуміння й саморозуміння. Обидві потужні форми приховування говорінням, до яких має найперше звертатися герменевтична рефлексія і про які я хотів би поговорити далі, якраз і стосуються цього приховування говорінням, яке визначає світову поведінку. Перша — це мовчазне використання упереджень. Фундаментальна структура нашого говоріння взагалі полягає в тому, що попередні поняття й попереднє розуміння в нашому мовленні управляють нами в такий спосіб, що вони самі постійно залишаються прихованими і що це потребує, власне, ламання того, що налаштоване в напрямку наміру мовлення, аби довести до свідомості упередження як такі. В цілому це здійснює новий досвід. Попередня думка ним не утримується. Проте несучі упередження потужніші й захищають себе тим, що вдаються до само собою зрозумілої впевненості або навіть виставляють себе як вигадану неупередженість і цим закріплюють свою дію. Нам знайома ця форма закріплення упереджень, як уперте повторювання, властиве всій догматиці. Але вона знайома нам також з науки, коли, наприклад, заради неупередженого

пізнання та задля об'єктивності науки метод якоїсь перевіреної науки, скажімо фізики, без методичної модифікації переноситься на інші області, наприклад, на пізнання суспільства. Ба більше: якщо, як це в наш час трапляється чимдалі частіше, наука розглядається як найвища інстанція самих процесів суспільних рішень. Тут, як це саме може показати тільки герменевтична рефлексія, недооцінюється інтерес, поєднаний з пізнанням. Ми знаємо цю герменевтичну рефлексію як критику ідеології, яка піднімає ідеологічне припущення, тобто пояснює хибну об'єктивність як вираження стабільності реальних відносин суспільних сил. Критика ідеології хоче за допомогою історичної й суспільної рефлексії довести до свідомості й вирішити суспільно домінуючі упередження, тобто вона хоче усунути приховування, яке діє в неконтрольованому впливі таких упереджень. Це завдання надзвичайної складності. Бо ставлення під сумнів того, що само собою зрозуміле, завжди будить спротив усіх практичних очевидностей. Але саме тут лежить функція герменевтичної теорії: вона сприяє загальній готовності там, де може бути заблокованим особливе потужних звичок і упереджень. Критика ідеології представляє лише особливу форму герменевтичної рефлексії, яка прагне критично вирішити певний вид упереджень.

Але герменевтична рефлексія має універсальний обсяг дії. З наукою вона має боротися за своє визнання також там, де йдеться не про особливу суспільно-критичну проблему ідеологічного припущення, а про самопояснення наукової методики. Наука ґрунтується на частковості того, що вона своїми об'єктивуючими методами робить предметом взагалі. Як сучасна методична наука вона визначена початковою відмовою вилучити власне все те, що ухиляється методики власного способу дій. Саме цим вона проявляє себе необмеженою в своїй власній компетентності і зможе завжди самовиправдатись. Так вона пробуджує видимість тотальності пізнання, за якою обороняються суспільні упередження або інтереси. Ми роздумуємо тільки про роль експерта в суспільстві сучасності, про спосіб, як економіка і політика, війна і юриспруденція сильніше визначаються голосом експерта, ніж політичними інституціями, в яких представлена воля суспільства.

Але своєї власної продуктивності герменевтична критика набуває лише тоді, коли вона мобілізує саморефлексію, аби відобразити своє власне критичне зусилля, тобто — власну умовленість і залежність, у яких воно перебуває. Герменевтична рефлексія, яка це робить, наближається, як мені видається, до дійсного ідеалу пізнання, оскільки вона також приносить у свідомість ще й ілюзію рефлексії. Критична свідомість, яка скрізь виказує схильність до упереджень і залежності, але саму себе вважає абсолютною, тобто — вільною від упереджень і незалежною, неодмінно залишається в тенетах ілюзій. Бо вона сама мотивована лише тим, критикою чого вона є. Існує нерозривна залежність її від того, що вона вирішує. Претензія на цілковиту неупередженість —

це наївність, хоч хай вона постає як ілюзія абсолютного пояснення, чи то як ілюзія вільної від усіх попередніх думок метафізичної традиції емпіризму, а чи як ілюзія подолання науки критикою ідеології. У кожному випадку мені видається, що герменевтично пояснена свідомість застосовує переважну істину, піддаючи саму себе рефлексії. Її істина — це, власне, істина перекладу. Її перевага та, що вона чуже робить своїм, не просто вирішуючи це критично чи репродукуючи некритично, а, викладаючи це своїми власними поняттями в межах свого власного обрію, використовує це заново. Перекладання поєднує чуже й власне в новій формі, дотримуючись точки істини іншого стосовно самого себе. У такій формі герменевтичної рефлексивної практики дане мовно сформульоване в певному розумінні усувається, тобто витягується зі своєї власної мовної структури світу. Проте воно саме — а не наша власна думка про це — залучається до нового мовного викладення світу. У цьому процесі постійно скінченного подальшого руху мислення, у допущенні дії іншого стосовно самого себе, проявляється могутність розуму. Він знає, що людське пізнання обмежене й залишається обмеженим, навіть якщо воно перебуває всередині своїх власних меж. Герменевтична рефлексія здійснює таким чином самокритику мислячої свідомості, яка повертає всі її абстракції, а також пізнання наук до цілого людського життєвого досвіду. Філософія, яка завжди, виразно або ні, має бути критикою переданої спроби мислення, — це в цілому таке герменевтичне здійснення, яке вплавляє структурні сукупності, вироблені семантичним аналізом, у безперервність перекладання й розуміння, в якому ми існуємо й зникаємо.

14. МОВА І РОЗУМІННЯ

1970 рік

Проблема розуміння набула за останні роки значної актуальності — звичайно, не без взаємозв'язку з міжнародно-політичним і суспільно-політичним загостренням обстановки й посиленням напруження, яке пронизує нашу сучасність. Повсюди стається так, що спроби порозуміння між зонами, націями, блоками, поколіннями зазнають краху через те, що, як видається, бракує мови і що вживані провідні поняття діють як драгуючі слова, що закріплюють протиріччя й загострюють напруження, для усунення яких і збираються люди. Подумаймо хоча б над словами «демократія» і «свобода».

Зайві, власне, докази тези, що всяке розуміння — це мовна проблема і вдається або не вдається в середовищі мовності. Усі феномени порозуміння, розуміння та нерозуміння, які складають предмет так званої герменевтики, уособлюють мовне явище. Між іншим теза, про яку я хотів би дискутувати далі, радикальніша ще на один крок. Вона, власне, показує, що не тільки міжлюдський процес порозуміння, але й процес самого розуміння — це мовна подія також тоді, коли він спрямований на позамовне або дослухається до затихлого голосу написаної літери, мовна подія типу тієї внутрішньої розмови душі з самою собою, як Платон охарактеризував суть мислення.

Те, що всяке розуміння мовне, — твердження визивне. Нам варто лише оглянутись навкруги й поглянути на наш внутрішній досвід, щоб негайно отримати достатню кількість уявних протилежних прикладів, у яких наймовчазніше, найтихіше розуміння постає як найвищий і найінтимніший спосіб розуміння. Той, хто прагне дослухатися до мови, негайно натикатиметься на такі феномени, як от «мовчазна згода» або «тихий здогад». Виникає, звичайно, запитання, чи це, в певному розумінні, не модуси мовності? Чому має сенс так сказати, я сподіваюсь ще пояснити.

Але як справи ще й з іншими феноменами, до яких нас веде сама мова, я маю на увазі, скажімо, «безмовне здивування» або «німе захоплення»? Те, що нам так зустрічається, — феномени, про які ми прямо можемо сказати: ми втрачаємо дар мови. І ми втрачаємо дар мови відверто через те, що стає таким зрозумілим, що це має надто великий авторитет перед нашим щодалі всеохопнішим поглядом, щоб могло виста-

чити слів охопити це. Чи не занадто сміливе твердження говорити, що ще одна форма мовності — це те, що хтось втрачає дар мови? Чи це не той абсурдний догматизм філософів, які знову й знову намагаються поставити на голову речі, які чудово стоять на своїх ногах? Між іншим, якщо хтось втрачає дар мови, то це означає, що хтось хотів би сказати так *багато*, що він просто не знає, з чого почати. *Неспрацьовування* мови засвідчує її *спроможність* шукати висловлення для *всього* — і, само по собі, видом мовлення стає безпосередньо те, що хтось втрачає дар мови, — і то такої, якою говоріння не закінчують, а починають.

Я хотів би показати це найуперед на наведеному мною мовному протилежному прикладі, власне на тому, що ми говоримо про «тиху згоду». Яка герменевтична цінність цього мовного звороту? Проблематика розуміння, яка сьогодні так різноманітно дискутується, зокрема в усіх тих науках, де відсутні точні методи верифікації, полягає в тому, що там існує проста внутрішня очевидність розуміння, яка зненацька спалахує, коли, наприклад, я раптом збагнув взаємозв'язок речення, висловлювання про когось у певній ситуації. Це означає, коли мені зненацька стає чітким і зрозумілим, наскільки справедливо інший каже те, що він каже, або так само наскільки несправедливо. Такий досвід розуміння завжди відверто має передумовою складності в розумінні, порушеність згоди. Отже все напруження бажання зрозуміти починається з того, що щось, що трапляється, видається чужим, зухвалим, дезорієнтуючим.

Греки мали дуже гарне слово для того, об що спотикається наше розуміння, вони називали це *ατοπον*. Це, власне, означає: те, що не має місця, що неможливо розмістити в схематизмі нашого очікування розуміння, і об що ми тому й спотикаємось. Знамените платонівське вчення про те, що філософствування починається зі здивування, має на увазі це спотикання, цю неспроможність іти далі з попередньо схематизованими очікуваннями нашого орієнтування в світі, які закликають до мислення. Арістотель якось дуже гарно описував, що те, чого ми очікуємо, залежить від того, наскільки ми знаємо взаємозв'язок, і він наводить приклад: якщо хтось дивується з того, що корінь з двох не раціональний, що, отже, відношення діагоналі й довжини сторін квадрата неможливо виразити раціонально, то ми зважатимемо на те, що він не математик; математик здивувався б, якби хтось вважав це відношення раціональним. Ось настільки відносно це спотикання, настільки залежне від знання й глибокого проникнення в предмети. Усе отаке спотикання, здивування й непросування в розуміння завжди відверто має на меті подальше просування, чимдалі глибше пізнавання!

Тому я стверджую: ми маємо свідомо позбавити феномен розуміння від надання переваги тому, що заважає розумінню, якщо ми дійсно хочемо побачити його місце в цілому людського буття, в тому числі нашого соціального людського буття. Згоді надається перевага там, де виникає порушення згоди. Це відносно нечасті перепони в порозумінні й згоді, на яких ставиться завдання цілеспрямованого бажання зрозуміти,

яке має приводити до усунення порушеного розуміння. Інакше кажучи, приклад «тихої згоди» — це настільки незначне заперечення проти мовності розуміння, що він скоріше забезпечує мовності розуміння її широту й універсальність. Це видається мені основною істиною, якій знову слід віддати належну повагу, потому як ми впродовж кількох сторіч абсолютно встановили для нашого саморозуміння методичне поняття сучасної науки.

Сучасна наука — це наука, що виникла у XVII столітті й базується на думці методу й методичного забезпечення прогресу пізнання. Вона в своєрідний спосіб змінила нашу планету, надаючи перевагу формі підходу до світу, а це не єдиний, ані всеохопний підхід, яким ми володіємо. Це підхід, який методичною ізоляцією й свідомим опитуванням — у експерименті — готує часткові сфери, що тематизуються такою ізоляцією, для нового дієвого прийому нашої діяльності. Це стало великим досягненням математичних природничих наук, зокрема механіки Галілея в XVII столітті. Як відомо, духовне досягнення відкриття закону вільного падіння, похилої площини, не було результатом простого спостереження. Вакууму не існувало. Вільне падіння було абстракцією. Кожний, без сумніву, ще пам'ятає про власне здивування експериментом, який він пережив у шкільному кабінеті, коли у відносному вакуумі тоненька пластинка свинцю й пір'їна падають з приблизно однаковою швидкістю. Галілей домігся ізоляції умов, які в природі взагалі не подибуються, коли він абстрагувався від протидії середовища. Але тільки така абстракція уможливило математично точне описання факторів, які формують результат у природній події, а отже, контрольоване втручання людини.

Механіка, як її створив Галілей, — це насправді мати нашої технічної цивілізації. З'явився цілком визначений методичний спосіб пізнання, який викликав напруженість між нашим неметодичним, — що охоплювало весь розмах нашого життєвого досвіду, — пізнанням світу й потужністю пізнання науки. Великим філософським досягненням Канта було те, що він для цього проблемного напруження нового часу знайшов переконливе понятійне рішення. Бо філософія XVII та XVIII сторіч вимучила себе нерозв'язним завданням поєднати всеохопне знання метафізичної традиції з новою наукою — спроба, яка не змогла досягнути дійсної рівноваги між раціональною наукою з понять та наукою емпіричною. А Кант, навпаки, знайшов рішення. Його спрямоване на англійську критику метафізики критичне обмеження розуму і його понятійного пізнання даним у досвіді означало зруйнування метафізики як догматичної раціональної науки. Проте «всезнищувач», — як сприймали сучасники милого професора Канта в Кенігсберзі, — був одночасно великим засновником моральної філософії на суворому принципі автономії практичного розуму. Пізнавши свободу як єдиний своєрідний факт розуму, він показав, що без прийняття свободи не можуть мислитись практичний розум людини, а з цим і моральне та суспільне існу-

вання людини, він, всупереч усім детерміністським тенденціям, що походили з сучасних природничих наук, відкрив нову легітимацію мисленню з поняттями свободи. Насправді його морально-філософський імпульс полягає насамперед у посередництві Фіхте, за великими проторювачами шляху «історичного світогляду»: Вільгельмом фон Гумбольдтом, Ранке, Дройзенем передусім. Проте, звичайно, також Гегель і всі позитивно чи негативно ним визначені вкрай виповнені поняттям свободи і тому всупереч простому методологізму історичної науки витримують тенденцію до великого й цілого філософії.

Між іншим, саме цей взаємозв'язок між новою наукою й методичним ідеалом, який вона несе, був тим взаємозв'язком, який, так би мовити, віддалив феномен розуміння. Як ото природа для природознавця спочатку щось непроникно-чуже, що він розрахунками, цілеспрямованим насильством і мукою за допомогою експерименту примушує висловлюватись, так і науки, які користуються розумінням, розумілись чимдалі більш, виходячи з методичного поняття такого роду, і тому брали до уваги розуміння переважно й у першу чергу як усунення незгоди, подолання незнайомства між «Я» і «Ти». Але чи «Ти» таке вже чуже, як це визначено предметом експериментального дослідження природи? Слід визнати: згода первісніша, ніж незгода, тож розуміння знову й знову повертається до відновленої згоди. Це, як мені здається, надає універсальності розуміння повної легітимації.

Але чому прояв розуміння мовний? Чому «тиха згода», що знову й знову відновлюється як спільність орієнтації в світі, означає мовність? Така постановка запитання має на увазі одну відповідь. Саме мова постійно розбудовує й несе спільність орієнтування в світі. Говоріння один з одним — це первинно не спільне розбирання один одного. Мені видається характерним для напруження всередині сучасного те, що воно так любить цей зворот нашої мови. Говоріння один з одним разом також первинно не говоріння один повз одного. У говорінні один з одним скорше вибудовується спільний аспект того, про що говориться. Власну реальність людської комунікації формує не те, що розмова реалізує не думку одного щодо думки іншого або додає думку одного до думки іншого. Розмова перетворює обидві думки. Розмова, що вдалася, — це розмова такого типу, що не можна знову впасти в розбіжність, з якої вона спалахнула. Тільки спільність, і то настільки спільна, що вона більше не є моя думка чи твоя думка, а спільна викладеність світу, уможливорює моральну й соціальну солідарність. Те, що правильне й діє як право, вимагає, по своїй суті, спільності, яка створюється в розумінні себе людиною. Спільна думка насправді завжди вибудовується в говорінні один з одним, а відтак опускається назад у тишу згоди й само собою зрозумілого. З цієї причини мені видається виправданим твердження, що всі позаслівні форми розуміння спрямовані назад на розуміння, яке поширюється в говорінні й говорінні один з одним.

Якщо я виходжу з цієї точки зору, то це більше не означає, що в усю-

му розумінні лежить потенційна мовна віднесеність, тож завжди можливо — і це гордість нашого розуму — там, де появляється розбіжність, говорінням один з одним торувати шлях до згоди. Нам вдаватиметься це не завжди, але наше соціальне життя ґрунтується на тій передумові, що в говорінні один з одним у найширшому обсязі вдається те, що закривається в наполяганні на своїй власній думці. Також неабиякою помилкою є, коли хтось думає, що універсальність розуміння, з якої я тут виходжу і яку я прагну зробити правдоподібною, охоплює принаймні особливу гармонізуючу або консервативну основну позицію щодо нашого суспільного світу. «Розуміти» зв'язки й порядки нашого світу, розуміти один одного в цьому світі, передбачає абсолютно однозначно стільки ж критики та боротьби з застиглим або вже чужим, як і визнання або оборону існуючих порядків.

Це знов-таки проявляється в тому способі, як ми говоримо один з одним і вибудовуємо згоду. Це можна спостерігати з покоління в покоління. Зрештою, якщо світова історія назує якимось чоботи-сороходи, як це відбувається, мабуть, в останнє десятиріччя, то стаєш ніби свідком того, як виникає нова мова. Під новою мовою тут звичайно розуміється не зовсім нова мова, але все ж таки очевидно більше, аніж проста зміна висловів для одного й того самого. З новими аспектами, з новими цілями також розробляється й народжується нове говоріння. Нова мова приносить перешкоду в порозуміння, проте в комунікативній події і подолання перешкоди водночас. Принаймні це ідеальна мета всякого спілкування. За певних умов це може видаватися недосяжним. До таких особливих умов відноситься, зокрема, патологічне припинення міжлюдської згоди, яке характеризується фактами неврозу; тож і виникає запитання, чи спроможний комунікативний процес у суспільному житті в цілому служити також поширенню й збереженню «фальшивої» свідомості. Принаймні теза критики ідеології є те, що протиріччя в суспільному положенні інтересів робить комунікативну подію практично так само неможливою, як і в випадку душевної хвороби. Але як і в останньому випадку терапія полягає саме в тому, щоб знову приєднати хворого до взаєморозуміючої спільності суспільства, то і якраз смисл самої критики ідеології полягає в тім, щоб виправити фальшиву свідомість і цим знов заснувати правильну згоду. Особливі випадки глибоко порушеної згоди можуть при цьому зробити необхідними власні форми відновлення, які ґрунтуються на чіткому знанні перешкоди. Але саме цим вони підтверджують конститутивну функцію порозуміння як такого.

Крім того, само собою зрозуміле те, що мова завжди живе своїм напруженим життям в антагонізмі між загальноприйнятністю та революційним проривом. Усі ми пізнали першу мовну дресуру тоді, коли пішли до школи. Все, що там більше не дозволялось, видавалось усе-таки правильним нашій здоровій мовній фантазії! Не інакша й ситуація при навчанні малювання, яке дуже часто веде до того, що дитина в школі втрачає задоволення від малювання й розучується малювати. На-

справді саме школа за великим рахунком — це інституція суспільного конформізму. Звичайно, одна серед інших. Я не хотів би, щоб мене помилково зрозуміли так, наче я когось звинувачую. Скорше я вважаю: таке вже суспільство, так діє суспільство, завжди нормуючи й по-конформістському. Це в жодному разі не означає, що все суспільне виховання — це лише репресивний процес, а мовне виховання — лише інструмент такої репресії. Бо всупереч усьому конформізму мова живе. Із змін нашого життя й нашого досвіду виникають нові мовні зв'язки й способи висловлювання. Антагонізм, що робить мову чимось спільним і все-таки завжди дає нові імпульси для зміни цього спільного, завжди існує далі.

Тут може виникнути запитання, чи не змінилось якісно у високоіндустріалізованій технічній цивілізації це відношення між природним конформізмом суспільства й ворожими йому підіривними силами, які керуються критичною точкою зору. Непомітні зміни у використанні й житті мови, виникненні й відмиранні модних і влучних слів існували завжди, а надто в критичні часи в процесі свого занепаду могли б відобразитися спостереженнями за зміною мови, як це показав хоча б Фукідід у знаменитому описі наслідків чуми в обложених Афінах. Проте за наших теперішніх обставин ідеться, можливо, про щось якісно нове й інше за видом, чого тоді ще не було. Я маю на увазі осмислено спрямоване мовне регулювання. Це видається винайденим лише технічною цивілізацією значенням слів. Тоді те, що ми називасмо мовним регулюванням, більше не безцільне регулювання вчителя чи органів суспільної думки, а осмислено керований інструмент політики. Вона спроможна засобом центрально керованої комунікативної системи тим робити значення слів переконуючими, що вона, так би мовити, упорядковує мовне регулювання технічним шляхом. Актуальний приклад, який ми саме зараз знову знаходимо в змінному мовному русі, — це позначення іншої частини Німеччини як НДР. Цей спосіб, як відомо, був заборонений відомчим мовним регулюванням протягом десятиріч, і ніхто не може не помітити, що рекомендована для цього «Середня Німеччина»* має гострий політичний акцент. Тут ігноруються всі змістовні питання, а враховується тільки процес як такий. Сьогоднішня технічна форма формування думки забезпечує центрально керованому мовному регулюванню вплив, який своєрідно спотворює природний конформізм суспільства. До проблем нашої сучасності відноситься й те, як слід узгоджувати політику центрально керованого формування думки з вимогами, які піднімаються розумом, вільно й критично брати участь у визначенні життя суспільства.

Вирішення цієї проблеми можна вбачати в тому, що все-таки відзначаючою саме науки є те, щоб уможливити незалежність від формування

* Термін «Середня Німеччина» вживався пресою ФРН для позначення території НДР на відміну від Західної Німеччини та колишніх східних областей Німеччини.

суспільної думки й від політики й навчати вільного формування висновків. У своїй власній сфері це дійсно може означати відзнаку науки. Проте чи означає це, що вона власними силами дістанеться до суспільної дії? Хоч хай як наука силкується уникнути всіх маніпуляцій згідно зі своїм власним наміром — страхітлива суспільна оцінка науки рішуче протидіє цьому. Вона постійно обмежує критичну свободу, якою її дивує дослідник, і сама посиляється на авторитет науки також там, де насправді йдеться про політичну боротьбу.

Чи існує взагалі власна мова науки, до якої потрібно дослухатись? Вислів «мова науки» відверто двозначний: з одного боку, вона розвиває власні мовні засоби для фіксування та комунікативного порозуміння в процесі самого дослідження. З іншого боку, — і це вже інше значення, — вона володіє мовою, яка хотіла б досягнути суспільної свідомості й подолати легендарну незрозумілість науки. Але чи мають взагалі комунікативні системи, які розвиваються всередині наукового дослідження, характер власне мови? Коли в цьому розумінні говорять про мову науки, то відверто мають на увазі такі комунікативні системи, які походять не з повсякденної мови. Найкращий приклад — це математика і її роль у природничих науках. Чим є математика для себе, це вже її приватна таємниця. Цього не знають навіть фізики. Що вона пізнає, який її предмет, які її питання — це щось своєрідне. Очевидно, одне з великих чудес людського розуму — це те, що вона розвивається тут у самій собі, розглядає себе як розум і, досліджуючи, залишається біля самої себе. Проте як мова, якою говорять у світі, математика — це система символів серед інших систем символів у цілому нашої мовної поведінки, а не власне мова. Фізик, який, як відомо, завжди почувається в жалюгідному стані, коли хоче поза межами своїх рівнянь пояснити іншим чи навіть тільки самому собі, що він тут розрахував, перебуває постійно в напруженні цього інтеграційного завдання. Саме великі фізики ставали тут часто в дуже духовний спосіб поетами. Що тут роблять усі ці малесенькі атоми, як вони ловлять свої електрони й здійснюють інші хвацьки й хитрі процедури, — усе це справді казкова мова, якою фізик намагається те, що він точно відображає в рівняннях, пояснити в певному обсязі самому собі, а потім також нам усім.

Все ж таки в цьому криється ось що: математика, якою фізик набуває й формулює свої знання, — це, власне, не мова, а належить до різноманітно-мовного інструментарію, яким він те, що хоче сказати, висловлює як мовою. Інакше кажучи, словами це означає: наукове говоріння — це завжди поєднання фахової мови або фахових виразів — ми називаємо це вчена термінологія — з мовою, що живе в собі, зростає й змінюється. Це завдання інтеграції й посередництва має у фізика своє цілком особливе загострення, оскільки він з усіх природознавців саме той, хто говорить математикою найбільше. Саме тому, що він — це крайній випадок вживання значною мірою математичної символіки, він особливо повчальний. У тій поетичній метафориці показується, що ма-

тематика для фізики — це тільки частина мови, проте в жодному разі не автономна. Мова автономна там, де вона, як, скажімо, незаймані мови, має свою реальність як світовий аспект різних культур. Тут постає питання, яким є відношення наукового й позанаукового говоріння та мислення. Чи це всього лише стан наближення до наукової мови — оте, що відбувається в гнучкій свободі нашого повсякденного говоріння? Хто з цим не згодний, тому можна заперечити, що зараз це навряд чи ще виглядає так, неначе незаймані мови зайві. Але нам усім слід було б учитися трошки краще, і нарешті ми розуміли б рівняння фізики без слів і, можливо, розраховували б себе самих і наші дії рівняннями, тоді нам більше не потрібна була б інша мова, крім наукової. Сучасні логічні розрахунки дійсно мали на меті таку штучну однозначну мову. Проте це не безспірне. Віко та Гердер, навпаки, вважали поезію прамовою роду людського й інтелектуалізацію сучасної мови — її жалюгідною долею, а не здійсненням мови-ідеї. Відразу ж запитання: чи взагалі слухна та думка, що те, до чого прагне кожна мова, як до свого повного здійснення, — це чимраз більше наближення до наукової мови?

Щоб бути в змозі обміркувати це питання, я хотів би протиставити один одному два феномени. Перший — це *висловлювання*, а другий — *слово*. Я хочу спочатку пояснити обидва поняття. Коли я кажу «слово», то я маю на увазі не слово, множина якого — слова, як ото вони стоять у словнику. Я маю на увазі також не слово, яке в множині означає вислів і відповідно з іншими формує контекст речення, а маю на увазі слово, як іменник, що не має множини. Це — слово, що стосується чогось одного, слово, яким хтось може бути «сказаним», слово, що «падає» в певному й однозначному життєвому взаємозв'язку і сприймає свою єдність саме з цієї спільності життєвого взаємозв'язку. Добре буде згадати, що саме за цим іменником «слово», що не має множини, насамкінець стоїть мовний вжиток Нового Заповіту. Бо під цим «словом» завжди мається на увазі також той початок, над яким роздумує Фауст, коли хоче перекласти Євангеліє від св. Івана — це таке, що випромінює силу, й дієве слово для Гете не окреме чарівне слово, а вказує (без натяку на подію інкарнації) через поєднуюче людського розуму на свою «спрагу існування».

Коли я в цьому розумінні «слово» протиставляю «висловлюванню», то цим стає чітким також розуміння висловлювання. Ми говоримо про висловлювання в поєднанні, як от логіки висловлювання, висловлювання розрахунку, в сучасній математичній формалізації логіки. Цей для нас само собою зрозумілий спосіб вираження бере свій початок, зрештою, з одного з найважчих за своїми наслідками рішень нашої західної культури, а саме, побудови логіки на висловлюванні. Арістотель, творець цієї частини логіки, майстерний аналітик заключного процесу логічного мислення, досягнув цього формалізацією розповідних речень і їх логічних взаємозв'язків. Ми знаємо відомі шкільні приклади силогізму: всі люди смертні. Дарій — людина, Дарій — смертний. Яка абстракцій-

на робота тут здійснилась? Очевидно та, що тут сказане вважає саме. Всі інші форми мови й говоріння тут не робляться предметом аналізу, одне тільки висловлювання. Грецьке слово називається *apophansis*, *logos apophantikos*, це означає говоріння, речення, єдиним смислом якого, *apophainesthai*, є сприяння показу сказаним себе. Це — речення, яке теоретичне в тому розумінні, що воно передусім абстрагує те, що воно каже невиразно. Тільки те, що воно саме відкриває своєю сказаністю, формує тут предмет аналізу й підмурок логічної послідовності.

Тепер я запитую: чи існують такі чисті розповідні речення, коли і де? В будь-якому випадку висловлювання — не єдина форма говоріння з усіх, які існують. Арістотель говорить про це у взаємозв'язку свого вчення про висловлювання, і зрозуміло, про що ще слід подумати: принаймні про молитву й прохання, про прокляття й наказ. Слід навіть зважити на один з найзагадковіших проміжних феноменів: запитання, до своєї суті якого відверто належить те, що воно стоїть до висловлювання настільки близько, як жодний з інших мовних феноменів, і все-таки відкрито не допускає ніякої логіки в розумінні логіки висловлювання. Можливо, існує логіка запитання? До такої могло б належати те, що відповідь на запитання обов'язково викликає нові запитання. Можливо, існує також логіка прохання, наприклад та, що перше прохання ніколи не буває останнім проханням. Проте чи має це називатися «логікою» або чи тільки одна логіка стосується взаємозв'язку чистого висловлювання? Але як тоді виокремити те, що є висловлюванням? Чи можна вивільнити висловлювання від його мотиваційного взаємозв'язку?

У методиці сучасної науки про це, звичайно, говориться не часто. Бо в цьому якраз і полягає суть наукової методики, що її висловлювання — це неначе своєї рідна скарбниця методично забезпечених істин. Як і кожна скарбниця, скарбниця науки також містить запас для будь-якого застосування. Справді, суть сучасної науки полягає в тім, що вона постійно збагачує запас пізнання для будь-якого застосування. Усі проблеми суспільної й гуманної відповідальності науки, які ми після Хіросіми знай несемо на своєму сумлінні, виявляють свою гостроту в тому, що наслідком методичної послідовності науки стає нездатність так опанувати цілі, для яких застосовується її пізнання, як вона сама опановує предметні взаємозв'язки. Це методична абстракція сучасної науки, яка досягла успіхів, оскільки вона уможливило практичне застосування, яке ми називаємо технікою. Тому техніка, як застосування науки, не може опановуватися сама. Тут я в жодному разі не фаталіст і не провісник загибелі, коли заперечую те, що наука могла б обмежувати сама себе. Я радше думаю, що це не наука як така, а, зрештою, наша спільна людська й політична здатність, якій тільки може вдатися гарантувати застосування нашого вміння або в будь-якому випадку призвести до того, що ми зможемо уникати крайніх катастроф. Цим водночас визнається, що ізоляція істини висловлювання й побудована на розповідному реченні логіка в сучасній науці більш ніж легітимні, — тільки що за це ми маємо

платити дорогу ціну, яку сучасна наука за своєю суттю заощадити нам не може: що власне універсальності майстерності, яку вона нам вибудовує, не відповідає обмеження майстерності теоретичним розумом і засобами науки. Безперечно, тут є «чисті» розповідні речення, проте це означає, що в них подається знання, спроможне служити всім можливим цілям.

Звичайно я запитую себе, чи не сам цей приклад, у якому ізолювані розповідні речення правлять за підмурок такої, що перебудовує світ, сили техніки, насправді показує, що висловлювання ніколи не зустрічаються в повній ізоляції? Чи не видається й тут істинним, що кожне висловлювання завжди мотивоване? В основі абстракції й концентрації майстерності, що в XVII сторіччі призвело, нарешті, до цієї великої методичної думки сучасної науки, лежить усе ж таки відхід від релігійних уявлень про середньовічний світ і намір на відмову й на самодопомогу. Це править за основу мотивації для бажання знати, яке водночас є майстерністю і тому не піддається ніякому обмеженню чи управлінню. І навпаки, знання у великих високорозвинених культурах Східної Азії відзначаються тим, що там технічне застосування знання керувалось зв'язуючою силою суспільного розуму, тож можливості власного вміння залишались нереалізованими. Які сили, що їх нам бракує, уможливають це? — запитання, що ставиться дослідникові релігії, історикові культури і, зрештою, досі не знайденому філософові, який у китайській мові й культурі дійсно почувається вдома.

В будь-якому випадку мені видається, що крайній приклад сучасної наукової й технічної культури показує, що ізоляція висловлювання, його вивільнення від усякого мотиваційного взаємозв'язку виявляє свою сумнівність, якщо подивитись на ціле науки. Тож залишається слухним, що те, що ми розуміємо під висловлюванням, — це висловлювання мотивоване. Тут існують феномени, які кажуть особливо багато, скажімо, ті ж допит і свідчення свідків. З міркувань мудрості судового рішення або необхідності здійснення правосуддя тут робиться так: свідкові, принаймні в певних випадках, ставлять запитання, про які він не знає, чому вони йому ставляться. Тільки на тому за відомих умов ґрунтується цінність висловлювання, яке робить свідок, що воно не може бути бажаним ні для виправдання, ні для звинувачення підсудного, оскільки свідок не бачить того взаємозв'язку, який має бути з'ясованим. Кожний, хто коли-небудь був свідком або жертвою допиту, знає, як це жахливо, коли потрібно відповідати на запитання, не знаючи, чому такі запитання ставляться. Фікції «чистого» висловлювання при такому виді висловлювань свідка відповідає фікція так само фіктивного чистого встановлення обставин справи, і саме це фіктивне обмеження і є оте реальне, що надає адвокатам їхній шанс. Отже крайній приклад висловлювання перед судом вчить, що говорять мотивовано, тобто не висловлюють щось, а відповідають. Але відповідати на запитання означає реалізувати смисл запитання, а з цим і основу його мотивації. Як відомо,

немає нічого складнішого, ніж мусити відповідати на так звані «дурні запитання», тобто на запитання, які поставлені так неправильно, що не мають жодного однозначного смислового напрямку.

Звідси стає зрозумілим, що висловлювання ніколи не містить у собі свій повний смисловий зміст. У логіці це давно було відоме як проблема okazіональності. Так звані «оказіональні» вислови, які зустрічаються в кожній мові, відзначаються тим, що вони повністю відверто не тримають у собі свій смисл так, як інші вислови. Наприклад, коли я кажу «тут». Що таке «тут», кожному зрозуміло не через те, що це було сказано або написано, а слід іще знати, де це було або де це є. «Тут» вимагає здійснення для свого власного значення через випадок, *occasio*, в якому це говориться. Вирази такого роду тому викликають особливий інтерес логіко-феноменологічного аналізу, що на цих значеннях можна показати, що вони включають ситуацію чи то випадок у свій власний зміст значення. Особлива проблема так званих «оказіональних» виразів, здається, потребує в багатьох відношеннях розширення. Ганс Лінк зробив це в своїх *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik (Дослідженнях герменевтичної логіки)*¹⁴, подібною в сучасній англійській аналітиці, хоча б у так званих «остіанців», послідовників *Остіна*, є постановка питання, якій *Остін* надав висловлення: «How to do things with words» (Як можна зробити щось зі словами?)¹⁵ Це приклади форм говоріння, які самі себе трансцендують у дію, які особливо сильно вирізняються на тлі чисто го поняття висловлювання.

Нумо протиставімо тепер цьому поняттю ізольованого висловлювання з його розмитими межами «слово», але не як найменшу одиницю в розмові. Слово, яке кажеш сам або кажуть тобі, — це не той граматичний елемент мовного аналізу, яким на конкретних феноменах навчання говорінню показується, яким вторинним воно постає принаймні на тлі мовної мелодії речення. Слово, що може дійсно вважатися найменшим елементом смислу, — це не слово, до якого підходить розподіл говоріння як до останньої складової частини. Проте це слово також не ім'я, а говоріння — це не називання, і саме тому, що при імені й називанні, як показує хоча б історія в Книзі Буття, існує фальшива імплікація давання імені. Наше мовне основне відношення якраз не те, що ми перебуваємо в свавіллі й свободі давання імені: першого слова не існує. Розмова про перше слово суперечлива в самій собі. В основі смислу кожного слова вже завжди лежить система слів. Я ж не можу сказати хоча б, наприклад: «Я запроваджую слово». Щоправда, знову й знову з'являються люди, які так кажуть, але вони страшенно переоцінюють себе. Вони не ті, хто запроваджує слово. У кращому випадку вони пропонують якийсь вислів або формують фаховий вираз, якому дають визначення. Але чи стане він словом — залежить не від них. Слово запроваджує

¹⁴ [Tübingen, 1938, запаз у: Werke, Bd. 2, Frankfurt, 1976].

¹⁵ [Austin J. L. How to do Things with Words, Oxford, 1962].

себе само. Тільки тоді воно стає словом, коли остаточно переходить до комунікативного використання. Це відбувається не запроваджувальною дією когось, хто його запропонував, а, очевидно, тоді, коли й оскільки воно «себе запровадило». Сам зворот «мовний вжиток» завжди викликає ще речі, які проходять мимо суті нашого мовного життєвого досвіду. Тут це завжди ще виглядає так, як ото ніби хтось має слова в кишені й дістає їх тоді, коли потребує, неначе мовний вжиток залежить від того, хто використовує мову. А вона залежить якраз не від нього. Насправді мовним вжитком називається так само й те, аби мова чинить опір тому, щоб нею зловживали. Сама мова визначає, що має стати мовним вжитком. У цьому полягає не міфологізація мови, але мається на увазі претензія мови, яка не може бути відповідно скороченою до індивідуальної суб'єктивної думки. Те, що це ми, хто тут говорить, є ніким з нас і все ж таки всіма нами, це спосіб буття «мови».

Слово не може також бути повністю вирізненим як «ідеальна одиниця» словесного значення знаків або інших феноменів висловлень. Щоправда, одним з найважливіших логічних і феноменологічних досягнень на початку нашого сторіччя було те, що феноменологія, — зокрема Гуссерль у своїх *Logischen Untersuchungen (Логічних дослідженнях)*, — встановила різницю між усіма знаками й значенням слів. Він слушно показав, що значення слова не має нічого спільного з уявленнями реальної психіки, які виникають при вживанні слова. Ідеалізація, яка має слово через те, що воно має одне — і завжди це одне — значення, відрізняє його від усього іншого смислу «значення», хоча б знаку-значення. Хоч хай яким основоположним був погляд, що значення слова має не просто психічну природу, усе ж не досить, з іншого боку, говорити про ідеальну єдність значення слова. Очевидно, мова ґрунтується на тому, що словам, усупереч їх певному значенню, властива не однозначність, а коливний діапазон значення, і саме це коливання творить своєрідну відважність говоріння. Лише в здійсненні говоріння, в продовженні говоріння, в побудові мовного контексту фіксуються моменти мовлення, які несуть значення, які неначе розставляються одне відносно одного.

Ми пізнаємо це, зокрема, на розумінні іншомовних текстів. Тут цілком загальновідомо, як повільно стабілізується коливання словникових значень у проходженні й репродукованні смислової єдності структури речення. Саме це, звичайно, ще абсолютно недовершений опис. Досить подумати тільки про процес перекладання, щоб побачити, наскільки цей опис недовершений. Бо вся злиденність перекладання полягає в тому, що єдність думки, яку має речення, не досягається простим підпорядкуванням членів речення відповідним членам речення іншої мови і що виникають оті відразливі конструкції, за які нас звинувачують, у цілому в перекладених книгах, — літери без духу. Чого там бракує й що, власне, робить мову, — це те, що одне слово дає інше, і кожне слово, так би мовити, викликається іншим і само, зі свого боку, тримає про-

цес мовлення й далі відкритим. Перекладене речення, якщо тільки воно не було майстром перекладацького мистецтва перероблене настільки ґрунтовно, аніж по ньому більше не помітно, що за ним стояло інше живе речення, подібне до карти місцевості в порівнянні з самою місцевістю. Значення слова тут перебуває якраз не тільки в системі, але й у контексті, а це перебування в контексті водночас означає, що воно від багатозначності, яку має в собі, повністю не відривається й тоді, коли взаємозв'язок робить відповідний смисл однозначним. Значення слова, яке підходить слову в розмові, в якій воно зустрічається, очевидно, не єдине з того, що тут є. Тут співіснує й інше, і присутність усього цього співіснуючого формує виражальну силу живого говоріння. Тому можна сказати, що кожне говоріння вказує на відкрите подальше говоріння. Постійно постає чимраз більше чого сказати в напрямку, в якому йде говоріння. Обґрунтованість істини цієї тези полягає в тому, що говоріння в елементі «розмови» йде попереду себе.

Якщо розглядати феномен мови не з точки зору обмежуваного висловлювання, а з точки зору тотальності нашої поведінки в світі, яка є разом і життям розмови, то тоді стане зрозуміліше, чому феномен мови такий загадковий, привабливий і відразливий водночас. Говоріння — це максимально самозабутня дія, яку ми взагалі виконуємо як розумні істоти. Кожному знайомий досвід, коли спотикаєшся при власному говорінні і тобі бракує слів у ту хвилину, коли на тебе звертають свідому увагу. Гарненька мала історія, яку я пережив з моєю маленькою дочкою, може це проілюструвати: вона мала написати «полуниця» і запитала, як це пишеться. Коли я їй сказав, вона зауважила: «Дивно, коли я це так чую, то більше взагалі не розумію це слово. Лише коли я його знов забула, тоді я знову опиняюсь у цьому слові». Отже, перебування всередині слова, що ти не орієнтований на нього, як на предмет, — це, очевидно, основний модус усієї мовної поведінки. Мова має рятівну, зокрема для самої себе, силу, отож те, що в ній відбувається, захищене від втручання власної рефлексії й залишається схованим наче в підсвідомому. Коли ти пізнав беззахисно-рятівну суть мови, то тебе вже виштовхнуто за виміри логіки висловлювання і ти проникаєш до подальших обривів. Усередині життєвої єдності мови мова науки — це завжди інтегрований момент, і, зокрема, є такі способи слова, як ті, які ми маємо перед собою в філософському, в релігійному і в поетичному говорінні. В них усіх слово постає чимось іншим, ніж самозабутнім проходженням до світу. Ми в ньому вдома. Воно — своєрідна запорука того, про що воно говорить. Це особливо чітко постає перед очима в поетичному мовному вжитку.

15. НАСКІЛЬКИ МОВА ДИКТУЄ МИСЛЕННЯ?

1970 рік

Перше, що ми маємо тут з'ясувати, є таке: чому це для нас запитання? Яке припущення або яка критика нашого мислення стоїть за цим запитанням? Це принциповий сумнів у тому, чи спроможні ми взагалі вийти за межі впливу нашого мовного виховання, нашої мовної культури й нашого мовно переданого способу мислення і чи вміємо ми зустрічатися з реальністю, яка не відповідає попереднім нашим думкам, замислам і очікуванням. Ця підозра виникає за сьогоднішніх умов, тобто перед лицем поширеного занепокоєння нашої свідомості існування майбутнім людства, як така, яка повільно постає в усій нашій свідомості, підозра в тому, що якщо ми діятимемо так і далі, якщо ми й далі здійснюватимемо індустріалізацію й викачування прибутків із нашої людської роботи й перетворюватимемо нашу планету чимраз і більше на велику працюючу фабрику, то ми загрожуватимемо життєвим умовам людини в біологічному розумінні, як і в розумінні її власних гуманних ідеалів — аж до самознищення. Виходить так, що ми сьогодні з особливою пильністю запитуємо, може, щось у нашій життєвій поведінці неправильне і чи не підкоряємось ми вже, бува, в своєму мовно переданому життєвому досвіді упередженням або, — що було б ще гірше, — чи не кинуті ми на ласку всього того неунікного, що бере свій початок десь аж у мовному структуруванні нашого першого життєвого досвіду й жене нас, так би мовити, цілком свідомо в згубну безвихідь. Поступово з'ясовується, що якщо ми робитимемо так і далі — хоча це не можна розрахувати з точністю до дня, проте можна абсолютно точно завбачити, — то життя на цій планеті стане неможливим. Це можна настільки точно завбачити, як ото на підставі астрономічних розрахунків завбачити зіткнення з іншим великим небесним тілом. Отож дійсно актуальною темою є те, чи тут справді причина в мові, під згубним впливом якої ми, таким чином, перебуваємо.

Те, що наша мова впливає на наше мислення, ніхто не стане заперечувати. Ми мислимо словами й фразами. Мислити означає думати про щось. А думати про щось означає щось собі казати. В даному відношенні Платон, як я вважаю, пізнав суть мислення цілком правильно, коли назвав його внутрішнім діалогом душі з самою собою, діалогом як постійним випередженням себе, поверненням у сумнівах і заперечен-

нях до самого себе, до своїх думок і поглядів. І якщо щось і відзначає наше людське мислення, то це саме цей нескінченний діалог із собою, який ніколи повністю ні до чого не приводить остаточно. Це відрізняє нас від того ідеалу нескінченного духу, для якого все, що є й що істинне, лежить перед ним у одному-єдиному відкритому життєвому погляді. Це наш мовний досвід, наше вростання в цю внутрішню розмову з самими нами, яка завжди водночас обумовлена розмовою з іншими й утягуванням інших у розмову з нами, в чому тільки й розкривається й упорядковується світ у всіх сферах досвіду. Проте це означає, що ми не маємо жодного іншого шляху до впорядкування й орієнтування, крім того, який з умов досвіду, які ми, відповідно, маємо, привів нас до орієнтирів, відомих нам як поняття або як те загальне, для якого відповідне — окремий випадок.

Гарно показав це Арістотель у своєму блискучому зображенні цього шляху всього досвіду до поняття й до загального¹⁶. Це той опис, де він показує, як із багатьох сприйнятих формується єдність досвіду і як з множини досвідів повільно формується, нарешті, щось схоже на усвідомлення загального, яке витримує до кінця в цьому потоці змінних аспектів життя досвіду. Він знайшов для цього гарне порівняння. Він запитує: як, власне, досягають цього знання загального? Через те що досвіди накопичуються, знову й знову набувають тих же самих досвідів і знову пізнають їх, як ті ж самі? Так, звичайно, проте саме тут і криється проблема: що означає пізнавати їх, «як ті ж самі», і коли буде досягнута єдність загального? Це так, як ото втікає військо. Хтось, нарешті, починає оглядатися назад, щоб побачити, як близько ворог, і бачить, що ворог далеко, і на якусь мить зупиняється, і зупиняється хтось ще. Перший, другий, третій, це все ж таки ще не всі — проте наприкінці все військо знову стоїть. Те саме й з навчанням мови. Першого слова немає; і все ж таки, навчаючись, ми востаємо в мову і в світ. З цього не випливає, що все залежить від того, як ми навчанням говоріння і всього, чого ми вчимося на шляхах розмови, востаємо в попередні схематизації нашого майбутнього орієнтування в світі. Це процес, який сьогодні називають «соціалізацією», — вростанням у суспільну поведінку. Це неодмінно також вростання в згоди, в суспільне життя, упорядковане згодами, а тому виникає підозра, що воно — це ідеологія. А що навчання говоріння — це, в принципі, постійне заучування зворотів і вивчення аргументів, то й усе наше формування переконань і думок — це шлях, аби ним рухатись у сформованій попередньо структурі артикуляції значення. Що в цьому істина? Як добитись того, щоб зробити цей попередньо сформований матеріал зворотів і формулювань цілком і повністю гнучким і досягти того здійснення, коли виникає те нечaste відчуття, що сказано дійсно те, що малось на увазі?

Як ото в говорінні, так воно, напевне, є в усьому нашому життєвому

¹⁶ [An. Post., B 19, 100 a 3 ff.].

орієнтуванні, що нам довіряється звичний попередньо сформований світ. Питання в тому, чи заходимо ми в нашому власному саморозумінні настільки далеко, як ми вважаємо, що зайшли, в тих рідкісних випадках говоріння, які я саме описав, коли хтось справді каже те, що він хоче сказати. Однак це означало б: заходиш настільки далеко, що розумієш, що є насправді? І перше і друге, тотальне розуміння й адекватне говоріння,— це крайні випадки нашого орієнтування в світі, нашого внутрішнього нескінченного діалогу з самими собою. І все-ж я думаю: саме тому, що цей діалог нескінченний, тому, що це запропоноване нам у сформованих попередньо схемах говоріння предметне орієнтування постійно вступає в процес нашого розуміння між собою і з самим собою, нам відкрилась нескінченність того, що ми взагалі можемо розуміти, що ми взагалі можемо духовно засвоїти. Внутрішній діалог душі з самою собою не знає меж. Це теза, яку я протиставляю спрямованій проти мови підозрі в ідеологізмі.

Отже, існує претензія розуміння й говоріння на універсальність, яку я хотів би небезпідставно відстояти. Ми можемо все віднести до мови, і ми можемо прагнути до того, щоб порозумітися між собою про все. Те, що ми при цьому обмежені скінченністю нашого власного вміння й спроможності й що тільки дійсно нескінченна розмова може до решти реалізувати цю претензію, звичайно, правда. Але це зрозуміле само собою. Питання виглядає скоріше так: чи не існує ряду заперечень, що виступають проти універсальності нашого мовно переданого життєвого досвіду? Ця теза релятивізму всіх мовних картин світу була розроблена американцями на основі спадщини Гумбольдта й активована новим емпіричним поглядом на дослідження, згідно з чим мови — це картина світу й погляди на світ, і то саме так, що з цієї відповідної картини світу, в чийх тенетах схематизації опиняєшся, вийти неможливо. Вже у афоризмі Ніцше до «Волі до влади» є зауваження, що власне Божий акт творіння полягає в тому, що Бог створив граматику, тобто він спрямував нас у ці схематизації нашого опанування світом, до того ж так, що ми не можемо протиснутись мимо них назад. Чи не є ця залежність мислення від наших мовних можливостей і звичок примусовою? І яке доленосне значення лежить у цьому, коли ми озираемось у світі, що починає формуватись у міжконтинентальну глобальну культуру вирівнювання, що ми вже більше не говоримо про західну філософію, як про щось само собою зрозуміле? Чи не починаємо ми тут задумуватися над точкою зору, що вся наша філософська понятійна мова і перейнята звідси до наук і переформована понятійна мова — це тільки одна з цих світових перспектив, і, зрештою, грецького походження? Це мова метафізики, що її категорії нам знайомі з граматики, такі як підмет і присудок, іменник і дієслово, знаменне слово й знову дієслово. Ми відчували з пробуджуваною зі сну планетарною свідомістю, яка сьогодні проявляє себе, що при такому понятті, як дієслово, відчувається попередня схематизація всієї нашої європейської культури. Тож завжди за

цим ховається несміливе запитання, чи не додумуємо ми лише до кінця в усьому нашому мисленні, ба навіть у критичному розплутуванні метафізичних понять, таких як субстанція й акциденції, суб'єкт і його властивості і таке інше, з залученням усієї нашої предикативної логіки, що за тисячоліття до будь-якого письмового передавання сформувалось в індогерманській сім'ї народів як мовна структура й відношення до світу? Це запитання, яке ми ставимо собі саме сьогодні, коли, можливо, стоїмо в кінці цієї нашої мовної культури, що повільно насувається з технічною цивілізацією та її математичними символізмами.

Отже, це не пуста підозра щодо мови, це дійсно так, що слід себе запитати, як далеко звідси все визначено наперед. Чи не випав, урешті, щасливий квиток у лотереї світової історії перед усією світовою історією, який нашим говорінням примусив нас до нашого мислення і, якщо так триватиме й далі, доведе до технічного самознищення людства?

Цьому слід було б заперечити: хіба ми цією підозрою щодо нас самих не беремо під штучну опіку наш власний розум? Чи не тут ми стоїмо на спільному підґрунті й знаємо, що говоримо про щось дійсне і що це не похмуре зображення чогось на кшталт нездійсненої мрії філософів, коли я говорю про самозагрозу людству, що наближається звідусіль, та бачу взаємозв'язок долі західної цивілізації, бачити який передусім нас в останні роки навчив Гайдеггер? Колись пізніше це належатиме до само собою зрозумілого знання людства. Із зростаючою чіткістю сьогодні ми бачимо й навчилися цього найперше від Гайдеггера, що грецька метафізика — це початок техніки. Утворення понять, яке походить із західної філософії, вивело прагнення до могутності, як основний досвід дійсності, на широку історичну дорогу. Між іншим, чи мусимо ми дійсно вважати, що те, що ми починаємо так пізнавати, зводить нездоланні перепони?

Друге заперечення, з яким тут доводиться зустрічатися, було сформульоване, зокрема, Габермасом проти моїх власних теорій. Це питання про те, чи не недооцінюються позамовні способи пізнання, коли, як ото я, стверджують, що мова — це те, через що ми артикулюємо життєвий досвід, як досвід спільний. Проте численність мов не є запереченням. Ця відносність зовсім не того роду, що спроставжує нас у безвихідну опалу, як це знає кожний з нас, хто спроможний трохи мислити іншими мовами. Але чи не існує інший досвід реальності — не мовний? Існує досвід панування і досвід роботи. Обидва ці аргументи використовує, скажімо, Габермас¹⁷ проти універсальності герменевтичної претензії, інтерпретуючи мовне розуміння, не знаю — чому, як вид замкнутого кола іманентного смислового руху й називаючи це культурним передаванням на-

¹⁷ [Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik («Претензія на універсальність герменевтики»), у: Hermeneutik und Dialektik («Герменевтика та діалектика»). FS für H.-G. Gadamer, 2 Bde., hrsg. von R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl. Tübingen, 1970, Bd. 1, S. 73 — 104, та моя робота «Die Universalität des hermeneutischen Problems» («Універсальність герменевтичної проблеми»), S. 219 ff.].

родів. Тільки культурне передавання народів — це насамперед передавання форм панування й мистецтв панування, ідеалів свободи, цілей порядку тощо. Хто стане заперечувати, що наші власні людські можливості полягають не просто в говорінні? Слід додати, що весь мовний життєвий досвід пізнає світ, а не мову. Хіба це не зустріч з реальністю, коли ми артикулюємо в мовному викладенні? Зустріч із пануванням і не-свободою веде до виникнення наших політичних ідей, і це світ роботи, світ уміння, який ми в оволодінні робочими процесами пізнаємо як шлях нашого людського самоусвідомлення. Було б неправильно абстракцією вважати, що це не насамперед конкретний досвід нашого людського існування в пануванні й роботі, в яких лише наше людське саморозуміння, наші оцінки, наша розмова з самими собою знаходять своє конкретне здійснення й свою критичну функцію. Те, що ми рухаємось у мовному світі й проростаємо в наш світ через заздалегідь мовно сформований досвід, абсолютно не позбавляє нас можливості критики. Навпаки: це відкриває нам можливість вийти за межі наших умовностей і всього нашого заздалегідь схематизованого досвіду, в той час, коли ми в розмові з іншими, інакомислячими, приймаємо виклик критичного випробовування й нового досвіду. У принципі в нашому світі все ще йдеться про те ж саме, про що йшлося наприпочатку: мовне формування в традиції, у суспільні норми, за якими завжди стоять також економічні інтереси й інтереси панування. Проте саме це і є нашим людським світом досвіду, на який спрямовані наші розумові здібності, а це означає — на нашу здатність ставитись критично до будь-якої традиції. Нею ми насправді завдячуємо мовній віртуальності нашого розуму, і нашому розумові не заважає навіть мова. І, звичайно, правильне те, що наш життєвий досвід здійснюється не тільки в навчанні говоріння і мовному тренуванні. Існує домовний життєвий досвід, як показує Габермас у посиланні на дослідження Піаже. Існують мови жестів, виразів обличчя й жестикуляцій, що нас поєднують, сміх і плач, на герменевтику яких звертав увагу Г. Плесснер, існує сформований наукою світ, де, врешті, точні спеціальні мови математичних символізмів забезпечують міцне підґрунтя для утворення теорій і привнесли здатність до дії та маніпулювання, яка безпосередньо видається своєрідним самопредставленням *homo faber*, винахідливістю людини. Але всі ці форми людського самопредставлення мають усе ж самі постійно втягуватись у ту внутрішню розмову душі з самою собою.

Я визнаю, що ці феномени вказують на те, що за всіма відносностями мов і традицій лежить спільне, яке взагалі більше не мова, а залучене до можливого омовлення спільне, для якого хороше слово «розум», мабуть, ще не найгірше. Такою ж мірою тут існує щось, що визначає мову як мову, і це те, що своєрідним чином вирізняє мову на тлі всіх інших комунікативних подій. Це вирізнення ми називаємо писанням і писемністю. Що означає те, що щось у такий наочний і живий спосіб невід'ємне саме від себе, як переконливе говоріння когось з кимось або

когось із самим собою, яке може набувати застиглої форми почерків, що їх можна розшифрувати й читати і підносити до нового здійснення смислу, і це, тим більше, що весь наш світ більше або менше — можливо, не так довго — це літературний світ, світ, що управляється писанням і писемністю? На чому ґрунтується ця універсальність і що там відбувається? Цілком незалежно від усіх відмінностей писемності я б сказав: все письмове, щоб бути зрозумілим, вимагає чогось на кшталт піднесення до «внутрішнього вуха». Там, де йдеться про поезію і таке інше, це само собою зрозуміле, і щодо філософії я зазвичай кажу своїм студентам: ви маєте загострити ваше вухо, ви повинні знати, що якщо ви маєте на вустах слово, ви застосували не такий довільний інструмент, який, якщо він вам не підходить, викидають у куток, а визначили насправді напрям мислення, який приходить здалеку й сягає далі вас. Це завжди своєрідне зворотнє перетворення, яке здійснюється нами. Мені хотілося б назвати його в дуже широкому розумінні «перекладом». Читання — це вже перекладання, а перекладання — це потім знову перекладання. Замислімось на якусь мить над цим фактом, що воно означає, що ми перекладаємо; тобто, що ми щось мертво перекладаємо в нове здійснення читаючого розуміння або навіть у нове здійснення розуміння іншою, відмінною від нашої власної, мовою, чогось, написаного іноземною мовою і поданого як текст.

Процес перекладання, в принципі, обіймає всю таємницю людського світорозуміння й суспільної комунікації. Перекладання — це нероздільна єдність імпліцитного передбачення, смисл передбачення в цілому та експліцитне визначення випередженого в такий спосіб. Навіть усе говоріння має щось від цього виду випередження й визначення. Є дуже гарна робота Гайнріха фон Кляйста, яка називається: «Про поступове вироблення думки при говорінні». Я вважаю, що кожний професор, який має перевіряти кандидата, мусить перед цим дати розписку в тому, що він прочитав цю статтю. У роботі викладається досвід, якого Гайнріх фон Кляйст набув у Берліні під час свого стажерського іспиту. Іспити тоді також були публічними, на них бували, щоправда, тільки ті, хто в майбутньому мав сам складати іспити (воно, мабуть, так і по сьогодні). Гайнріх фон Кляйст описав, як проходить іспит: як професор ставить запитання, неначе вистрілює його з пістолета, і як потім кандидат має давати відповідь, неначе вистрілюючи її з пістолета. Тільки ж усім нам відомо: на запитання, відповідь на яке знає кожний, можуть відповідати тільки дурні. Запитання має ставитись, і це означає, що воно передбачає відкритість можливостей відповіді. Те, що дана відповідь розумна, — єдине можливе досягнення іспиту, яке можна оцінити. «Правильну» відповідь можуть з набагато більшою швидкістю давати комп'ютери та папуги. Кляйст знайшов для цього досвіду дуже гарний вислів: потрібно запустити маховик думок. У говорінні виходить так, що одне слово подає інше і за рахунок цього поширюється наше мислення. Лише те справжнє слово, яке напрошується само собою в

говорінні зі ще настільки засхематизованого багатства мови й мовного вжитку. Це кажуть, і це веде когось далі до наслідків і цілей, які сам цей хтось, можливо, не передбачив. Це є фоном для універсальності мовного підходу до світу, що наше пізнання світу,— якщо говорити в переносному значенні,— постає не як нескінченний текст, який ми вчимося старанно й часточками говорити напам'ять. Словосполучення «говорити напам'ять» має довести до свідомості, що говоріння немає взагалі. Говоріння напам'ять — це протилежність говорінню. Говоріння напам'ять уже, власне, знає, що діється, й не наражається на можливу перевагу думки, що з'являється зненацька. Всі ми маємо досвід, отриманий від поганого актора, який говорить напам'ять так, аж виникає відчуття, що він постійно думає про наступне слово, коли каже перше. Насправді це не говоріння. Наше говоріння тільки тоді стає говорінням, коли ми зважуємось на ризик щось вжити, а відтак іти слідом за його імплікаціями. Підсумовуючи, я б сказав, що власне непорозуміння в питанні мовності нашого розуміння — це непорозуміння щодо мови, наче мова — це запас слів і речень, понять, поглядів і думок. Насправді мова — це те одне слово, віртуальність якого відкриває нам нескінченність подальшого говоріння, говоріння між собою, і свободу висловлювання себе й можливості висловлювання себе. Мова — це не її власна розроблена умовність, не тягар попередньої схематизації, яка нас засипає, а генеративна й творча сила для постійного розрідження такого цілого.

16. НЕЗДАТНІСТЬ ДО РОЗМОВИ

1972 рік

Відразу зрозуміло, що за питання тут ставиться і з чого це питання бере свій початок. Отже мистецтво розмови перебуває в процесі зникнення? Чи не спостерігаємо ми в суспільному житті нашого часу чимдалі монологізацію людської поведінки? Чи це не загальний прояв нашої цивілізації, пов'язаний з науково-технічним способом мислення цієї самої цивілізації? Чи, може, це особливий досвід самовідчуження й усамітнення в сучасному світі, який затикає рота молодим? А може, це взагалі рішучий відхід від усього бажання порозуміння й затятий протест проти удаваного порозуміння, яке домінує в суспільному житті й на яке інші скаржаться, як на нездатність до розмови? Ось такі запитання відразу ж виникають у кожного, коли він чує тему, про яку тут ідеться.

При цьому здатність до розмови — це природне дане людини. Арістотель назвав людину сутністю, що має мову, а мова існує тільки в розмові. Нехай мова завжди здатна до кодифікації, має в словниках, граматиці й літературі відносну фіксацію, виявляє свою власну життєвість, свою поведінку й самооновлення, своє огрубіння й свою витонченість — аж до високих стильових форм літературного мистецтва, — все це живе за рахунок живого обміну тих, що говорять між собою. Мова існує тільки в розмові.

Але наскільки різна та роль, яку відіграє розмова між людьми. Якось в одному берлінському готелі мені випало спостерігати військову делегацію фінських офіцерів, які сиділи за великим круглим столом, мовчазні й заглиблені в себе, і між кожним з них і його сусідом простягалась широка тундра їхнього душевного ландшафту, неначе прірва, через яку годі перекинути місток. І хто з мандрівних представників північної країни не дивувався постійній запальній хвилі розмови, яка з шумом і гуркотом перекочується на базарах і площах південних країн, скажімо, Іспанії або Італії! Проте, може, не слід розглядати одне як брак здатності до розмови, а інше як особливу схильність до розмови. Бо розмова — це, можливо, все ж щось інше, ніж змінний за потужністю звуку стиль спілкування в житті. І, звичайно, під скаргою на нездатність до розмови малось на увазі не це. Розмову слід розуміти у вимогливішому смислі.

Нумо з'ясуймо це на контрфеномені, який, імовірно, не безневинний у тому, що так слабне здатність до розмови: я маю на увазі телефонну

розмову. Ми так звикли до того, що ведемо довгі розмови по телефону, а між людьми, які перебувають один біля одного, комунікативне збідніння, яке по телефону спричинюється акустичними обмеженнями, майже не відчувається. Але проблема розмови постає взагалі не в таких випадках, коли тісне сплетіння життя двох людей плете все далі й далі нитки розмови. Питання нездатності до розмови має на увазі скоріше те, чи взагалі відкриваються настільки широко й знаходять інших відкритими для того, аби нитки розмови могли бігти туди й звідти. Тут досвід телефонної розмови документальний, як фотонегатив. Що по телефону взагалі неможливе, так це те дослуховування до відкритої готовності іншого вступати в розмову, і що по телефону ніколи нікому не дістається, так це той досвід, через який люди звичайно стають ближчими один до одного, отож крок за кроком вступаєш у розмову і в кінці опиняєшся настільки втягнутим у неї, що виникає перша, яку годі просто знищити знову, спільність між партнерами розмови. Я назвав телефонну розмову своєрідним фотонегативом. Бо саме сфера намацування й прислуховування, крізь яку люди зближаються між собою нечутливо, неначе пронизується штучним зближенням, яке забезпечує дріт. Після кожної телефонної розмови залишається щось від бруталності завад і того, що заважають тобі, навіть якщо партнер так запевняє, що він був радий дзвінку.

На нашому порівнянні уперше стає відчутним, наскільки напружені умови справжньої розмови, щоби розмова була спроможною вести в глибину людської спільності, і які контрсили, що протидіють цьому, знайшли в сучасній цивілізації своє поширення. Сучасна інформаційна техніка, яка, ймовірно, стоїть лише на початку своєї технічної довершеності і, якщо можна вірити технічним віщунам, скоро зробить зовсім зайвими книгу й газету, а тим паче, справжнє навчання, яке спроможне зростати з людських зустрічей, викликає в нашій пам'яті свою протилежність, харизматиків розмови, які змінили світ: Конфуцій і Гутама Будда, Ісус і Сократ. Хоча ми й читаємо їхні діалоги, проте вони — це записки інших, спроможних зберігати й повторювати власне харизму розмови, яка присутня тільки в живій спонтанності запитування та відповідання, казання та допускання бути сказаним. І все-ж якраз такі записи мають особливу документальну силу. У певному розумінні вони — це література, а це означає, що вони передбачають мистецтво писання, яке вміє літературними засобами виголошувати й формувати живу дійсність. Але на відміну від поетичної гри сили уяви такі записи містять єдину в своєму роді проникність для чогось, що було за ними власне дійсністю і власне подією. Теолог Франц Овербек правильно спостерігав це і визначив у застосуванні до Нового Заповіту поняття «первісна література», яка передує власне літературі так, як доісторичні часи передують часові історичному.

Тут корисно зорієнтуватися іще на один інший аналогічний феномен. Нездатність до розмови — не єдиний феномен зникнення ко-

мунікації, який ми знаємо. Вже давно ми спостерігаємо зникнення листа й кореспонденції. Великі майстри епістолярного жанру XVII та XVIII сторіч належать минулому. Епоха поштової карети була відверто сприятливіша для цієї форми комунікації, де відповідали один одному зворотною поштою, — це означає абсолютно буквально повернення поштового коня в зворотний бік, — аніж технічна епоха майже повної одночасності запитання й відповіді, яка відзначає телефонну розмову. Хто знайомий з Америкою, знає, що там пишеться набагато менше листів, ніж у Старому Світі. Насправді те, що повідомляють один одному листами, і у Новому Світі скоротилось так, настільки обмежилось речами, які не потребують або не вимагають ні сили мовної творчості, ні сили душевного наповнення, ні продуктивної сили уяви, що телетайп робить це, власне, краще, ніж перо. Лист став своєрідно відсталим засобом інформації.

І в сфері філософського мислення феномен розмови й, зокрема, та відмінна форма розмови, яку називають розмовою віч-на-віч, діалогом, відіграли певну роль, і саме в тому ж самому протиставленні, яке ми якраз усвідомили як загальний культурний феномен. Це було передусім епохою романтизму та її повторенням у XX сторіччі, які призначили феномену розмови критичну роль щодо відносної монологізації філософського мислення. Такі майстри розмови, як Фрідріх Шляйєрмахер, цей геній дружби, або Фрідріх Шлегель, чия загальна дратівливість приводила його скоріше до розмови, аніж щось до застиглої форми, були рівночасно філософськими адвокатами діалектики, яка надавала перевагу власне істини платонівському зразкові діалогу, розмови. Нескладно усвідомити, в чому полягає ця перевага. Коли зустрічаються двоє людей і розмовляють один з одним, то тоді це завжди наче два світи, два погляди на світ і дві картини світу, які протистоять одна одній. Це не один погляд на один світ, як пробує зробити його здатним до передавання своєю напругою й своїм розробленим вченням мислення великих мислителів. Вже Платон передавав свою філософію виключно в письмових діалогах не тільки з пошани до майстра розмови, яким був Сократ. Він вбачав у цьому принцип істини, що слово знаходить своє підтвердження тільки через сприймання іншим і згоду іншого і що послідовність мислення, яка не є одночасно сумісним крокуванням одного з думкою іншого, залишається без примусової сили. І це правда, що кожна людська думка має в собі щось випадкове. Спосіб, у який хтось по-своєму пізнає світ, у баченні й слуханні й, нарешті, в смакуванні, залишається неодмінно його власною таємницею. «Хто пальцями вказує на запах?» (Рільке). Як ото наше чуттєве свідоме сприйняття світу неухильним чином справа приватна, так нас розділяють і наші спонуки й наші інтереси, а розум, який є спільний для всіх і здатний ухопити спільне для всіх, залишається безсилим перед введеннями в оману, які підготовують в нас нашу виокремленість. Так розмова з іншим, його заперечення або його згода, його розуміння, як і його неро-

зуміння, означають своєрідне розширення нашої виокремленості й випробовування можливої спільності, до чого нас підбадьорює розум. Можна придумати цілу філософію розмови, яка випливає з цього досвіду: з незмінної точки зору окремого, в якій віддзеркалюється весь світ, та всього світу, який постає в усіх окремих точках зору інших, як один і той самий світ. Велика метафізична концепція Ляйбніца, якою захоплювався також Гете, полягала в тому, що багато дзеркал Всесвіту, тобто окремих індивідуумів,— це в усій своїй загальності — один Всесвіт. Із цього можна сформувати один всесвіт розмови.

Те, що романтизм у відкритті таємниці індивідуальності, яку неможливо розкрити, обертається проти абстрактної загальності поняття, повторювалось на початку нашого сторіччя в критиці повчальної філософії XIX сторіччя й ліберальної віри в прогрес. Не випадково учнем німецького романтизму був данійський письменник Зерен К'еркергор, який у 40-х роках XIX сторіччя з великою письменницькою майстерністю виступив проти повчального домінування гегелівського ідеалізму і який тепер у XX сторіччі, завдяки перекладу на німецьку мову, набув європейського впливу. Тут у Гайдельбергу (та й у деяких інших містах Німеччини) трапилось те, що мислення протиставило неокантіанському ідеалізму досвід «Ти» і слова, яке поєднує «Я» і «Ти». У журналі «Die Kreatur» («Створіння») в Гайдельбергу знайшло своє відображення Відродження К'еркегора, якому, зокрема, сприяв Ясперс. Такі філософи, як Франц Розенцвайг і Мартін Бубер, Фрідріх Гогартен і Фердінанд Ебнер (щоб назвати юдейських, протестантських і католицьких мислителів із вельми різних таборів), але також психіатр рівня Віктора фон Вайцеккера, були єдині в переконанні, що шлях істини — це розмова.

Що таке розмова? Тут ми, звичайно, маємо на увазі процес між людьми, який, попри весь розмах і потенційну нескінченність, має все ж таки власну єдність і завершеність. Для нас розмовою бувало щось, що щось в нас залишало. Не те, що ми пізнали саме тут щось нове, робить розмову розмовою, а що десь нам зустрілось щось таке, що нам у нашому власному життєвому досвіді саме так ще не зустрічалось. Те, що рухає філософами в критиці монологічного мислення, пізнає окреме в собі самому. Розмова має перетворну силу. Там, де розмова вдалася, щось залишається нам і щось залишається в нас, що нас змінило. Так розмова опиняється в своєрідному сусідстві з дружбою¹⁸. Тільки в розмові (й у посмішці один одному, яка є ніби згодою, що без слів вийшла з берегів) друзі можуть знайти один одного й побудувати той вид спільності, в якому кожний залишається для іншого тим самим, бо обидва шукають іншого і в іншому знаходять самого себе.

Проте щоб не говорити постійно тільки про цей крайній і найглибший смисл розмови, спрямуємо нашу увагу на різні форми розмови, які

¹⁸ [Див. мою статтю в ювілейній збірці на честь У. Гельшера (Würzburg, 1985) «Freundschaft und Selbsterkenntnis» («Дружба і самопізнання»), у: Ges. Werke, Bd. 7].

трапляються в нашому житті й які всі перебувають під своєрідною загрозою, про яку говорить наша тема. Найперше це педагогічна розмова. І не тому, що вона заслужила у собі особливої переваги. Просто на ній можна особливо добре показати те, що може лежати за досвідом нездатності до розмови. Розмова між учителем і учнем — це, поза всяким сумнівом, одна з первісних форм досвіду розмови, і ті харизматики розмови, про яких ми говорили раніше, усі майстри й учителі, які навчають своїх учнів і молодших за себе розмовами. Проте в становищі вчителя відверто лежить одна своєрідна складність: як утримати в собі здатність до розмови, від якої знемагає більшість. Той, хто має вчити, вважає, що він мусить говорити і має право говорити, і чим консистентніше й взаємозв'язаніше він спробує говорити, тим скоріше починає вважати, що передає своє вчення. Це — небезпека кафедри, відома нам усім. З часу свого навчання мені пригадується семінарське заняття у Гуссерля. Такі заняття мали, звичайно ж, по змозі опікуватися дослідницькими розмовами й принаймні педагогічними розмовами. Гуссерль, який на початку 20-х років як фрайбурзький майстер феноменології був захоплений глибоким місіонерським потягом, а насправді займався значною філософською навчальною діяльністю, майстром слова не був. На тому семінарському занятті він наприпочатку ставив запитання, отримував коротку відповідь, а потім докладно в двогодинному повчальному монолозі зупинявся на цій відповіді. Коли в кінці заняття він виходив зі своїм асистентом Гайдеггером з аудиторії, то сказав йому: «Сьогодні була навіть жвава дискусія». Це досвід такого роду, який призвів до чогось на кшталт кризи лекції. Нездатність до розмови існує тут насамперед з боку вчителя, а оскільки вчитель — це той, хто передає науку, то з боку монологічної структури сучасної науки й теоретичної освіти. У житті вищої школи знову й знову вдавались до спроб розбавлення лекції дискусією і звичайно змушені були при цьому набувати зворотного досвіду, що перестрибування від сприймальної позиції слухання до ініціативи запитання й опанування вкрай складне і вдається лише зрідка. Насамкінець у навчальній ситуації, як тільки вона виходить за межі інтимності розмови у вузькому колі, лежить неунікна складність для розмови. Це вже добре усвідомлював Платон; розмова ніколи не може бути з багатьма одночасно або тільки в присутності багатьох. Наші так звані трибунні дискусії, розмови за напівкруглим столом — це завжди напівмертві розмови. Проте існують інші, справжні, тобто — індивідуалізовані мовні ситуації, коли розмова зберігає свою власну функцію. Я хотів би розрізнити три типи: переговори, зцілювальна розмова й конфіденціальна розмова.

Уже в слові «переговори» наголошується черговість, з якою партнери по розмові звертаються один до одного. Звичайно тут ідеться про форми соціальної практики. Переговори між партнерами по розмові, а то й політичні переговори не мають характеру так званого почергового висловлювання осіб. Тут розмова, якщо вона успішна, забезпечує також

порозуміння, і в цьому, власне, її призначення, проте до осіб, які у взаємному обміні своїми умовами досягають порозуміння, при цьому звертаються і їх використовують не як осіб, а як їм довірених, представлених ними інтересів сторін. Проте було б захопливим якось розібратися глибше в тому, які риси дійсного розмовного таланту характеризують успішного підприємця чи політика і як він уміє в іншому здолати барикади, які протистоять порозумінню. Звичайно й тут вирішальна передумова полягає в тому, щоб уміти сприймати іншого як іншого. У даному випадку дійсні інтереси іншого, які протистоять власним інтересам, і які все ж таки, при правильному сприйнятті, містять, імовірно, можливості для порозуміння з самим собою. Отже в самих переговорах виправдовує себе загальне призначення розмови, а саме: щоб бути придатним до розмови, треба уміти слухати. Тут зустріч з іншим підносить когось над його власною обмеженістю, за якою йдеться тільки про долари чи інтереси влади.

Особливу роз'яснювальну силу для нашої теми матиме зцілювальна розмова, зокрема така, до якої вдаються в практиці психоаналізу. Бо тут нездатність до розмови — це якраз вихідна точка, з якої повторне навчання розмови подається як процес самого зцілення. Хворобливе порушення, яке, нарешті, вкладає пацієнта в цілковиту безпорадність, має наслідком те, що природна комунікація з довколишнім світом уривається через маячні уявлення. Хворий настільки втягується в ці свої хворобливі уявлення, що так сильно наближається до них, що більше не може реально чути мову інших. Проте саме нестерпність цього відокремлення від природної розмовної спільності людей підштовхує його, нарешті, до усвідомлення хвороби й веде до лікаря. Такий опис вихідної ситуації, яка для нашої теми має переважне значення. Крайність завжди повчальна для всіх середніх випадків. Особливе в психоаналітичній зцілювальній розмові тепер полягає в тому, що нездатність до розмови, яка тут є, власне, хворобою, вона намагається лікувати не чим іншим, як розмовою. Однак те, чого слід навчитися з цього процесу, не просто щось, що передається. З одного боку аналітик не просто партнер по розмові, але й той, хто знає, хто, долаючи спротив пацієнта, наполегливо намагається закрити області несвідомого. Слушно підкреслюється, що тоді сама розмова — це все ж таки спільна робота по з'ясуванню, а не просте використання знання з боку лікаря. Проте інша, пов'язана з цим умова, специфічна: вона обмежує передавання психоаналітичної зцілювальної розмови розмовним життям соціальної практики; тут першою передумовою має бути усвідомлення пацієнтом хвороби, а це означає, що нездатність до розмови має тут визнавати сама себе.

А власне тема наших роздумів — це нездатність до розмови, яка сама себе не визнає. Вона, навпаки, має нормальну форму, тож цю нездатність вбачають не в собі, а в іншому. Кажуть: «З тобою неможливо говорити». Тоді в іншого виникає відчуття, ба навіть досвід, що його не розуміють. Це призводить до того, що хтось одразу ж замовкає чи

навіть від гіркої образи стискує уста. Отже «нездатність до розмови», зрештою, завжди стає діагнозом, який ставить хтось, хто сам виклику розмови не приймає або кому не вдається вступити в розмову з іншим. Нездатність іншого — це завжди й водночас нездатність першого.

Цю нездатність я хотів би розглянути як із суб'єктивного, так і з об'єктивного боку, тобто — з одного боку, поговорити про суб'єктивну нездатність, нездатність слухати, а з іншого боку — про об'єктивну нездатність, яка ґрунтується на тому, що відсутня спільна мова. Нездатність слухати — це настільки добре відомий феномен, що при цьому немає жодної потреби подавати інші, які особливою мірою представляють цю нездатність. Їх достатньою мірою пізнаєш на собі, коли пропускаєш повз вуха або також неправильно чуєш. І чи це справді один із наших основних людських досвідів, що ми з запізненням сприймаємо те, що відбувається в комусь іншому, що наше вухо не досить чутливе, аби «почути» його замовкання і його заціпеніння? Або також, що неправильно чуєш. Що тут можливе — просто неймовірне. Якось — через зловживання (саме по собі незначне) місцевими інституціями в Лейпцигу — я сидів у поліцейській в'язниці. Там цілісінський день по коридорах вигукували прізвища тих, кого якраз мали вести на допит. І я справді при кожному виклику в першу мить вважав, що чую своє прізвище — настільки сильне було в мені напруження такого очікування! Пропускання мимо вух та неправильне почуте — і те й інше впливають із однакової причини, яка стосується когось самого. Тільки той пропускає повз вуха або чує неправильно, хто постійно дослухається до самого себе, чие вухо ніби заповнене зверненням, яке він сам постійно говорить собі самому, коли йде слідом за своїми спонуками й інтересами, що він неспроможний чути когось іншого. Це, як я підкреслюю, в усіх мислимих варіантах наша загальна характерна риса. І все ж таки знову й знову ставати здатним до розмови, тобто чути когось іншого, видається мені, власне, піднесенням людини до гуманності.

Звичайно тепер існує і об'єктивне підґрунтя того, що мова як спільне явище чимдалі більше розпадається між людьми, тим паче ми звикли до монологічної ситуації наших днів та до інформаційної техніки анонімного виду, в чіїх руках ми опинились. Подумаймо, скажімо, про розмову за столом і про крайню форму її уривання, яка має бути досягнута технічним комфортом і його позбавленим глузду використанням по деяких розкішних квартирах вартих співчуття багатих американців. Тут має бути їдальня, обладнана в такий спосіб, що кожний, присутній за столом, зручно дивиться для нього особисто встановлений телевізор, час від часу відриваючись від своєї тарілки. Можна уявити собі прогрес техніки, який іде набагато далі, коли носять окуляри, через які не дивляться на світ, але бачать в них телевізор, дивляться — принаймні подеколи, як, скажімо, хтось мандрує по Оденвальду й при цьому слухає добре знайомі звуки та шлягери з транзисторного приймача, що його бере з собою на прогулянку. Приклад говорить тільки про те,

що існують об'єктивні суспільні обставини, за яких можуть розучитися говоріння, власне говоріння, як звертання до когось і відповідь комусь, що ми називаємо розмовою.

Нехай, між іншим, і тут крайнє робить середнє чітким. Слід, власне, взяти до уваги, що порозуміння між людьми настільки ж створює спільну мову, як і, навпаки, має її передумовою. Відчуження між людьми проявляється в тому, що вони більше не розмовляють тією самою мовою (як ото кажуть), а зближення — в тому, що спільну мову знаходять. Це правда: порозуміння тяжке там, де бракує спільної мови. Проте порозуміння стає чудовим, коли шукається спільна мова і, нарешті, знаходиться. Ми знаємо це з крайнього випадку заїкуватої розмови між людьми, які мають різні рідні мови, які знають тільки по кілька слів з мови один одного, проте відчувають потребу сказати щось один одному. Як тут усе ж таки досягається розуміння, а наприкінці — навіть порозуміння в практичному спілкуванні або так само в особистій чи теоретичній розмові, має стати символом того, що також там, де видається, що бракує мови, може досягатися порозуміння — терпінням, тактом, симпатією й толерантністю, безумовною вірою в розум, який є часткою нас усіх. Адже ми постійно переживаємо те, що і між людьми різного темпераменту, різних політичних поглядів розмова можлива. «Нездатність до розмови» видається мені скоріше претензією, яку хтось висуває тому, хто не хоче йти слідом за своїми думками, як недолік, який дійсно властивий іншому.

IV. ПОДАЛЬШИЙ РОЗВИТОК

17. УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ПРОБЛЕМИ

1966 рік

Чому в сьогоднішній філософській дискусії проблема мови посідає таке саме центральне місце, як приблизно 150 років тому поняття мислення чи думаючого про самого себе мислення? Цим запитанням я хотів би непрямо відповісти на *те* запитання, яке ми маємо визначити як центральне запитання нового часу, як воно поставлене нам існуванням сучасної науки. Я маю на увазі питання, як наша природна картина світу, життєвий досвід, який ми маємо як люди, поки проживаємо нашу життєву історію й нашу життєву долю, відноситься до непохитного й анонімного авторитету, який представляє голос науки. З XVII століття, власне, завданням філософії стало з'єднання цього нового застосування людської можливості знати й можливості робити з цілим нашого людського життєвого досвіду. Це висловлюється багато в чому й охоплює ще також спробу, яку намагається здійснити сьогоднішнє покоління, коли воно тему мови, базовий спосіб реалізації нашого буття в світі, пробує поставити в центр філософії як усеохопну форму структури світу. При цьому ми завжди маємо на увазі застигле у безмовному знаку висловлювання наук і завдання зворотної прив'язки предметного світу, який став доступним через них і був поставлений ними до послуг нашої сваволі, світу, який ми називаємо технікою, до мимовільного основного порядку нашого буття, що його нам більше не потрібно творити, а просто поважати.

Я хочу пояснити кілька простих речей, якими представлена універсальність цієї точки зору, яку я, — по приєднанні до розробленого раннім Гайдеггером способу говоріння, а відтак як продовження перспективи, що походить із самого початку з протестантської теології і яку передав у наше століття Дільтей, — назвав «герменевтичною».

Що таке герменевтика? Я хотів би виходити з двох досвідів відчуження, які зустрічаються нам у сфері тих значущостей нашого існування, що стосуються нас. Я маю на увазі досвід відчуження естетичної свідомості і досвід відчуження історичної свідомості. Те, що я цим хочу сказати, можна сформулювати в обох випадках кількома словами: естетична свідомість реалізує можливість, яку ми як таку не можемо ні заперечити,

чити, ані недооцінити, тож ставлення до якості мистецького твору може бути критичним або позитивним; але це означає, що вирішує, зрештою, висновок, який робимо ми самі, про силу висловлювання й дію того, що ми так оцінюємо. Те, що ми відкидаємо, нічого не має нам сказати, або ми самі відкидаємо це, тому що воно не має нічого нам сказати. Це характеризує наше ставлення до мистецтва у великому значенні цього слова, яке, як відомо, як показав Гегель, охоплювало ще й увесь греко-язичеський релігійний світ, як мистецтво-релігію, як спосіб пізнання божественного в художній відповіді людини. Якщо тепер увесь цей світ досвіду відчужується в предмет естетичної оцінки, тоді він відверто втрачає свій первісний і безсумнівний авторитет. Між іншим, ми маємо визнати, що для нас світ мистецького передавання, чудова одночасність, яку нам забезпечує мистецтво такою кількістю людських світлів,— щось більше, ніж просто предмет нашого вільного сприймання або заперечення. Хіба це справді не так, що те, що захоплює нас як мистецький твір, не залишає нам взагалі більше свободи ще раз відсунути від себе, сприймати чи заперечувати це, виходячи з себе? До того ж, хіба не відповідає дійсності те, що ці творіння людської мистецької довершеності, як ото вони проходять крізь тисячоліття, створювались, безсумнівно, не для такого естетичного сприйняття чи заперечення? Жодний митець релігійно пов'язаних культур минулого не створював свій мистецький твір з іншим наміром, ніж ж з тим, що те, що він тут створив, сприймається в тому, що говориться й представляється, і належить до того світу, в якому спільно живуть люди. Свідомість мистецтва, естетична свідомість — це завжди свідомість вторинна. Вона вторинна щодо безпосередньої претензії на істину, яка виходить із мистецького твору. В цьому відношенні це відчуження чогось, що довірено нам насправді набагато потаємніше, коли ми щось оцінюємо, виходячи з його естетичної якості. Таке відчуження щодо естетичної оцінки завжди займає місце там, де хтось відступає, де хтось уникає безпосередньої претензії того, що його захоплює. Тому однією з вихідних точок моїх роздумів була саме та, що естетичний суверенітет, який діє в сфері досвіду мистецтва, постає відчуженням щодо, власне, реальності досвіду, яка трапляється нам в образі мистецького висловлювання¹.

Десять 30 років тому цю проблему було усвідомлено в спотвореному вигляді, коли мистецька політика націонал-соціалістів на шляху й з метою досягнення своїх власних політичних цілей спробувала критикувати формалізм чистої естетичної культури своїм говорінням про поєднання з народом мистецтво,— способом говоріння, якому, попри все зловживання до якого спричинився цей лозунг, не можна відмовити в тому, що він вказує на щось реальне. Кожному справжньому мистецькому творінню підпорядкована своя громада, і така громада — це завжди

¹ [Див. до цього вже 1958 року: «Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins» («До сумнівності естетичної свідомості») та мої інші роботи у: Ges. Werke, Bd. 8].

щось інше, ніж товариство освіти, яке інформується й тероризується критикою мистецтва.

Другий спосіб досвіду відчуження — це те, що називають історичною свідомістю, те чудове, — що повільно набуває обрисів, — мистецтво критичного ставлення до самого себе у сприйманні свідчень минулого життя. Відоме формулювання Ранке про стирання індивідуальності набуло вигляду популярної формули, що стала духовним складником історичного мислення, а саме: що історична свідомість ставить собі завдання розуміти всі свідчення часу в душі цього часу, відокремлювати їх від завадливих актуальностей нашого теперішнього життя й пізнавати минуле без моралістичного кращого знання, оскільки воно також належало людям². Відома стаття Ніцше «Про користь і шкоду історії для життя» сформулювала протиріччя між таким історичним дистанціюванням і безпосередньою волею до формування, яка завжди властива сучасності. Водночас він показав деякі з наслідків цієї, як він її називав, олександрійської ослабленої формуючої волі життя, яка представляється як сучасна історична наука. Мені пригадується його скарга на слабкість оцінювання, яка властива сучасному духові, бо він так сильно звик до того, щоб знову й знову виступати в іншому й змінному світлі, що він геть засліплений і більше неспроможний до власного оцінювання того, що йому показується, до визначення позиції щодо того, що йому протистоїть; ціннісна сліпота історичного об'єктивізму зводиться тут до конфлікту між відчуженим історичним світом і життєвими силами сучасності.

Ніцше, звичайно, екстатичний свідок, однак того, що це має власні складнощі з історичною свідомістю і її претензіями на історичну об'єктивність, виразно навчив історичний досвід, якого ми набули цією історичною свідомістю упродовж останніх ста років. До само собою зрозумілого нашого наукового досвіду належить те, що видатні досягнення історичного дослідження, серед яких вимога Ранке про самотирання індивідуалізму, видається своєрідною довершеністю, ми можемо все-таки з безпомилковою впевненістю підпорядкувати політичним тенденціям їхньої власної сучасності. Ми знаємо, коли читаємо римську історію Моммзена, хто міг це написати, тобто — в якій політичній ситуації власного часу цей історик упорядкував голоси минулого в сповнене смислу висловлювання. Нам також відомо це про Трайчке або про Зібеля, аби тільки вибрати за два дійсно значущих приклади з пруської історіографії. Нехай спочатку це означає лише те, що, очевидно, це не вся дійсність історичного досвіду, яка говорить у самосприйманні історичного методу. Це, безперечно, виправдана мета — взяти під

² [Див.: *Vossler O. Rankes historisches Problem* («Історична проблема Ранке»). Вступ до: *Ranke L. Französische Geschichte — vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert* («Французька історія — переважно XVI та XVII століття»), Leipzig, 1943, також у: *Vossler O. Geist und Geschichte — Gesammelte Aufsätze* («Дух і історія — зібрання статей»), München, 1964, S. 184 — 214].

контроль упередження власної сучасності настільки, щоб не виникало неправильного розуміння свідчень минулого. Проте, очевидно, не все завдання розуміння минулого і його передавання здійснюється в цьому. Атож, могло бути й так, — піти слідом за цією думкою, — це насправді одне з перших завдань, яке постає при критичній перевірці самосприйняття історичної науки, — що тільки *незначні* речі в історичному дослідженні дозволяють наблизитись до цього ідеалу тотального стирання індивідуальності, тоді як великі продуктивні дослідницькі досягнення постійно зберігають щось від блискучої чарівності безпосереднього віддзеркалення сучасності в минулому, а минулого в сучасності. І цей другий досвід, з якого я виходжу, історична наука, висловлює тільки частину того, що є для нас нашим дійсним досвідом, тобто — що стає для нас зустріччю з історичним передаванням, і знає його тільки з відчуженої постаті.

Коли я тепер протиставляю їй герменевтичну свідомість як охопнішу можливість, яку слід розвинути, то тут слід також спочатку здолати науково-теоретичне скорочення, яким те, що традиційно називають «наукою герменевтики», прилучалось до сучасної наукової ідеї. Якщо ми звернемось до герменевтики Шляйєрмахера, в якій Шляйєрмахер вів голос історичної романтики й одночасно пильно тримав у полі зору прагнення християнського теолога, оскільки його герменевтика мала виступати як загальне мистецьке вчення розуміння особливого завдання тлумачення Святого Письма, то його перспектива для цієї герменевтичної дисципліни постає своєрідно обмеженою сучасною науковою думкою. Шляйєрмахер визначає герменевтику як мистецтво уникати неправильного розуміння. Звичайно, це не зовсім спотворений опис герменевтичного прагнення. Чуже легко спокушає до нетямущості, на яку нам натякає віддаленість у часі, зміна мовного звичаю, зміни в значеннях слів і в способах представлення. Необхідно контрольованим методичним усвідомленням усунути неправильне розуміння. Тільки й тут постає запитання: чи відповідно визначено феномен розуміння, коли я кажу: розуміння означає уникати неправильного розуміння? Чи не передує насправді кожному неправильному розумінню щось на кшталт «несучої згоди»?

Те, що я прагну тут висловити, — це лише частка життєвого досвіду. Ми тільки кажемо: розуміння й неправильне розуміння грають між «Я» і «Ти». Однак уже саме формулювання «Я» і «Ти» засвідчує надзвичайне відчуження. Адже чогось подібного взагалі не існує. Не існує ні «щого» «Я», ні «щого» «Ти», існує «Ти»-казання щодо «Я» й існує «Я»-казання щодо «Ти»; однак це ситуації, яким завжди вже передує порозуміння. Чиємусь «Ти»-казанням, — це ми всі знаємо, — передує глибока згода. Тут уже носієм виступає щось довготривале. І в спробі порозумітися щодо речі, про яку ми різної думки, це завжди залучається до гри, навіть якщо ми тільки зрідка усвідомлюємо цього носія. Тепер нехай наука герменевтика змусить нас повірити, що текст, який ми маємо зрозуміти, — це щось

чуже, що прагне спокусити нас до непорозуміння, і справа полягала б у тому, щоб контрольованим процесом історичного виховання, історичною критикою й контрольованим методом у сполученні з силою психологічного проникнення вилучити всі ті моменти, через які може прокрастися неправильне розуміння. Це, як мені видається, у частковому аспекті дійсний, однак усе ж таки дуже частковий опис всеохоплюючого життєвого феномена, який конститує Мі-буття, яким є ми всі. Мені видається завданням вийти за межі упереджень, що лежать в основі естетичної свідомості, історичної свідомості й звуженої до техніки уникнення непорозумінь герменевтичної свідомості, й подолати відчуження, що лежать у них.

Що ж воно таке оте, що видається нам у цих трьох досвідах неприборканим, і чому їхня частковість стає для нас такою відчутною? Що таке *естетична* свідомість щодо повноти того, що завжди зверталось до нас і що ми в мистецтві називаємо «класичним»?³ Чи не в такий спосіб завжди визначається, що саме для нас те, що говорить, і що ми вважаємо значущим? Усе те, про що ми з інстинктивною — хай навіть і помилковою, однак для нашої свідомості спочатку чинною — впевненістю кажемо: «це — класичне, це залишиться», все ж таки заздалегідь уже сформувало нашу можливість оцінювати щось із естетичної точки зору. Це не так, боцімто були чисто формальні критерії, які претендували на те, аби довільно оцінювати й схвалювати рівень або ступінь формування щодо його мистецької віртуозності. Ми скоріше перебуваємо всередині заповненого голосами, — які постійно долинають до нас, — естетичного резонансного простору нашого чуттєво-духовного існування, — і це передусє будь-якій чіткій естетичній оцінці.

Десь так стоять справи й з *історичною* свідомістю. Тут також ми, звичайно, визнаємо, що існують нескінченні завдання історичного дослідження, які не мають жодного відношення до нашої власної сучасності й глибини її історичної свідомості. Однак мені видається абсолютно безсумнівним, що великий обрій минулого, з якого живуть наша культура й наша сучасність, в усьому проявляє себе дієвим, чому ми прагнемо в майбутнє, на що сподіваємось і чого боїмося. Історія з нами тут і навіть тільки тут у світлі цієї нашої майбутності. Тут усі ми вчилися у Гайдеггера, який якраз і показав примат майбутності для можливого згадування й поведінки, а цим і для цілого нашої історії.

Це відбивається в тому, чого Гайдеггер навчав щодо продуктивності герменевтичного кругового циклу, і я дав цьому формулювання, що не так наші судження, як наші упередження формують наше буття⁴. Це

³ [Непорозумінням є вбачати у моїх судженнях в «Істині і методі», Ges. Werke, Bd. 1, S. 290 f. про «Das Beispiel des Klassischen» («Приклад класичного») визнання платоніючого класицистського ідеалу стилю (Jauss H. R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik («Естетичний досвід та літературна герменевтика»), Frankfurt, 1979), а не розробку історичної категорії].

⁴ [Див.: W u M («Істина і метод»), Ges. Werke, Bd. 1, S. 278 ff. та «Vom Zirkel des Verstehens» («Про круговий цикл розуміння»), S. 57 ff.].

провокаційне формулювання,— оскільки цим позитивне поняття упередженості, яке французьким і англійським просвітництвом було витіснене з мовного вжитку,— я знову поновлюю в його правах. Це дає можливість, власне, показати, що поняття упередженості аж ніяк не обмежується тим смислом, який ми з ним пов'язуємо. Упередження не обов'язково несправедливі й помилкові, що аж спотворюють істину. Насправді в історичності нашого існування лежить те, що упередження, в буквальному розумінні слова, формують попередню спрямованість усієї нашої спроможності пізнання. Вони уособлюють наставленість нашої відкритості світові,— саме умови для того, аби ми щось пізнавали, аби нам щось казало те, що ми зустрічаємо. Звичайно, це не означає, що ми, обнесені муром упереджень, тільки те пропускаємо через вузьку браму, що може показати паспорт, у якому стоїть: тут не говориться нічого нового. Бажаний нам якраз той гість, що обіцяє нашій цікавості нове. Однак як нам пізнати гостя, якого пускають до нас, як гостя, що має сказати нам щось *нове*?⁵ Хіба і наше очікування й наша готовність слухати *нове* не визначається обов'язково тим старим, що нами вже оволоділо? Картина має дати своєрідну легітимацію тому, чому поняття упередження, що перебуває в глибокому внутрішньому взаємозв'язку з поняттям авторитету, потребує герменевтичної реабілітації. Як і кожна картина, ця — також оманлива. Герменевтичне пізнання не відноситься до того виду, коли щось перебуває зовні й прагне, щоб його впустили: нами, скоріше, щось оволоділо, і саме через те, що воно нами оволодіває, ми закриті для нового, іншого, істинного. Це так, як ото Платон чудово порівнює їжу для тіла й їжу для душі: тоді як від тієї можна відмовитись, наприклад — за порадою лікаря, то цю ти вже прийняв у себе⁶.

Тільки ж постає, звичайно, запитання, як має легітимуватися герменевтична обумовленість нашого буття щодо існування сучасної науки, яка керується принципом неупередженості й ненаставленості. Це, напевне, не матиме нічого спільного з тим, — повністю виходячи з того, що такі набори пихатих слів завжди мають щось смішне,— що науці даються вказівки й що їй рекомендується бути стриманішою. Ласку вона нам не зробить. З внутрішньою необхідністю, що лежить поза межами її доброї волі, вона прямуватиме далі своїм шляхом і чимраз ближче підводитиме до пізнань і можливостей щось робити, від яких нам перехоплюватиме подих. Ні на що інше вона не буде спроможною. Позбавлено глузду хапати за рукав хоча б того ж дослідника в сфері генетичної генетики через загрозу вирощення надлюдини. Проблема не може виглядати так, ніби наша людська свідомість заходить у суперечність із науковим ходом речей і дозволяє собі вибудовувати тут своєрідну проти-науку. Не

⁵ [Про поняття «нове», див.: «Das Alte und das Neue» («Старе і нове»), виступ на відкритті фестивалю «Зальцбургер фестшпіле» у 1981 році (Ges. Werke, Bd. 4)].

⁶ [Prot., 314 a].

зважаючи на це неможливо уникнути запитання, чи не те, що ми виявляємо, начебто, в таких безневинних речах, як естетична свідомість і історична свідомість, представляє проблематику, яка тим більше властива нашій сучасній науці й нашому технічному життєвому досвідові. Коли ми на підставі сучасної науки вибудовуємо новий технічний цільовий світ, що змінює усе довкола, то ми не допускаємо, що дослідник, який набув вирішальних для цього знань, кинув на такі технічні можливості використання лише *один* погляд. Справжнього дослідника стимулює істинна воля до пізнання і ніщо інше. І все ж таки слід поставити запитання, чи не повторюється й щодо цілого нашої сучасної науково обгрунтованої цивілізації, що тут щось виснажене, а також — якщо передумови, за яких існують можливості пізнання й можливості здійснення, залишаються в сутінках, — чи не саме це може мати той наслідок, що рука, яка застосовує ці знання, ставатиме руйнівною?⁷

Проблема справді універсальна. Герменевтичне питання, як я його охарактеризував, зовсім не обмежується областями, з яких я виходив у моїх власних дослідженнях. Йдеться лише про те, щоб спочатку тільки укріпити теоретичну базу, яка спроможна нести також основний факт нашої сучасної культури, науку та індустріальні технічні можливості її застосування. Корисним прикладом того, як герменевтичний вимір охоплює увесь процес науки, є статистика. Як екстремальний приклад вона вчить, що наука постійно перебуває під певними методичними абстрактними умовами і що успіхи сучасних наук ґрунтуються на тому, що інші можливості запитань покриваються абстракцією. Це відчутно показується на статистиці, бо вона через зумовленість запитань, на які вона відповідає, так добре підходить для цілей пропаганди. Адже те, що повинен робити ефект пропаганди, має завжди, як це говорилося раніше, впливати на судження того, до кого звертаються, й прагнути до обмеження його можливостей судити. Те, що там визначається, виглядає як мова фактів; однак на які запитання дають ці факти відповідь і які факти сприяють говорінню, коли ставляться інші запитання, — це герменевтична постановка питання. Вона легітимувала б тільки значення цих фактів і цим — висновки, що виникають з існування цих фактів.

Я забігаю наперед і використав мимоволі вираз, які відповіді на які запитання, власне, криються у фактах. Насправді це герменевтичний прафеномен, що не існує такого висловлювання, яке може бути зрозумілим не як відповідь на запитання, і що воно тільки так може бути зрозумілим. Це аніскілочки не зачіпає чудової методики сучасної науки. Хто хоче вивчати науку, має навчатися оволодівати її методикою. Однак нам також відомо, що методика як така взагалі ще не ручається за продуктивність її застосування. Існує скоріше (це щось таке, що спроможне підтвердити будь-який життєвий досвід) методична стерильність,

⁷ [Ця проблема відповідальності науки, яка, зокрема, інтенсивно дискутується, постає в моїх очах моральною проблемою].

тобто застосування методики до чогось не вартого знання, до чогось, що робиться предметом дослідження зовсім не через справжню постановку запитання.

Методична самосвідомість сучасної науки цьому, звичайно, проти-стоїть. Так, хто заперечує, скажімо, тому ж історикові, що це все дуже гарно з цим історичним передаванням, у якому набувають значення лише голоси минулого і через яке інспіруються судження, що визначають сучасність. Однак зовсім інша справа, коли серйозно йдеться про історичне дослідження. Як можна серйозно думати, що, наприклад, з'ясування податкових звичаїв міст у XV столітті або шлюбних звичаїв ескімосів набувають якогось свого значення, якщо виходити лише зі свідомості сучасності та її передбачень. Це були б усе ж такі питання історичного пізнання, які усвідомлювалися б абсолютно незалежно від якогось відношення до сучасності як завдання.

На це заперечення слід відповісти, що крайність цієї точки зору буде подібна до того, що існує в певних високоіндустріальних дослідницьких закладах, насамперед в Америці й Росії,— я маю на увазі так зване серійне промислове випробовування, при якому матеріали, з якими мають справу, без огляду на втрати й вартість, просто вимірюють — з тим шансом, що якимось, нарешті, серед тисяч вимірювань одне вимірювання дасть цікавий результат, тобто проявить себе як відповідь на запитання, від якого можна рухатися далі. Безсумнівно, що сучасне дослідження працює так у певному обсязі і в гуманітарних науках. Згадаймо хоча б про великі видання й чимдалі довші показники. Однак запитання, чи збільшує сучасне історичне дослідження при такому способі шанс дійсно помітити цікавий факт, а з нього тоді відповідно збагатити наше пізнання, має залишатися відкритим. Проте навіть за умови, що це було б так, дозволено було б запитати: чи є ідеалом те, що тисячею істориків розробляються нескінченні дослідницькі проекти, тобто — встановлюються взаємозв'язки між фактами, для того, щоб тисяча перший історик при цьому помітив щось цікаве? Цим я, звичайно, маю на увазі малюнок на справжнє дослідження. Однак, як і в кожній карикатурі, у цій також є істина. Вона дає непряму відповідь на запитання: що, власне, робить продуктивного дослідника? Те, що він вивчив методи? Цього досягає також і той, хто ніколи не відкриває нічого нового. Фантазія стає вирішальним завданням для дослідника. Тут під фантазією мається на увазі, звичайно, не невизначена здатність брати собі що завгодно в голову, фантазія має скоріше герменевтичну функцію й слугує смислу для сумнівного, спроможності вивільнення дійсних, продуктивних запитань — що в цілому вдається лише тому, хто володіє всіма методами своєї науки.

Як платонік, я особливо люблю незабутні сцени, в яких Сократ вступає в суперечку з софістськими майстрами на всячину й своїми запитаннями доводить їх до відчаю, поки вони, врешті, не можуть більше цього стерпіти й претендують, зі свого боку, на роль того, хто ставить

запитання, яка видається такою успішною. І що ж відбувається далі? Вони не знають, що запитувати. Їм просто не приходить у голову, що можна запитати таке, яке було б вартим того, аби на ньому зупинитися й докладно відповідати.

Я роблю висновки. Герменевтична свідомість, яку я спочатку визначав тільки з кількох певних точок, свою власну дієвість виявляє саме в тому, що стає можливим побачити сумнівне. Якщо ми тепер взяли на розгляд не тільки мистецьке передавання народів, не тільки історичне передавання, не тільки принципи сучасної науки в його герменевтичних передумовах, але й ціле нашого емпіричного життя, то врешті, як я думаю, ми досягнемо того, що до нашого власного, загального й людського життєвого досвіду знову приєднаємо також досвід науки. Бо зараз ми досягли фундаментального шару, який можна (з Йоганнесом Ломаном⁸) назвати «мовною будовою світу». Вона постає як дієво-історична свідомість, що схематизує, як було сказано вище, всі наші можливості пізнання. Я виходжу з того, що дослідник, у тому числі й природознавець, можливо, не зовсім незалежний від моди й суспільства й від усіх можливих факторів свого довкілля, — те, що я маю тут на увазі, полягає в тому, що *всередині* його наукового досвіду не стільки «закони залізних висновків» (Гельмгольц), як скоріше непередбачувані збіги обставин наводять його на плідну ідею, хай це буде падаюче яблуко Ньютона чи якесь інше випадкове спостереження, яке запалює іскру наукового натхнення.

Дієво-історична свідомість знаходить своє здійснення в мовному. Від мислячого дослідника мови ми можемо навчитися, що мова в своєму житті й функціонуванні має мислитись не просто як щось таке, що змінюється, але що в ній чинна теологія. Це має значити, що слова, які утворюються, засоби вираження, які постають у мові, щоб сказати певні речі, фіксуються не випадково, бо вони не повністю знову виходять з ужитку, а що таким чином вибудовується певна артикуляція світу — процес, що діє ніби керований і що його ми можемо знову й знову спостерігати в дітей, які вчаться говорити. Для підтвердження цього я посилаюсь на одне місце у Арістотеля, яке я хотів би пояснити точніше, бо там акт формування мови описаний з одного певного боку геніально. Йдеться про те, що Арістотель іменує *Epagoge*, тобто утворення загального. Як досягають загального? У філософії кажуть: поняття загального; однак і слова в цьому розумінні відверто загальні. Як виходить так, що вони стають «словами», тобто мають загальне значення? Тут обладнана смыслом суть при її першому свідомому сприйнятті опиняється у вируючому морі подразнень, і вона одного дня починає, нарешті, щось, як ми кажемо, пізнавати. Очевидно, ми не хочемо цим сказати, що вона

⁸ «Philosophie und Sprachwissenschaft» («Філософія та мовознавство»), опубліковано в серії «Erfahrung und Denken» («Досвід та мислення»), творах для сприяння відносинам між філософією та окремими науками, Nr. 15 (1965).

раніше була сліпою,— а ми маємо на увазі, коли кажемо «пізнавати»,— «знову пізнавати», тобто пізнанням вирізняти з потоку пропливаючих мимо картин щось як те ж саме. Це вирізнене пізнання в такий спосіб чітко утримується. Однак, власне, як? Коли дитина уперше пізнає свою матір? Тоді, коли вона побачила її вперше? Ні. Тоді, власне, коли? Як же це відбувається? Чи можемо ми взагалі сказати, що це одноразова подія, під час якої перше пізнання вириває дитину з пільми незнання? Мені видається очевидним, що це не так. Чудово описав це Арістотель. Він каже, що це так, як ото коли в паніці втікає військо, і нарешті хтось один зупиняється, щоб озирнутись навкруги, чи, власне, так небезпечно близько ворог. Військо не зупиняється через те, що став хтось один. Потім зупиняється хтось другий. Військо не зупиняється й через те, що зупинились двоє. Тоді — коли, власне, зупиняється військо? Раптом виявляється, що воно знову стоїть. Раптом воно знову слухається командування. У тому, що описує тут Арістотель, наявний ще один чудовий мовний жарт. По-грецькому командування буде *Archē*, тобто — *Principium*. Коли принцип діє тут як принцип? Через яку спроможність? Насправді це питання про здійснення загального⁹.

Якщо я вірно розумію пояснення Й. Ломана, то достоту така й теологія, що постійно діє в житті мови. Коли Ломан говорить про мовні тенденції, в яких, як, власне, рушійній силі історії, поширюються певні форми, то він, звичайно, знає, що це відбувається в цих формах — як каже німецьке слово — здійснення, зупинення. Те, що при цьому виявляється,— це, як я вважаю, власне спосіб здійснення нашого людського життєвого досвіду взагалі. Навчання говоріння — це, звичайно, фаза особливої продуктивності, і геніальність нашого трирічного віку всі ми, між іншим, перетворили на жалюгідний і убогий талант. Однак у використанні здійсненого в кінці мовного викладення світу дещо з продуктивності наших витоків іще залишається живим. Ми знаємо все це, наприклад, зі спроби перекладання, в житті або в літературі чи — байдуже де: це дивне відчуття, що мучить і бентежить, доки знайдеш правильне слово. Коли його маєш, знайшов правильний вислів (це не обов'язково завжди має бути слово), коли точно знаєш, що маєш його, тоді все «гарзд, тоді щось «здійснилось», тоді ми знову маємо позицію всередині потоку чужої мовної події, що її нескінченна варіативність веде до втрати орієнтації. Те, що я так описую,— це, однак, спосіб людського пізнання світу взагалі. Я називаю його герменевтичним. Бо описаний так процес постійно повторюється аж до звичного. Це завжди світ, що себе вже викладає, що вже упорядкований у своїх відношеннях, куди досвід вступає як щось нове, що відкидає те, що керувало нашими очікуваннями, і це нове у відкиданні саме переупорядковується. Не непорозуміння й не непоінформованість постають першими, тож уникнення непорозуміння було б однозначним завданням, а навпаки, лише

⁹ [Див.: *Aristoteles. An. Post.*, В 19, 100 а 3 ff.].

буття спонукання звичним і порозуміння уможлиблюють вихід на чуже, сприйняття з чужого і внаслідок цього розширення й збагачення нашого власного життєвого досвіду.

Так слід розуміти претензію на універсальність, яка підходить герменевтичному виміру. Розуміння пов'язане з мовою. У цьому в жодному разі не криється свого роду мовний релятивізм. Хоча це правда: живуть у мові. Мова не система сигналів, яку, як ото коли заходять до офісу чи на радіостанцію, запускають за допомогою клавіатури. Це не говоріння, бо воно не має нескінченності мовотворчої й світопізнавальної діяльності. Однак, хоча живуть повністю в мові, це не релятивізм, бо зовсім не існує буття заслання в мову — у тому числі і в рідну. Це пізнаємо ми всі, коли вчимо іноземні мови, а надто під час подорожей, бо ми, певною мірою, оволодіваємо іноземною мовою, і саме це означає, що ми постійно, кидаючи погляд на наш світ і його вокабуляр, внутрішньо, так би мовити, наводимо довідки, коли ми, розмовляючи, мандруємо по чужій країні. Чим краще ми володіємо іноземною мовою, тим менше оглядаємось на рідну мову, і тільки тому, що ми ніколи достатньою мірою не оволодіваємо іноземною мовою, ми відчуваємо потяг до цього завжди. Однак це все ж таки вже говоріння, хоча, можливо, і з запинанням, що як усяке справжнє запинання, мов гребля, переповнює нас бажаннями висловити думку, торуючи далі шлях у нескінченність можливостей висловлювання. У цьому розумінні кожна мова, в якій ми живемо, нескінченна, і з цього можна зробити протилежний висновок, оскільки є різноманітні мови, то є і розщеплений розум. Протилежність правильна. Саме на шляху через скінченність, частковість нашого буття, яка стає видимою і з різноманітності мов, відкривається нескінченна розмова в напрямку до істини; цією розмовою є ми.

Якщо це правильно, тоді насамперед на рівні мови віддзеркалюватиметься зображене на початку співвідношення нашого сучасного, обґрунтованого наукою індустріального й робочого світу. Ми живемо в епоху зростаючого нівелювання всіх форм життя, — це заповідь раціональної необхідності збереження життя на нашій планеті. Продовольча проблема людства, наприклад, взагалі може бути вирішеною тільки через відмову від того чудового розтринькування, з яким колись забудовувалась земля. Не уникнути того, що машинний індустріальний світ також і всередині життя окремої людини поширюється як своєрідна сфера технічного вдосконалення, і коли ми чуємо, як розмовляють між собою пара закоханих людей, то іноді ми вже ставимо собі запитання, чи це слова, за допомогою яких вони можуть порозумітись, а чи рекламні штампи й терміни із знакової мови сучасного індустріального світу. Тож відбувається те, що знівельовані форми життя індустріальної епохи впливають також на мову, і насправді збідніння словникового запасу мови переживає жахливий прогрес і наближає цим мову до технічної знакової системи. Люди, які «trotz» поєднують з давальним

відмінком*, як я це ще роблю, скоро залишаться свого роду музейною цінністю. Тенденцію до нівелювання такого роду стримати годі. І все ж таки скрізь там, де ми хочемо щось сказати один одному, все ще і водночас триває розбудова власного світу в мові. Це, власне, упорядкування людей між собою, яке проявляється в тому, що кожний має спочатку своєрідне мовне коло, і що ці мовні кола торкаються одне одного і сплавляються щодалі більше. Те, що так здійснюється, — завжди мова, у вокабулярі й граматиці, як із давніх-давен, і ніколи — без внутрішньої нескінченності розмови, що відбувається між кожним таким розмовляючим і його партнером. Це фундаментальний вимір герменевтичного. Справжнє говоріння, що має щось сказати і тому шукає не передбачені сигнали, а слова, якими досягаєш іншого, — це загальне людське завдання, однак це особливе завдання для того, хто прагне довести до говоріння письмове передавання, наприклад для теолога, завдання якого полягає в подальшому усному передаванні послання, викладеного в письмовій формі.

* Прийменник *trotz* за нормами сучасної німецької мови вимагає родового відмінка, а вживання давального розглядається як застарілий або розмовний варіант.

18. РИТОРИКА, ГЕРМЕНЕВТИКА І КРИТИКА ІДЕОЛОГІЇ

Метакритичні роздуми щодо «Істини і методу»
1967 рік

Те, що філософська герменевтика має завдання розкривати герменевтичний вимір у його повному обсязі й демонструвати у вигідному світлі його основоположне значення для всього нашого світорозуміння в усіх його формах,— від міжлюдської комунікації до суспільної маніпуляції, від досвіду окремої людини в суспільстві, як і від досвіду, якого воно набуває на цілому суспільстві, від традицій, вибудованих з релігії й права, мистецтва й філософії, до емансипаторської рефлексивної енергії революційної свідомості,— не виключає того, що існують обмежений досвід і емпіричні поля, з яких і починає свій шлях окремий дослідник. Моя власна спроба в цьому прилучилася до філософського продовження Дільтеєм спадщини німецької романтики, коли він взяв темою теорію гуманітарних наук, однак водночас поставив її на нову, значною мірою розширену основу: досвід мистецтва виступає проти історичного відчуження гуманітарних наук із властивою йому переможною претензією на одночасність. Те, що цим під приціл бралася істина, яка запитально апелює до кожної науки і яка, навпаки, випереджає кожну науку, мало б проявлятися у суттєвій мовності всього людського життєвого досвіду, способом здійснення якого є одночасність, яка постійно оновлює сама себе. Між іншим, не вдалось уникнути й того, що при аналізі універсальної мовності людського відношення до світу особливо протиснулись наперед ці вихідні феномени. Це відповідало науково-історичному походженню герменевтичної проблеми, яка спалахнула від письмового передавання, яке через довготривалість, віддаленість у часі стало чужим. Так наблизились до того, щоб багатозарову проблему перекладання підняти до моделі мовності людського відношення до світу й розвинути на структурах перекладання загальну проблему, як чуже робити своїм.

Між іншим, «Буття до тексту»¹⁰ не вичерпує герменевтичного виміру — хіба що під «текстом», якщо виходити за межі вужчого смислу,

¹⁰ Так О. Марквард на Гайдельберзькій філософській конференції у 1966 році.

мається на увазі текст, що його «Бог написав власною рукою», *liber naturae*, і який охоплює цим так само всю науку, від фізики до соціології й антропології. Однак навіть тоді моделлю перекладу в жодному разі не охоплюється різноманітність того, що означає мова в поведінці людини. Читанням цієї величезної «книги» навряд чи стає можливим продемонструвати напруження й вирішення, які структурують розуміння й зрозумілість — а можливо, й розум,— і, відповідно, неможливо за сумніватися в універсальності герменевтичної проблеми. Це не другорядна тема. Герменевтика — це не чисто допоміжна дисципліна гуманітарних наук.

І все ж універсальний феномен людської мовності розгортається і в інших вимірах. Так герменевтична тема досягає ще й інших взаємозв'язків, що визначають мовність людського життєвого досвіду. Деяко з цього саме прозвучало в «Істині і методі». Там дієво-історична свідомість була представлена як свідоме розкриття людської мовної ідеї в кількох фазах її історії; вона досягає, однак, як показав, зокрема, Йоганнес Ломан у своїй книзі «Філософія і мовознавство»¹¹ та у обговоренні мого власного дослідження у Гномоні¹², ще й зовсім інших вимірів. Ломан продовжує «карбування поняття мови в мисленні Західної Європи», про що начерки зробив я, в гігантському масштабі мовної історії назад і вперед. Назад, коли він простежує «походження «поняття» як інтелектуального повоза актуального «підприпущення» даних предметів під мислиму форму» (714), пізнаючи в «коренево-флексивному» типі старо-індогерманського граматичну форму поняття, яка знаходить у зв'язці своє найвидиміше вираження,— таким чином започатковується можливість теорії як найвластивішого створення Заходу. Уперед, коли він на розвитку мовної форми через перехід від коренево-флексивного до словесно-флексивного типу мови знову тлумачить історію мислення Заходу, яка уможливило науку в сучасному розумінні, як засіб освоєння світу.

Справді універсальну мовність, що в іншому розумінні лежить значно попереду всього герменевтичного і постає як щось майже позитивне перед негативним мистецтвом мовного викладення, засвідчує далі риторика. Взаємозв'язки між риторикою й герменевтикою, яким я приділяв увагу в своїй книзі, різноманітно розвиваються, як показує велика кількість доповнень та поправок, які були наведені Клаусом Докгорном у *Göttingischen Gelehrten-Anzeigen*¹³. Однак мовність, зрештою, настільки глибоко вплелась у соціальність людського буття, що право й межі герменевтичної постановки питання мали цікавити і теоретика соціальних наук. Так Юрген Габермас¹⁴ недавно встановив зв'язок з

¹¹ Erfahrung und Denken («Досвід й мислення»), Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Nr. 15 (1965).

¹² Bd. 37, 1965, S 709 — 718.

¹³ 218. Jahrg., Heft 3/4, (1966), S. 169 — 206.

¹⁴ Philosophische Rundschau, Beiheft 5 (1967), S. 149 — 180. [Зокрема: «Zur Logik der Sozialwissenschaften» («До логіки соціальних наук»), Frankfurt, 1970, 5. erw. Aufl., 1982.]

логікою соціальних наук також філософської герменевтики і оцінив її з точки зору інтересів пізнання соціальних наук.

Рекомендується взаємопроникні універсальності риторики, герменевтики й соціології в їх взаємозалежності зробити темою й висвітлити різноманітну легітимність цих універсальностей. Це тим важливіше, що їм усім — найочевидніше, першим двом — підходить певна, визначена відношенням до практики, двозначність їхньої наукової претензії.

Бо що риторика — це не проста теорія форм говоріння й засобів переконання, а розвивається з природної здатності до практичної майстерності, навіть без будь-якої теоретичної рефлексії щодо своїх засобів, очевидно. Як і мистецтво розуміння — чим завжди були його засоби й для чого, так і переконання, яке тримає свою залежність від того усвідомлення, з яким воно утримується його правил. І тут властива кожному природна спроможність перетворюється на вміння, яким хтось перевершує всіх інших, а теорія в найкращий спосіб може тільки сказати чому. В обох випадках існує зв'язок подальшості між теорією і тим, з чого вона абстрагувалася й що ми іменуємо практикою. При цьому перше відноситься до найстародавнішої грецької філософії, а друге — це наслідок подальшого розв'язання міцних традиційних зв'язків і напружених спроб утримати й підняти в ясній свідомості те, що зникає.

Першу історію риторики написав Арістотель. У нашому розпорядженні тільки уламки. Однак теорія риторики була сформована поперед усього Арістотелем, у порядку виконання програми, яку першим розробив Платон. За всією тією уявною претензією, яку висували тодішні вчителі ораторства, Платон відкрив істинне завдання, яке спроможний вирішити тільки філософ, діалектик, а саме: оволодіти мовленням, яке має висувати те, очевидне, аби відповідно виважені аргументи пропонувались тим, чії душі для цього специфічно сприйнятливі. Це — теоретично висвітлена постановка завдання, що імплікує все ж таки дві платонівські передумови, а саме: перша, що тільки той із певністю знає, як знайти «ймовірне» псевдориторичного аргументу, хто знає правду, тобто — ідеї, і друга, що він також із знанням справи має розбиратися в душах, на які він повинен впливати. Арістотелівська риторика — це, в першу чергу, розробка останньої теми. В ній знаходить своє завершення теорія пристосування мовлення й душі, якого Платон вимагав у «Файдросі», в образі антропологічної фундації ораторського мистецтва.

Теорія риторики була давно підготовленим результатом суперечності, яка була вирішена п'янким і застрашливим втручанням нового ораторського мистецтва й ідеї утворення, якому ми дали назву софістика. Тоді таємниче нове вміння, що вчило ставити все з ніг на голову, — ораторське мистецтво з Сицилії, — ринуло до Афін, які були пов'язані становими умовностями, де, однак, жила молодь, що легко піддавалася спокусі. Тепер ішлося про те, щоб добряче взятися за цього великого

володаря (як називав ораторське мистецтво Горгіас¹⁵. Від Протагора до Ісократів це було претензією майстра на те, щоб учити не тільки говорити, але й так само формувати правильну громадянську свідомість, що обіцяє політичний успіх. Однак лише Платон створив основи, виходячи з яких, нове, приголомшливе мистецтво говоріння, — Арістофан показав нам це досить наочно, — знайшло свої межі й своє легітимне місце. Це засвідчує також філософська діалектика платонівської Академії, як і аристотелівське обґрунтування логіки й риторики.

Історія розуміння так само стара й почесна. Якщо хочеться пізнавати герменевтику скрізь там, де проявляється справжнє мистецтво розуміння, то слід починати коли вже не з Нестора з Іліади, то все ж таки з Одиссея. Можна було б посилатися на те, що новий освітній рух софістики справді використовує викладення знаменитих слів поета і майстерно розмальовує їх як педагогічний зразок, і цьому з Гундертом можна було б протиставити сократівську герменевтику¹⁶. Між іншим, це ще далеко не теорія розуміння, і для поширення герменевтичної проблеми видається характерним взагалі, що далеке має підтягуватися, відчуження — долатися, а між колись і зараз будуватися місток. У цьому відношенні її годиною став новий час, який усвідомив свою віддаленість від старих часів. Щось із цього лежало вже у теологічній претензії реформаторського розуміння Біблії та його принципу *sola scriptura*, однак його власне розгортання відбулось, коли з Просвітництва й Романтики проросла історична свідомість і заснувала порушене ставлення до кожного передавання. З цією історією герменевтичної теорії пов'язане те, що вона орієнтувалась по завданню викладення «письмово зафіксованих життєвих висловлювань», і тоді, коли теоретична розробка герменевтики Шляйєрмахером залучала, як це буває в усній розмові, розуміння. Риторика, навпаки, була спрямована на безпосередність впливу мовлення, і якщо вона також ступила разом з цим на шлях мистецької писемності й розвинула в такий спосіб вчення про стиль і стилі, то її завершення, власне, полягає не в читанні, а в мовленні. Положення засобів зачитаного мовлення вказує, щоправда, вже на тенденцію ґрунтувати мистецтво говоріння на засобі мистецтва, що письмово фіксується, й відокремлювати його від первісної ситуації. Тоді тут застосовується змінна дія з поетикою, чий мовні предмети — це цілком і повністю мистецтво, їхня трансформація з усності в писемність і навпаки вдається без проблем.

Однак ораторське мистецтво як таке прив'язане до безпосередності своєї дії. У якому обсязі збудження афектів має діяти як найважливіший спосіб переконання Цицерона й Квінтіліана аж до політичної риторики англійського XVIII століття, з глибокою повчальністю показано Клаусом Докгорном. Тут, звичайно, збудження афектів, як є суттєве завдан-

¹⁵ Гундерт Германи, у: *Hermeieia*, стаття до ювілею Отто Регенбогена, 1952.

¹⁶ [Gorg. 456 a ff.].

ня оратора, у письмовому висловлюванні, що стає предметом герменевтичного прагнення, ефективно тільки незначною мірою, і річ саме в цих відмінностях: оратор захоплює слухача. Очевидність його аргументів засипає слухача. Критичне осмислення не може й не повинне прийти до нього під силою переконання того, що говориться. І навпаки, читання й викладення написаного так віддалене й відокремлене від того, хто писав, від його настрою, його намірів і його невисловлених тенденцій, що ухоплення смислу тексту набуває характеру самостійної продукції, яка, зі свого боку, більше схожа на мистецтво оратора, ніж на відношення його слухача. Це слід розуміти так, що теоретичні засоби мистецтва викладення, як я показав на кількох моментах і як на широкій основі продемонстрував Докгорн, значною мірою взяті з риторики.

До чого ще мало приєднатися теоретичне осмислення розуміння, як не до риторики, яка, якщо виходити з найстародавніших традицій,— єдиний адвокат претензії на істину, який захищає від доказових і достовірних претензій науки ймовірно, *eikos* (*verisimile*), і те, що робить очевидним спільний розум? Переконування й висвітлювання, без спроможності бути доказом,— це, очевидно, такою ж мірою ціль і розмах розуміння й викладення, як і мистецтво говоріння й переконання,— і все це широке царство очевидних переконань і загальнодомінуючих поглядів не зменшується поступово навіть прогресом науки, хоч би яким великим він був, а скоріше поширюється на кожне нове пізнання дослідження для того, щоб узяти його собі до уваги й пристосувати до себе. Повсюдне поширення риторики не знає меж. Лише через неї наука стає суспільним фактором життя. Що знали б ми про сучасну фізику, що так наочно змінює наше життя, тільки з фізики? Усі представлення цього, які виступають за коло фахівців (і, можливо, слід було б сказати: поки вони відповідно не обмежуються дуже маленьким колом утаємничених спеціалістів), завдячують свою дію риторичному елементові, який несе її. Сам Декарт, цей великий і палкий адвокат методу й достовірності, в усіх своїх творах письменник, що чудово послуговується засобами риторики, як це засвідчив найперше Генрі Гуйє¹⁷. Не може бути сумніву щодо її фундаментальної функції всередині соціального життя. Кожна наука, що має стати практичною, залежить від неї. З іншого боку, функція герменевтики така ж універсальна. Незрозумілість або неправильне розуміння переданих текстів, які спочатку активізували її,— це тільки особливий випадок того, що зустрічається в кожному людському орієнтуванні в світі як *atopon*, особливе, що не може ніде розташуватися в звичному порядку очікування досвіду. І як ото в прогресі пізнання *mirabilia* втрачають свою відчуженість, бо вони стали зрозумілими, так і кожне вдале засвоєння передавання розчиняється в новій власній близькості, в якій воно належить

¹⁷ *Gouhier Henri*. La resistance au vrai... («Rhetorica e Barocco», ed. E. Castelli, Rom, 1955).

нам, а ми — йому. І те й те зливається в один, що охоплює історію й сучасність, світ, який у говорінні людей між собою сприймає свою мовну артикуляцію. Отже і з боку розуміння демонструється універсальність людської мовності як безмежний у собі елемент, що несе все, не тільки передану мовою культуру, а й геть усе, бо все залучається в зрозумілість, у якій ми спілкуємось між собою. Платон справедливо міг виходити з того, що хто спостерігає речі в дзеркалі говоріння, помічає їх у їхній повній і не скороченій істині. Глибокий і правильний смисл має також те, як вчить Платон, що кожне пізнання — це спочатку ніби впізнавання того, що воно є. «Перше» пізнання настільки ж маломожливе, як і перше слово. І найновішим пізнанням, наслідки якого ще взагалі неможливо передбачити, — це спершу те, чим воно, власне, було, коли перейшло в нього й увійшло в засоби інтерсуб'єктивного порозуміння.

Так риторичний і герменевтичний аспекти людської мовності до решти пронизують один одного. Не існувало б жодного оратора, ані ораторського мистецтва, якби людські стосунки не несли порозуміння й згоди — не існувало б ніякої герменевтичної задачі, якби згода тих, хто «є розмовою», не була порушеною й не доводилось шукати порозуміння. Отже перехрещення з риторикою придатне для того, щоб позбутись уявлення, начебто герменевтика обмежена тільки естетично-гуманістичною традицією і начебто герменевтична філософія має справу зі світом «смыслу», який протистоїть світові «реального» буття, що поширюється в «культурному передаванні».

Універсальності герменевтичної намітки відповідає те, що вона має враховуватись і для логіки соціальних наук. Так Габермас обробив наведені в «Істині і методі» аналізи «дієво-історичної свідомості» і моделі «перекладу» й визнав за ними позитивну функцію для подолання позитивістського заціпеніння соціально-наукової логіки як історично не відображеного лінгвістичного її заснування¹⁸. Отже таке посилення на герменевтику має визнану передумову — обов'язково служити методології соціальних наук. Це, звичайно, попереднім рішенням великої інерційності відокремлено від традиційного вихідного ґрунту герменевтичної проблематики, який утворюють естетично-романтичні гуманітарні науки. Щоправда, методичне відчуження, що формує суть сучасної науки, широко використовується і в «humanities». «Істина і метод» має протиріччя, імпліковане заголовком, — ніколи не вважатися чимсь, що виключає¹⁹. Однак, звичайно, гуманітарні науки були вихідною точкою аналізу, бо вони зникаються з досвідом, у якому взагалі не йдеться про метод і науку, з досвідом, що лежить поза наукою, таким як досвід мистецтва і досвід сформованої своїм історичним передаванням

¹⁸ [Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften («До логіки соціальних наук»), Phil. Rdsh., Beiheft 5, Tübingen, 1967, Kap. III].

¹⁹ [Див. передмову до 2-го видання, S. 437 ff.].

культури. Герменевтичний досвід ефективний в усьому цьому однаковою мірою, і в даному відношенні він не сам постає предметом методичного відчуження, а випереджає його, ставлячи науці свої запитання і лише через це уможлиблюючи застосування своїх методів. Навпаки, сучасні соціальні науки, оскільки герменевтична рефлексія визнається для них неунікною (як це доведено для гуманітарних наук в «Істині і методі»), висувають претензію на те, щоб, як це формулює Габермас, «контрольованим відчуженням» підняти розуміння «від донаукового тренування до рівня проаналізованого процесу», так би мовити, шляхом «методичного навчання розумності» (172/174).

Такий уже шлях науки з давніх-давен у доступний для вивчення й контрольований спосіб досягати того, що індивідуальній розумності іноді також вдається, хоча й у невидимий і неконтрольований спосіб. Якщо усвідомлення герменевтичних умов, які діють у розуміючих гуманітарних науках, соціальних науках, що не хочуть «розуміти», а прагнуть із залученням зрозумілостей, які відкладаються в мовності, науково тримати в руках реальний устрій суспільства, веде до методичної організації, сприятливої для їх роботи, то тоді це, напевне, науковий здобуток. Герменевтична рефлексія зсередини, звичайно, не визначатиме своє обмеження науково-іманентною функцією і, зокрема, своє утримання від того, щоб до методичного відчуження розуміння, яке здійснюють соціальні науки, знову застосовувати герменевтичну рефлексію,— навіть якщо вона цим знову суперечить позитивістській девальвації герменевтики.

Однак нумо подивімося спершу, як заявляє про себе герменевтична проблематика всередині соціально-наукової теорії і як вона з неї виокремлюється.

Тут видна спочатку «лінгвістична намітка» (124f.). Якщо мовність визначена як спосіб здійснення герменевтичної свідомості, то недалеко й до того, щоб у мовності, як основному стані людської соціальності, пізнавати чинне апріорі соціальних наук, з якого доводяться до абсурду біхевіористично-позитивістські теорії, що розглядають суспільство як таке, що спостерігається й управляється, як функціональне ціле. У цьому є щось очевидне, оскільки людське суспільство живе у інституціях, які як такі розуміються, передають традиції, реформуються, одно слово — визначаються внутрішнім саморозумінням індивідуумів, що складають це суспільство. Право герменевтики Габермас,— як усупереч теорії Вітгенштайна про мовні ігри, так і всупереч їх використанню Вінчем²⁰ для мовного апріорі всіх соціально-наукових висловлювань,— вбачає в тому, що вона, виходячи з думки дієвої історії, оскаржує комунікативний підхід до об'єктної сфери соціальних наук.

Між іншим, коли Габермас дотримується аналізу попереднього ро-

²⁰ Winch P. The Idea of Social Science («Ідея соціальної науки»), London/New York, 1958 (німецькою мовою — 1966 рік).

зуміння й суттєвої зумовленості упередженнями, що стосується будь-якого людського розуміння й дії, то претензія, яку він висуває до герменевтичної рефлексії, усе ж принципово інша. Дієво-історична свідомість, що прагне відобразити власні упередження й контрольне своє власне попереднє розуміння, навряд чи кладе край наївному об'єктивізму, який фальсифікував би позитивістську наукову теорію так само, як і феноменологічне й мовно-аналітичне заснування соціальних наук. Однак чого досягла б така рефлексія? Це вже проблема універсальної історії, тобто — представлення мети історії, яка відповідно постає з цільових уявлень суспільної діяльності. Якщо герменевтична рефлексія вдовольняється загальними міркуваннями про те, що вийти за обмеженість власного місцеположення годі, то наслідків вона не має. Хоча претензія змістовної історичної філософії оспорується таким міркуванням, однак історична свідомість усупереч цьому зі своєї власної спрямованості на майбутнє постійно розвиватиме зрозумілу, заздалегідь універсальну історію. Чим може зарадити знання про її первісність і істотне випередження?

Однак там, де герменевтична рефлексія стає ефективною, що вона там робить? У якому відношенні до традиції, яку вона усвідомлює, опиняється дієво-історична рефлексія? Тут моєю тезою буде, — і я так вважаю, що вона — необхідний наслідок визнання нашої дієво-історичної обумовленості й скінченності, — що герменевтика вчить нас бачити протилежність між живучою, «природною» традицією й рефлексивним визнанням її догматичною. За цим ховається догматичний об'єктивізм, що деформує також поняття рефлексії. Той, хто розуміє, також у розуміючих науках, в дієво-історичному взаємозв'язку своєї герменевтичної ситуації віддзеркалюється інакше: його розуміння не саме йде в цю подію. Історик, у тому числі й так званої критичної науки, припиняє таку короткочасну традицію, наприклад — національно-державну, коли він, як національний історик, втручається в неї, формуючи й продовжуючи формувати, і найважливіше ось що: чим свідоміше він претендує на свою герменевтичну зумовленість, тим більше Дройзен, який чітко бачив «свнуховидну об'єктивність» істориків у їхній методологічній наївності, сам для національної державної свідомості бюргерської культури ХІХ століття був надзвичайно дієвим, — у будь-якому випадку дієвішим, аніж епічна свідомість Ранке, котрий хотів виховувати владно-державну аполітичність. Саме розуміння — це вже подія. Тільки наївний, нереклексивний історизм вбачатиме в історико-герменевтичних науках щось абсолютно нове, що скасовує владу традиції. Через аспект мовності, який спроможний нести все розуміння, я прагнув отримати недвозначне свідчення постійного зв'язку, у якому триває суспільне передавання.

Цьому Габермас протиставляв те, що рефлексією кардинально змінюється середовище науки. Саме це — невтратна спадщина, що дісталась нам від німецького ідеалізму з духу ХVІІІ сторіччя. Якщо також,

гегелівський досвід рефлексії більше не завершуватиметься абсолютною свідомістю, то «ідеалізм мовності» (179), що в чистому «культурному передаванні» вичерпує своє герменевтичне визнання й продовження, — це сумне безсилля щодо реального цілого суспільного життєвого взаємозв'язку, який зіткано не тільки з мови, але також із роботи й панування. Герменевтична рефлексія має перейти в критику ідеології.

Цим Габермас прив'язується до центрального мотиву соціологічного інтересу пізнання. Як риторика (як теорія) виступає проти зачарування свідомості владою мовлення, змушуючи відрізнити предмет, істинне, від імовірного, яке вона вчить продукувати, як герменевтика прагне наново підтримувати порушену інтерсуб'єктивну згоду в комунікативній змінній рефлексії і, зокрема, повернути назад на свої герменевтичні основи відчужене щодо фальшивого об'єктивізму пізнання, так і в суспільно-науковій рефлексії діє емансипаційний інтерес, що усвідомленням намагається позбавитися від зовнішніх та внутрішніх суспільних примусів. Оскільки вони прагнуть легітимуватися через мовне викладення, то критика ідеології стає, — хоча і сама є мовно викладеною дією рефлексії, — викриттям «введення в оману мовою» (178).

Емансипаційна влада рефлексії, що бралась до уваги для соціального життя, знайшла своє підтвердження і в області психоаналітичної терапії. Прозорий засіб подавлення позбавляє фальшиві примуси влади, і як звідтіля у якості кінцевого стану відображеного процесу формування усі мотиви дій співпадали б зі смыслом, на який той, хто діє, орієнтується сам — що звичайно в психоаналітичній ситуації обмежується терапевтичною задачею і представляє тому лише суміжне поняття, — то і соціальна реальність була б герменевтично виражено охопленою тільки в такому фіктивному кінцевому стані. Насправді життя суспільства складається зі сплетіння зрозумілих мотивів і реальних примусів, яке соціальне дослідження має визнати в безперестанному процесі формування й вивільнити для дії.

Годі заперечувати, що ця соціально-теоретична концепція має свою логіку. Однак чи вірно витримується внесок герменевтики, якщо він визначається на підставі суміжного поняття збігу всіх мотивів дії із зрозумілим смыслом, видається сумнівним. Все ж герменевтична проблема тільки тому така універсальна й основоположна для всього міжлюдського досвіду історії, як і сучасності, бо й там може пізнаватися смысл, де він не завершується як спрямований. Універсальність герменевтичного виміру скорочується, якщо сфера зрозумілого смыслу («культурне передавання») обмежується щодо інших, таких, які пізнаються лише як реальні фактори, детермінант суспільної реальності. Неначе не кожна ідеологія, як фальшива мовна свідомість, набувала б не тільки зрозумілого смыслу, а й могла б *розумітися* саме в своєму «істинному» розумінні, наприклад — у розумінні інтересу панування. Подібне діє для неусвідомлених мотивів, які психоаналітик доводить до свідомості.

Вихідна точка розвитку герменевтичного виміру, яку «Істина і ме-

год» узяла в досвіді мистецтва і в гуманітарних науках, як видається, ускладнює тут оцінку його дійсного розмаху. І назване універсальним здійснення у третій частині цієї книги, звичайно, заподто схематичне й однобоке. Однак за предметом, з точки зору герменевтичної постановки проблеми, видається просто-таки абсурдним, що реальні фактори роботи й панування мають лежати поза їхніми межами. Тоді в чім інакші упередженості, на які має претендувати герменевтичне зусилля? Звідкіля ще вони мають з'явитися? З культурного передавання? Напевне також. Однак з чого воно формується? Ідеалізм мовності був би насправді гротескною абсурдністю, оскільки він не хоче бути тільки методичною функцією. Габермас якось сказав: «Герменевтика неначе зсередины натикається на стіни взаємозв'язку традицій» (177). У цьому є щось істинне, коли цим позначено протилежне чомусь «іззовні» щодо нашого світу, який треба зрозуміти, який буває зрозумілим чи незрозумілим, не входить, а застигає в констатуючому спостереженні змін (замість дій). Однак те, що культурне передавання має абсолютизуватися, видається мені помилковим. Належить лише прагнути зрозуміти все, що можна зрозуміти. У цьому розумінні діє вислів: «Буття, що може бути зрозумілим,— це мова»²¹.

Цим не здійснюється звуження до світу смислу, який у пізнанні пізнаного (А. Бек) був би своєрідним другорядним предметом пізнання, а засвоєння вже пізнаного й багатства «культурного передавання» додавав би до справжніх економічних і політичних реалій, що поперед усього визначають життя суспільства,— в дзеркалі мови відображається скорше все, що існує. У ньому й тільки в ньому перед нами постає те, що не подибується нам більше ніде, бо ми самі це (а не просто те, що ми думаємо й знаємо про себе). Зрештою мова взагалі не дзеркало, а те, що ми помічаємо в ній,— це не віддзеркалення нашого й усього буття, а викладення й прояв того, що з нами, в реальній залежності від роботи й панування так само добре, як в усьому іншому, що формує наш світ. Мова — це не нарешті знайдений анонімний суб'єкт усього суспільно-історичного процесу і дій, що представляв би нашому пильному поглядові себе й ціле своєї діяльності, та об'єктивацій, а вона гра, в якій ми всі беремо участь. Ніхто не випереджає всіх інших. Кожний «напоготові» й відразу робить свій хід. Це відбувається, коли ми розуміємо, а також саме тоді, коли ми бачимо наскрізь упередження або ж викриваємо приводи, які спотворюють дійсність. Так, тут ми здебільше «розуміємо». Потім, нарешті, коли ми побачили наскрізь щось, що видавалось нам незвичайним і незрозумілим, коли ми розташували його в нашому мовно упорядкованому світі, відкривається все, як у складній шаховій задачі, де тільки рішення робить зрозумілою необхідність абсурдного положення, аж до останньої фігури.

Однак чи означає це, що ми тільки тоді розуміємо, коли ми бачимо

²¹ [Ges. Werke, Bd. 1, S. 478].

наскрізь те, що може бути приводом, і викриваємо фальшиву самовпевненість? Габермас, як видається, припускав це. Принаймні доведення сили рефлексії видавалось йому тільки в тому, що вона це робить, а її безсилля — коли ми зависли в мовному сплетінні й заплутуємось у ньому далі. Його ж передумовою є те, що рефлексія, яка практикується в герменевтичних науках, «потрясає догматику життєвої практики». Він, навпаки, розглядає це як тезу, яку неможливо обґрунтувати і яка відкидає спадщину Просвітництва, що надання прозорості упередженій структурі розуміння може вилитись у визнання авторитету — догматичної сили! Вже може бути, що консерватизм (не покоління якогось там Бурке, а покоління, що має за собою три великих переломних моменти німецької історії, не доходячи до революційних потрясінь існуючого суспільного устрою) сприятливий для того, щоб углядіти істину, яка легко ховається. У будь-якому випадку йдеться про претензію сказати щось видиме, а не про «основне переконання» (174), коли я з абстрактної антитези емансипаційного просвітництва виводжу авторитет і розум і стверджую її суттєво амбівалентний зв'язок²².

Абстрактна антитеза просвітництва не бачить, як мені видається, істини, і це має згубні наслідки — і саме тому, що рефлексії приписують тоді фальшиву силу й справжні залежності *ідеалістично не визнають*. Гаразд, хай авторитет у нескінченних формах порядків панування здійснює догматичну владу, від порядку виховання через порядок командування військом і адміністративне управління аж до силової ієрархії політичних влад або тих, хто лікує. Однак ця картина доведеної авторитетові слухняності ніколи не зможе показати, чому все це вважається порядками, а не безладом здійснення влади твердою рукою. Мені видається необхідним визначально знайти визнання для дійсних відносин авторитету. Може тільки виникнути запитання, на чому ґрунтується це визнання. Таке визнання часто може, звичайно, більше виражати фактичне ухилення безпомічності щодо влади, однак це не визнання й ґрунтується не на авторитеті. Потрібно лише вивчати процеси, такі як процес втрати авторитету чи розпаду авторитету (або його протилежність), і стає видно, що таке авторитет і з чого він живе. Не з точки зору догматичної влади, а — догматичного визнання. Однак чим має бути догматичне визнання, якщо не тим, що за авторитетом визнається перевага в пізнанні і тому вважають, що він має рацію. Він «ґрунтується» тільки на цьому. Отже, він панує, бо «вільно» визнається. Слухняність, що слухається його, не сліпа.

Тепер це, однак, неприпустиме підпорядкування, коли я подумав, що втрати авторитету й емансипаційної критики не існує. Наче можна сказати: втрата авторитету через емансипаційну критику рефлексії, або:

²² [Див., зокрема, мою статтю: «Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit» («Про взаємозв'язок авторитету і критичної свободи»), Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, 133 (1983), S. 11 — 16].

що втрага авторитету висловлюється в критиці й емансипації, нехай тут навіть ґрунтується на собі й, можливо, взагалі не є справжньою альтернативою. Спірне тільки те, чи рефлексія завжди вивільняє суттєві зв'язки, чи вона може взяти їх також безпосередньо в свідомість. Залучений мною (з огляду на аристотелівську етику) процес навчання й виховання Габермас бачив характерно однобоко. Те, що традиція як така є й має залишатись єдиним підґрунтям дії упереджень, — як пише мені Габермас, — все ж таки дає моїй тезі, що авторитет ґрунтується на пізнанні, ляпаса просто в обличчя. Той, хто став повнолітнім, може — однак він усе ж таки не мусить цього! — взяти з погляду те, чого він слухняно дотримуватиметься. Традиція — не свідчення в будь-якому випадку там, де рефлексія вимагає свідчення. Однак це заковика: де вона його вимагає? Скрізь? Цьому я протиставляю скінченність людського існування і суттєву частковість рефлексії. Йдеться про питання, чи тримають функцію рефлексії на боці усвідомлення, яке фактично діюче зіштовхує з іншими можливостями і заради інших можливостей може відкинути існуюче, однак, знаючи, може й перейняти те, що традиція *de facto* протиставляє; або чи вивільнює усвідомлення завжди тільки діюче. Коли Габермас (176) [305] каже, що «з авторитету може бути знятим і розчиненим у ненасильницькому примусі погляду й раціонального рішення те, що в ньому було просто пануванням», тоді я більше не знаю, про що ми сперечаємось. Щонайбільше про те, можна чи ні звільнити когось із соціальних наук (на підставі яких успіхів!) від «раціонального рішення». Однак про це пізніше.

Поняття рефлексії і доведення до свідомості, яке вживає Габермас, видається герменевтичній рефлексії догматично попередньо завантаженим, і тут мені хотілося б, щоб герменевтична рефлексія, яку я облаштовую, була ефективною. У Гуссерля (в його вченні про навмисності) та у Гайдеггера (у підтвердженні онтологічного скорочення, що криється в понятті суб'єкта й об'єкта ідеалізму) ми навчилися дивитися крізь фальшиву конкретизацію, якою завантажуються поняття рефлексії. Може відбуватись і внутрішнє повернення назад навмисності, яка те, що мається тут на увазі, в жодному разі не підносить до тематичного предмета. Це бачив уже Brentano (сприймаючи аристотелівські погляди). Я і не знав би, як взагалі можна усвідомити тасмничу постать буття мови, якщо не цієї точки зору. «Ефективну» рефлексію, яка відбувається в розгортанні мови, слід (говорячи з Й. Ломаном) відрізнити від виразної й тематичної рефлексії, яка сформувалася в історії західного мислення і яка, оскільки вона все робить предметом, передумови планетарної цивілізації завтрашнього дня створила як науку.

Який своєрідний афект, що ним Габермас захищає емпіричні науки, аби вони не були будь-якою мовною грою. Хто оспорує їхню необхідність — з точки зору можливого технічного керування природою? Щонайбільше, сам дослідник свого відношення до своєї науки заперечуватиме технічну мотивацію своєї роботи, з повним суб'єктивним пра-

вом. Ніхто не заперечуватиме того, що практичне застосування сучасної науки глибоко змінює наш світ, а тим самим і нашу мову. Однак саме: «і нашу мову». Це в жодному разі не означає, як приписує мені Габермас, що мовна артикульована свідомість визначає матеріальне буття життєвої практики, а тільки те, що не існує ніякої суспільної реальності з усіма її реальними примусами, яка не постає, зі свого боку, знову в мовно артикульованій свідомості. Реальність відбувається не «за спиною мови» (179)[309], а за спиною тих, що безпідставно приписують собі те, що цілком розуміють світ (або взагалі більше не розуміють), і він відбувається також у мові.

Звідси стає дуже сумнівним поняття «природності» (наприклад 173/4)[302/3], яке як суміжне поняття стосовно світу праці сучасного класового суспільства запровадив ще Маркс і яке охоче застосовував також Габермас («природна субстанція передавання», однак також «казуальність природних зв'язків»). Це романтика — і ця романтика створює штучну прірву між традицією й рефлексією, що ґрунтується на історичній свідомості. «Ідеалізм мовності» все ж таки має перевагу в тому, що не впадає в цю романтику.

Габермасова критика зводиться до того, щоб ставити перед трансцендентально-філософським іманентизмом питання щодо історичних умов, які він сам бере до уваги. Воістину — центральна проблема. Хто серйозно ставиться до скінченності людського існування і не конструює собі «свідомість взагалі», чи *intellectus archetypus*, чи трансцендентальне еґо, що має конституювати всю дію, не зможе уникнути питання про те, як його власне мислення як трансцендентальне, може само бути емпіричним. Однак у цьому саме для герменевтичного виміру, розробленого мною, я не бачу справжньої складності.

Вкрай корисна незгода Панненберґа з мою спробою²³ дозволила мені усвідомити, наскільки принципова різниця існує між претензією Гегеля доводити розум також в історії і тими, що постійно випереджають одна одну, універсально історичними концепціями, в яких завжди сприймаєш себе як «останній історик» (166). Про гегелівську претензію філософії світової історії можна, звичайно, сперечатися. І він знав: «Ноги тих, хто виносить тебе, вже перед дверима», і можна побачити, що через усі дезавування світової історії кінцевій думці загальної свободи підходить примусова очевидність, яку настільки ж мало можна виправити, як і свідомість. Такою ж мірою претензія, яку має висунути кожний історик і яка полягає в тому, щоб закріпити смисл кожної події в теперішньому (і майбутньому цього теперішнього), принципово інша й значно скромніша. Ніхто не може оспорювати того, що історія передує майбутності. Універсально-історична концепція у цьому відношенні — це неунікним чином один з вимірів сучасної історичної свідомості «з

²³ Pannenberg W. Hermeneutik und Universalgeschichte («Герменевтика і універсальна історія»), Ztschr. f. Theologie und Kirche, 60, 1963, S. 90 — 121.

практичної точки зору». Однак чи буде справедливо щодо Гегеля, якщо прагнути обмежити його цією інтерпретаторською потребою кожної сучасності? «З практичної точки зору» — тобто, що сьогодні ніхто не бере на себе цю претензію, цим вже опікується викарбувана свідомість власної скінченності й недовіра щодо диктатури поняття. То існує серйозне бажання обмежити Гегеля практичною точкою зору?

Моя дискусія з Панненбергом, скільки я розумію, натикається в цій точці на порожнечу. Бо і Панненберг не хоче оновлювати претензію Гегеля — тільки тут та різниця, що для християнського теолога «практична точка зору» всіх універсально-історичних концепцій полягає в абсолютній історичності інкарнації.

Запитання, поміж тим, залишається. Якщо герменевтична проблематика має ствердити себе як щодо універсальності риторики, так і стосовно актуальності критики ідеології, то вона має обґрунтувати свою власну універсальність, а саме, щодо претензії сучасної науки на те, аби взяти до себе герменевтичну рефлексію і поставити її на службу науці (у «методичному навчанні розумності»). Вона зможе це тільки тоді, коли не заплутається в неосяжній іманентності трансцендентальної рефлексії, а вмітиме, зі свого боку, сказати, на що ця рефлексія спроможна стосовно сучасної науки — і не тільки всередині її.

Оскільки герменевтична рефлексія досягне результату, якого досягає кожне усвідомлення, то це має бути спочатку показаним усередині науки. Рефлексія даного попереднього розуміння виносить перед мої очі щось, що зазвичай відбувається за моєю спиною. Щось, не все. Бо дієво історична свідомість — це неунікним чином більше буття, ніж свідомість. Це, однак, не означає, що без постійного усвідомлення можна уникнути ідеологічної застигlosti. Тільки через цю рефлексію я більше не невільний щодо самого себе, а можу над правильністю й неправильністю мого попереднього розуміння відчувати себе вільним — нехай навіть це буде тільки так, що я вчусь добиватися нового розуміння речей, які відбулися сповненими упереджень. Однак у цьому полягає те, що упередження, які управляють моїм попереднім розумінням, постійно ставляться на карту — аж до їхнього залишення, яке в кожному випадку завжди можна назвати перетворенням. Така невтомна сила досвіду — в кожному повчанні постійно формувати нове попереднє розуміння.

На вихідних полях моїх герменевтичних досліджень, мистецьких науках і філологічно-історичних науках легко показати, як робиться ефективною герменевтична рефлексія. Варто згадати про те, як герменевтичною рефлексією щодо поняття мистецтва — чи то щодо понять епохи або стилю — було підірвано автономію стильового історичного розгляду в мистецьких науках, як наперед зі свого узбічного положення вийшла іконографія, як герменевтична рефлексія понять «переживання» й «вираз» набула літературознавчих наслідків — нехай це навіть було тільки в розумінні усвідомленого продовження тенденцій дослі-

дження, які напрошуються вже давно. (Перемінна дія — це також дія.) Те, що підривання сталих упереджень обіцяє науковий прогрес, взагалі само собою зрозуміле. Воно робить можливим нові запитання, і те, чого історичне дослідження спроможне набути понятійно-історичною свідомістю, ми переживаємо постійно. Я думаю, що показав на цих полях, як у постаті «горизонтального сплавлення» постає історичне відчуження. Проникливій роботі Габермаса я завдячую тим, що мені всередині соціальних наук став видимим герменевтичний внесок, зокрема через те, що попереднє розуміння позитивістської теорії науки, а також попереднє розуміння апріорної феноменології й загальної лінгвістики конфронтує з герменевтичним виміром.

Однак функція герменевтичної рефлексії не вичерпується тим, що вона означає для наук. Усім сучасним наукам властиве глибоко укорінене відчуження, якого вони вимагають від природної свідомості і яке вже на початковій стадії сучасної науки через поняття методу досягло рефлексованої свідомості. Герменевтична рефлексія не може нічого в ньому змінити. Однак вона, роблячи в науках відповідні провідні попередні розуміння прозорими, може вивільнити нові виміри запитань і цим непрямо слугувати методичній роботі. Однак, крім того, вона може довести до свідомості, що саме платить методика наук за свій власний прогрес, яких затемнень та абстракцій вимагає, через які вона безпомічно залишає позаду себе природну свідомість — яка, проте, як споживач досягнутих наукою винаходів і інформації, постійно йде за ними. Це можна — з Вітгенштайном — висловити так: «мовні ігри» науки, як і раніше, відносяться до метамови, що представляє рідну мову. Набуті наукою знання через сучасні засоби інформації і з належним (іноді неналежно великим) запізненням через школи та виховання потрапляють до суспільної свідомості. Так вони артикулюють «соціолінгвістичні» реальності.

Для природничих наук як таких це, звичайно, значення не має. Справжньому природознавцеві й без того зрозуміло, наскільки часткова сфера пізнання його науки в цілому людської реальності. Він не поділяє її обожнювання, які йому нав'язує суспільство. Тим більше воно — і дослідник, що йде в суспільство — потребує герменевтичної рефлексії щодо передумов і меж науки. Так звані *Humaniora* все ще легко зв'язуються з загальною свідомістю, поки вони її ще взагалі досягають, бо їхні предмети безпосередньо відносяться до культурного передавання й звичайної освіти. Однак сучасні соціальні науки відносяться до свого предмета, суспільної реальності, зі своєрідним напруженням, що спеціально потребує герменевтичної рефлексії. Методичне відчуження, якому вони завдячують своїм успіхом, відноситься тут до людсько-суспільного світу в цілому. Він бачить себе підданим ним науковому управлінню, у плануванні, керуванні, організації, розвитку, коротше — в нескінченній кількості функцій, які всі, так би мовити, ззовні визначають життя кожного окремо й кожної групи. Соціальний інженер, що

обслуговує функціонування суспільної машини, видається неначе відщепленим від суспільства, до якого він усе ж належить.

За цим герменевтично рефлексована соціологія йти не може. Габермасовий зрозумілий аналіз соціально-наукової логіки рішуче розробив типово інші інтереси пізнання, що відрізняють соціологів від техніків суспільства. Він називає його емансипаційним, спрямованим тільки на рефлексію, і посилається для цього на приклад психоаналізу.

Насправді роль, яку має відігравати герменевтика в рамках психоаналізу, фундаментальна, й оскільки, як наголошувалось вище, і підсвідомий мотив для герменевтичної теорії не межа, й оскільки, зрештою, психотерапія описується як те, що «перервані процеси формування доповнюються до повної історії (яку можна розповісти)» (189), то герменевтика й коло мови, яке замикається в розмові, має тут своє місце, цього я, як я вважаю, навчився найперше у Ж. Лакана²⁴.

Однак зрозуміло, що це ще не все. Розроблені Фройдом рамки інтерпретації значною мірою претендують на характер справжньої природничо-наукової гіпотези або законів, що діють для пізнання. Це має представитися в ролі, яку методичне відчуження відіграє всередині психоаналізу, і так воно й є. Навіть якщо вдалий аналіз набуває свого власного затвердження в успіхові, то претензія психоаналізу на пізнання в жодному разі все-таки не може обмежуватися прагматичним. Це, однак, означає, що його відверто піддано повторній герменевтичній рефлексії. Як відноситься знання психоаналітика до свого положення всередині суспільної реальності, до якої він усе ж належить? Те, що він повертається з запитаннями до свідоміших поверхневих інтерпретацій, прориває замасковане саморозуміння, дивиться крізь репресивну функцію соціальних табу, відноситься до емансипаційної рефлексії, в яку він веде свого пацієнта. Однак коли він здійснює цю саму рефлексію там, де він не легітимований для цього як лікар, а де він сам соціальний партнер у грі, то він випадає зі своєї соціальної ролі. Той, хто «розглядає» своїх партнерів у грі трохи ширше, аніж нею передбачено, тобто не сприймає серйозно те, в що вони граються, псує гру, і такої людини уникають. Емансипаційна сила рефлексії, до якої вдається психоаналітик, має, таким чином, знайти свої межі в суспільній свідомості, на якій аналітик, як і його пацієнт, розуміється з усіма іншими. Герменевтична рефлексія вчить нас, що соціальна спільність при всіх напруженнях і перешкодах знову й знову зводиться до соціального порозуміння, завдяки якому вона існує.

Однак цим аналогія між психоаналітичною й соціологічною теоріями стає проблематичною. Бо де вона має знайти свої межі? Де там

²⁴ Див. зараз зібрання його творів, «Ecrits, Aux Editions du Seuil», Paris (1966) [та чудову гайдельберзьку дисертацію Германа Ланга, «Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse» («Мова і підсвідоме. Заснування Жаком Лаканом психоаналізу»), Frankfurt, 1973].

припиняється пацієнт і вступає в свої непрофесійні права соціальне партнерство? Щодо якої самоінтерпретації суспільної свідомості, — а всі звичаї такі, — випитування й підхід, з іншого боку, доречні, принаймні революційному прагненні до змін, а щодо чого — ні? Здається, на ці запитання відповісти неможливо. Виникає, як видається, неунікний висновок, що принципово емансипаційній свідомості має ввижатися вирішення усіх примусів панування — і це означає, що його останнім ідеалом має стати анархістська утопія. Це, звичайно, видається мені герменевтично неправильною свідомістю.

19. РЕПЛІКА ЩОДО «ГЕРМЕНЕВТИКИ ТА КРИТИКИ ІДЕОЛОГІЇ»

1971 рік

[Номери сторінок після імен процитованих авторів даються за статтями у збірці «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика та критика ідеології») (Frankfurt, 1971), на яку моя репліка є відповіддю].

Герменевтика — це мистецтво порозуміння. Незважаючи на це, особливою складністю видається те, аби порозумітися щодо проблем герменевтики — принаймні поки в дискусії домінують нез'ясовані поняття науки, критики і рефлексії. Зараз ми живемо в епоху, коли наука набуває щодалі більшого розмаху опанування природою й регулює управління людським співжиттям, і ця гордість нашої цивілізації, яка не втомно коригує недоліки наших успіхів і постійно виробляє нові завдання наукових досліджень, на яких знову й знову ґрунтуються прогрес, планування та запобігання шкоді, розвиває пелену справжнього засліплення. У заціпенінні на шляху прогресивного оформлення світу наукою зберігається система, якій без спротиву й легковажно підкоряється практична свідомість окремого індивідуума або проти якої вона бунтує, — а це означає так само легковажно, — обороняється.

Роз'яснення про це засліплення не має нічого спільного з тією романтичною критикою культури, спрямованою проти науки і її технічного впливу як такого. Чи підносять «втрату розуму» (The eclipse of reason), або чимраз більше «забуття буття», або напруження «Істини і методу» до предмета мислення — тут тільки до засліплення роздратована наукова свідомість може не помічати, що суперечка про істинні цілі людського суспільства, або запитування про смисл посеред попереднього панування робіння, або внутрішнє буття нашого історичного походження й майбутнього вказують на знання, яке не є наукою, проте яке посідає керівну позицію в усій людській життєвій практиці, — і це, власне, там, де ця життєва практика при застосуванні *ex professo* дозволяє сприяти науці й використовувати її.

Хоча сучасна наука після XVII сторіччя принесла новий світ, рішуче відмовившись від пізнання субстанцій, обмежившись математичним проектом природи й методичним застосуванням вимірювання та експе-

риментування і відкривши в такий спосіб шлях опанування природи. Цим було започатковане поширення технічної цивілізації, яке охопило всю планету. Однак тільки в нашому сторіччі зі зростаючими успіхами щодалі більше загострювалось напруження між нашою науковою прогресивною свідомістю й нашою суспільно-політичною свідомістю. Все ж конфлікт між цим і тим знаннями — проблема дуже стара. Сократові він коштував життя, коли той фахове знання ремісника передавав його неучтву через те, що, власне, варте знання, через добро. Це повторилось у платонівському портреті Сократа. Платон підняв діалектику, мистецтво вести розмову, не тільки проти обмеженого фахового знання спеціалістів, але також проти найвищого зразка всієї науки, проти математики — хоча він усе ж в опануванні математики вбачав безперечну передумову для того, щоб звернутися до останніх «діалектичних» питань про істинне буття й найвище добро.

І саме там, де було розроблене основоположне роз'яснення різниці виробничого знання (*techné*) і практичного знання (*phronesis*), в етиці Арістотеля, залишається в деяких місцях неясним, як відносяться одне до одного політичне знання державного діяча і політично діючої особи й технічне знання спеціаліста. Хоча видається, що тут існує чітка ієрархія, коли, полководець, на службі в якого перебувають усі «мистецтва», сам, зрештою, перебуває на службі миру, тоді як державний діяч, як у мирний, так і в воєнний час діє для щастя всіх. Але тут же постає запитання: кого вважати державним діячем? Того експерта, що піднявся вгору по драбині політичних відомств, чи громадянина, який як часткова складова держави приймає своє рішення голосуванням (і поряд з цим має свою «громадянську» професію)? У «Charmides» Платон ідеал експерта політичної науки, яка могла б стати наукою науки, довів до абсурду²⁵. Очевидно, не неприпустимо розуміти знання, на якому ґрунтуються практико-політичні рішення, за зразком виробничого знання і вбачати в цьому найвище технічне знання, власне знання про можливість продукування людського щастя. Чомусь чогось такого прямо навчитися неможливо, як уже Платон полюбляв показувати на синах великих мужів Афін і як уже Арістотель, — що сам, не будучи афінським громадянином, викладав у Афінах, — обзивав софістами (не політологами) приїжджих експертів ідеального державного устрою й конституційності і заперечував проти них. Насправді ці експерти були чим завгодно, тільки не державними діячами, тобто не провідними громадянами в своєму власному полісі. Однак навіть тоді, якщо це все було для Арістотеля ясне як сонячний день і він майстерно розробив власну структуру практичного знання на протигагу технічному знанню, — все ж знову залишається запитання: що це має бути за знання, в якому

²⁵ Див. мою дискусійну статтю: «Die Grenzen des Expertentums» zum 9. Darmstädter Gespräch: «Der Mensch und seine Zukunft» («Межі експертності») до 9-го Дармштадтського обговорення: людина і її майбутнє), 1967, S. 160 — 168.

Арістотель сам зустрічав ці відмінності й навчав їх? Що за знання ота практична (і політична), зі свого боку?

Таке знання — це не просто вище підтвердження того практичного знання, що його Арістотель описав і проаналізував як *Phronesis*. Хоча, за Арістотелем, «практична філософія» чітко відрізняється від «теоретичної науки», очевидно, саме тим, що «предметом» цієї науки є не завжди існуюче і не найвищі принципи й аксіоми, що залишились, а людська практика, що підлягає постійній зміні. Однак у певному розумінні вона й сама теоретична, оскільки те, чого вона вчить, не справжнє дієве знання, що пояснює конкретну ситуацію практики і приймає рішення, але щось таке, що передає «загальні» знання про людську поведінку й форми її «політичного» існування. Так через традицію західної історії науки як, власне, форма науки проходить *scientia practica*, практична філософія, яка не є теоретичною наукою і також не характеризується тим, що вона «орієнтована на практику». Вона — як вчення — абсолютно певно не «дієве знання»²⁶. Однак, може, є вона не що інше, як *Techne* або «мистецьке вчення»? Її годі порівняти з граматикую або риторикою, які для технічного вміння — говоріння чи писання — мають наготові технічну типову свідомість, яка, зі свого боку, уможливує контроль практики, а з іншого — і вчення. Ці мистецькі вчення, як видається, попри всю їхню перевагу над простим досвідом, визнають останню чинність за здійсненням говоріння або писання, як ото всякі інші *Techne*, все ремісниче знання, підпорядковані застосуванню виробленого продукту. Практична філософія — це типове знання для людської суспільної практики не в тому розумінні, в якому граматика або риторика — мистецькі вчення. Вона скорше рефлексія на таке знання, а отже в останньому розгляді «загальна» й «теоретична». З іншого боку, вчення й говоріння стоять тут за своєрідних умов, оскільки все морально-філософське знання і відповідно також кожне загальне вчення про державу зорієнтовані на особливі умови досвіду того, хто вчиться. Арістотель собі більш аніж признається, що таке «говоріння в загальному» про те, що таке, власне, практика кожного, виправдане тільки тоді, коли маєш справу із школярами, які досить зрілі, щоб під самостійну відповідальність застосовувати загальне говоріння до конкретних обставин свого життєвого досвіду. Отже, практична наука — це, напевно, «загальне» знання, однак, очевидно, знання, яке скорше можна назвати критикою, ніж виробничим знанням.

Здається, що тепер саме так стоїть справа з філософською герменевтикою. Оскільки герменевтику визначають як мистецтво розуміння, а здійснення цього мистецтва, як мистецтва говоріння й писання, розуміють як спроможну поведінку, то таке знання дисциплінування здат-

²⁶ Це правильно показав Ернст Шмідт у критиці книги Дж. Дональда Монана «Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle» («Моральне знання та його методологія у Арістотеля») (Philosophische Rundschau, 17, 1971, S. 249 ff.).

не до усвідомленого типового використання і може називатися мистецьким вченням. Так ще Шляйєрмахер і його послідовники розуміли герменевтику як «мистецьке вчення». Однак не це є «філософською» герменевтикою. Вона не хоче підносити вміння до типової свідомості. Таке «піднесення» і без того залишається своєрідним амбівалентним процесом, оскільки також, навпаки, типова свідомість знову й знову «підноситься» до «автоматичного» вміння. Навпаки, філософська герменевтика роздумує над цим умінням і над знанням, на якому вона ґрунтується. Отже вона більше не слугує для подолання певних складнощів розуміння, як вони зустрічаються щодо текстів або в розмові з іншими людьми, а тим, до чого вона прагне, є, як називає це Габермас, «критичне рефлексивне знання». Однак що це означає?

Створімо собі конкретне уявлення, про що йдеться. Рефлексія, яка облаштовує філософську герменевтику, була б хоча б у тому розумінні критичною, що вона розкриває наївний об'єктивізм, у якому утримується орієнтоване на природничі науки саморозуміння історичних наук. Тут критика ідеології послуговується герменевтичною рефлексією, викладаючи упередженість усього розуміння з суспільно-критичної точки зору. Або герменевтична рефлексія виявляє неправильні гіпостазування слів у стилі, у якому Вітгенштайн поверненням до герменевтичної вихідної ситуації практично орієнтованого говоріння критикував поняття психології. Така критика чаклування мовою також виправляє наше саморозуміння, тож воно спроможне краще відповідати нашому досвідові. Однак критична рефлексія здійснюється герменевтикою, наприклад, і тим, що вона захищає зрозуміле говоріння від помилкових претензій логіки, яка певні масштаби висловлень хотіла б застосовувати до філософських текстів і засвідчити (Карнап або Тугендат), що, якщо Гайдеггер або Гегель говорять про ніщо, то таке говоріння позбавлене глузду, бо воно не виконує логічних умов. Тут філософська герменевтика може критично показати, що такі заперечення не відповідають герменевтичному досвідові і через це відстають від того, що слід розуміти. «Заперечення ніщо», наприклад, виражає, як вважає Карнап, не почуття, а рух думки, яку слід зрозуміти. Герменевтична рефлексія видається мені такою ж продуктивною, де хтось, скажімо, в платонівських діалогах, перевіряє сократівський спосіб аргументації як на його логічну послідовність. Тут герменевтична рефлексія може відкрити, що комунікативний процес такого сократівського ведення розмови — це процес розуміння й порозуміння, який взагалі не стикається з метою пізнання аналітика з логіки²⁷. Рефлексивна критика в усіх цих випадках, очевидно, посиляється на інстанцію, що репрезентована герменевтичним досвідом і його мовним здійсненням. До критичної свідомості вона підіймає те, що є *scopus* запропонованих висловлювань та якого герменевтичного зусилля вимагає їх претензія на істинне буття.

²⁷ Plato, 7. Brief, 343 a 7: «Оскільки заперечується не «душа» говоріння».

Всюди йдеться про виправлення саморозуміння. У цьому відношенні така герменевтична рефлексія є «філософська» — і то не тому, що вона вдається до певної філософської легітимації від себе, а навпаки, тому, що вона заперечує певну «філософську» претензію. Те, що вона критикує, — це навіть не науковий метод як такий, наприклад — метод дослідження природи чи метод логічного аналізу, а недостатня справедливість методу, яка полягає в тих застосуваннях, які були описані вище. Проте обґрунтування філософської легітимації такою критичною справою не видається чимось особливим. Напевне не існує жодного іншого виправдання філософствування, крім посилення на той факт, що філософствуванням займаються тепер завжди, хай навіть часто під від'ємним щодо претензії «метафізики» знаком, наприклад — знаком скепсису, мовної критики або наукової теорії.

Однак філософська герменевтика і далі розширює свою претензію. Вона претендує на універсальність. Цю претензію вона обґрунтовує тим, що розуміння й порозуміння не мають на увазі найперше і з самого початку методично вивчене відношення до текстів, а є формами здійснення соціального життя людини, яке в останній формалізації виступає як спільність розмови. З цієї спільності розмови не вилучається ніщо, ніякий життєвий досвід взагалі. Ні спеціалізація сучасних наук і їх зростаюча виробнича езотерика, ні матеріальна робота і її організаційні форми, ні інституції політичного панування і управління, які тримають суспільство в згуртованому стані, не перебувають за межами цього універсального середовища практичного розуму (й нерозуму).

Тепер, власне, спірна саме універсальність герменевтичного досвіду. Чи не обмежена вона в своєму умовному способі здійснення колом комунікативного порозуміння, яке в певному відношенні видається оманливим? Тут існує спочатку факт самих наук і формування їхньої теорії. У цьому Габермас прямо вбачає заперечення: «Очевидно, що сучасна наука може легітимно підняти претензію досягнути через те істинних висловлювань про «речі», що вона діє монологічно, замість звернути увагу на дзеркало людського мовлення». Щоправда, він визнає, що такі «монологічно» побудовані теорії науки в повсякденно-мовному діалозі слід зробити зрозумілими. Однак у цьому він усе ж вбачає нову для самої герменевтики проблему, що вона починає мати справу з такими мовами теорій. Герменевтика з самого початку має справу тільки з розмовно конституційованою й переданою культурою, і в цьому полягає нове завдання пояснити, як мова взагалі може вийти з діалогової структури й зробити можливим формування теорії.

Цього викладення я не розумію. Адже різниця між фаховою мовою й розмовною мовою існувала впродовж тисячоліть. Хіба математика — це щось нове? І хіба не здавна фахівець, шаман і лікар визначаються тим, що вони не послуговуються загальнозрозумілими засобами порозуміння? Те, що можна розглядати як проблему нового часу, полягає, щонайбільше, в тому, що фахівець більше не розглядає перекладання

свого знання на загальну розмовну мову як своє власне завдання, отожд задання цієї герменевтичної інтеграції постає як спеціальне завдання. Однак герменевтичне завдання як таке через це не змінюється. Чи цим Габермас має на увазі тільки те, що теоретичні конструкції, як вони виступають принаймні на лоні математики і сьгоднішньої математичної природничої науки, можна «розуміти» без будь-якого ракурсу на розмовну мову? Це, звичайно, не безспірне. Було б абсурдним стверджувати, що увесь наш життєвий досвід — не що інше, як мовний процес, що той же розвиток нашого смислового відчуття кольорів полягає просто в розрізненні використання слів, що називають кольори²⁸. Генетичні пізнання, хоча б Піаже, на які посилається Габермас і які роблять імовірним те, що існує домовне робоче використання категорій, а також усі безмовні форми комунікації, яким особливу увагу приділяли Гельмут Плеснер²⁹, Міхаель Поланій³⁰ і Ганс Кунц³¹, роблять смішною будь-яку тезу, яка, посилаючись на мовну універсальність, прагне заперечити інші позамовні форми розуміння. Навпаки, говоріння — це її повідомлене існування. Однак саме в повідомлюваності розуміння полягає тема герменевтики, як це слушно визнає сам Габермас (S. 77). Якщо хочеться уникнути суперечки про слова, то тоді краще відмовитись від лапок і, наприклад, не припускати, що штучні знакові системи «розуміються» в тому ж самому смислі, в якому є розуміючим наше мовне викладення світу. Тоді, звичайно, більше не можна буде казати, що природничі науки досягають висловлювань про «речі», не «звертаючи уваги на дзеркало людського мовлення». Що за «речі» знає тоді природнича наука? Претензією герменевтики є й залишається те, щоб інтегруватись у єдність мовного викладення світу, що зустрічається як незрозуміле або як не загальне, а тільки як «зрозуміле» серед посвячених. Серйозним запереченням проти цієї претензії не може сприйматися те, що сучасна наука розвинула свої власні спеціальні й фахові мови та штучні знакові системи і «монологічно» здійснює пізнання всередині них, тобто досягає «розуміння» й «порозуміння» поза межами всієї розмовної комунікації. Габермас, що порушує це заперечення, і сам дуже

²⁸ Фон Борманн, S. 98, заходить так далеко, аж звинувачує мене в тому, «що слова, які розуміють, — це, власне, не що більше, ніж слова» «без конкретного смислу...», і це бере свій початок у надто великій формалізації герменевтичної постановки питання. Однак тут він усе ж стає жертвою двозначностей, які він критикував у мене: він недооцінює реально існуюче відношення всієї філософії герменевтики до герменевтичної практики. Хочеться знати, що тут з кимось відбувається (а не просто «думати»). «Двозначність», яку він висуває мені у своїй украй вимогливій критиці, — це, звичайно, з одного боку, наслідок моєї понятійної слабкості, однак з іншого в основі суті герменевтичного досвіду лежить те, щоб залишатися невирішеним і постійно намагатися те, що розуміється як висловлювання когось іншого, знаходити також фахово висвітлюючим.

²⁹ Зараз у: *Philosophische Anthropologie* («Філософська антропологія»), *Conditio humana*, Frankfurt, 1970.

³⁰ У: *The Tacit Dimension*, New York, 1966.

³¹ Наприклад у критичній суперечці зі мною у: *Studia philosophica*, XX, 1961.

добре знає, що такому «розумінню» й саморозумінню, які якраз складають ядро сучасного соціоінженера й експерта, бракує саме рефлексії, через яку на них могла б даватися суспільна відповідь.

Він добре знає, що він, аби допомогти рефлексії в досягненні її прав, у яскравих кольорах зображає приклад критичної рефлексивної науки, який мав би бути зразком суспільної рефлексії: психоаналізу. У прагненні звільнити рефлексією деформовану комунікацію від її блоkad і знову відновити комунікацію, він здійснює критичну емансипаційну рефлексію. І в соціальній сфері також ідеться про таку емансипаційну рефлексію. Не тільки невротичний пацієнт страждає на систематично спотворену комунікацію, коли захищає свої неврози, а, в принципі, кожна суспільна свідомість, яка перебуває в згоді з панівною суспільною системою і тому підтримує її примусовий характер. Тут Габермас аргументує не самотійно винесеною на дискусію передумовою.

Як ото психоаналітик, зрештою, вкрай відповідально звільнюючою рефлексивною роботою підбадьорює пацієнта, якого привело до нього бажання одужати, так і в соціальній сфері має усвідомлюватись і ліквідуватись кожна форма панівного примусу. Зокрема Габермас і Гігелі конкретизують це різноманітними способами в принциповій темі можливості мови щодо введення в оману. Те, що вони мають тут на увазі, — це, однак, у певному смислі, технізування розуміння, чим можна було б здолати багатозначність мовної комунікації. Але це не все. Хоча Габермас і зачіпає такі металінгвістичні можливості, однак те, що означає для нього психоаналіз, має бути чимось іншим, власне, його методичною особливістю, пояснювальною наукою (з можливою технікою) і водночас емансипаційною рефлексією. У випадку психоаналізу, вважає він, мовою слід вводити в оману. Бо у випадку неврозу ми маємо справу з настільки ґрунтовним і систематичним порушенням комунікації, що терапевтична бесіда зазнає невдачі, якщо вона не відбувається в цілком особливих і складних умовах. Передумова несучої згоди, яка за інших умов поєднує партнерів у розмові, може не призвести до вирішення, якщо навіть аналіз знаходить у твердженні пацієнта своє підтвердження і якщо навіть у зменшенні симптомів пацієнт повертається до нормальної комунікативної здатності. Тут Габермас значною мірою посилається на переконливі описи «руйнації мови», зроблені Лоренцером.

Однак про що йдеться для нього, він додає з власного досвіду: вчить як пацієнт дивитися крізь непрозорий примус, розслабляти напруження й долати в свідомості, це чинне і в соціальній сфері: за допомогою критики ідеології дивитися крізь непрозорий примус суспільних відносин панування й вирішувати їх. Повний довіри розмовний оптимізм філософської герменевтики здійснити цього не може, бо вона зберігає тільки псевдозгоду на базі домінуючих суспільних упереджень. Їй бракує критичної рефлексії. Тож це потребує глибоко герменевтичного тлумачення «систематично спотвореної комунікації». Бо ми

«маємо припускати, що фоновий консенсус живих традицій і мовних ігор може бути примусово інтегрованою свідомістю, результатом псевдокомунікації не тільки в окремому патологічному випадку порушеної сімейної системи, але й у загальносуспільній системі». Габермас опирається припущенню про обмеження комунікації «традиційним полем гри діючих переконань» і вбачає в цьому неможливу приватизацію претензії на пояснення, яку порушує глибинна герменевтика. Очевидно, він у цьому смислі зрозумів моє нагадування про соціальну роль лікаря й обмежуючі умови психотерапії.

Справді, тут недалеко від висунутого мною заперечення, до того, що пацієнт і лікар грають і обмежуються певною соціальною рольовою грою, оскільки емансипаційна рефлексивна робота здійснюється з професійною відповідальністю. Це не може стосуватись соціальної легітимації лікаря (або критика-дилетанта), аби виходити за межі лікарсько-терапевтичної сфери і в емансипаційній рефлексії «лікувати» соціальну свідомість інакше, ніж «хвору». Цим я не заперечую своєрідного характеру лікування, властивого психоаналітичній терапії, того складного переплетіння оволодіння («передавання») й звільнення, дотримання якого в лікуванні і є мистецтвом аналітика. Я цілком згоден як з чудовим зображенням Лоренцером процесу, на яке опирається Габермас, так і з міркуванням Гігеля, що таке «лікування» слід позначати не як техніку, а як спільну рефлексивну роботу. Крім того, я також визнаю, що аналітик свій аналітичний досвід і своє знання повинен не просто відкладати вбік, коли він грає свою соціальну роль більше не як лікар, а як соціальний партнер. Однак це нічого не змінює в тому, що саме це втручання психоаналітичної компетенції постає як перешкоджаючий фактор у соціальному обходженні. Я не кажу, що такого слід уникати. Адже графологам також пишуть листи й передають себе в їхні руки, не зважаючи при цьому на їхню графологічну компетенцію, і навіть поза межами таких специфічних компетенцій виходить усе ж так, що при діалогічному звертанні, при дослуховуванні до підстав і при афективно-му впливі через когось іншого, зі свого боку, в гру привноситься людське пізнання, інша інформація і дистанційоване спостереження і в такий спосіб у певних межах уникають відвертості для «чисто» раціональної розмови. Згадаймо хоча б знаменитий опис Сартром погляду іншого.

Попри це герменевтична ситуація у відношенні соціального партнерства дуже добре відрізняється від герменевтичної ситуації в аналітичному відношенні. Коли я комусь розповідаю сон і до цього мене не спонукає аналітичний намір чи то навіть моя роль як пацієнта, то тоді повідомлення відверто не має смислу започатковувати аналітичне тлумачення сну. Слухач не потрапляє до герменевтичних рамок, коли він це все ж таки робить. Наміром скоріше є поділитися підсвідомою грою власної фантазії сну, як ото беруть участь, скажімо, в казковій фантазії чи в прояві поетичної сили уяви. Ця герменевтична претензія легітимна і не має нічого спільного з опором,— добре відомим феноме-

ном усередині аналізу. Більш аніж виправданим є відхиляти, коли хтось не визнає описаної герменевтичної ситуації і, наприклад, мрійливу поезію Жана Поля, замість прагнути зрозуміти її як видатну гру сили уяви, намагались витлумачити її як значну серйозність підсвідомого символізму контуженої біографії. Тут герменевтична критика глибинно-психологічної легітимності очевидна і в жодному разі не обмежується естетичною радістю формування. Якщо хтось, наприклад, прагне аргументовано, з палкими емоціями і з гостротою, що доходить аж до злості, переконати когось у якомусь політичному питанні, то він має герменевтичну претензію на те, щоб отримати контраргументи, а не побачити, як глибинно-психологічно працюють з його емоціями, згідно з гаслом: хто злиться, той не має рації. До цього взаємовідношення психоаналітичної та герменевтичної рефлексії і небезпеки переплутати обидві ці «мовні гри» ми ще повернемося.

Тепер зразкове значення, що має підходити психоаналізові для критики герменевтики і для критики всередині суспільних комунікацій, полягає в ролі емансипаційної рефлексії, яка у ньому має свою терапевтичну функцію. Рефлексія звільняє, вносячи прозорість, від того, що тримає когось у непроглядності. Очевидно, що це критична рефлексія в якомусь іншому розумінні, аніж у тому, в якому це є герменевтичною рефлексією, яка, як я показував, руйнує неадекватне саморозуміння і відкриває брак справедливості методу. Не те, щоб орієнтована на зразок психоаналізу критика суперечила такій герменевтичній критиці (якщо навіть, як я хотів показати, герменевтична критика має суперечити звертанню до цього зразка). Однак її для неї не досить. Герменевтичною рефлексією герменевтичні науки захищаються від тези, що даний метод ненауковий, бо це заперечує «об'єктивність» *science*. У цьому моменті критика ідеології навіть згодна з філософською герменевтикою. Однак вона спрямовує свою критику проти герменевтики, бо та й неприпустимий спосіб традиційно дотримується далі успадкованих упереджень. З часу прориву індустріальної революції й науки в соціальне життя традиційний момент відіграє лише другорядну роль.

Щоправда, К.-О. Апель висловлює цю критику так, що він відверто неправильно розуміє, що має на увазі філософська герменевтика, коли вона говорить про застосування. При цьому йдеться про імпліцитний момент усього розуміння. Слід дійсно серйозно сприймати те, що запропонований мною аналіз герменевтичного досвіду має предметом успішну практику герменевтичних наук, у якій абсолютно точно не діє «свідоме застосування», з боку якого можна було б боятися ідеологічного корумпування пізнання. Це непорозуміння турбувало вже Бетті. Очевидно, що тут у грі має місце нечіткість у понятті свідомості застосування. Ба більше: правильне, як визначає Апель, те, що свідомість застосування щодо об'єктивістського саморозуміння розуміючих наук, а так само й щодо життєвої практики розуміння виставляється як герменевтична вимога. У цьому відношенні філософська герменевтика, так

як я намагався її розвивати, звичайно ж, «нормативна», власне, в тому розумінні, що вона хоче замінити погану філософію кращою. Однак вона не пропагує нову практику, і тут аж ніяк не йдеться про те, що герменевтична практика керувалась би у відповідному конкретному випадку свідомістю застосування й наміром застосування, і це взагалі ще в розумінні свідомої легітимації ділової традиції.

Звичайно, існує зворотня дія неправильного саморозуміння на практичний процес і так само, звичайно, існує й зворотня протидія відповідного саморозуміння, оскільки воно, виходячи з теорії, руйнує практичні спотворення, що беруть початок з теорії. Однак у жодному разі завдання дієво-історичної рефлексії не полягає в тому, аби прагнути до актуалізації й покінчити з «застосуванням», а навпаки, в тому, аби затримувати й обмежувати всі актуалізуючі спроби втертися в довіру при розумінні передавання не тільки формальною дисципліною наукової методики, але й конкретною змістовною рефлексією. Апель повіряє мені потаємне, коли говорить: «Більш аніж у сфері обов'язкового свідомого щодо застосування методу інтерпретації лежить необхідність ускладнення для теперішнього в інтересах не обмеженого порозуміння за обставин актуального застосування» (141). Я пішов би навіть далі і замість «за обставин» сказав би: «за всіх обставин» — тільки що я вважаю цей принцип не насамперед наслідком свідомості застосування, а виконанням справжнього обов'язку науковості, яка мені, звичайно, часто видається порушеною саме там, де ідеологічні упередження залишаються чинними на тлі *vis a tergo* тому, що псевдоточне усвідомлення методу не припускає їх можливості. У цьому місці, з Апелем (32), я вбачаю насправді небезпеку ідеологічної корупції. Чи стосується вона, як каже Апель (35), також тих герменевтичних гуманітарних наук, які він називає «екзистенціалістичними», я не можу сказати, бо не знаю, що він має на увазі. Однак напевне вона не стосується тих, на які орієнтується філософська герменевтика, чи навіть її самої. Тут герменевтична рефлексія, навпаки, спроможна ставати «практичною»: вона ставить під сумнів будь-яку ідеологію, сприяючи усвідомленню упереджень.

Найкращим чином це перевіряють на конкретному прикладі. Розгляньмо, скажімо, — аби залишатись у сфері моєї компетенції, — історію тлумачення досократиків нашого сторіччя. Тут кожна інтерпретація привносить у гру певні упередження, Жоель — релігійно-наукове, Карл Райнгардт — упередження логічного пояснення, Вернер Єгер — непроглядний релігійний монотеїзм (як блискуче показав В. Брьокер³²), а коли я сам, інспірований звичайно експозицією Гайдеггером питання буття, прагну зрозуміти «божественне» в світлі класичної філософії й виходячи з філософської думки³³, то, звичайно, в усіх цих випадках слід

³² [Див.: *Aristotel.* Frankfurt, 1935, 4. Aufl., 1974, S. 213 ff.].

³³ [Див. мою роботу: «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» («Про божественне у ранньому мисленні греків»), *Ges. Werke*, Bd. 6, S. 154 ff.].

спостерігати дієвість керуючого упередження, що стає продуктивним саме тому, що воно коригує те упередження, яке діяло досі. Тут використовуються не упереджені думки з тексту, а здійснюється спроба зрозуміти, що тут стоїть, і зрозуміти краще, бо упередження іншого стає прозорим. Однак саме це бачення наскрізь досягається тільки тому, що на те, що тут стоїть, дивляться новими очима. Герменевтичну рефлексію не можна замінити герменевтичною практикою.

Тому слід також остерігатися прагнення зрозуміти цей вид герменевтичного руху дослідження за зразком безпосереднього прогресу. Апелюючи значно збагатив дискусію про герменевтичну проблемну ситуацію залученням Пірса і Ройса, розробляючи звернення до практики в усьому розумінні смислу, і він цілком мав рацію, коли використовував при цьому ідею необмеженої інтерпретаційної єдності. Звичайно тільки вона придатна для того, щоб легітимувати претензію спроб порозуміння на істину. Все-таки я сумніваюсь, чи виправдане пов'язування її легітимації з ідеєю прогресу. Розмаїття використовуваних можливостей інтерпретації в жодному разі не виключає того, що вони по черзі затіняють одна одну. І той факт, що в процесі цієї практики інтерпретації постають діалектичні антитези, також у жодному разі не гарантія наближення до істиннішого синтезу. У цих сферах історичних наук «результат» події інтерпретації слід скоріше вбачати не стільки в прогресі, що постає завжди лише в часткових аспектах, скільки в протиставленому зниженню й розпаду знань досягненні: оживленні мови й відновленні смислу, який доноситься до когось передаванням. Тільки за масштабом абсолютного — не нашого — знання, це загрозливий релятивізм.

Саме тому мені видається так само непорозумінням, коли наївне застосування, яке ще до приходу історичної свідомості домінувало над ходом традиції, прагнуть рівняти з моментом застосування в повному розумінні³⁴. Безперечно, що з пориванням з традиціями й появою історичної свідомості було модифіковано практику розуміння. Однак, як і раніше, мені не видається переконливим те, що історична свідомість і її оформлення в історичних гуманітарних науках має бути основою для ослаблення сили традиції, а не скоріше, що саме поривання з традиціями стає для цього визначальним, тим, що піднялось із настанням нового часу і зазнало свого першого радикального загострення хоча б у період Французької революції. Мені видається, що історичні гуманітарні науки були набагато скоріше активізовані реакцією на це поривання з традиціями, аніж це поривання з традиціями подіяло само по собі чи просто стверджувало це. Звичайно вірно, що гуманітарні науки, всупереч своєму романтичному походженню самі є спотвореним феноменом традицій і продовжують, у певному розумінні, критичне роз'яснення. У свій час я називав це перевідображенням роз'яснення³⁵. Од-

³⁴ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 344 ff., 407].

³⁵ [Там само, S. 278].

нак, з іншого боку, в них відверто дієвими виявляють себе механізми романтичної реставрації. Чи вітають їх, чи борються з ними, це абсолютно нічого не змінює в тому, що вони можуть проявити специфічні можливості пізнання. Згадаймо принаймні «Історію епохи Гогенштауфенів» Раумера. Це що завгодно — тільки не свідоме застосування. Скоріше внутрішнє проникнення критичного роз'яснення, що критикує найвне продовження дії передавання, і далі чинна традиція, що співвизначає історичний обрій, належать до суті історичних наук, і це в жодному разі не тільки на батьківщині гуманітарних наук. Та ж історія Афін у Пелопоннеську війну, оцінка Перікла чи «Кожем'яки Клеона» виглядають у традиції кайзерівської Німеччини на диво інакше, аніж у традиції американської демократії — хоча обидві ці традиції також молоді. Не інакше це чинне і для традиції марксизму. Коли я читаю, наприклад, думки Гігеля про категорії класової боротьби, то я абсолютно не заперечую того (як він, начебто, побоюється), що саме дієво-історична рефлексія спроможна при цьому довести до свідомості, — він тільки помиляється, коли вважає, що цим у якомусь випадку може бути здійснена легітимація. Герменевтична рефлексія обмежується тим, що відкриває шанси пізнання, які без неї не сприймалися би. Сама вона не пов'язана з критерієм істини.

Мова про свідоме застосування досить незрозуміла і в інших сферах. Мене дивує, що щодо режисера чи музиканта Апель говорить про актуалізацію в розумінні свідомого застосування, так ніби тут ніякий зв'язок з твором, що має бути знову поверненим до життя, не повинен керувати загальним викладенням. Насправді ми все-таки цінуємо як інтерпретацію якраз вдале інсценування або музичне відтворення, оскільки сам твір озвучується наново в своєму дійсному змісті. Коли ж від нас, навпаки, вимагається груба тенденція актуалізації та надчітке підігрування під сучасність, то тоді ми з підставою сприймаємо це як невідповідне. Навпаки, мені образ усного перекладача, який дійсно є даною моделлю для герменевтичної задачі, видається мені значною мірою недоінтерпретованим, якщо не визнавати, що усному перекладачеві можна й не перекладати, а що він має ту частину, яку зрозумів, усно подати іншому партнерові іншою мовою. Тут мені видається, що об'єктивістське поняття керується відповідно смыслом і прозорістю смыслу, який не відповідає справі.

Герменевтичний досвід не тільки від появи науки нового часу, але й з виникнення самої герменевтичної постановки запитання сповнений напруження, яке ніколи не слабшає. Його не можна настільки підігнати під ідеалістичну схему самопізнання в інобутті, щоб відповідно повно пізнавалось і передавалось буття. Таке ідеалістичне поняття буття-розуміння вводить в оману, на мій погляд, не тільки Апель, але й більшість моїх критиків. Те, що таким чином обмежена ідеалізмом філософська герменевтика потребує критичного доповнення, я визнавав також і сам намагався показати це в критиці послідовників Гегеля

XIX століття, Дройзена і Дільтея. Однак чи не було це з давніх-давен спонукою для герменевтики «розуміти» чуже, недосліджену Божу волю, чи святе послання, чи твори класиків через викладення, і чи не завжди це означає основоположне підпорядкування того, хто розуміє, тому, хто каже й дає зрозуміти?

Тепер це первісне призначення герменевтики через поривання з традиціями в новий час і виникнення зовсім іншого пізнавального ідеалу точності набуло профілювання. Однак основною передумовою герменевтичної постановки задачі, яку справді не хотіли визнавати і яку я спробував відновити, було з давніх-давен засвоєння домінуючого смислу. У цьому відношенні не є чимось особливо оригінальним, коли я в своєму дослідженні наголошую на герменевтичній продуктивності віддаленості в часі³⁶ і принципово підкреслюю скінченність і неможливість завершення всього розуміння й усієї дієво-історичної рефлексії. Це не що інше, як вивільнення справжньої герменевтичної тематики. Свою власну легітимацію вона повністю знаходить у досвіді історії. Тут дійсно немає нічого спільного з прозорістю смислу. «Історія» завжди має захищатися проти гуманістичного розбавлення. Досвід історії не постає досвідом смислу, плану й розуму, і тільки під увічнюючим поглядом філософії абсолютного знання можна було порушити претензію на те, щоб вловити в історії розум. Так досвід історії насправді ставить герменевтичну задачу назад, на її власне місце. Вона має відповідно наново розшифрувати смислові фрагменти смислу, які ламаються і обмежуються темною випадковістю фактичного і передусім сутінками, в яких для кожної сучасної свідомості розпливається майбутнє. «Попередження довершеності»³⁷, що належить до структури розуміння, також називається з наголосом на «попередження», оскільки домінування того, що має бути зрозумілим, цілком нагнати викладенням неможливо. Отож це несподіванка, коли у Апеля, у Габермаса і з суттєвою модифікацією у Гігеля герменевтична рефлексія має в яскравому світлі пояснюючої науки піднятися до повної ідеалістичної прозорості смислу. Це, власне, полягає в застерігаючій ролі, якою ці автори наділяють психоаналіз.

Цим ми повертаємось до легітимності передавання, яка застосовує емансипаційну рефлексію психоаналізу в соціальній сфері. Чи справді історія — це непроглядна випадковість, яка дезавує кожного, хто стає досить сміливим, аби знати й передбачати її наперед, чи цей факт — це всього тільки ще-ні, більше не чинне для людства, яке стало розумним, залежить від того, наскільки широко діють знання психоаналізу. Звичайно не випадково, що ця наука особливо привернула до себе увагу в дискусії про герменевтику, а погляди Апеля, Габермаса і Гігеля дуже повчальні. Але чи правильно формулюється її антропологічний урожай?

³⁶ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 301 ff.].

³⁷ [Там само, S. 299 ff. і вище, S. 61 ff.].

Коли той самий Апелъ каже, що природна суть до решти зберігається у свідомому контролі механізму, то цей ідеал залежить від легітимності такого передавання. Бо людина — істота суспільна.

Задля обґрунтування Габермас закладає широкий підмурок метагерменевтичної теорії комунікативної компетенції. Після схематичного визначення ним на основі глибинно-психологічного досвіду теорії виникнення Я-Воно- і Над-Я-структур перехід до соціальної сфери видається йому цілком безсумнівним. Там на основі такої собі загальної «Теорії комунікативної компетенції» еквівалентом буде «Теорія набуття базової кваліфікації рольової дії». Я не знаю, чи я правильно розумію Габермаса. Вираз «комунікативна компетенція» утворений відверто за зразком лінгвістичної компетенції Хомські і має на увазі також безсумнівне опанування здатністю до розуміння й порозуміння, як там мається на увазі здатність до говоріння. Як там ідеал лінгвістики полягає в тому, щоб розробити теорію мовної компетентності і, таким чином, наприкінці конструктивно пояснити всі прояви випадіння функції і модифікації мови, так має досягатися й розмовне порозуміння щодо того самого. Навіть якщо дослідження ще не досить для цього глибоке, це нічого не міняє в тому принциповому стані справ, що за допомогою знання умов систематично спотвореної комунікації можна досягти ідеального здійснення порозуміння, яке призвело б до необхідного консенсусу. Такий консенсус сам міг би бути розумним критерієм істини. І навпаки, без такої теорії підпадають під «несучу згоду» примусового консенсусу, не бачачи його наскрізь.

Отже теорія комунікативної компетенції слугує насамкінець легітимації претензії на те, щоб бачити наскрізь спотворену соціальну комунікацію, і відповідає, в цьому розумінні, продуктивності психоаналізу в терапевтичній бесіді. Однак щось тут не зовсім так. Тепер ми маємо справу з групами, кожна з яких у собі живе у згоді. Між групами згоду зруйновано, і ведуться пошуки відповідно чогось між окремим, що тут невротично відколосось, і мовною спільністю. Хто ж тут відколосся? Яка десимволізація має тут відбутися, принаймні в слові «демократія»? На підставі якої компетентності? Те, що за цим має стояти уявлення про те, що є свободою всіх, зрозуміло. Бо Габермас також каже: вільна від примусу раціональна бесіда, що має усунути такі спотворення, завжди має передумовою певне передбачення правильного життя. Тільки тоді така бесіда може бути вдалою. «Ідея істини, що вимірюється справжнім консенсусом, включає ідею повноліття» (100).

Мені цей критерій істини, який виводить з ідеї добра ідею істинного і з поняття «чистого» інтелекту — буття, видається добре знайомим з метафізики. Поняття чистого інтелекту походить із середньовічного вчення про інтелект і втілено там в ангела, що мав відповідну перевагу бачити Бога в його суті. Мені складно не приписати тут Габермасу неправильне онтологічне саморозуміння, як це, мені видається, лежить також у збереженні Апелем природної суті в раціональності. Правда,

Габермас звинувачує в хибній онтологізації саме мене, скажімо, тому, що я не спроможний побачити ніякої визначальної протилежності між авторитетом і роз'ясненням. За Габермасом, це має бути тому хибним, оскільки тут ставиться умова, що легітимуюче визнання ненасильно стає звичним без авторитетно обґрунтовуючої згоди³⁸. Однак цю передумову ставити не можна. Справді ні? Хіба Габермас не сам ставить цю передумову, коли визнає, що така ненасильницька згода існувала б за умови провідної ідеї вільного від насилля й панування суспільного життя? Сам я, звичайно, жодного разу не бачив таких «ідеальних» стосунків, а тільки всі випадки конкретного досвіду, коли говорять про природний авторитет і про супровід, який він знаходить. Говорити тут завжди про примусову комунікацію, там, наприклад, де любов, вибір зразка, слухняна відданість стабілізують домінування й підпорядкування, видається мені догматичним упередженням щодо того, що серед людей означає «розум». Так мені не вдається побачити, як у суспільній сфері комунікативна компетентність і теоретичне оволодіння нею має усунути бар'єри між групами, які, по чергово критикуючи одна одну, висувають звинувачення в примусовому характері чиеїсь згоди. Тут видається все ж таки, що «м'якого насилля становлення» (Гігель, 249) годі уникнути, а отже й використання зовсім іншої компетентності, власне компетентності політичної дії — з метою залучити можливості комунікації туди, де їх бракує.

У цьому місці мені скоріше стає зрозумілою аргументація Гігеля, яка більше спрямована проти мене, ніж проти Габермаса. Щоправда, я абсолютно не знаю, про що він каже, коли говорить про «обов'язок до розуміння» (це має бути синонім до розуму?) і про «право критики» (це має бути також синонімом до розуму?). Неначе одне не включає друге. Однак там я згоден з ним у тому, що можливість комунікативного порозуміння перебуває під умовами, які самі не можуть знову створюватись розмовою, а формують вищезгадану солідарність. Там, мені видається, це принципово діє для кожної розмови. Це взагалі не може примушувати, а тільки — уможливлювати. Гігель, у принципі, має рацію: той, хто йде на розмову, цим уже визнає, що він розглядає умови для неї як задані. І навпаки, відхилення розмови чи припинення спроби розмови посиленням на те, що «з тобою нема чого говорити», означає ситуацію, в якій комунікативне порозуміння порушене настільки, що від спроби комунікації не варто нічого чекати.

Тут це, звичайно, вид порушення, який у цілому не називають саме невротичним. Зовсім навпаки: це повсякденний досвід емоційної впертості або засліплення, які часто властиві обом сторонам і висуваються обома сторонами як звинувачення одна одній. Тобто воно означає не по-

³⁸ Фон Борманн цілком має рацію, коли (там само, 89) посилається на XVII і XVIII сторіччя і, зокрема, на Лессінга. Сам я посилався передусім на Спінозу, так само на Декарта, а в іншому вразомозв'язку — на Хладеніуса, і взагалі вважаю, що ніколи не підходив до обскурантистської сторони, яка відхиляє роз'яснення «in toto» (там само, 115).

рушення комунікативної компетентності, а нездоланні розбіжності в думках. Звичайно при таких протилежних переконаннях можна відповідно говорити про нездатність до діалогу. Однак це має абсолютно інше підґрунтя, аніж неврози. Це — панування групових переконань, які в функціональному колі впадають у риторику і через які може виникати неприйнятна для діалогу ситуація. Порівняння з хворобливою нездатністю до діалогу, яку аналітик приписує невротикові й від якої намагається його вилікувати, вводить тут в оману. Нездоланні протиріччя між суспільними й політичними групами ґрунтуються на різниці положення інтересів і різноманітності досвіду. Вони виникають через розмову, тобто їхня нездоланність не існує заздалегідь, а стає результатом спроби порозуміння — і як результат ніколи не буває кінцевою, а залежить від відновлення розмови в тій ідеально нескінченній спільності інтерпретації, яка могла б належати до поняття комунікативної компетентності. Говорити тут про засліплення ставило б передумовою монопольне володіння правильним переконанням. Стверджувати це напевне було б, власне, видом засліплення. На відміну від цього філософська герменевтика, як мені видається, має рацію, коли дотримується того власного смислу комунікації, що здійснюється почергова перевірка упереджень, і навіть тоді ще, коли вона дотримується такої взаємності стосовно культурного передавання «текстів».

Тут той вираз, до якого я іноді вдаюся, що річ начебто в тому, аби приєднатися до традиції, відверто посприяв непорозумінням. У цьому в жодному разі не полягає надання переваги звичайному, чому слід було б сліпо віддаватися. Вираз «приєднання до традиції» скоріше має на увазі тільки те, що традиція не зароджується в тому, що знають як власне походження її що усвідомлюють, тож традиція не може бути ліквідованою в адекватній історичній свідомості. Зміна існуючого — це не менше форма приєднання до традиції, ніж захист існуючого. Сама традиція тільки й перебуває в постійних змінах. «Приєднатися» до неї постає як формулювання досвіду, згідно з яким наші плани й побажання завжди випереджають дійсність і залишаються, так би мовити, не приєднаними до дійсності. Тому справа тут полягає в тому, щоб з'єднати між собою передбачення бажаного і можливості здійсненого, простим бажанням і дійсним хотінням, тобто ввести передбачення в матеріал дійсного.

Це відбувається насправді не без критичного розрізнення. Атож, я б навіть сказав, тільки це справжня критика, що «вирішує» в такому практичному відношенні. Критика, що в цілому протиставить іншому або пануючим суспільним упередженням їх примусовий характер і претендує, з іншого боку, на те, щоб комунікативно вирішити такий взаємозв'язок засліплення, перебуває, як я вважаю з Гіґелем, у сумнівному становищі. Вона має вийти за межі фундаментальних відмінностей. У випадку психоаналізу в стражданні й бажанні пацієнта вилікуватись закладена несуча основа для терапевтичної дії лікаря, який використовує свій авторитет і без примусу прагне з'ясувати витісняючі мотивації. При цьо-

му несучою базою є добровільне підпорядкування одного іншому. А в соціальному житті, навпаки, спротив противника і спротив противникові — спільною передумовою.

Це видається мені настільки само собою зрозумілим, що я вражений тим, що мої критики, Гігель, як, у принципі, й Габермас, звинувачують мене в тому, що я, наполягаючи на своїй герменевтиці, начебто хочу заперечити легітимацію революційної свідомості й волю до змін. Коли я заперечую Габермасу, що відношення «лікар-пацієнт» для суспільного діалогу замало, і ставлю йому запитання: «Проти якої самоінтерпретації суспільної свідомості — а всі звичай такими і є — випитування й введення в оману на своєму місці, скажімо в революційній волі до змін, а проти якої — ні?», то я протиставлю це запитання ствердженій Габермасом аналогії. Відповідь на нього в сфері психоаналізу дається авторитетом знаючого лікаря. Однак у сфері суспільного й політичного бракує особливої бази комунікативного аналізу, що його лікувальній дії добровільно, з огляду на хворобу, віддає себе хворий. І тому мені видається, що насправді на такі запитання герменевтично відповісти неможливо. Вони ґрунтуються на політико-суспільних переконаннях. Це зовсім не означає, що через це революційна воля до змін, на відміну від підтвердження традиції, не здатна до легітимації. Ні одне, ні інше переконання не здатне до теоретичної легітимації герменевтикою і не потребує її. Теорія герменевтики сама по собі не може навіть вирішувати, правильна чи ні та передумова, що суспільство перебуває під пануванням класової боротьби і що база для діалогу між класами відсутня. Очевидно, мої критики проігнорували претензію на дію, що полягає в рефлексії на герменевтичний досвід. Інакше вони б не були шоковані тезою, що скрізь, де можливе порозуміння, передумовою постає солідарність. Адже вони ставлять таку саму передумову. Немає жодної підстави для не відповідного дійсності приписування мені того, буцімто «несуча згода» з однією стороною більше, ніж з іншою, використовується мною як консервативна, а не в такій самий спосіб, як революційна солідарність. Це — ідея самого розуму, що не може відмовитись від ідеї загальної згоди. Це — солідарність, що єднає всіх.

Ось тільки дискусія з молодшими, зокрема й з Габермасом, навчила мене того, що *intentio obliqua* критика ідеології такою ж мірою виявляє «консервативні упередження» в моїх розстановках акцентів. Зробивши ці імовірно виправдані спостереження, я дійшов висновку, який герменевтичний смисл могло б мати тут консервативне упередження, а саме: усвідомлення того, скільки само собою зрозумілих передумов завжди береться до уваги там, де відбувається розмова. Хоча Гігель цитує те, що я визнаю про свій консерватизм, однак він уриває цитату там, де починається його висловлювання. Воно, однак, полягає в тому, що так можливі певні пізнання. Мені ж ідеться лише про шанс пізнання. Однак це також єдине, про що можна дискутувати: чи справді істинне те, що я вважаю пізнаним за цих передумов. Тут мені видається, що й Гігель зі

своїми протилежними упередженнями добився абсолютно такого самого результату й цілком згодний зі мною в тому, що Габермас приписує рефлексії неправильну силу. Імовірно, це такий самий досвід, як і той, на який посилаюсь я, якщо й у протилежно спрямованій оцінці, який призвів його до відповідної критики Габермаса, критики, яку він конкретизує саме на ревізіонізмі Бернштайна. Тому абсолютно послідовне те, що Гігель, так як він розуміє герменевтику, виступає проти неї: «З цього сну (солідарності, що всіх єднає) сама вона навряд чи може бути вирвана контркритикою,— тільки розгортанням революційної боротьби». Те, що це речення завершує дискусійну статтю, видається мені не вельми послідовним.

Нумо повернімось до того, про що можна подискутувати,— а це теоретичні основи того, що іменується герменевтичною практикою. В одному місці я згодний зі своїми критиками й маю дякувати їм за порушення цього моменту, до чого вони мене примусили: як критика ідеології переходить через «мистецьке вчення» розуміння на саморефлексію, так і герменевтична рефлексія видається мені складовим моментом самого розуміння, до того ж так, що відокремлення рефлексії від практики, як мені видається, включає догматичне введення в оману, яке стосується ще й поняття «емансипаційної рефлексії». Це також підстава для того, чому я поступову ходу постатей, яку в феноменології Гегеля здійснює дух у своєму становленні, вважаю невдало описаною поняттям «емансипації». Звичайно досвід діалектики у Гегеля діє як зміна через усвідомлення. Мені, однак, видається, що Бубнер, згідно зі справою в феноменологічній діалектиці Гегеля, порушує дещо з цілковитою підставою, власне, те, що постать духу, що виходить з іншого духу, насправді виходить не з нього, а розгортає нову безпосередність³⁹. Поступова хода постатей духу також виникла з його здійснення, а не може виводитися з його початку. Це було тим, що підштовхнуло мене до формулювання, що річ у тім, щоб читати «Феноменологію духу» в зворотному порядку, такому зворотному, як вона справді задумувалась: від суб'єкта до проявленої в ньому субстанції, яка перевершила його свідомість. Ця тенденція зворотності включає принципову критику ідеї абсолютного знання. Абсолютна прозорість знання подібна до ідеалістичного маскування поганої нескінченності, у якій скінченна суть людини набуває свого досвіду.

Цим я висловлююсь мовою Гегеля. Це — предмет критичних зауважень, зокрема з боку фон Борманна, який моє використання як понять К'єркегора, так і Ніколауса фон Кюса і, зокрема, Гегеля тому вважає нелегітимним, що я понятійно-мовні засоби, якими тут користуюсь, позбавляю їх систематичного взаємозв'язку⁴⁰. Ця критика небезпідставна і, зокрема, щодо Гегеля особливо зрозуміла, оскільки мої критичні суперечки з Гегелем в «Істині і методі» напевне незадовільні⁴¹. Такою ж

³⁹ Там само, S. 231 ff.

⁴⁰ Там само, S. 99 ff.

⁴¹ Я пропоную звернути увагу, зокрема, на роботу: «Die Idee der Hegelschen Logik».

мірою і в цьому випадку я хотів би захищати дескриптивний здобуток мислення класиками. Коли я застосовую опис Гегелем «поняття діалектичного досвіду свідомості» щодо найширшого смислу досвіду, то мій критичний пункт проти Гегеля виступає, на мою думку, належним чином. Здійснений досвід — це не здійснення знання, а здійснена відкритість для нового досвіду. Це — істина, яку герменевтична рефлексія використовує проти поняття абсолютного знання. У цьому вона недвозначна.

Не інакше стоїть справа з розмовою про емансипацію. Поняття рефлексії, що вживається у цьому взаємозв'язку, не видається мені догматичним. Воно виражає не властиве практиці усвідомлення, а ґрунтується, як це якимось сформулював Габермас, на «контрафактичній згоді». У цьому криється претензія на те, щоб знати наперед — іще до практичної конфронтації, — з чим хто не згоден. Це, однак, смисл герменевтичної практики — не виходити з такої контрафактичної згоди, а уможливити й залучати таку згоду, що називається ніяк не інакше, як: переконувати конкретною критикою. Догматичний характер поняття рефлексії, яке Габермас бере за основу, виступає хоча б у такому прикладі: у виправданій критиці експертних забобонів суспільства він вимагає «звільнитись від рефлексивного ступеня технологічно обмеженої раціональності»⁴². Тут імпліковане уявлення про ступені, яке видається мені неслухняним. Щодо «нової функції науки» в суспільстві також діє те, що раціональність спроможності щось робити — яку Арістотель називав *techne* — інша: вона не нижчий вид відображуваності за той, що закладений у розумному консенсусі громадян. Однак герменевтична рефлексія спрямована на її висвітлення. Його, звичайно, можливо досягти постійним взаємним протиставленням не критичних аргументів, а таких, у яких постійно відображаються конкретні переконання партнерів по розмові.

Ідеал піднесення природної визначеності до раціонально-свідомої мотивації — це, на мою думку, догматичне перебільшення, яке не відповідає *condition humaine*. Воно так навіть у сфері індивідуальної й глибинної психології. Протиставленням хвороби й здоров'я, залежності від лікарської допомоги й реабілітації лікуванням уже визначено, що аналіз має обмежену дію — як і сам аналітик, — усе це, до решти, визнає вчення про «взаємне передавання», але воно досі не проаналізоване до кінця. Я не відчуваю себе компетентним зробити антрополого-психологічні висновки з цієї базової ситуації глибинної психології, і лише посилаюсь на поняття рівноваги й форму буття гри навколо положення рівноваги, яку я в іншому взаємозв'язку використовував для онтологічної характеристики здоров'я⁴³.

З іншого боку, коли Габермас говорить про «глибинну герменевти-

(«Ідея гегелівської логіки») (в: «Hegels Dialektik», Tübingen, 1971, S. 49 — 69). [Тепер у 2-му виданні, Tübingen, 1980, S. 65 — 86; Ges. Werke, Bd. 3].

⁴² Habermas. Theorie und Praxis («Теорія і практика»), S. 232.

⁴³ Зокрема у: Apologie der Heilkunst («Апологія мистецтва лікування»), Kleine Schriften I, S. 211 ff. [Ges. Werke, Bd. 4.]

ку», то я маю зараховувати до цього свої власні тези, оскільки зведення герменевтики до «культурного передавання» й ідеал прозорості смислу, який має діяти в цій сфері, я вважаю ідеалістично розбавленими. А що розуміння смислу не обмежується ні *mens auctoris*, ні *mens actoris*,— це виключно мій момент. Однак це не означає, що розуміння завершується з'ясуванням підсвідомих мотивів,— скоріше, розуміння, виходячи за обмежені обрії окремого, визначило скрізь лінії смислу для того, щоб історичне передавання ставало розмовляючим. Герменевтичний вимір смислу відноситься, як слушно підкреслював Апель, до нескінченної розмови ідеальної інтерпретаційної спільності. В «Істині і методі»⁴⁴ я спробував підтвердити нездійсненність теорії Re-enactment Колінгвуда, і мені часто випадало бачити відповідно у глибинно-психологічних тлумаченнях літературних творів авторами, чи то історичної дії акторами переплутування мовних ігор, які відкривають шлюзи всьому комічному.

Герменевтична практика і її дисциплінованість відрізняються від методики вивчення простої техніки, хай вона навіть називається соціальною технікою чи критичним методом, у ній дієво-історичний фактор постійно співвизначає свідомість розуміючого. Однак у цьому закладена й та можливість, що зрозуміле завжди розвиває певну силу переконання, яка співдіє при формуванні нових переконань. Я зовсім не брешу, що абстракція від власних предметних думок представляє виправдане напруження розуміння. Хто хоче розуміти, не повинен вітати те, що він розуміє. І все ж я думаю, що герменевтичний досвід нас вчить: сила цієї абстракції всього лише обмежена сила. Те, що розуміють, завжди говорить само за себе. Саме на цьому ґрунтується багатство герменевтичного всесвіту. Вступаючи в гру на всю свою ігрову потужність, він примушує і розуміючого поставити на карту свої упередження. Все це здобутки рефлексії, які постають з практики і тільки з практики. Це можна зарахувати мені як старому філологові, коли я пояснив усе це на «Бутті до тексту». Насправді герменевтичний досвід цілком і повністю вплетено в загальну суть людської практики, до якої розуміння написаного включено хоча й як суттєву, однак усе ж як другорядну річ. Вона сягає настільки далеко, наскільки взагалі сягає готовність до розмови розумних істот.

Мені тому бракує визнання цього факту, що це сфера, яку герменевтика ділить із риторикою: сфера переконуючих аргументів (а не логічно примусових). А захищати риторіку в сучасній науковій культурі складно. (Сам Гігель, коли він залучає до ілюстрування Віко, неправильно розуміє характер розуму, що лежить у риторичі, коли він відверто вважає, що на щось настільки підле, як *in utramque partem disputare*, здатні лише пересічні демагоги і таким він вважає навіть Карніда.) Коли ораторське мистецтво також, як це зрозуміло з давніх-давен, вдається до емоцій, то воно в жодному разі цим не випадає зі сфери розумного, і

⁴⁴ [Ges. Werke, Bd. 1, S. 376 ff.].

Віко з підставою запроваджує їхню власну цінність: *coria*, багатство точок зору. З іншого боку, твердження, як у Габермаса, згідно з яким риторика має примусовий характер, якого слід позбутися задля ненасильницької раціональної розмови, видається мені лякаючою ірреальністю. Якщо риторика містить примусовий момент, то в будь-якому випадку зрозуміло, що соціальна практика — а насправді й революційна — без цього примусового моменту взагалі немислима. Я вважаю вартим уваги те, що наукова культура нашої епохи не тільки не применшила значення риторики, але ще й посилила, як повчально показує кожний погляд на засоби масової інформації (чи також на точний аналіз Габермасом «суспільної думки»).

Поняття маніпуляції в цьому взаємозв'язку досить двозначне. Кожний емоціональний вплив говорінням у певному розумінні такий. І все ж це не просто соціальна техніка, що здавна, як от риторика, постає складовим моментом соціального життя. Вже Арістотель називає риторику не *techne*, а *dynamis*⁴⁵, настільки вона відноситься до *zoon logon echon*. Навіть технізовані форми формування думок, які розробило наше індустріальне суспільство, завжди в якійсь точці містять момент згоди, чи то з боку споживача, який може приховувати свою згоду, чи то, — і це вирішальне — в той спосіб, що наші засоби масової інформації — це не просто витягнута рука єдиної політичної волі, а арена політичних суперечок, які, зі свого боку, частково відображають, частково визначають політичні процеси в суспільстві. І навпаки, теорія глибинної герменевтики, що має виправдати соціально-критичну емансипаційну рефлексію або навіть очікує від загальної теорії природної мови, що вона дозволить «вивести принцип розумного говоріння як необхідний регулятор кожного реального говоріння, хай воно буде й спотвореним, «імплікує — зокрема з огляду на організацію сучасної соціальної держави і форми формування в ній думок — всупереч своїй волі роль соціального інженера, який продукує тільки для себе. Це оснастило б його, як власника публічних методів і претендованої ним істини, монопольною владою на думки. Насправді це зовсім не фіктивне припущення. Риторика не можна відкинути геть, неначе в ній немає потреби й від неї нічого не залежить.

Риторика, як і герменевтика, як форми здійснення життя, звичайно не незалежні від того, що Габермас називає передбаченням правильного життя. Таке передбачення лежить в основі будь-якого соціального партнерства і його прагнень до порозуміння. Однак і тут діє те ж саме: той самий ідеал розуму, який має керувати кожною спробою переконання, з боку якого вона завжди виходить, одночасно забороняє, щоб хтось використовував для самого себе правильний погляд для засліплення іншого. Тому ідеал сумісного життя в непримусовій комунікації такою ж мірою обов'язковий, як і невизначений. У ці формальні рамки мо-

⁴⁵ [Rhetorik, A 2, 1355 b].

жуть поміститися дуже різні життєві цілі. Передбачення правильного життя, суттєве для справ кожного практичного розуму, має також конкретизуватися, тобто має взяти до своєї свідомості чітке протиставлення простих бажано і істинних цілей діючої волі.

Про що мені тут ідеться, можна, як я вважаю, впізнати як стару проблему, яку мав на увазі вже Арістотель у своїй критиці загальної ідеї добра у Платона⁴⁶. Людське добро — це щось, що зустрічається в людській практиці, і що можна визначити не без конкретної ситуації, у якій чомусь одному надається перевага перед іншим. Тільки це, а не контрафактична згода, — критичний досвід добра. Це має бути розроблене аж до конкретії ситуації. Як загальна ідея, така ідея правильного життя «пуста»⁴⁷. У цьому полягає той вагомий факт, що знання практичного розуму — це не те знання, яке усвідомлює свою перевагу над незнаючим. Скоріше тут кожен має претензію на те, що знає правильне для цілого. Однак для суспільного співжиття людей це означає необхідність переконувати інших, — звичайно, не в розумінні, що тепер політика й формування соціального життя — не що інше, як проста розмовна спільність, тож у непримусовій розмові за умови усунення всього тиску панування вбачають справжній засіб лікування. Політика вимагає від розуму, щоб він вів інтереси до формувань волі, а всі соціальні й політичні прояви волі залежать від побудови спільних переконань риторикою. Це включає, — і я вважаю, що це відноситься до поняття розуму, — що постійно слід рахуватися з можливістю того, що протилежне переконання, зустрічається воно в індивідуальній чи соціальній сфері, може виявитися правильним. Шлях герменевтичного досвіду, який, як я охоче визнаю, опрацював у собі специфічний зміст західної традиції освіти, привів мене до використання поняття, яке відверто має максимально широке застосування. Я маю на увазі поняття гри. Воно знайоме нам не тільки з сучасних ігрових теорій економіки. Воно скоріше відображає, як мені видається, множинність, пов'язану із здійсненням розуму людини такою ж мірою, як і множинність, яка об'єднує у єдність цілого сили, що протистоять одна одній. Гра сил доповнюється грою переконань, аргументацій і досвідів. Схема діалогу в правильному застосуванні утримує свою плідність: у заміні сил, як і в самовимірюванні поглядів, вибудовується спільність, яка переважає когось окремого і групу, до якої він належить.

⁴⁶ [Див., зокрема, мою працю у Гайдельберзькій академії: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем»), Heidelberg, 1978; Ges. Werke, Bd. 7].

⁴⁷ Arist. Eth. Nic., A 4, 1096 b 20: μάταιον τὸ εἶδος.

20. РИТОРИКА І ГЕРМЕНЕВТИКА

1976 рік

Навряд чи можна розшукати серед доповідей Товариства Юнгіуса тему, в якій гучніше звучала б протитема за тему риторики й герменевтики. Бо те, що відзначає Юнгіуса і робить його справжнім партнером великих першопроходців нової науки XVII століття не тільки в очах такого собі Ляйбніца, — це його рішучий відхід від діалектичного і герменевтичного способу і його поворот до емпіризму й логіки доказів (звільненої правда від рабського обожнювання Арістотеля). Між іншим, він не тільки сам зростав у гуманістичній культурі навчання, що ґрунтувалась на діалектиці й риториці, він і пізніше визнавав її підготовчу цінність і розглядав посилення «діалектичної й герменевтичної спроможності» важливим, зокрема, для спірної теології (лист до Жака Лагуса у 1638 році). Це, звичайно, пишеться в листі і має скоріше педагогічно-дипломатичний характер, аніж є дійсною оцінкою, оскільки Юнгіус насправді хотів залучити свого колишнього учня до зацікавленості методикою й логікою науки. Однак і тоді ще така гнучка позиція вказує на загальну присутність риторичної освіти, яка для людини таки була тоді само собою зрозумілою. Тільки на цьому фоні слід взагалі оцінювати своєрідну заслугу таких мужів, як Юнгіус, піонерів нового усвідомлення науки.

Фон «риторики» заслуговує все ж на власний тематичний інтерес, якщо існує прагнення до розуміння пізнавально-теоретичної й наукової долі *Humaniora* — аж до їхньої методологічної конституції в формі романтичних гуманітарних наук. Це набагато менша роль, яку відіграє у цьому взаємозв'язку герменевтична теорія — вона більшою або меншою мірою вторинна, — порівняно з античною, середньовічною й гуманістичною традицією риторики, про яку при цьому йдеться. Як частина трівіуму, вона веде життя майже непомітної через свою всепроникність само собою зрозумілості. Це, однак, означає, що в непомітній зміні старого повільно прокладає собі шлях нове історичних наук. Історія герменевтичної теорії, — як ото вона сформувалась у захисті протиреформаторського, тридентичного наступу на лютеранство і призвела від Лютера через Меланхтона і Флація, через щойно посталий раціоналізм і непримиренний до нього пієтизм до виникнення історичного світогляду в епоху романтики, — розгорнулась не з пізнавально- та

науково-теоретичних точок зору, а під терміновістю теологічних контроверсій, які виникли з Реформацією. Це стало, звичайно, провідною постановкою питання після передісторії сучасних історичних гуманітарних наук, за якої ця історія була написана Вільгельмом Дільтеєм і Йоахімом Вахом.

Тепер ця, пов'язана з поняттям попереднього розуміння, герменевтична істина вступає тут у гру. Дослідження історії герменевтики також підпадає під загальний герменевтичний закон попереднього розуміння. Задля вступу це показується на трьох прикладах.

Перший приклад якраз той, що лежить в основі досліджень Вільгельма Дільтея в області історії герменевтики, приклад тієї роботи, відзначеної Берлінською академією наук, яку написав Дільтей як молодий вчений, із цієї роботи, яку, нарешті, було опубліковано в 1966 році, чим ми завдячуємо редакції Мартіном Редкером незавершеного другого тому «Життя Шляйєрмахера» Дільтея, були відомі тільки незначні частини, а також коротке викладення 1900 року⁴⁸. Дільтей наводить там майстерне, підкріплене численними посиланнями представлення Флація. Він розглядає герменевтичну теорію Флація й дає їй оцінку, застосовуючи масштаб історичного смислу, що став його власним, і наукового, історико-критичного методу. У роботу Флація вмішується визначене за цим масштабом геніальне передбачення правильного з невловними поверненнями до догматичної вузькості й пустого формалізму. Насправді, якби при інтерпретації Святого Письма не поставала ніяка інша проблема, крім тої, що займала історичну теологію ліберальної епохи, до якої належав Дільтей, то цим було б сказане останнє слово. Похвальний намір розуміти кожний текст з його власного взаємозв'язку і не піддаватись жодному догматичному примусу при застосуванні щодо Нового Заповіту веде, врешті, до розчинення канону, якщо зі Шляйєрмахером на передній план ставити «психологічну» інтерпретацію. Кожний записувач Нового Заповіту з цієї герменевтичної точки зору стоїть за себе, і це веде до підриву протестантської догматики, яка ґрунтується на принципі Письма. Це наслідок, який Дільтей імпліцитно схвалює. Він лежить в основі його критики Флація, коли він бачить недолік його екзегези в неісторичній та абстрактно логічній редакції принципу цілого Письма або канону. Подібним чином проявляється напруженість догматики й екзегези і в інших місцях Дільтеєвого представлення і, нарешті, в критиці Франца і його підкреслювання переваги контексту цілого Письма над окремими текстами. А між тим через критику історичної теології, яка велась упродовж останніх 50 років і знайшла своє завершення в розробці поняття «керіґма», ми стали сприйнятливішими для герменевтичної легітимності канону і з цим для герменевтичної легітимності догматичного інтересу у Флація.

Другим прикладом дієвості попереднього розуміння при дослі-

⁴⁸ *Dilthey Wilhelm. Leben Schleiermachers II* («Життя Шляйєрмахера II»), S. 595 ff.

дженні історії герменевтики можна назвати запроваджене Л. Гельдзетцером розрізнення догматичної й естетивної герменевтики⁴⁹. За допомогою від розрізнення догматично пов'язаного, визначеного інституціями та їхнім авторитетом викладення, яке скрізь спрямоване на послідовний захист догматичних норм, від недогматичного, відкритого, шукаючого, за обставин навіть при завданні викладення до «*non liquet*» скерованого викладення, історія герменевтики набуває форми, яка видає викарбуване сучасною теорією науки попереднє розуміння. У цій перспективі новітня герменевтика, — оскільки вона підтримує теолого-догматичні інтереси, — підступає на сумнівно близьку відстань до юридичної герменевтики, яка цілком догматично розуміється як здійснення визначеного законами правопорядку. Однак питання в тому, чи не заперчується сама юридична герменевтика, коли в прагненні до здійснення правосуддя ігнорується естетичний елемент у викладенні законів, і в простій юридичній оцінці випадку, згідно з загальним законом, що даний як такий, бачать суть юридичної герменевтики. Тут новітній погляд у діалектичний взаємозв'язок закону й випадку, для якого Гегель пропонує вирішальну допомогу мисленням, міг би змінити наше попереднє розуміння юридичної герменевтики. Роль судової практики відтоді обмежила модель юридичної оцінки. Насправді вона слугує правильному викладенню закону (а не тільки правильному його застосуванню). Подібне діє тепер і для звільненого від усіх практичних задач викладення Біблії або *mutatis mutandis* класиків. Як там «Аналогія віри» не є для викладення Біблії чіткою догматичною заданістю, так і мова, яка несе класичний текст до відповідного читача, не є, відповідно, доступною для розуміння, якщо при цьому орієнтуються на науково-теоретичне поняття об'єктивності й дотримуються зразкового характеру такого тексту для догматичного звуження розуміння. Розрізнення догматичної та естетивної герменевтики мені самому видається догматичним і підлягає герменевтичному вирішенню.

Третій цікавий тип попереднього розуміння, через який історія герменевтики постає в особливому світлі, був нещодавно розроблений Гассо Єгером у високовченій статті про ранню історію герменевтики⁵⁰. Єгер ставить Даннгауера в центр, де спочатку опиняється слово «герменевтика» й ідея розширення логікою викладення аристотелівської логіки. В ньому він бачить останнього свідка гуманістичної *res publica litteraria*, поки раціоналізм не призвів її до застиглості, а ірраціоналізм і сучасний суб'єктивізм від Шляйєрмахера через Дільтея до Гуссерля і Гайдеггера (і ще гірше) не розквітнув своїми отруйними квітами. Автор, як не дивно, не зачіпає ні взаємозв'язку гуманістичного руху з принципом Писання Реформації, ні визначальної ролі, яку для всієї проблематики викладення відіграє риторика.

⁴⁹ Див. у край варті прочитання вступу Гельдзетцера до його герменевтичних перевидань Тібо і Флація.

⁵⁰ Archiv für Begriffsgeschichte, 18 (1974), S. 35 — 84.

Тепер немає жодного сумніву, і це добре усвідомлював також і Дільтей, що сам реформаторський принцип Писання, як і його теоретичний захист, відповідав загальному гуманістичному повороту, який відводив від схоластичного стилю навчання й посилення на церковні авторитети й вимагав читання самих тільки оригінальних текстів. Це, відповідно, є гуманістичним взаємозв'язком з повторним відкриттям класиків, яке мало на увазі, зокрема, класичну латину Ціцерона. Це, однак, було не тільки теоретичним відкриттям, але рівночасно підпадало під закон *Imitatio*, оновлення класичного ораторського мистецтва й мистецтва стилю, отож риторика всюдисуша.

Це, однак, було якось дивне пишномовне відродження. Як мало знову пробудитися класичне ораторське мистецтво без свого класичного простору, *Polis* або *res publica*? Риторика після кінця Римської республіки втратила своє центральне політичне положення і в середньовіччі утворила елемент культивованої церквою шкільної культури. Оновлення, як ото вона прагнула гуманізму, пізнати вона не могла, не пройшовши ще жорсткішої зміни функції. Повторне відкриття класичної старовини пов'язане з двома важкими за своїми наслідками речами: винаходом мистецтва книгодрукування і, — слідом за Реформацією, — могутнім поширенням читання й писання, яке було пов'язане із вченням про загальне жрецтво. Цим було започатковано процес, що в кінці і впродовж посередництва, яке тривало сторіччями, привів не тільки до усунення неписьменності, але й водночас із цим до культури мовчазного читання, яка промовлене і навіть вголос зачитане слово й справжнє говоріння відіслала на друге місце, — страхітливий процес відбивання в свідомості, який стає настільки добре зрозумілим тільки тепер, коли засоби масової інформації відкрили дорогу новій усності.

Так гуманістичне відродження риторики, яке посилалось скоріше на Ціцерона й Квінтіліана, ніж на Арістотеля, дуже скоро відійшло від своїх витоків і вступило в нові силові поля, які змінили її форму і його дію. Її теоретичну постать можна було вхопити лише як логіку ймовірності, і з діалектикою вона була пов'язана в нерозривну єдність. У цій якості вона мала принести звільнення від школи логічного формалізму і теологічної догматики, що опиралась на авторитети. Між іншим, логіка ймовірності надто сильно залежить від масштабу логіки, щоб бути в змозі тривалий час загрозувати першості логіки необхідності.

Так в епоху Ренесансу повторювалась сутичка, подібна до тієї, що велась між риторикою й філософією в класичну старовину. Однак це була не настільки філософія, як сучасна наука й відповідна їй логіка судження, висновку й посилення, яка оспорує право й дію риторики і тривалий час залишається переможною.

Промова захисника — це говоряче свідчення, що його Джамбаттіста Віко — задля переваги нової науки, мусив запропонувати на захист безумовної необхідності риторики на початку XVIII сторіччя в самому

Неаполі, який пишався своїми традиціями⁵¹. Такою ж мірою справа, яку захищав Віко своїми аргументами,— освітня функція риторики,— завжди була жива і залишається живою й по сьогодні — звичайно, не стільки в справжньому застосуванні ораторського мистецтва і в розумінні мистецтва, що оцінює ораторське мистецтво, як саме в переспрямуванні риторичної традиції на читання класичних текстів.

Разом з цим, навіть якщо це постає як просте застосування вчень старого ораторського мистецтва, все ж, зрештою, з'являється щось нове, та сама нова герменевтика, яка звітує про викладення текстів. Тепер в одному пункті риторика й герменевтика проявляють найглибший рдинний зв'язок: спроможність говорити, як і спроможність розуміти,— це природні людські здатності, які й без свідомого застосування штучних правил можуть досягти повного розвитку, якщо природна здатність, правильне культивування й здійснення останніх збігаються.

Так, у принципі, це означає тематичне звуження, коли традиція класичної риторики говорить тільки про свідоме штучне здійснення, яке пропонується в мистецтві стилі *написаних* промов і диференціоє ораторське мистецтво на судову, політичну і епідейкритичну категорію. Між іншим, вкрай характерне те, що до Praeceptor germaniae, Меланхтон додає ще й *genos didaskalion*, процес навчання⁵². Однак ще характерніше те, що Меланхтон власну корисність риторики, класичної *ars bene dicendi*, вбачав саме в тому, що молоді люди не можуть бути позбавленими *ars bene legendi*, тобто здатності сприймати й аналізувати говоріння, тривалі дискусії й передусім — книги й тексти⁵³. Щоправда, в нього, на перший погляд, це звучить так, неначе при цьому йдеться про просту додаткову мотивацію для вивчення й розвитку красномовності. Однак у процесі меланхтонових представлень читання як таке, передавання й засвоєння доступних у текстах релігійних істин чимдалі більше зсвовувалось до гуманістичного ідеалу імітації. Так, лекції з риторики Меланхтона вчинили визначальний вплив на формування нової протестантської шкільної освіти.

Цим завдання перемістилось від риторики до герменевтики, і це без наявності адекватного усвідомлення цього зміщення, а тим більше, ще до того, як було знайдено нову назву — герменевтика. Однак рівночасно й для нової справи інтерпретації текстів у вирішальних пунктах дієвим залишається великий спадок риторики. Як ото істинна риторика для учня Платона не може бути відокремленою від знання про істину речей⁵⁴ (*rerum cognitio*) без занурення при цьому в абсолютну незначущість, так і для інтерпретації текстів само собою зрозуміла та передумова, що належні до викладення тексти містять істину про предмети.

⁵¹ Vico G. De ratione studiorum [див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 24 ff.].

⁵² Melanchthon, Op., XIII, 423 ff.

⁵³ Там само, 417 f.

⁵⁴ Там само: *rerum cognitio ad docendum necessaria*; Plato. Phdr. 262 c.

Це вже для найстарішого оновлення риторики в гуманістичну епоху, яка цілком перебувала під ідеалом *Imitatio*, могло б містити безсумнівну само-собою-зрозумілість. Однак, зрештою, це чинне й для повороту до герменевтики, що його ми досліджуємо. Бо в Меланхтона, як і в першого основоположника протестантської герменевтики, Флація Іллірикуса, теологічна контроверзія про зрозумілість Святого Письма утворює мотивуючу основу. У цьому відношенні взагалі не може поставати питання, чи покликане мистецтво розуміння розкривати принаймні істинний смисл неправильного речення. Тільки зі зростаючим методичним усвідомленням XVII сторіччя ситуація зазнає змін — причому вплив, напевне, здійснює Забарелла,— і з цим змінюється також науково-теоретична опора герменевтики. Ми спостерігатимемо це у Даннгауера, який відсилає риторику в додаток і прагне обґрунтувати нову герменевтику, опираючись на аристотелівську логіку. Звичайно, це не означає, що й він за змістом свого вчення не залежав цілком від традиції риторики, яка якраз і формувала взірць викладення текстів.

Гляньмо спочатку на Меланхтона: в нього там принцип Письма лютерівської теології в зв'язку з його курсом риторики само собою зрозуміла передумова й пасує за змістом, однак він не домінує над почерком аргументації, яка до решти витримується в дусі періпатетичної школи. Меланхтон прагне виправдати смисл і цінність риторики цілком у загальних рисах новим поворотом до читання, який ми описали. «Бо ніхто не спроможний духовно сприйняти довгі висловлювання й складні диспути, коли він не опирається на свого роду мистецтво, яке передає йому порядок частин і організаційну структуру, а також наміри оратора і метод того, як розібрати й зробити зрозумілими незрозумілі речі»⁵⁵. При цьому Меланхтон, звичайно, має на увазі й теологічні контроверзії, однак до решти дотримується Аристотеля, середньовічної й гуманістичної традицій, коли співвідносить риторику максимально близько з діалектикою, але це означає, що він не виділяє їй ніякої особливої сфери, а підкреслює її загальну застосовуваність і корисність.

«Перше, про що йдеться,— це основний погляд і центральна точка зору або, як ми це називаємо, скопус мовлення»⁵⁶. Меланхтон запроваджує цим панівне в подальній герменевтиці Флація поняття, яке він запозичує з методичного вступу до аристотелівської етики. Тут Меланхтон взагалі відверто більше не має на увазі мовлення у вузькому розумінні, коли каже, що греки мали звичку ставити так запитання на початку своїх книжок (саме так!). Основний намір тексту суттєвий для адекватного порозуміння. Цей пункт насправді основоположний і для найважливішого вчення, яке розробляє Меланхтон, і це, поза всяким сумнівом, його вчення про *loci communes*. Він запроваджує його як частину *inventio* і цим іде слідом за античною традицією топіки, однак він

⁵⁵ *Melanchthon. Opera*, XIII, 417 f.

⁵⁶ Там само, 442 f.

цілком усвідомлює закладену тут герменевтичну проблематику. Він наголошує, що ці найважливіші розділи, «які містять джерела й суму всього мистецтва»⁵⁷, — це не просто великий запас поглядів, яких як таких для оратора або вчителя найкорисніше було б мати щомога більше, — бо насправді правильне зібрання таких *loci* становить ціле знання. Це, безумовно, герменевтична критика поверховості риторичної тоніки⁵⁸. Вона, навпаки, прагне до виправдання свого власного способу. Бо Меланхтон першим обґрунтував старопротестантську догматику осмисленим вибором і зібранням вирішальних місць Святого Письма — *loci praecipui*, які вперше вийшли 1519 року. Подальша католицька критика протестантського принципу Письма не зовсім слухна, коли вона, з огляду на таке догматичне розташування положень, звинувачує принцип Письма реформаторів у непослідовності. Хоча правдою є те, що кожний вибір обіймає інтерпретацію й відповідно має догматичні імплікації, однак герменевтична претензія старопротестантської теології полягає саме в тому, що її догматичні абстракції з самого Письма та його наміру легітимовані. Іншим питанням, звичайно, є те, наскільки реформаторські теологи справді достатньою мірою дотримувались свого основного принципу.

Нестійким пунктом при цьому є відтіснення алегоричної інтерпретації, яка щодо Старого Заповіту зберігає, звичайно, певну безумовну необхідність, як це визнається ще й сьогодні в формі так званої «типологічної» інтерпретації. Продовження дії принципу Письма добре ілюструє виразне посилення на екзегестичну практику Лютера при викладенні Повторення Закону й Книг Пророцьких. Меланхтон каже: «Тут передаються не прості алегорії, а історія сама спочатку посиляється на *loci communes* віри й творів, і аж потім з цих *loci* постають алегорії. Однак дотримуватися цього процесу не може той, хто не має відмінної вченості»⁵⁹. Це місце підтверджує нашу інтерпретацію ще в компромісі, що принцип Письма стверджує свою основоположну позицію.

Можна було б і далі ідентифікувати елементи риторики як основні принципи подальшої герменевтики, однак досить, мабуть, і загальних суджень. Йдеться про нове завдання читання. На відміну від промовленого слова, написаний аби розмножений текст позбавлений усіх тих допоміжних елементів розуміння, що їх, звичайно, поставляє оратор. Їх можна звести до поняття правильного наголошення, і кожне знає, як

⁵⁷ Там само, с. 470.

⁵⁸ Цю проблематику прихильники Меланхтона, очевидно, усвідомлювали не таким чином. Так, у Йоганнеса Штурма я знаходжу, *linguae latinae resolvendae ratio*, publ. 1581: «Neo tempore valde occupati fuimus adolescentes in instituendis locis communibus. Corrogavimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alios tradiderunt. Ego puto non solum faciendos locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... Vobis hi loci instar memoriae seu recordationes». Отже, учні Меланхтона також не мали чіткого уявлення про герменевтичний вимір зібрання *loci*.

⁵⁹ Там само, с. 452.

важко відтворити речення тексту з дійсно відповідним наголосом. І вся сума розуміння зосереджується в ідеальний — ніколи до решти не зrealізований — випадок правильного наголосу. Даннгауер зробив зякось слушне зауваження: «Літературу навряд чи можна довести до розуміння інакше, ніж через живого вчителя. Хто взагалі був би спроможний без такої допомоги читати старі манускрипти ченців? Однак розставлення розділових знаків можна усвідомити тільки на підставі приписів, які промовляючі автори дають про періоди, коми й двохкрапки». Це місце підтверджує: нова допомога в читанні — розставлення розділових знаків — ґрунтується на старому мистецтві розподілу в риторичі.

Однак повний обшир цієї проблеми був охоплений, власне, естетичною герменевтикою, як її було розроблено після Августа Германна Франке Рамбахом і його послідовниками. Тільки тут старий розділ класичної риторики, пробудження афектів, пізнається як герменевтичний принцип. З виключно власного визначення духу афект властивий кожному мовленню, тут відомий досвід: «Одні й ті ж самі слова, якщо вони говоряться з різним афектом і жестом, часто розповсюджують зовсім різний смисл». У визнанні цього моменту афективної модуляції кожного мовлення (і, зокрема, молитви) лежить тоді корінь обґрунтованої Шляйермахером «психологічної» інтерпретації, а наприкінці всієї так званої теорії проникнення, так як ото сказано в того ж Рамбаха: «Дух автора має настільки захоплювати інтерпретатора, щоб він повністю ставав його другим «Я».

І цим ми вихопимось далеко вперед. Адже перше герменевтичне самоусвідомлення було здійснено вже в епоху Реформації Флаціє. І він спочатку також не був філологом і гуманістом, якого здобула Реформація Лютера. Його безсумнівною заслугою стало те, що він розвинув своєї герменевтики захистив лютерівський принцип Письма від нападків тридентійських (Tridentiner) теологів. Йому довелося захищати Святе Письмо, наче на два фронти. З одного боку — проти гуманістичного ідеалу стилю цicerонізму, якому не відповідає Біблія. З іншого боку — проти контрреформаторських нападків, що Святе Письмо взагалі незрозуміле, якщо його доводити не за допомогою навчальної традиції церкви. У доведенні Святого Письма без таких догматично підібраних ключів і полягає суттєве призначення того ключа, так званого «Слава scripturae sacrae», автором якого став Флацій. Там з великою ґрунтовністю Флацій обговорює причини складнощів Святого Письма і навіть отримує за це від свого католицького критика Ріхарда Сімона іронічну похвалу — як і за свою начитаність у теологах. Тут, однак, найважливіше не для всього принципу Письма, теологічно основоположна складність Святого Письма полягає, за Флацієм, не в усіх тих загальних труднощах, які ставить перед розумінням викладений іноземною мовою текст. Це всього тільки найширше розгорнутий бік справи, щодо якого Флацій, як провідний гебраїст і еллініст, міг відчувати себе особливо компетент-

ним. Важливіше насправді релігійне підґрунтя. «У вченні про спасіння всі люди за своєю природою не тільки незграбні й тупі, але й прямо-таки похапцем схильні до протилежного смислу; ми не тільки нездатні їх любити, жадати й розуміти, але навіть вважаємо їх дурними й нечестивими і лякаємось їх».

Тут центральний мотив усієї герменевтики, а саме — подолання незвичності й засвоєння чужого, відверто досягає свого особливого, ба навіть своєрідного оформлення, щодо якого всі інші незвичності текстів, незвичності мови, сприйняття часу, форм вираження, діють прямо підпорядковано. Бо тут ідеться про вихідний мотив протестантизму, протилежність Закону й Обіцянки або Милості. Це робиться надто легко, коли за цей догматичний інтерес сама обґрунтована тут герменевтика називається догматичною. Вона, звичайно, хоче служити саморозумінню християнської віри й сприйняттю Євангелія. Однак, у принципі, вона все ж залишається чисто герменевтичним зусиллям. Вона є розробкою й поясненням протестантського принципу Письма, що його застосування підтверджує релігійну передумову «виправдання вірою».

Це насправді скорочує перспективу, коли завдання інтерпретації текстів ставиться під упередження теорії сучасної науки і під масштаб науковості. Завданням інтерпретатора у конкретному випадку ніколи не буває просте логіко-технічне передавання смислу будь-якої промови, де виходили б цілком із питання про істину сказаного. Кожне зусилля зрозуміти смисл тексту означає прийняття вимоги, яку висуває текст. Його претензія на істину стає тоді передумовою всього зусилля, якщо внаслідок цього краще пізнання веде до його критики, а зрозуміле речення видається неправильним. Це слід брати до уваги й при тому способі, в який Флацій застосовує свою герменевтику. Він знає, які вимоги висуває Євангеліє. Це в жодному разі не зайве, однак і не звужуюче догматично, коли він перераховує всі можливі умови для правильного розуміння Святого Письма. При цьому йдеться не тільки про те, аби назвати принцип, про благочестиве очікування того, щоб почути Слово Боже, як вимагає Флацій, але й особливо про умову вільного від усіх турбот духу, який конче необхідний в усіх складних речах і справах (S. 88). Або поряд з порадою вивчити напам'ять щось не зовсім зрозуміле, «в сподіванні, що Бог одного дня роз'яснить нам це», дається інша порада, яка сприймається чинною справді всіма і для читання всього Письма — брати до уваги, що найперше «скопус» — мету й намір усього тексту.

Такими загальними порадами особливість претензії Святого Письма в жодному разі не нівелюється, а належно вирізняється саме їх застосуванням. «Слід звернути увагу на те, що в цій Книзі міститься не *один* вид вчення, як це звичайно буває в книгах, а два — Закон і Євангеліє. Хоча за природою своєю вони протиставлені один одному, але в цьому відношенні вони збігаються, коли Закон, відкриваючи нашу гріховність, непрямо слугує прийняттю прощення (через Спасителя)». Це також герменевтична справа. Це означає, що Біблія вимагає особливої форми за-

своєння, власне — сприйняття радісного Послання віруючим. Це скопус, виходячи з якого слід читати Святе Письмо, навіть тоді, коли підходиш до нього як простий історик або навіть як той же атеїст, наприклад — на марксистській основі, яка всю релігію вважає «фальшивою». Цей вид тексту — як і будь-який інший — слід розуміти за його наміром.

Кожне читання й викладення Святого Письма, зокрема й слово проповіді, яке має пробудити Святе Письмо до життя так, щоб воно знову стало Посланням, перебувають під кериматичною претензією Євангелія. Це має визнати герменевтичне усвідомлення, а ця претензія в жодному разі не виправдовує того, що герменевтичну теорію Флація можна називати догматичною. Вона не дає нічого іншого, окрім адекватного теоретичного обґрунтування принципу Письма, що його сформулював Лютер. Герменевтичне вчення Флація не суперечить гуманістичним і філологічним принципам правильного викладення, якщо воно розуміє релігійний текст як релігійне послання. Воно ніде не вимагає догматичних за змістом попередніх припущень, які не підтверджуються текстом Нового Заповіту, а представляють інстанцію, яка домінує щодо цього тексту. Ціле його герменевтики дотримується того принципу, що тільки взаємозв'язок окремих слів, місць тексту тощо може дійсно визначати: *«ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, cum ex toto contextu petatur»*. Тут цілком чітко проступає полемічний фронт проти всіх традицій вчення, чужих Письму. Це відповідає тому, що Флацій, як і Меланхтон, іде слідом за Лютером, коли застерігає від небезпеки пошуків прихованого смислу. Саме цій спокусі має запобігати вчення *scopus totius scripti*.

Якщо придивитись пильніше, то проти догматичного підпорядкування Письма авторитету вчення церкви відверто пускаються в хід класичні метафори понять риторики. Скопус позначається, як голова або як обличчя тексту, який стає чітким уже з заголовка, однак найперше постає з основних напрямків ходу думок. Цим спрямовується й вибудовується стара риторична точка зору *dispositio*. Слід ретельно зважати на те, де тут, так би мовити, голова, груди, руки, ноги та як окремі члени й частини співдіють задля цілого. Флацій прямо говорить про «анатомію» тексту. Це — найістинніший Платон. Замість бути простою послідовністю слів і речень, кожне мовлення має бути організованим, як живий організм, повинне мати власне тіло, щоб воно не було ні без голови, ні без ноги, а в доброму гармонійному співвідношенні і отому, в цілому, проявляло як розташоване всередині, так і зовні. Так це говорить у «Файдросі» (264 с). Арістотель також дотримується цієї понятійності, коли описує в «Поетиці» будову трагедії: *hōsper zōon hen holon*⁶⁰. Німецький вираз «das hat Hand und Fuß»* підпорядковується такій самій традиції.

⁶⁰ Poetik, 23, 1459 a 20.

* Буквальний переклад цього німецького виразу — «це має руку і ногу», означає: «це реально, це обґрунтовано, у цьому є глузд».

Однак найістиннішим Платоном (якому присвячені аристотелівські висловлювання й обґрунтування) постає й те, що суть риторики вичерпується не в таких здатних до формулювання мистецтвах, як технічні правила. Те, що здійснюють учителі риторики, яких Платон критикує в «Файдросі», перебуває ще «перед» власне мистецтвом. Бо власне мистецтво неможливо відокремити ні від знання про істинне, ні від знання про «душу». Цим на увазі мається душевний стан слухача, чії афекти й емоції слід збуджувати мовленням з метою переконання. Так вчить «Файдрос», і так уся риторика в повсякденному використанні у поводженні з людьми аж до сьогодні дотримується принципу *argumentum ad hominem*.

Тут, у всякому разі, правда, що в епоху нової науки та раціоналізму, що його розгортання припало на XVII й XVIII сторіччя, зв'язок між риторикою й герменевтикою ослаб. У новітній час Г. Єгер⁶¹ звернув увагу насамперед на ту роль, які зіграв Даннгауер зі своєю *idea boni interpretis*. Здається, він був перший, хто термінологічно вживав слово «герменевтика», а саме — за відвертим зразком відповідного Письма аристотелівського органону. З цього видно: це претензія Даннгауера на те, аби продовжувати й завершувати той початок, що його зробив Аристотель своїм твором «Peri hermeneias». Як він сам каже: «розширити межі аристотелівського органону додаванням нового міста». Отже, він орієнтується за логікою, на боці якої, як подальшої частини, як подальшої філософської науки, науки інтерпретування, він бажає стояти, а саме, в такий загальний спосіб, що вона поставлена поза межі як теологічної, так і юридичної герменевтики, достоту так, як ото логіка й граматики поставлені поза межі будь-якого особливого застосування. Даннгауер при цьому не бере до уваги те, що він називає мовним викладенням, а саме вживання й корисність, до яких прагнуть текстом і які називають у цілому *accomodatio textus*, і прагне своєю герменевтикою реалізувати рівноцінну логіці людську та логічну безпомилковість у загальному розумінні текстів. Ця тенденція до виду нової логіки веде його до паралелізування з аналітичною логікою і до чіткого вирізнення з неї. Обидві частини логіки, як аналітика, так і герменевтика, мають справу з істиною і обидві вчать відкидати фальшивість. Однак вони різняться між собою тим, що остання, герменевтика, вчить досліджувати істинний смисл також фальшивого в своїй основі речення, тоді як перша, аналітика, виводить істину кінцевого речення тільки з принципів істинності. Отже остання має справу тільки з позірним «сміслом» речень, а не з їхньою предметною правильністю.

При цьому Даннгауер до решти усвідомлює ту складність, що той смисл, який має на увазі автор, не потребує бути чітким і однозначним. У цьому якраз і полягає слабкість людей, що одне-єдине мовлення мо-

⁶¹ [Jaeger H. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik («Дослідження ранньої історії герменевтики»), Archiv für Begriffsgeschichte, 18 (1974), S. 35 — 84, S. 41 ff.].

же мати різноманітний смисл. Його претензія, однак, полягає в тому, аби герменевтичним зусиллям розчинити цю багатозначність. Наскільки раціоналістично він при цьому мислить, впливає з того, що він до ідеалу герменевтики підносить той випадок, коли нелогічне мовлення перетворюється на логічне, але наче розбавляється рідиною. Річ у тім, аби таке мовлення, наприклад — поетичне, наново розташувати десь у такий спосіб, щоб воно виступало в своєму власному світлі і не могло нікого ввести в оману. Однак цим справжнім місцем є саме логічне мовлення, чисте висловлювання, категоричний висновок, власне манера говоріння.

Мені видається помилковим розхвалювати таке логічне орієнтування герменевтики, як, власне, здійснення ідеї герменевтики, як це робить Г. Егер. Сам Даннгауер, страсбурзький теолог початку XVII століття, проголошує себе учнем аристотелівського органону, який звільнив його від плутанини сучасної йому діалектики. З протестантською герменевтикою, якщо виходити з цього науково-теоретичного упорядкування й поглянути на зміст, він поділяє майже все, і якщо він не зважає на взаємозв'язок з риторикою, то тільки за умови безпосереднього посилення на Флація, який цій стороні приділив удосталь уваги. Направду як протестантський теолог він також чітко поділяє визнання значення риторики. У своїй «*Hermeneutica sacrae scripturae*» він цілими сторінками цитує Августина, аби довести, що в Святому Письмі в жодному разі не міститься проста відсутність мистецтва (як це могло б видатись при-таманним Ціцероновому ідеалу риторики), а особливий вид красномовності, як це прямо належить чоловікам із найвищим авторитетом і чоловікам майже божественним. Видно, як ще в XVII столітті діяв канон стилю гуманістичної риторики, оскільки християнський теолог може боронитися тільки тим, що він — з Августином — захищає риторичний рівень Біблії. Те, що його раціоналістичне нове орієнтування методичного саморозуміння герменевтики приносить із змістовно-нового, ніде не стосується субстанції герменевтичної справи як такої, як це було урочисто відкрито реформаторським принципом Письма. Даннгауер також постійно посилається на спірні теологічні питання і достоту так само, як і інші лютерани, наполягає на тому, що герменевтична здатність, а отже й можливості розуміти Святе Письмо, спільні для всіх людей. У нього розвиток герменевтики також слугує захисту папістів⁶².

Між іншим, формують його методичне саморозуміння, орієнтуючись на логіку чи на риторіку або діалектику, у будь-якому випадку «мистецтво» герменевтики має ту загальність, яка виходить за межі всіх форм застосування — до Біблії, класиків, текстів Закону. Це застосовано в обох способах орієнтування і обґрунтовано в своєрідній проблематиці, що тримається поняття «вчення про мистецтво» й походить із запровад-

⁶² Для згаданого вище Штурма про посилання на Аристотеля в такий спосіб взагалі не може бути мови. Він прямо застерігає від єзуїтів «*ut magis sint Aristotelici quam theologii*».

женого Арістотелем формування понять. Щодо «чистих» випадків техне або вчення про мистецтво риторика такою ж мірою, як і герменевтика — це відверто особливі випадки. Обидві мають справу з універсальністю мовного, а не з певним чином обмеженими предметними полями виготовлення. З цим пов'язане те, що вони прямують далі в більш-менш текучому переході від природної, загальнолюдської здатності говоріння або розуміння до усвідомленого вживання штучних правил говоріння й розуміння. Це, однак, має інший важливий бік, який хибно виглядає з точки зору сучасного наукового поняття, як і античного поняття техне. Звільнення «чистого мистецтва» від природних і суспільних умов повсякденної практики можливе в обох випадках тільки в обмеженому обсязі. У випадку з риторикою це означає, що просте звільнене від природного положення й природного тренування знання правил як таке і їх завчання не сприяє справжній красномовності, але, навпаки, це означає, що проста мистецька готовність мовлення, якщо воно не має відповідного змісту, залишається пустою софістикою.

Якщо це переносити на мистецтво хорошого викладення, то тут, звичайно, мають справу зі своєрідним проміжним виміром, власне — з мовленням, зафіксованим у Письмі або в друкованому вигляді. З одного боку, це означає ускладнення зрозумілості, навіть тоді, коли повністю виконані мовно-граматичні умови. Адже мертве слово слід пробудити до живого говоріння. Однак, з іншого боку, зафіксованість означає також полегшення, оскільки зафіксоване постає при повторному зусиллі зрозуміти незмінним. При цьому не йдеться про застигле перерахування позитивних і негативних пунктів, які задані зафіксованістю. Оскільки в герменевтиці йдеться про викладення текстів, а тексти — це мовлення, призначене або для декламування, або для читання про себе, то в кожному випадку завданню викладення й розуміння протистоїть мистецтво писання. Так, особливе мистецтво писання відносилось до того, щоб у давні часи мистецтва декламування правильно упорядкувати основу тексту для доповіді. Це важлива стилістична точка зору, яка в класичну епоху греків, як і римлян, відігравала вирішальну роль. Із загальним поширенням читання про себе і, нарешті, з появою книгодрукування інші елементи допомоги при читанні, розділові знаки й розподіл стали особливо необхідними. Цим відверто змінюється й те, що вимагається від мистецтва писання. На пам'ять приходять паралелі до обговорених у Таціта в «Діалозі» підстав для загибелі красномовності: у мистецтві книгодрукування криються підстави для загибелі епічної літератури й для зміни в мистецтві писання, яке відповідає мистецтву читання, яке змінилось. Видно, наскільки як риторика, так і герменевтика відрізняються від міцної моделі ремісничого знання, до якого прив'язане поняття «вчення про мистецтво» (*techné*).

Ще у Шляйєрмахера проблематика в понятті вчення про мистецтво, коли воно застосовується щодо риторики й герменевтики, дійсно відчутна. Між розумінням і викладенням має місце інтерференція, що

цілком подібна до інтерференції, яка існує між говорінням і ораторським мистецтвом. В обох випадках частка усвідомленого, згідно з правилами застосування, підпорядкована так, що комусь видається правильнішим у риторичі, як і в герменевтиці, цілком подібно до того, як і в випадку логіки, говорити про вид теоретичного усвідомлення, тобто — про «філософський» дар звітування, який більшою або меншою мірою відокремлений від функції застосування.

Тут комусь на думку приходить необхідність своєрідного особливого положення, яке має практична філософія у Арістотеля. Хоча вона й зветься *philosophia*, а це в будь-якому випадку має на увазі вид «теоретичного», а не практичного інтересу. Однак вона, як наголошує Арістотель у своїй «Етиці», використовується не заради простого знання, а задля *arete*, тобто заради практичного буття й дії. Тут мені видається дуже характерним, що подібне можна сказати про те, що Арістотель у 6-й книзі «Метафізики» називає *poietike philosophia* і що відверто охоплює як поетику, так і риторику. І перше й друге — це не просто види техне в розумінні технічного знання. Обидві ґрунтуються на універсальній здатності людини. Їхнє особливе положення щодо *Technai*, звичайно, не несе такої чіткої ознаки, як це має місце з ідеєю практичної філософії, яка чітко окреслюється своїм полемічним посиленням на платонівську ідею добра. Між іншим, можна, як мені видається, особливе положення й виділення і поетичної філософії, по аналогії з практичною філософією, стверджувати як висновок арістотелівського мислення, і в будь-якому випадку історія ці висновки зробила. Диференційований у граматиці, діалектиці і риторичі тривіум, який під риторикою охоплює також і поетику, має подібне універсальне положення щодо всіх особливих способів робіння й виготовлення чогось, так як це має місце в практиці взагалі і у розумності, якою вона керується. На значній віддаленості від того, аби бути науками, ці складові частки тривіуму — «вільні» мистецтва, тобто — вони належать до основної поведінки людського існування. Вони не оте щось, що роблять або вчать для того, щоб стати потім тим, хто це вивчив. Спроможність формувати ці здатності належить скоріше до можливостей людини як такої, до того, чим кожний є або може бути.

Однак це те, що робить значущим відношення риторики й герменевтики, розвиток якого ми вивчаємо. Мистецтво викладення й розуміння також не специфічна навичка, якої хтось може набути, аби стати тим, хто цього навчився, своєрідним усним перекладачем за фахом. Воно відноситься до людського буття як такого. У цьому відношенні так звані «гуманітарні науки» по праву мали й мають назву *Humaniora* або *humanities*. З вивільненням методу й науки, що належить до нового часу, це може зробитися нечітким. Однак насправді й культура, яка розчищає провідне місце науці, а отже й технології, що ґрунтується на ній, ніколи не зможе повністю розламати ширші рамки, якими охоплене людство, як людське середовище і як суспільство. У цих ширших рамках риторика й герменевтика займають безспірне й усеохопне положення.

21. ЛОГІКА ЧИ РИТОРИКА?

Ще раз до ранньої історії герменевтики
1976 рік

Своею статтею «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik» («Дослідження ранньої історії герменевтики») ⁶³ Г.-Е. Гассо Єгер збагатив наші знання ранньої історії герменевтики цілим новим розділом. Уже давно було відомо, що слово «герменевтика» подибується вперше у роботі Йог. Конрада Даннгауера, і принаймні з Дільтея було також зрозуміло, що герменевтика має певну гуманістичну передісторію. Однак картина відрізняється власною оцінкою Даннгауера, яку пропонує Єгер. Спочатку Єгер показує, що Даннгауер вже з років юності дотримувався програми логіки викладення і вже в 1629 році запровадив для цього слово «герменевтика». Єгер, всупереч Дільтею, хотів надалі вбачати в цій герменевтиці не теологічний — та й до того ж дійсно мізерний — попередній етап гуманістичного руху, а, власне, витвір гуманістичного руху, який спочатку не мав нічого спільного з суперечками про засади Письма, які точилися між Лютером і папістами. Дільтей, звичайно, показав нам, що ці суперечки привели до першого формулювання герменевтичних основ протестантської екзегези Біблії, яка знайшла своє документування в «Іллірикусі» Флація. А. Г. Єгер прагнув розкрити теологічний бік проблеми стільки, скільки це можливо.

Власне, його інтерес полягав у тому, щоб показати «герменевтику» як науково-теоретичну концепцію XVII століття, яку було викладено в «Idea boni interpretis» (1630) Даннгауера.

Понятійно-історичне дослідження Єгера, яке ґрунтується на глибокій вченості, вдається до етимологічних визначень, і, зрештою, етимологічна постановка питання настільки опановує геть його статті, що він цілком нехтує теологічною спірною літературою щодо викладення Біблії, яку тлумачив Дільтей ⁶⁴. Саме виникнення «Hermeneutica» у Даннгауера, як показує Єгер, не без передісторії. Однак науково-теоретич-

⁶³ Archiv für Begriffsgeschichte, XVIII/1, S. 35 — 84. Посилання на сторінки у тексті даються за цією статтею.

⁶⁴ Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der alten protestantischen Hermeneutik [1860] («Герменевтична система Шляйєрмахера у суперечці зі старою протестантською герменевтикою»), у: Gesammelte Schriften, XIV/2, 595 — 787;

не обґрунтування нової дисципліни — *oikonomia*, як каже Даннґауер, — це його власна робота.

Те, як подає Єгер Даннґауера (47 — 59), робить зрозумілим як його науково-теоретичну концепцію, так і поійменування — *герменевтика*. Для самого себе він знову відкрив аристотелівський органон і від цього відкриття веде відлік усього свого духовного існування. Це, очевидно, повернення до істинного Арістотеля, яке робить його невразливим для рамістичної логіки (60) й дозволяє йому знайти підтвердження в альторферському аристотелізмі. Даннґауер поряд з викладеною в *peri hermeneias* Арістотеля логікою висловлювання ставить *hermeneutica generalis*, як «нове місто» (50). Цим постановка теми аристотелівського органону поширюється на інтерпретацію мовлення й письма інших.

Єгер вказує на те, що Даннґауер приєднується цим до новішого вчення аналітики, яке панувало тоді над тодішнім аристотелізмом і відоме як *methodus resolutiva* (51 f.). Про це від Єгера ще буде дечого навчитися, коли він запропонує свою оголошену велику роботу. Скільки я розумію, цей *methodus* — це вільне подальше формування пізньоантичного синкретизму аристотелівської логіки і платонівської діалектики, для якого в самого Арістотеля подибуються тільки мізерні викладення: Арістотель знай відкрито посилається на геометричне поняття *analysein*, як, скажімо, коли розробляє методіку завершення й посилки для логічної теми, так і дії в процесі практичного обдумування (знаходження засобів для мети). Це не повинне закриватися посиланням Єгера на неоплатонівське використання аналітики як шляху до цих принципів (52). Опертя на цю аналітику стає тепер для програми герменевтики Даннґауера визначальним. У аристотелівському творі *peri hermeneias* Даннґауер, очевидно, насправді вбачав процес синтезу (складання мовлення з його частин). Герменевтику, як аналітичну річ, він ставить на бік цієї синтетичної логіки висловлювання. Це розширення аристотелівської аналітики має тепер важливий наслідок. Як ото формальне заключне вчення забезпечує іманентну послідовність, а не предметну правильність, так і герменевтика у Даннґауера воліє встановлювати правильний смисл висловлювання, а не смисл правильного висловлювання. Адже вона не прагне до його виведення з принципів. Тут Даннґауер дуже радикальний, і Єгер показує, що цим він дотримується попереднішого середньовічного вчення розрізнення *sensus* і *sententia* (56). Інші, на відміну від цього, визнавали в герменевтиці власний, хай навіть непрямий і підпорядкований, шлях до пізнання істини. Відверто такою була позиція ще Кеккерманна (1614 рік), який через це прямо говорив про *clavis intelligentiae* (71 f.).

Хоч хай там як, а в будь-якому випадку Даннґауер виступає за поєднання *hermeneutica* й *analytica*, інакше кажучи, за включення герменевтики до логіки (61).

Це ілюструє ще й етимологічне дослідження виникнення слова *hermeneia* в епоху гуманізму, яке додає Єгер (65 — 73). Передісторія систематичної номенклатури Даннгауера стає чіткішою. Звідси також можна дізнатись багато чого повчального. Мені там особливо цікавою видавалась роль, яку відіграє Аммоніос Гермьє. В аристотелівському творі *peri hermeneias* він вбачає первісне оформлення думки в слова; це означає не тільки переклад з однієї мови іншою або незрозумілого виразу чіткішим, але й мовну артикуляцію думки взагалі (64 f.). Всупереч посиленню на герменевтичну «душу» в кінці статті Єгера (81 f.) видається, що цей мотив у самого Даннгауера не відіграє ніякої ролі взагалі.

Наскільки виважене це представлення Даннгауєрової ідеї герменевтики, настільки односторонньою видається мені перспектива, якої дотримується Єгер. Якщо, власне, окинути поглядом ціле етимологічне матеріалу, що його залучає вчений автор, і, зокрема, античне походження слова, то в жодному разі не побачиш посилення на логіку й теорію науки. Поле відповідності слова сягає скоріше в сферу риторики. Оскільки це не відповідає наміру автора, то припустимо спеціально підняти цей бік предмета на запропонованому ним матеріалі. Тут це спочатку відоме походження слова в платонівському «*Epinomis*» (84 Anm. 160). На підставі паралельного положення щодо мантики не можна сумніватися в тому, що тут ідеться про справжнє вживання в мові. Слово має на увазі спілкування з богами, яке не таке просте, аби воно могло вдаватися для тлумачення їхніх натяків без мистецтва. Я не знаю, чому автор не любить це місце. Адже ніхто не стверджує, що це в очах Платона було благородним мистецтвом. Однак це не відіграє тут ніякої ролі. Те, що тут ідеться про таке саме завдання, яке стояло й перед визнаною Єгером герменевтикою, а також і про відкинуте ним нове — наблизити незрозуміле до розуміння (основна ситуація перекладацької служби), не слід випускати з поля зору.

Я також ніяк не можу зрозуміти, чому автор там дистанціюється від зв'язку цього слова з богом Гермесом. Я не можу до решти поділити почуття тріумфу, яким повниться автор з того приводу, що виведення слова «герменевтика» від слова «Гермес» сучасним мовознавством викрито як фікція, і натомість ми не знаємо, що означає це слово етимологічно (84 Anm. 160). Я беру це до уваги й не почувуюся надто вже збентеженим, бачучи, як розуміли це слово Августин і відверто вся традиція. Посилання на пана Бенвеністе (41 Anm. 17 a) нічого тут змінити не може. Свідчення традиції важить багато — звісно, не як мовознавчий аргумент, але як дійсне посилання на те, як широко і як універсально має бачитися і бачиться герменевтичний феномен: як «нунцій для всього, що подумали».

Новим внеском став для мене доказ в одній цитаті з дигестів «*Corpus juris civilis*». Там мається на увазі мистецтво порозуміння, яке властиве професії маклера й веде до порозуміння стосовно ціни, про яку домовляються контрагенти. Тут тепер перевершує все повчальне те, що Єгер

цитує з французького гуманіста Антуана Конта (38 f.). З цієї цитати випливає, що особливе мистецтво тлумачення, яке зустрічається в маклерській службі, французьким гуманістом розуміється вже в загальнішому смислі. Він каже тут, що оплата за такі послуги не завжди настільки сумнівний зиск, як за маклерські послуги. Отже, в найширшому розумінні, йдеться про службу тлумачення й посередницьку службу. Однак функція такого тлумачення, як показує аналогія з маклером, не обмежується технічно-мовним перекладом, а також простим з'ясуванням темних місць, але постає як усеохопна допомога в порозумінні, яка забезпечує посередництво між інтересами сторін (*voluntatum contrahentium*). Отже, достоту так, як у відповідному місці «Епіноміса», йдеться і тут про загальну посередницьку діяльність, яка значно ширше зустрічається в практичному житті, ніж у взаємозв'язку з наукою. (Звичайно, щодо таких застосувань слова йдеться лише про практичне мистецтво сприяння порозумінню і аж ніяк не про логічний аналіз правил такого мистецтва.)

І все ж таки вже це застосування мови, як у часи античності, так і свого гуманістичного відродження недвозначно вказує на сферу риторики, а не на сферу логіки. Це видається мені точною, у якій я чекаю від вченого автора ще й інших висновків, ніж ті, які він дав у своїй статті. Те, що він робить темою, не охоплює, як мені видається, всього обсягу того, що приготувала гуманістична традиція. Загальний зворот *res publica litteraria*, до якого він постійно вдається, якраз не може пояснити різниці між риторикою й логікою. То, Даннгауер віддає перевагу логіці під впливом Забарелли (74)? Чи особливо дієвих французьких гуманістичних (та антирамістських) логіків у Стразбурзі?

Вкрай цікаво, що вже Даннгауер задля з'ясування значення герменевтики вказує на поширення друкарського мистецтва. Не підлягає сумніву, що друкарське мистецтво принципово змінило життя мовної комунікації. Звичка читання про себе, пов'язана, зокрема, з реформаторським пафосом загального жрецтва,— це нова ситуація, за якої стає необхідним нове дисципліноване керівництво. Відтоді як мовлене слово або слово, зачитане знавцем, більше не домінує над процесом комунікації, значно збільшилась відстань між знаками письма, які постають як відбитки смисла тексту, й цілеспрямованим смислом. Тут криються зовсім нові проблеми, які стосуються не тільки кола завдань розуміння й викладення, але також і мистецтва самого писання. У будь-якому випадку можна зрозуміти, що саме тут слід шукати істинне походження герменевтики. Цьому відповідає не лише науково-теоретичний варіант, який пропонує Даннгауер. Сам Меланхтон став хрещеним батьком повернення риторики до мистецтва викладення⁶⁵.

Флація, на якого посилається Дільтей, також не можна так легко, як

⁶⁵ Я показав це якраз у доповіді перед Товариством Юнґіуса: «Rhetorik und Hermeneutik» («Риторика і герменевтика»), 1976 [див. вище, S. 276 ff.].

це робить Єгер (38), відкинути як представника спірної літератури теологів. «Clavis» Флація хоча й перебуває на службі його теологічних устремлінь, однак їхня основа в загальному розумінні цілком і повністю філолого-гуманістична. Флацій прагне довести, що Святе Письмо може бути цілком зрозумілим — як будь-який інший текст. У цьому відношенні він, як справді великий гебраїст і філолог, захищає заклик Лютера *sacra scriptura sui ipsius interpres* від тридентійської полеміки, яка стверджувала безумовну необхідність традиції вчення церкви. Тут не підходяще місце, аби зупинитися на запитанні, до якої міри виконав Флацій свій намір, або краще — чи керують ним у його аргументації зрозумілості Біблії невинуваті догматичні попередні поняття і чи це дійсно недолік, як це заявляв ще Дільтей. Його вчення про «скопус», що лежить в основі будь-якого інтерпретаційного зусилля, насправді видається мені тісно пов'язаним з теологією пояснення Лютера, тож, зрештою, нове герменевтичне усвідомлення — це невіддільне від релігійного смислу зусилля щодо читання Святого Письма⁶⁶. Однак хіба це цілком відповідним чином не чинне для традиції гуманізму і його ідеалу *Imitatio*? Нормативний і канонічний смисл тексту, що підлягає інтерпретації, видається мені — як при викладенні Закону — визначальним моментом усього зусилля викладення. По собі це зовсім не означає обмеження герменевтичної претензії на те, щоб важкий для розуміння текст наблизити до розуміння.

Флацій у своїй аргументації був такий обережний, що зберіг право прочитання Біблії за *periti*. Це гуманістична спадщина. Однак це нічого не змінює в тому, що, врешті, претензія Реформації на те, аби все ж зробити кожного читачем Святого Письма, стала тим, що лежить в основі розгортання герменевтики. (Юридична герменевтика, на відміну від цього, завжди залишалась тільки професійною дисципліною.) Саме це чітко висвітлює сусідство риторики. Сама вона також скорше предмет фахівців. Навіть якщо мистецтво мовлення обслуговується особливими засобами цього мистецтва, яких можна навчитися, в основі воно залишається природною здатністю людини, достоту так, як і мистецтво розуміння. Мовне вживання слова «герменевтика», як і в риторичі, підтверджує це. У XVIII та ще і в XIX сторіччі про когось, хто володів мистецтвом розуміння й підходу до інших, наприклад — про духівника, казали, що він має у своєму розпорядженні «герменевтику», і тут малось на увазі мистецтво розуміти інших людей і самому бути для них зрозумілим⁶⁷.

⁶⁶ Див. процитоване у попередній виносці дослідження.

⁶⁷ Авт., *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 312 ff. Там слід додати: Йоганн Петер Гебель пише своєму другу Гітцігу (листопад 1804 року): «Гофрат Фольц, який мав і використовував найкращу з усіх герменевтик для розуміння людських слабостей і людського викладення...» (*Briefe der Jahre 1784 — 1809. Der Gesamtausgabe Erster Band. Hrg. u. erf. v. W. Zentner, Karlsruhe 1957, S. 230*). — І в прозових творах Зойме повторюються вирази в цьому значенні. (Адже Зойме вивчав у Лейпцигу теологію в Мора.)

Тут вчений автор говорить як переконаний захисник *Respublica litteraria universalis*, про розпад якої він жалкує з Шопенгауером (40 Anm. 16). Цей розпад, який як він бачить, припадає, напевне, на XVIII сторіччя, він робить відповідальним і за те, що зображена ним гуманістична герменевтика була швидко придушена голим раціоналізмом (та — як слід було б додати — пієтистично теологічними протитенденціями). Тож його статтю пронизує полемічний тон. Він прагне затаврувати всю романтичну традицію гуманітарних наук від Дільтея до сучасної герменевтики, однак передовсім її новітній розвиток у «напрямку Гайдеггера і Бультмана» (35).

Автор відверто прискіпливо фіксує свій погляд на понятті «конструктивної герменевтики», яке він сам створив і яке він просто-таки в смішний спосіб зводить із поняттям тлумачного акту Гуссерля (83 f.). Проти цього вчення Гуссерля насправді існують заперечення, які мали б виходити найперше з онтологічної критики Гайдеггером упереджень Гуссерля. Яке це має відношення до «конструктивної герменевтики»? І що має означати «конструктивна герменевтика»? Розмірковування про силу вираження мови не мають анічогісінько спільного з формулюванням Гайдеггера «Мова говорить». Те, що Гайдеггер має на увазі під провокаційним формулюванням, — це попередня наявність мови для кожного окремого говорячого. Так у певному розумінні можна сказати, — однак, звичайно, не в розумінні, припущеному автором, — що мова має для мислення певну, щоправда обмежену, заданість. Розумний сенс того, що «мова говорить», містить, як мені видається, неоплатонівський момент, що одне слово, яке, однак, насправді є словом думки, артикулюється в словах і в мовленні. Автор торкається цього мотиву в кінці своєї статті, коли цитує *psyche* Плотіна (82), але не дістає від цього жодного зиску. Як мені видається, я показав, що це вчення може апелювати як до Августина, так і до Ніколауса фон Кюса⁶⁸. Роль, яку відіграє пієтизм для «психологізації» викладення, може тоді бути вирішальною поєднуючою ланкою між гуманістично-риторичною спадщиною і романтичною теорією (А. Г. Франке, Рамбах). Єгер про неї не згадує взагалі.

Здається, певне задоволення приносить те, що нова герменевтика традицій не має. Хоч хай там як, а в будь-якому випадку він може посилатися на Дільтея й на розроблену з учення Гайдеггера постановку питання філософської герменевтики тільки в різному розумінні. Дільтей спробував показати ту традицію теологічної герменевтики, яку представляє Шляйєрмахер і яку характеризує історичний метод післяромантичної ери. Доромантична передісторія справді залишається скорше передісторією, ніж історією. Тільки з поширенням теологічного й філологічного вчень про викладення на ідею загального історичного методологічного вчення народжується «новітня герменевтика» за Єгером.

На відміну від цього поворот герменевтичної теорії, започаткований

⁶⁸ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, 424 ff.

критикою Гайдеггером ідеалізму свідомості, має дуже давню історію. Тут ми знаходимо поєднання герменевтичної проблеми з традицією практичної філософії від часів Арістотеля, чому сприяли Й. Ріттер і я. Його неможливо так просто здихатися, й одному Богу відомо, чому при «поясненні» й «розумінні» Єгер втрачає самовладу. Це по максимально-му рахунку — аналітичні процедури, які не мають нічогісінько спільного з ірраціональним авантюризмом. Вони відповідають скорше класичній традиції риторики, а зі статті Єгера, заслуга якої для мене полягає в тому, що вона підштовхнула мене до вивчення Даннгауера, я знаю, що арістотелівська логіка як аналітика в розумінні *Methodus resolutiva* — це також інша можлива орієнтація для формування герменевтичної теорії. Більше, звичайно, ніж оте «також», взяти з Єгерової вченої статті я не можу. Чому логічний арістотелізм Даннгауера в рамках *Respublica litteraria* має посідати переважне місце у відношенні до Флація і теологічної герменевтики, я не знаю.

Те, що так звана «новітня герменевтика», за Єгером, — це часто посправжньому вимучена картина, визнають охоче. Її тези й тенденції в розумінні іноді спотворюються до карикатурного. Однак що, власне, сам Єгер має на увазі під своєю новітньою герменевтикою, з якою бореться? Це звучить у нього, наче ірраціоналістична чудо-зброя. Що має він на увазі під «поясненням»? Якби під цим він мав на увазі Шляйєрмахерову, отже — Дільтеєву психологізацію інтерпретації, то я міг би з ним погодитись. Проте зі щедрої відстані, яку він сприймає як член *Respublica litteraria universalis*, як він ото себе видає, узагальнення ідеалістично-герменевтичної традиції Дільтея і Е. Бетті сходиться для нього з Гайдеггером і його власною статтею в одно (35). Методологія гуманітарних наук і філософська рефлексія, яка розкриває межі всієї методики, важать для нього однаково багато. Як це розуміти? Що всі вони несповна розуму?

Я бачу тільки один шлях, аби з'ясувати собі, що може матись на увазі під такою сумішшю дивергентного і як її можна правдиво пояснити. Він відкривається у вихідній точці *querelle des anciens et des modernes*, яку свого часу вибрав як орієнтир уже Лео Штраусс у своїй ранній книзі про Спінозу⁶⁹. Штраусс чітко при цьому вибрав *anciens*. Між тим було висвітлено насамперед з романтичної сторони значення цієї *querelle* для виникнення історичної свідомості (див. зініційоване Г. Р. Яуссом нове видання Перро⁷⁰). Тут ідеться про серйозну проблему. Усі названі «герменевтики», з філософією німецького ідеалізму включно, відносяться звичайно, до «сучасного». Боротьба Дільтея упродовж

⁶⁹ *Strauss Leo*. Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft («Критика релігії Спінозою як основа його теології»), Berlin, 1930 [Див. також мою роботу: «Hermeneutik und Historismus» («Герменевтика та історизм»), 387 ff.]

⁷⁰ *Perrault M*. Parallele des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences [1688] із вступною статтею Г. Р. Яусса: *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des anciens et des modernes*, München, 1964.

усього життя з приви́дом історичного релятивізму може добре проілюструвати проблематику «сучасного».

Це питання займало мене протягом десятиліть: що має сьогодні означати солідарність з *anciens*? У будь-якому випадку вона вражена тією іпотекою, що її адвокат не просто бачить очима *anciens* і мислить як вона, а бачить це бачення і мислить собі це мислення, як сьогоднішній історик. Так і сам Єгер стоїть посеред герменевтичної проблеми, яка відрізняє його від *anciens* принаймні через те, що він відхиляє сучасну герменевтику з лютим сарказмом. Серйозно не можна заперечувати те, що таке дослідження, яке він пропонує, апелює для самого себе до передумов післяромантичної ери, тобто — до історичної свідомості. Як для нього, так і для будь-кого іншого, чинне, що він зараховує до «сучасного». Це в жодному разі не означає, що з визнанням цього особливі вчення «новітньої герменевтики» проєціюють назад у минуле. Однак не можна також заперечувати й того, що сама історична відстань, яка відокремлює християнство часів Августина від кочової культури патріархальних часів, була для самого Августина справжньою герменевтичною проблемою. Релігійне прийняття старозаповітного Письма християнством зовсім не було безпроблемним. У цьому розумінні «*De doctrina christiana*» має герменевтичний вимір.

Отже так, у цілому, обходитись з розрахунком «новітньої герменевтики» на модерністських помилках не можна. Завданням герменевтичної рефлексії скоріше могло б стати те, аби піднятися над протиріччям, що виноситься у *querelle des anciens et des modernes*, і не виступати в підтримку ні віри в прогрес сучасного, ні відмови в простому повторенні старого. Водночас це означало б, з одного боку, бачити наскрізь упередження, яке пов'язане з приматом самосвідомості її канону достовірності методичної науковості — з іншого боку, контролювати протилежне упередження, неначе ми могли б просто позбавити сили християнську вічність і сучасну науку. Це з довершеною ясністю вже висловив Шіллер у своїй знаменитій характеристиці Гете. Віддавати належне старим не може означати повернення до них чи їхнього повторення. У випадку герменевтики це може означати тільки те, що філософське мислення нового часу, яке ґрунтується в самоусвідомленості, усвідомлює свою односторонність і піддається герменевтичному досвідові, що ми зі старим вчимося ухоплювати дещо краще, аніж із новим. Має це бути цим «суб'єктивізмом», який має на увазі Єгер під полемікою з «конструктивною герменевтикою» та з Гуссерлевими, що надають сенсу, актами? Це, звичайно, припало б мені дуже до серця. Однак, як мені видається, це не можна поєднати зі смыслом автора. Як би це узгоджувалось із його наляками на Гайдеггера? Що тоді залишиться? Бути ще більше без традиції, аніж сам Єгер звинувачує новітню герменевтику? Просто ігнорувати традицію, що в ній перебуваємо ми і де стоїть він сам?

22. GERМЕНЕВТИКА ЯК ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРАКТИЧНА ЗАДАЧА

1978 рік

Старе не тільки слово герменевтика. Але й позначений ним предмет,— байдуже, як він передається сьогодні,— інтерпретацією, викладенням, перекладом чи навіть тільки розумінням,— у будь-якому випадку значно випереджає ідею методичної науки, як її було розроблено у новий час. Саме мовне вживання нового часу віддзеркалює, між іншим, іще дещо зі своєрідного подвійного аспекту й амбівалентності теоретичної й практичної перспективи, в якій постає предмет герменевтики. В кінці XVIII й на початку XIX сторіччя постійно спостерігаються поодинокі появи слова «герменевтика» у деяких письменників, отож, видно, тоді це слово — ймовірно з теології — проникло в загальне мовне вживання й тоді, само собою зрозуміло, стало позначати практичну здатність самого розуміння, тобто розуміючий проникаючий підхід до когось іншого. Особливо висока оцінка дається цьому хоча б у духівників. Так я знайшов це слово у німецького письменника Гайнріха Зойме (який був, звичайно, студентом у Мора в Лейпцигу) і у Йоганна Петера Гебеля. Однак і Шляйєрмахер, засновник новітнього розвитку герменевтики у напрямку загальної методології гуманітарних наук, наполягає на тому, що мистецтво розуміння необхідне не тільки для тлумачення текстів, але й в обходженні з людьми.

Отож герменевтика — це щось більше, ніж тільки метод наук або навіть позначення певної групи наук. Під нею мається насамперед на увазі природна здатність людини.

Коливання такого слова, як «герменевтика», між практичним і теоретичним значенням зустрічається й далі. Так ми говоримо про ту ж, скажімо, «логіку» або про її відсутність у повсякденному поводженні з людьми і маємо при цьому на увазі зовсім не таку особливу філософську дисципліну, як логіка. Те саме чинне й для слова «риторика», яким ми позначаємо в подібний спосіб мистецтво говоріння, якого можна навчитися: як природний дар і його застосування. Тут, крім цього всього, зрозуміло, що без природної здібності вивчення того, що можна вивчити, можна досягти лише дуже скромних успіхів. Брак природної здібності до говоріння навряд чи може бути компенсований методич-

ним вченням. Тепер це, напевне, буде чинним і для мистецтва розуміння, для герменевтики.

Ось такі речі мають своє науково-теоретичне значення. Що це за наука, яка більше постає як розвиток природного дару, як його теоретичне усвідомлення? Для історії науки це залишається відкритою проблемою. Куди віднести мистецтво розуміння? Може, герменевтика стоїть ближче до риторики, а чи, може, її слід більше наблизити до логіки й методології наук? Щодо цих науково-історичних питань я сам видав нещодавно кілька статей⁷¹. Як щодо мовного вживання, так і щодо цього науково-історичного питання посилаються на те, що основоположне для сучасної науки методичне розуміння змінило поняття «наука», яке було відкрите саме в напрямку такої природної здатності людини.

Так постає загальне питання, чи не існує й далі всередині системи наук сектор, який більше тяжіє до старіших традицій розуміння науки, ніж до методичного розуміння науки сучасної. Усе ж можна запитати, чи не чинне це принаймні для добре окресленої сфери так званих гуманітарних наук — без шкоди для запитання, чи не додається до кожного бажання знати, у тому числі і в сучасних природничих науках, герменевтичний вимір?

Тепер принаймні існує зразок науково-теоретичного виду, який міг би надати певної легітимації такій переорієнтації методичного усвідомлення, і це обґрунтована Арістотелем «практична філософія»⁷².

Розуміючи платонівську діалектику, Арістотель у своєму ставленні, як теоретичне знання, до практичної філософії виявив своєрідну самотійність і відкрив традицію практичної філософії, яка діяла аж до XIX сторіччя, доки її в нашому сторіччі, нарешті, заступила так звана «політична наука», або «політологія». Попри всю визначеність, із якою Арістотель протиставив ідею практичної філософії платонівській єдиній науці діалектиці, науково-теоретичний бік так званої «практичної філософії» залишився, однак, досить невизначеним. По сьогоднішній день робляться спроби розгледіти в «методі» арістотелівської етики, яка вводилась ним як «практична філософія» і в якій центральне місце посідає добродієність практичної розумності, фроне́сис, не що інше, як здійснення практичної розумності. (Те, що кожна людська дія підлягає масштабу практичної розумності, а звідси й подання арістотелівської думки про практичну філософію, ще нічого не говорить про те, що таке метод практичної філософії.) Суперечка про цей пункт ніяк не може стати несподіванкою, оскільки загальні арістотелівські висловлювання про методику і систематику наук мізерні й відверто мають на увазі скорше не методичну своєрідність наук, а різноманітність областей їхніх предметів. Це стосується, зокрема, першого розділу «Метафізики Іпсилон» і

⁷¹ Зараз у: *Kleine Schriften*, IV, S. 148 — 172 і S. 164 — 172 [зараз вище, S. 276 ff.].

⁷² Як я говорив на тему цієї статті у січні 1978 року в Мюнхені, я використовував нагоду віддати данину пам'яті моєму колезі Йоахіму Ріттеру, чії роботи містять багато корисного саме щодо цього питання.

її дублету в К7. Там, правда, фізика (і в останній цілеспрямованості «Перша філософія») у протиставленні до практичної і поетичної науки підноситься до рівня теоретичної науки. Однак якщо перевірити, як обґрунтовується розрізнення теоретичних і нетеоретичних наук, то виявляється, що йдеться тільки про різноманітність предметів такого знання. Тепер це, звичайно, відповідає загальному методичному принципу Арістотеля, що метод має спрямовуватись відповідно на свій предмет, а що стосується предметів, то справа зрозуміла. Що ж до фізики, то її предмет визначено як саморух. На відміну від цього, предмет продукуючого знання, виріб, який задумано виготовити, походить від продукуючого, завдяки його знанню і вмінню, і те, що робить практико-політично продукуючий, також визначене продукуючим і його знанням. Ось так може виникнути враження, ніби Арістотель говорить тут про технічне знання (наприклад — лікаря) і про практичне знання того, хто приймає розумне рішення (*prohairesis*), неначе таке знання саме творить поетичну або практичну науку, яка відповідає фізиці. Це відверто не так. Розрізнені тут науки (на боці яких у теоретичній сфері виступає подальше розрізнення фізики, математики й теології) вводяться як такі, що прагнуть пізнати *Archai* і *Aitiai*. Тут йдеться про дослідження *Archē*, це означає не про знання лікаря, ремісника або політика, яке вони відповідно застосовують, а про те, що можна про це в цілому сказати й чого навчити.

Характерне тут те, що Арістотель тут взагалі не розмірковує про цю різницю. Очевидно, для нього цілком само собою зрозуміле, що знання в цих областях у цілому взагалі не заявляє самостійної претензії, а постійно включає те, що воно в кожному окремому випадку перетворюється в конкретне застосування. Однак наші роздуми показують, що філософські науки, які ставлять темою практичне або поетичне здійснення дії чи то продукування (включаючи створення й «робіння» говоріння), як дослідження цих процесів необхідно чітко відрізнити від них самих. Практична філософія — це не добродієність практичної розумності.

Ми, звичайно, не поспішаємо застосовувати сучасне поняття теорії до практичної філософії, яка вже за своїм самопозначенням хоче бути практичною. Тож це вкрай складна проблема — розробити особливі умови науковості, які діятимуть у таких областях, тим більше, що Арістотель давав їм невизначену характеристику, мовляв, вони не дуже точні. Як на практичну філософію, то тут стан речей особливо складний і саме тому вимагав певної методичної рефлексії з боку Арістотеля. Практична філософія потребує своєї власної легітимації. Вирішальна проблема, очевидно, тут та, що ця практична наука має справу з усеохопною проблемою добра в людському житті, яка не обмежується як *Technai*, певною областю. Незважаючи на це, зворот «практична філософія» прямо говорити, що йдеться не про те, аби для практичних проблем використовувати аргументи космологічного, онтологічного чи то метафізичного виду. Якщо тут необхідно обмежитись важливим для лю-

дини, практичним добром, то все ж таки, очевидно, метод, яким обробляються ці питання практичної дії, зі свого боку, принципово відрізняється від практичного розуму. Уже в уявному плеоназмі «теоретичної філософії» і тим більше в самопозначенні «практична філософія» лежить те, що по сьогоднішній день віддзеркалювалось у рефлексії філософів, що вона не може цілком відмовитись від претензії не тільки знати, але й самостійно здійснювати практичну дію; це означає «як наука про добро у людському житті» вона має сама сприяти цьому добру. У поетичних науках, так званих *Technai*, це і для нас само собою зрозуміле. Вони «мистецькі вчення», для яких практичний ужиток вирішальний. Як на політичну етику, то тут справа стоїть зовсім інакше, і все ж таки навряд чи можливо відмовитись від такої практичної претензії. Тож вона майже завжди висувається й по сьогодні. Етика хоче не тільки описувати чинні норми, але й обґрунтовувати їх дію і навіть запроваджувати правильніші норми. Але принаймні з часів критики Руссо гордості розуму епохи Просвітництва це стало справжньою проблемою. Як філософська «наука про моральні речі» має взагалі легітимувати свою претензію на існування, якщо насправді незіпсованість природної моральної свідомості знає, як із максимальною точністю і з найглибшою чутливістю пізнавати й вибирати добро і обов'язок? Тут не місце, як обґрунтував Кант справу моральної філософії перед лицем виклику Руссо, обговорювати *in extenso*, або навіть тільки подавати, як Арістотель ставить собі аналогічне запитання і прагне відповідати на нього, висуваючи особливі умови, які висуваються тому, хто вчиться, хто може приймати настанову про «практичне добро» зі смыслом⁷³. Практична філософія діє в розглянутому нами взаємозв'язку тільки як приклад для традиції такого знання, яке не відповідає сучасному методичному поняттю.

Наша тема — герменевтика, і для неї на передньому плані стоїть її відношення до риторики. І якби ви навіть не знали, що герменевтика нового часу розвивалась як вид паралельної щодо риторики конструкції у взаємозв'язку з Меланхтоновим оживленням арістотелізму, науково-теоретична проблема риторики була заданою точкою орієнтації. Спроможність говорити й спроможність розуміти, очевидно, однакові за розмахом і за універсальністю. Говорити можна про все, і все, що хтось каже, потрібно розуміти. Тут риторика й герменевтика мають дуже тісний внутрішній зв'язок. Мистецьке опанування такою спроможністю говоріння і спроможністю розуміння проявляється, нарешті, в письмовому спілкуванні, в писанні «говоріння» і в розумінні написаного. Герменевтику можна прямо визначити, як мистецтво знову переводити в говоріння сказане чи написане. Що це за «мистецтво», ми можемо навчитися від риторики.

Що таке риторика як наука, отже, що саме складає собою мистецтво

⁷³ [Див. до цього мою роботу: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Про можливість філософської етики»), *Kl. Schr.*, I, S. 179 — 191; *Ges. Werke*, Bd. 4].

риторики, — ось в чім проблема, яка стала предметом уже на вищоких науково-теоретичної рефлексії. Це було відомим антагонізмом між філософією й риторикою у грецькій системі освіти, який дозволив Платонові поставити питання про характер знання риторики. Потому як Платон у «Горгіасі» всю риторичу, як просте мистецтво підлабузництва, прирівняв до куховарного мистецтва і протиставив усьому справжньому знанню, платонівський діалог «Файдрос» був присвячений завданню надати риторичі набагато глибшого смислу й філософського виправдання. Так там запитується, що в ній, власне, *technē*. Перспективи «Файдросу» лежать так само ще в основі Арістотелевої риторичи, яка представляє більше філософію людського життя, визначеного говорінням, аніж техніку ораторського мистецтва.

Така риторика поділяє тепер із діалектикою універсальність своєї претензії, оскільки вона, як це стосується спеціалізованої спроможності *technē*, не обмежена певною сферою. Саме на цьому ґрунтується те, що вона змагається з філософією і, як універсальна пропедевтика, могла бути її суперницею. Тут «Файдрос» хоче показати, що така широко поставлена риторика, якщо вона хоче здолати вузькість простої відрегульованої техніки, яка, за Платоном, містить тільки *ta pro tēs technēs anankaia mathēmata* (Phaidr., 26 b), має зрівнятися в філософії з цілим діалектичного знання. Ця аргументація стосується тут нас, бо що в «Файдросі» кається про піднесення риторичи над простою технікою до справжнього знання (що Платон, зі свого боку, називає звичайно *technē*), має, врешті, застосовуватись і до герменевтики, як мистецтва розуміння. Тут широко поширена та думка, що Платон розумів саму діалектику, тобто філософію, як *technē*, і в протиставленні решті *technai* позначав її своєрідність тільки в тому розумінні, що вона — це найвище знання, саме знання найвищого, яке потрібно знати, добра (*megiston mathēma*). Аналогічне має тоді діяти *mutatis mutandis* і для такої, яку він вимагає, філософської риторичи, а тим самим, зрештою, й для герменевтики. Лише Арістотель здійснив тяжке за наслідками розрізнення науки, *technē* й практичної розумності (*phronesis*).

Концепція практичної філософії базується тепер насправді на арістотелівській критиці Платонової ідеї добра. Тільки якщо придивитись пильніше, з'ясується, як я прагнув подати це в уже завершеному дослідженні⁷⁴, що питання про добро ставиться в такий спосіб, неначе воно найвище здійснення тієї самої ідеї знання, якої дотримуються *technai* і науки в своїх сферах. Однак це питання насправді не виконується в найвищій науці, якої можна навчитись. Той найвищий навчальний предмет добра (*to agathon*) з'являється в сократівському *Elenchos* постійно в заперечній доказовій функції. Сократ заперечує претензію *technai* на те, аби вважати справжнім знанням. Його власне знання — це

⁷⁴ «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем»), (Доповіді про засідання Гайдельберзької академії наук, 1978 рік, філос.-істор. Клас, стаття 3), Heidelberg, 1978 [Ges. Werke, Bd. 7].

docta ignorantia і недаремно зветься діалектикою. Тільки той знає, хто спроможний вистояти до останнього мовлення й відповіді. Щодо риторики, то вона також може бути тільки техне або наукою, якщо стає діалектикою. Тільки той справжній умілець у говорінні, хто і те, до чого він уміє умовити, сам пізнав, як добро і правильність, і спроможний цим за це відповідати. Однак під цим знанням добра і цим умінням ораторського мистецтва мається на увазі не загальне знання «добра», а знання того, до чого тут щойно умовили, а так само — як це слід робити і стосовно кого. Лише коли бачать конкретику, яка вимагає знання добра, розуміють, чому мистецтво писати мовлене відіграє в широкій аргументації таку роль. Вона також може бути мистецтвом. Це виразно визнає Платон своїм миролюбним зверненням до Ісократу, але тільки там і тоді, коли хтось також іще, крім того, — виходячи за слабкість мовленого слова — знає про слабкість усього написаного і спроможний відповідно йому, як і всьому говорінню, прийти на поміч — як діалектик, який дає пояснення.

Це — висловлювання принципового значення. Справжнє знання має ще також, до всього іншого, що є знанням, — а це, зрештою, все, що можна знати, що охоплює «природу цілого», — знати *Kairos*, тобто — знати коли і як слід говорити. Цього, однак, не можна набути самому через правила і їх просте вивчення. Не існує правил щодо розумного використання правил, як правильно сказав Кант у своїй «Критиці розумових здібностей».

У Платона це виступає в дотепному загостренні в «Файдросі» (268 ff.): якби хтось тільки володів би усіма знаннями й правилами поведінки лікаря, однак не знав, де і як їх застосовувати, не став би лікарем. Автор віршованих трагедій або музикант, який би тільки вивчив загальні правила й методи свого мистецтва, але не створив цим жодного твору, не став би поетом чи то музикантом (280 b ff.). Так і оратор повинен про все знати, де і коли (*hai eukairiai te kai akairiai*, 272a₆).

Тут у Платона вже заявляє про себе перегравання моделі техне — науки, якої можна навчитися, коли він переграє найвище знання на діалектику. Ні лікар, ні поет, ні музикант не знають «добро». Справжній діалектик або філософ, а це означає — не софіст, «має» не особливе знання, а усоблює собою діалектику або філософію. Цьому відповідає те, що і в діалозі державного діяча виступає справжнє політичне мистецтво, як вид ткацького мистецтва, яким протилежне слід сплести у єдність (305 e). Воно втілене в державному діячеві. Таким же чином у «Філебосі» знання про хороше життя проявляється, як мистецтво змішування, яке хтось окремих, хто шукає власне щастя, має здійснити *in concreto*. Для «державного діяча» це дуже добре показав Ерне Капп у своїй гарній праці, і мої власні початкові праці щодо критики дієво-історичної конструкції Вернера Єтера мали для «Філебоса» подібне на увазі⁷⁵.

⁷⁵ *Kapp Ernst*. Theorie und Praxis («Теорія і практика»), *Mnemosyne*, 6, 1938,

На цьому тлі має бачитись розробка розрізнення теоретичної, практичної й поетичної філософії, яка проявляється в перших статтях Арістотеля, й визначатися науково-теоретична цінність положення його практичної філософії. Діалектичне піднесення риторики, яке здійснює Платон у «Файдросі», виявляється дороговказом. Риторика невід'ємна від діалектики, умовляння, тобто переконування, годі відокремити від знання істини. В такий самий спосіб із знання має виводитись розуміння. Це — здатність учитися, і це підкреслює ще Арістотель, коли говорить про *synesis*⁷⁶. Тут у справжнього діалектичного оратора, як у державного діяча або як у того, хто веде правильне власне життя, йдеться про «добро» — і це подається не як *Ergon*, який виготовляється ручним способом, а як практика і ойпраксія (це означає — як *Energeia*). До цього пасує те, що арістотелівська політика обходиться з вихованням, — попри те, що вона хоче «зробити» хороших громадян, — не як з, власне, поетичною філософією, а як з ученням про конституційні форми, тобто практичною філософією⁷⁷.

Тут, однак, правильне те, що арістотелівська ідея практичної філософії знайшла справжнє подальше життя не як незалежне ціле, а як щось обмежене політикою. Вона наблизилась до поняття техніки, оскільки хоче бути поєднуючою ланкою для певного філософського знання на службі законодавчого розуму. Це дозволяє також інтегруватися на деякий час у наукове мислення нового часу. На відміну від цього грецька філософія моралі меншою мірою в своєму арістотелівському, аніж у своєму стоїцистичному викарбуванні, визначила подальший час і, новий час зокрема. Такою ж мірою риторика Арістотеля залишилась відносно позбавленою впливу на традицію античної риторики. Для майстрів ораторського мистецтва і для правил майстерного ораторства вона була аж надто філософією. Однак вона знайшла, і саме завдяки своєму «філософському» характеру, який поєднав її, як каже Арістотель, із діалектикою й етикою (*peri ta êthê pragmateia*, *Rhet.*, 1356 a₂₆), свій новий час в епоху гуманізму й Реформації. Нас тут цікавить саме застосування арістотелівської риторики, до якого вдавались реформатори й, зокрема, Меланхтон. Він змінив її з мистецтва «робити» говоріння на мистецтво йти слідом за говорінням із розумінням, тобто — на герменевтику. Тут наявний подвійний момент: нова письменність, яку застосовують по винаході друкарського мистецтва, з новою культурою читання і теологічний поворот Реформації проти традиції до принципу Письма. Центральне положення Святого Письма для проголошення Євангелія призвело до його перекладу на народні мови, і водночас учення про загальне жрецтво викликало письмовий ужиток, якому по-

S. 179 — 194; *Gadamer H.-G.* Der aristotelische Protreptikos... («Арістотелівський протрептікос...»), *Hermes*, 63, 1928, S. 138 — 164; той самий автор, *Platos dialektische Ethik* («Платонова діалектична етика»), 1931 [Ges. Werke, Bd. 5, S. 164 — 186 або S. 3 — 163].

⁷⁶ EN Z 11.

⁷⁷ [Pol. H 1, 1337a 14 ff.].

трібні нові правила. Бо скрізь, де тепер читається мирянином, більше не йдеться про людей, які при читанні керувались ремісничими традиціями певних професійних станів або яким давались тлумачні вказівки для ораторської доповіді. На поміч читачеві не приходять вирази риторика ні юриста, ні духівника, ні літератури.

Всі знають, як це важко з першого разу так зачитати іншомовний текст або навіть складний текст власною мовою, щоб його можна було зрозуміти. Коли на занятті початківцеві пропонують зачитати речення, байдуже — німецькою, грецькою або китайською мовою, — то це завжди буде китайською, якщо хтось зачитує те, чого сам не розуміє. Тільки коли розумієш, що читаєш, тоді можна так модулювати голос і добирати ритм, щоб на поверхню виходило саме те, що мається на увазі.

Отож читати складність було великою складністю, тобто — довести до говоріння письмю, яке в новий час піднесло мистецтво розуміння в різних напрямках аж до методичної самосвідомості.

Писемність зустрічається, звичайно, не тільки в наших нових сторіччях культури читання, до кінця якої ми зараз, імовірно, наближаємось. Поставлена писемністю герменевтична задача стосується відтоді не стільки зовнішньої техніки розшифрування знаків письма, скільки правильного розуміння письмово зафіксованого смислу. Хоч би де письмом виконувало функцію однозначного констатування й контрольованого засвідчення, формулювання, як і розуміння тексту, що виник таким чином, вимагає здійснення мистецтва, нехай при цьому йдеться про податкові списки, про угоди (які іноді на радість наших мовознавців написані двома мовами) або про інші релігійні чи правові свідчення. Отож здійснення мистецтва герменевтики ґрунтується на старій практиці.

Як герменевтика, воно доводить до свідомості те, що відбулось у такій практиці. Роздуми над практикою розуміння взагалі неможливо відокремити від традиції риторики, тож одним із найважливіших внесків до герменевтики, який зробив уже Меланхтон, було те, що він розробив учення про *Scopi*, точки зору. Меланхтон спостеріг, що Арістотель, достоту як і оратори, на початку своїх творів указував на точку зору, з якої потрібно зрозуміти його статтю. Очевидно, є різниця, викладено закон чи то, скажімо, Святе Письмо або «класичний» поетичний твір. Смысл таких текстів визначається не для «нейтрального» розуміння, а виходячи з їхньої претензії на дію.

Це мало місце насамперед у двох областях, де проблема викладення письмового виявила таке старе здійснення мистецтва і винесло нове, розширене теоретичне усвідомлення: у викладенні правових текстів, яке, зокрема, з часу юстиніанівської кодифікації римського права створило юридичний інструмент, і у викладенні Святого Письма в розумінні традиції церковного вчення *Doctrina Christiana*. До них змогла приєднатись юридична й теологічна герменевтика нового часу.

Навіть незалежно від усілякої кодифікації завдання здійснення правосуддя й винесення вироку містить у собі неунікне напруження, яке

вже Арістотель чітко зробив темою, — напруження між загальною діючих — кодифікованих чи некодифікованих — правових норм і винятковістю конкретного випадку. Те, що конкретне винесення вироку з правового питання — це не теоретичне висловлювання, а «здійснення речей словами», при цьому очевидне. Правильне викладення закону при його застосуванні, в певному розумінні, визначене наперед. У цьому відношенні можна сказати, що кожне застосування закону виходить за межі простого розуміння його правового смислу і створює щоразу нову реальність. Це так, як ото в репродуктивних мистецтвах, де виходять за межі даного твору, хай то будуть ноти, а чи драматичний текст, оскільки поданням створюються й устанавлюються нові реальності. Однак у репродуктивних мистецтвах усе ж можна слушно сказати, що кожне подання ґрунтується на певному викладенні даного твору. І, очевидно, завжди доцільно серед багатьох можливих викладень, які уособлюють такі подання, розрізнити й визначити ступінь відповідності. Тому принаймні в літературному театрі і де стосується музики саме подання, за своїм ідеальним визначенням, — це не просто подання, а викладення, і, зокрема, де стосується музики, ми — що цілком само собою зрозуміло — говоримо про інтерпретацію твору репродукуючим митцем. Застосування закону до певного правового випадку видається мені тут тим, що аналогічним чином містить акт викладення. Це, однак, означає, що кожне застосування положення закону, яке виявляється відповідним справі, конкретизує й визначає далі смисл закону. Макс Вебер, як мені видається, слушно каже: «Справді свідомо «творчо», тобто — створюючи нове право, поводити себе щодо діючого права тільки пророки. В усьому іншому це не постає абсолютно нічим специфічно сучасним, а властивим саме тим, — якщо подивитись *об'єктивно*, — надто «творчим» правовим практикам, що вони почувались *суб'єктивно* тільки як мундштуки — хай навіть, можливо, прихованих — уже діючих норм, як їхні інтерпретатори й використовувачі, але не як їхні «творці»». Сюди пасує стара арістотелівська мудрість, що здійснення правосуддя завжди потребує вираження справедливості і що точка зору справедливості навіть не перебуває в протиріччі з правом, а виконує смисл права до решти саме через відхід від букви права. Те, що ці старі проблеми здійснення правосуддя в новий, що розпочинається, час зазнали особливого загострення через повернення до римського права, оскільки традиційні форми правосуддя були поставлені під сумнів новим юридичним правом, мало надати юридичній герменевтиці як ученню про викладення відмінного значення. Захист *Aequitas* у дискусії початку нового часу від Будеуса до Віко охопив широкий простір. Так, з усім правом можна сказати, що правова вченість, яка творить юриста, і по сьогодні з хорошою підставою носить назву «юриспруденція», тобто — правова розумність. І ще це слово нагадує про спадщину практичної філософії, яка в *prudencia* вбачала найвищу добродетель практичної розумності. Втрату погляду на методичну своєрідність цієї правової

вченості і її практичного призначення позначає те, що в кінці ХІХ сторіччя домінуючим став вираз «правова наука»⁷⁸.

Аналогічний стан справ у царині теології. Хоча з пізньої древності й існував вид мистецтва викладення, навіть правильне диференційоване вчення про різні способи викладення Святого Письма, однак розрізнені там з часів Кассіодора форми викладення Письма слугували скоріше інструкціями до того, як зробити Святе Письмо корисним традиції вчення церкви, ніж тим, що вони правильним повідомленням учення хотіли вказати шлях до викладення Святого Письма. З реформаторським поверненням до самого Письма й, зокрема, з поширенням читання Біблії і поза кастовою традицією клерикалів, імплікованою в реформованому вченні про загальне жрецтво, герменевтична проблема на відміну від цього постає з зовсім іншою терміновістю. При цьому тут знову не стільки вирішальне те, що, як на «Письмо», йшлося про тексти іноземними мовами, переклад яких на народні мови і точне розуміння залучає весь інструментарій мовного, літературного й історичного знання справи. Радикалізмом реформаторського повернення до Нового Заповіту й ігноруванням традицією вчення церкви перед читачем виступає скоріше саме християнське послання з новою радикальністю, що має інший вигляд. Це виходить значною мірою за межі філологічних і історичних допоміжних засобів, які були необхідними й для кожного іншого іншомовного старого тексту.

Тим, що підкреслює реформаторська герменевтика й що вирізняє, зокрема, Флацій, було те, що послання Святого Письма заступає дорогу природному попередньому розумінню людини. Не послух перед законом і похвальні твори, а тільки віра — і саме віра в неймовірне прийняття людського образу Богом і воскресіння — обіцяють виправдання. Зробити це переконливим, усупереч усьому наполягання на самому собі, власних заслугах, «хороших справах», цього вимагає послання Святого Письма, тож вся форма християнського богослужіння, відколи Реформація поставила це на перший план, стала ще рішучіше, аніж це вже було в ранній християнській традиції, визнанням і підтвердженням і заклик до віри. Цим вона, в цілому, ґрунтується на правильному викладенні християнського послання. Те, що звідси викладення Письма через проповідь виступає в богослужіннях християнських церков на передній план, виводить особливу задачу теологічної герменевтики. Вона

⁷⁸ Початок оніменчення — заміна латинського *jurisprudencia* німецьким «правова наука» (замість колишнього «правова вченість»), може сягнути витоків історичної школи, до якої в будь-якому випадку належать Савінії і його «*Zeitschrift für die historische Rechtswissenschaft*» («Журнал історичної правової науки»). Там запроваджуватиметься аналогія до історичної науки і критика догматичного мислення природного права. В усьому іншому завжди була напоготові можливість замість *prudencia* сильніше акцентувати на *scientia* і виваження справедливості наближати до практики. (Див., наприклад, критику Франсуа Коннаном цієї тенденції до *juris scientia* у його *Commentaria*, I 11.) Див. також: *Koschaker. Europa und das Römische Recht*², 1953, S. 337.

служить не стільки науковому розумінню Письма, як практиці повідомлення, через яку Святе Послання має досягнути когось окремого, отож він знає, що йому кажуть і що мають на увазі. Звідси таке застосування — це не просто «застосування» розуміння, а його істинне ядро. Так проблематика застосування, яка в пієтизмі доводиться, звичайно, до екстремальних форм, не тільки представляє суттєвий момент у герменевтиці релігійних текстів, але й робить у цілому видимим філософське значення герменевтичного питання. Вона щось більше, ніж методологічне спорядження.

Вирішальним кроком у розгортанні герменевтики стало те, що в епоху романтики Шляйєрмахер і його послідовники розгорнули герменевтику до універсального «мистецького вчення», яке мало легітимувати своєрідність теологічної науки і її методологічне рівноправ'я у вінку наук. При цьому Шляйєрмахер, для якого тямущий підхід до іншого був природним приданим його генія і якого, напевне, можна назвати найгеніальнішим другом часу, коли культура дружби сягнула справжньої вершини, мав чітке розуміння того, що мистецтво розуміння не може обмежуватись самою тільки наукою. Воно відіграє видатну роль скоріше в спілкуванні, і коли прагнеш зрозуміти слова розумного чоловіка, які спочатку не вважаєш дохідливими, то постійно вдаєшся до цього мистецтва. Прагнеш, таким чином, слухати між словами розумного співрозмовника, як ото іноді в текстах мусять читати між рядками. Попри це саме у Шляйєрмахера проявляється тиск, який наукове розуміння нового часу чинить на герменевтичне саморозуміння. Він відрізняє, власне, слабкішу герменевтику від сильнішої практики герменевтики. Слабкіша практика виходить із того, що коли стосується висловлювань когось іншого, правильне розуміння й згода — це правило, а непорозуміння — виняток. На відміну від цього сильніша практика виходить з того припущення, що правилом є непорозуміння і що тільки майстерним зусиллям можна уникнути непорозуміння й досягнути правильного розуміння. Очевидне є те, що цим розрізненням задача викладення викручується, так би мовити, із взаємозв'язку розуміння, в якому постійно змінюється, власне, життя розуміння. Тепер воно має подолати повне відчуження. Застосування штучного заходу, який має визначити чуже й зробити його своїм, виступає на місце комунікативного вміння, в якому люди живуть один з одним і спілкуються передаванням, у якому перебувають.

До цієї відкритої Шляйєрмахером універсальної тематики герменевтики й, зокрема, до його цілком власного внеску — запровадження «психологічної» інтерпретації, яка має стати поряд із залученою «граматичною» інтерпретацією, пасує те, що в його спадщині в ХІХ сторіччі розгортання герменевтики оформилось у методичне вчення. Його предмет — це «тексти», анонімний склад, перед яким стоїть дослідник. Розбудовуючи акцентування Шляйєрмахером психологічної інтерпретації, послідовник Шляйєрмахера Вільгельм Дільтей здійснив, зокрема, гер-

меневтичне заснування гуманітарних наук для обґрунтування їхньої рівності з природничими науками. Так, власне, тріумф герменевтики він вбачав у викладенні мистецьких творів, яке підсвідомо геніальну продукцію підносило до свідомості. Щодо мистецького твору всі традиційні методи герменевтики — граматичний, історичний, естетичний і психологічний — означають лише настільки найвищу реалізацію ідеалу розуміння, наскільки усі ці засоби та методи мають слугувати розумінню індивідуального витвору як такого. Тут і, зокрема, в царині літературної критики продовження романтичної герменевтики переформовує спадок, який аж до мовного вжитку видає своє старовинне призначення бути *критикою*. Критика означає зберігати окремих витвір у його дії й за його змістом і відрізнити від усього, що не відповідає його масштабу. Дільтеєве зусилля було чинне, звичайно, для прагнення розширити методичне поняття сучасної науки також на «критику» і науково розкрити поетичний «вираз» із точки зору розуміючої психології. На обхідному шляху через «історію літератури» це, нарешті, призвело до появи слова «літературознавство». Це віддзеркалює послаблення традиційної свідомості в епоху наукового позитивізму XIX сторіччя, що в німецькому мовному просторі посилює узгодження з ідеалом сучасної природничої науки аж до зміни назви.

Коли ми, з точки зору загальної уяви про розгортання герменевтики нового часу, дивимось на арістотелівську традицію практичної філософії й мистецького вчення, то опиняємось перед питанням, наскільки продуктивним на ґрунті сучасної науки й наукової теорії робиться осяжне у Платона й Арістотеля напруження між технічним і практико-політичним науковим поняттям, яке включає останні цілі людини. Саме щодо герменевтики, то зовсім близько до того, щоб науковою думкою, яка пройшла зворотний шлях від практики до її теоретичного усвідомлення, конфронтувати з відокремленням теорії від практики, яка відповідає поняттю теоретичної науки нового часу і її практико-технічному застосуванню.

Те, що проблема герменевтики може піддатись звідти сильнішому з'ясуванню, аніж це можливо з боку іманентної проблематики наукової методології сьогодення, як мені видається, впливає з її подвійного посилення на ту, що передує їй, риторику й на практичну філософію Арістотеля. Звісно, досить складно визначити науково-теоретичне місце такої дисципліни, як арістотелівська риторика. Ми все ж маємо добру підставу для того, аби зовсім зблизити її з поетикою, і не зможемо в обох під назвою арістотелівських творів оспорювати їхнього теоретичного наміру. Вони не хочуть ставати на місце технічних інструкцій і в технічному розумінні сприяти мистецтву говоріння й складання поетичних творів. Чи належали вони взагалі в очах Арістотеля до одного ряду з мистецтвом зцілення і гімнастики, які він у цьому взаємозв'язку охоче називав технічними науками? Хіба він сам там, де теоретично обробив справді неосяжний матеріал політичного знан-

ня, в своїй «Політиці», не розширив проблемний обрій практичної філософії настільки сильно, що над різноманітністю конституційних форм, які він вивчав і проаналізував, провідним залишилось питання про найкращу конституцію, а з цим і «практична» постановка питання, питання про «добро»? Як би змогло мистецтво розуміння, яке ми називаємо герменевтикою, знайти на обрії аристотелівського способу мислення своє місце?

Тут, як мені видається, дещо свідчить про те, що грецьке слово в значенні розуміння й порозуміння *Synesis*, яке звичайно зустрічається в нейтральному взаємозв'язку з феноменом навчання і й подекуди в сусідстві з грецьким словом для навчання (*Mathesis*), представляє в рамках аристотелівської етики вид духовної добродетності. Це, поза всяким сумнівом, вужче за визначенням від звичайно вживаного Аристотелем у нейтральному розумінні іншого слова, бо воно збігається з відповідним термінологічним звуженням *Techne* і *Phronesis* в аналогічному взаємозв'язку. Однак воно говорить багато про що. Отже, «порозуміння» зустрічається там у тому самому розумінні, в якому й згадане мною на початку застосування герменевтики для пізнання й порозуміння душі звичайно зустрічалось у XVIII сторіччі. Потім під «порозумінням» мається на увазі модифікація практичної розумності, тямуца оцінка практичних зважувань когось іншого⁷⁹. У цьому полягає щось явно більше, ніж просте розуміння чогось сказаного. Це включає вид спільності, через яку тільки взагалі можуть мати смисл розподіл чогось між собою, надання й сприймання поради. Адже поради можуть давати тільки друзі й ті, хто налаштований по-дружньому. Це на ділі вказує абсолютно всередину питань, які пов'язані з ідеєю практичної філософії. Бо це моральні імплікації, пов'язані з цією протилежністю практичній розумності (*Phronesis*). Те, що він аналізує в своїй етиці, — це «добродетності», поняття норми, які завжди вже існують із передумовою своєї нормативної дії. Добродетність практичного розуму не мислиться як нейтральна здатність знаходити правильні цілі для практичних засобів, але нероздільно поєднана з тим, що Аристотель називає *Ethos*. *Ethos* для нього — це *Archē*, оте «щоб», з якого повинне виходити будь-яке практично-філософське пояснення. Скажімо, в аналітичному намірі він розрізняє етичні й діаностичні добродетності й зводить їх до двох так званих «частин» розумної душі. Однак що означають «частини» душі і чи не мали б вони, можливо, скоріше мислитись як два різних погляди на одне й те саме як от випукле й увігнуте? Це питання ставить і сам Аристотель (EN A 13, 1102 a 28 ff.). Зрештою й ці основоположні розрізнення в його аналізі того, що для людей вважається практичним добром, треба визначати, виходячи з методичної претензії, яку

⁷⁹ *Bormann Claus von*. Der praktische Ursprung der Kritik («Практичне походження критики») (1974), на с. 70 своєї в усьому іншому вкрай корисної книги ставить закладення фундаменту з ніг на голову, коли він порозумінні з іншим хоче заснувати на «критичному порозумінні з самим собою».

його практична філософія висловлює взагалі. Вона не хоче протискатись на місце практично розумних рішень, які відповідно вимагаються від когось у відповідній ситуації. Усі його типізуючі описи розуміються скоріше пов'язаними з такою конкрецією. Знаменитий аналіз структури середини між крайнощами, який має відноситись до аристотелівських етичних добродітностей, — це також визначення пустоти, яке багато про що говорить. Не тільки тому, що воно дістає свій відносний зміст від крайнощів, чие профілювання містить набагато більшу визначеність у звичаєвих переконаннях і реакціях людей, як похвальна середина, — це духовний склад *spoudaios*, який схематично описується в такий спосіб. *Hōs dei* і *hōs ho orthos logos* — це не відмовки стосовно сувішої понятійної вимоги, а посилення на конкрецію, у якій своєї визначеності сягає сама *Arete*. Рішуче здійснити цю конкрецію — це вже справа того, хто має *phronēsis*.

Після з таких роздумів вельми дискутований початковий опис завдання практичної й політичної філософії постає в своїх чітких контурах. Те, що Бюрне вважає свідомим пристосуванням Аристотеля до платонівського мовного вживання *technē*⁸⁰, має свою справжню основу в інтерференції, яка існує між «поетичним» знанням техне й такою, що обговорює в типовій загальності «добро», практичною філософією, яка сама як така — не є *phronēsis*. І тут в одному ряду стоять *praxis*, *prohairesis*, *technē* і *methodos* і ніби утворюють безперервність переходів⁸¹. І все ж Аристотель показує також ту роль, яку спроможна відігравати для практичного життя *politikē*. Він порівнює претензію такої практичної прагматії з позначкою, яку бере в приціл стрілець із лука, коли цілиться в свою мисливську здобич. З такою позначкою в полі зору йому легше влучати. Звичайно, це не означає, що мистецтво стрільби з лука тільки в тому й полягає, що ціляться, орієнтуючись на таку позначку. Мистецтво стрільби з лука слід скоріше опановувати, аби взагалі вміти влучати. Однак щоб полегшити прицілювання, щоб точніше й краще витримувати напрям стрільби, — ось чому спроможна слугувати ця позначка. Якщо застосовувати це порівняння до практичної філософії, то й тут треба виходити з того, що діюча людина — це та людина, якою — згідно зі своїм духовним складом — вона є, керована своєю практичною розумністю в своїх конкретних рішеннях і залежна при цьому, звісно, не від вказівки вчителя. Такою ж мірою і тут це може бути вивідом до допомоги в свідомому уникненні хибних поглядів, які спроможна запропонувати етична прагматія, оскільки вона допомагає розумному роздумові прагнути тепер до останніх цілей його дії. Вона не просто звужена до часткового поля. Вона взагалі не «застосування» вміння до предмета. Вона воліє розвивати методи, — це скоріше прості правила, ніж методи, — і як ото мистецтво, яким хтось володіє, дозво-

⁸⁰ [У коментарі його видання Eth. Nic. до A 1].

⁸¹ [EN A 1, 1094 a 1 ff.].

ляє піднятися до справжньої майстерності. І все-таки вона не «вміння», яке як «уміння робити» вибирає собі відповідно (вільно або за вимогою) свою задачу, але вона постає так, як її подає практика життя. Тож практична філософія Арістотеля — це щось інше, ніж імовірно нейтральне фахове знання експерта, який підходить до задач політики й законодавства як сторонній спостерігач.

Арістотель висловлює це зрозумілими словами в розділі, де він переходить від етики до політики⁸². Практична філософія якраз передбачає, що ми завжди вже сформовані наперед нормативними уявленнями, у яких нас було виховано і які лежать в основі порядку всього соціального життя. Це в жодному разі не означає, що ці нормативні точки зору залишаються незмінними й не підлягають критиці. Суспільне життя полягає в постійному процесі перетворення попередніх чинників. Однак було б ілюзією прагнути виводити нормативні уявлення абстрактно й запроваджувати в дію з претензією на наукову правильність. Отже, йдеться про наукове поняття, яке не дозволяє діяти ідеалу стороннього спостерігача, а натомість здійснює усвідомлення спільного, що поєднує всіх. У своїх роботах я застосовував цей пункт до герменевтичних наук і підкреслював приналежність інтерпретатора до того, що він інтерпретує. Той, хто хоче щось зрозуміти, завжди приносить щось із собою, що наперед поєднує його з тим, що він хоче зрозуміти, несучу згоду. Тож оратор має завжди приєднуватись до такої згоди, якщо хоче, щоб у спірних питаннях вдалося умовити й переконати⁸³. Так і кожне розуміння думки іншого або тексту, всупереч усім можливим непорозумінням, охоплене взаємозв'язком порозуміння й шукає, долаючи всі розбіжності порозуміння. Це ще навіть включає практику живої науки. Вона також — не просто застосування знання й методів до будь-якого предмета. Тільки перед тим, хто перебуває в науці, постають питання. Наскільки власні проблеми, досвід мислення, скрутності й сподівання часу віддзеркалюють так само спрямування інтересу науки й дослідження, відомо кожному історикові наук. Але особливо в сфері розуміючих наук, універсальною темою для яких є людина в передаванні, зберігається стара претензія на універсальність, яку вже Платон поклав на риторику. Тут для герменевтики чинне аналогічне сусідство з філософією, яке стало провокаційним наслідком риторичної дискусії в «Файдросі».

Це зовсім не означає, що можна було б відмовитись від методичної суворості сучасної науки або тільки обмежити її. Так звані «герменевтичні» чи «гуманітарні науки» підлягають таким самим масштабам критичної раціональності, яка позначає методичний процес усіх наук, навіть якщо їхні інтереси і їхній процес суттєво відрізняються від про-

⁸² [EN K 10, 1179 b 24 f. i 1180 a 14f.].

⁸³ Тут Х. Перельман і його школа з досвіду юриста оновили старі погляди на структуру й значення «аргументації» як риторичного процесу.

цесу природничих наук. Вони насамперед можуть справедливо посилатись на зразок практичної філософії, яка в Арістотеля могла також називатись «політикою». Арістотель називав її «найархітектонішою»⁸⁴, оскільки вона охоплювала всі науки й мистецтва античної систематики. Сама риторика належала до неї. Тож так само універсальна претензія герменевтики полягає в тому, щоб упорядкувати всі науки, не пропускати для пізнання шанси всіх наукових методів, застосовувати їх, де тільки можна, до предметів, і використовувати їх в усіх їхніх можливостях. Однак оскільки «політика» як практична філософія — це щось більше, ніж найвища техніка, то це в такий самий спосіб чинне з боку герменевтики. Вона має все, що можуть пізнавати науки, вводити у той взаємозв'язок порозуміння, в якому ми самі перебуваємо. Оскільки герменевтика упорядковує внесок наук у цей взаємозв'язок порозуміння, який поєднує нас із передаванням, яке стосується нас, у життєво-реальну єдність, то вона сама не метод, ба навіть не набір методів, як це було розроблено у ХІХ сторіччі від Шляйєрмахера і Бека аж до Дільтея і Еміліо Бетті як методологія філологічних наук, а вже філософія. Вона не тільки звітує про методи, які застосовує наука, але й про питання, які передують застосуванню всієї науки,— як та риторика, що її мав на увазі Платон. Це питання, які визначають усе людське знання й дію, «найбільші» питання, які вирішальні для людини як людини і для її вибору «добра».

⁸⁴ [EN A 1, 1094 a 27].

23. ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ 1980 рік

Проблеми практичного розуму постають у моїх очах серед іншого й перед усім іншим, коли йдеться про саморозуміння так званих гуманітарних наук. Яке місце посідають *humanities*, «гуманітарні науки», в космосі наук? Я хочу спробувати показати, що саме практична філософія Аристотеля — а не новітнє поняття методу й науки — представляє єдину потужну модель для відповідного саморозуміння гуманітарних наук. До цієї провокаційної тези має привести коротке історичне обміркування.

Утвердження поняття науки — це, власне, оте поворотне відкриття грецького духу, по якому здійснилось те, що ми називаємо західною культурою; у цьому полягає її своєрідність і, можливо, також її зла доля, коли ми порівнюємо її з великими високорозвиненими культурами Азії. Для греків наука значною мірою уособлювалась математикою. Вона властива і єдина наука розуму. Тут ідеться про незмінне, а тільки там, де щось незмінне, можна про нього знати, не кидаючи, відповідно, нового погляду. Сучасна наука також мала певним чином зберегти цей принцип, щоб узагалі бути в змозі розумітись як наука. Незмінні закони природи заступали те, що було великим змістом математично інспірованої грецької мудрості, піфагорійської науки про числа й зірки. Зрозуміло, що за цієї моделі людські речі мають мало приводу для здатності знати. Мораль і політика, а так само закони, які видають собі люди, цінності, за якими вони живуть, інституції, які вони для себе створюють, звички, яких дотримуються, — усе це не може заявити претензію на незмінність, а тим самим — на справжню здатність знати, тобто досконалу обізнаність.

З точки зору сучасної науки тут усталилось щось таке, що перемістило античну спадщину наукового мислення на нові основи: з Галілеєм починається нова епоха знання про світ. Нове розуміння обізнаності визначає відтепер предмет наукової постановки питання. Це розуміння методу й примату методу над предметом: умови методичної обізнаності визначають предмет науки. Так постає запитання, що таке для науки за цих обставин *Humaniora* — цей своєрідний порівняльний ступінь, який завжди спонукає когось запитувати, як, власне, виглядав би найвищий ступінь, справді людська наука? Що во-

но таке — оці науки про людські речі, які ми називаємо гуманітарними науками?

Очевидно, вони значною мірою йшли слідом за науковим мисленням нового часу. Однак водночас вони й далі дотримувались старої традиції людського знання, яка з античності викарбувала історію культури Заходу. Ще Джон Стюарт Мілл, знаменитий автор «Індуктивної логіки», тієї основоположної книги саморозуміння для наукового прориву, який відбувся в XIX й XX сторіччях, іменував гуманітарні науки *moral sciences*, тобто, по-античному. Проте їхній науковий характер — і це не жарг — він порівнював із метеорологією: ступінь надійності висловлювань у гуманітарних науках подібний до довгострокових прогнозів погоди. Це відверто впливає з екстраполяції одного поняття емпіричної науки, яке знайшло свій вияв через переможні природничі науки нового часу. Відтоді однією з задач філософії стало відстоювати в «гуманітарних науках», *Humaniora*, ступінь їхньої автономної дії.

Раніше в цьому не було потреби. Потоком передавання, який без проблем піс старе знання від людини до людини, була риторика. Для сучасного вуха це звучить трохи дивно, бо риторика відома тільки як лайливе слово для безпредметної аргументації. Однак поняттю риторики потрібно знову повернути його справжню значущість. Риторика включає будь-яку основу на спроможності говорити форму комунікації й утримує вкупі людське суспільство. Без розмов один з одним, без розуміння один одного — ба без розуміння один одного навіть без логічно завершеної аргументації — людського суспільства не було б взагалі. Тож необхідно усвідомлювати значення риторики і її відношення до сучасної науковості.

Те, що риторика в грецькому розумінні не вважалась наукою, само собою зрозуміле. Однак такою мірою зрозуміле те, що, наприклад, історіографія в очах грецького мислителя також не була наукою. Вона підходила до аналогічного великого взаємозв'язку добро-говоріння і добро-писання. Коли Секст Емпірик у своїх знаменитих скептичних аргументаціях ставить під сумнів вартість наук, йому й на думку не спадає присвятити історії хоча б одне слово. Тож перед нами виникає нове запитання: як у нашій визначеній наукою, — тобто сучасною емпіричною наукою, — цивілізації представляється спадщина античної риторики і тим самим шанс наукового обґрунтування й виправдання переданою нею знання про людину?

Щоб подати це наочно, я дозволю собі нагадати про те, як між XVIII і XIX сторіччями змінився ідеал історика. Я маю на увазі зміну від Плутарха, пізньогрецького автора *Vitae parallelae*, цих паралельних біографій великих мужів, які для XVIII сторіччя передали велике видовище морального досвіду, до інших великих і в певному розумінні справді величких істориків греків, до Фукидіда, який завдяки своєму критичному ставленню до повідомлень своїх сучасників, своїй ретельності в перевірці попереджень усіх висловлювань свідків і насамперед завдяки

своїй майже надлюдській об'єктивності свого історичного твору стоїть перед нами, як Герос Елонімос сучасної критичної історії.

Моє запитання тепер таке: як оце нове розуміння критичної науковості узгоджується зі старим розумінням, яке розвиває такі взаємні стосунки, як людина для людини, людина серед людей і людина разом з людиною? У сучасній постановці запитання це означає: що таке пізнавально-теоретичний характер так званих гуманітарних наук? Чи вони насправді всього тільки «неточні» науки, які, скоріше всього, можуть конкурувати з довгостроковими прогнозами погоди, а чи мають привілей, яким, можливо, не володіє навіть найточніша з усіх наук (я маю на увазі, звичайно, єдину чисту розумову науку, яка взагалі існує, — математику)? Пізнавально-теоретичну проблему можна також сформулювати як відношення факту й теорії. Як таке, воно постає універсальною проблемою нашого критичного самовиправдання як мужів науки.

Воно не обмежується гуманітарними науками. Зрозуміло, що в природничих науках теорія також має підтвердити й визначити власний пізнавальний здобуток встановлення фактів. Просте накопичення фактів — це взагалі не досвід, не кажучи вже про фундамент емпіричної науки. І в цій сфері вирішальне «герменевтичне» відношення між фактом і теорією. Ті пізнавально-теоретичні спроби, до яких вдавалася віденська школа, — працювати з протокольним реченням, як із безсумнівно визначеним реченням, бо тут спостерігач і об'єкт спостереження перебувають у безпосередній одночасності, й зводити природничі науки на цій основі, — було відкинуто вже на ранньому етапі «Віденського кола» (1934 р.) Моріцом Шлікком, як мені видається — вдало.

Між іншим, поки ми розглядаємо тільки цю «герменевтичну» критику фактів із точки зору формування їхньої теорії, ми віддаватимемо гуманітарним наукам належне всього лише незначною мірою. Тоді, врешті, залишається тільки чудова і все ж у чомусь донкіхотська спроба Макса Вебера розширити «позбавлену цінностей науку» також на знання про суспільство. Власне герменевтична проблема в області знання про людину й знання людини про саму себе ставиться не шляхом просто ізоляції взаємовідношення теорії й факту. Коли південно-західнонімецька школа в кінці XIX сторіччя досягла свого панівного становища (а Макс Вебер у певному обсязі дотримувався її положень), то це стало самоутвердженням гуманітарних наук на визначенні того, що таке історичний факт, що представляло ключову позицію. Те, що історичний факт — це не просто факт і що не все, що відбувається, може називатися історичним фактом, зрозуміло. Що підносить факт до історичного факту? Відома відповідь говорить: ціннісне відношення. Чи це щось значило, по ходу речей, що у Ваграмській битві (або хоч би де) Наполеон схопив нежить? Не кожна нежить, яку хапають люди, — історичний факт. Отже теорія цінностей була домінуючою теорією. Однак науки про цінності не існує. Так Макс Вебер домислився до того ра-

дикального висновку, що питання цінності слід вилучити з науки взагалі й що соціологія має потурбуватися про нову базу.

Тут ця неокантіанська історія філософії цінностей виявилась, напевне, вузькою базою. Впливовіше мала проявити себе романтична спадщина німецького духу, спадщина Гегеля й спадщина Шляйєрмахера, яка керувалась, зокрема, зусиллями Дільтея щодо герменевтичного обґрунтування гуманітарних наук. Дільтеєве мислення залишалось і надалі напруженим як теорія пізнання неокантіанства, оскільки він перейняв повну спадщину Гегеля, вчення про об'єктивний дух. Згідно з ним дух знаходить своє втілення не тільки в суб'єктивності свого актуального здійснення, але також в об'єктивації інституцій, систем дії й систем життя, як економіка, право й суспільство, і стає цим, як «культура», предметом можливого розуміння. Звичайно, спроба Дільтея оновити герменевтику Шляйєрмахера і цим, так би мовити, вказати на точку ідентичності між тим, хто розуміє, і тим, що зрозуміли, як на основу гуманітарних наук, була приречена на невдачу, оскільки історія відверто має в собі значно глибше відчуження й своєрідність, ніж це дозволено так напевне побачити з точки зору її зрозумілості. Характерним симптомом для приховування Дільтеєм «фактичності» події постає та деталь, що Дільтей автобіографію, а отже — випадок, у якому хтось переживає споглядаючим оком перебіг історії й пояснює в ретроспективному погляді, вважав моделлю історичного розуміння. Насправді ж автобіографія в будь-якому випадку — це скоріше історія особистих ілюзій, аніж розуміння справжньої історичної події⁸⁵.

На відміну від цього поворот, що сприяв народженню ХХ сторіччя і для якого, як я особисто вважаю, Гуссерль і Гайдеггер зробили вирішальні внески, означав відкриття меж такої ідеалістичної й духовно-історичної ідентичності між духом і історією. У пізніх роботах Гуссерля подибується чарівний вираз «життєвий світ» — одне з тих нечасних і дивовижних штучних формулювань (це словосполучення до Гуссерля не зустрічається), які спромоглися увійти до загальної мовної свідомості й цим засвідчують, що піднімають питання про непомічену й забуту істину. Так словосполучення «життєвий світ» нагадало про передумови, які передують усьому науковому пізнанню. Остаточною стала написана Гайдеггером програма «герменевтики фактичності», і це означає: конфронтація з незрозумілим самого фактичного існування, розрив з ідеалістичним поняттям герменевтики. Розуміння й бажання розуміння в своєму напруженні визнаються дійсною подією. І перше й друге, як учення Гуссерля про життєвий світ, так і поняття герменевтики фактичності Гайдеггера витримують тимчасовість і скінченність людини проти нескінченної задачі розуміння й істини. Моя теза тут полягає в тому, що з цієї точки зору не тільки знання стає перед питанням

⁸⁵ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 228, 281 і мої роботи про Дільтея у: Bd. 4 der Gesammelten Werke].

можливості опанування іншого й чужого. Основний пафос наукового дослідження дійсності — це те, що постає живим у наших природничих науках (нехай, можливо, навіть на основі останньої віри в раціональність улаштування світу). Я радше стверджую: суттєве в «гуманітарних науках» — не об'єктивність, а попереднє ставлення до предмета. Для цієї сфери знання я доповнив би ідеал об'єктивного пізнання, зведений духовним станом науковості, ідеалом «участі», участі в суттєвих висловлюваннях людського досвіду, як вони викарбувались у мистецтві й історії. Для гуманітарних наук це, власне, критерій змісту або беззмістовності їхніх вчень. У своїх роботах я спробував показати, що модель діалогу для цих форм участі має структуропояснювальне значення. Бо діалог вирізняється також тим, що не хтось оглядає те, що при цьому виходить, і стверджує, що він один опановує предмет, а що участь здійснюється в співучасті в істині і один в одному.

Я мусив так багато подавати, аби значення практичної філософії Арістотеля і традиції, яку вона піднімає, набувало своєї істинності. Зрештою йдеться про те, щоб розробити спільну основу за риторикою і критикою, за традиційною формою людського знання про себе й про сучасне наукове дослідження, яке відчужує все до об'єктивності. Арістотель розробив практичну філософію, що охоплює політику, у виразній сутічці з ідеалом теорії і теоретичної філософії. Людську практику він підніс у ній до самостійної області знання. «Практика» має на увазі ціле практичних речей, а отже, всю людську поведінку і весь людський самоустрій у цьому світі, і сюди не в останню чергу відноситься політика, та ще й у межах того самого законодавства. Адже вона постає основним завданням, вирішенням якого регулюються й упорядковуються людські речі, саморегулювання «конституцією» у найширшому розумінні соціального й державного впорядкованого життя.

Де тут теоретичне місце для цього бажання знати й роздумів про

адує потріб-
тичну філо-
також нале-
іми виявами
г практичної
оження і та
не під тиском
ість людини,
спрактикою».
ця практична
мосвідомістю
існика тощо?
вом з добро-
ності? Навіть
до те, що сто-
е положення.

практику й політику? Арістотель у цьому взаємозв'язку з
ний поділ «Philosophia» на теоретичну, практичну й по-
софію. (В останній до нас дійшла відома «поетика», сюди
жить риторика — робіння говоріння.) Однак між крайні
знання й робіння стоїть, очевидно, практика, як предме
філософії. Її власну основу витворює центральне пол
суттєва відзнака людини, що вона своє власне життя веде
інстинктів, а керуючись розумом. Тому основна доброді
що впливає з суті людини, — це її розумність, яка керує
По-грецьки це буде «фронесис». Арістотель запитус: як
розумність почувається між самосвідомістю вченого й са
того, хто може, того, хто робить, — інженера, техніка, рем
Як почувається ця добродічність розумності поряд і ра
чинністю науковості і добродічністю технічної спромож
не знаючи нічого з Арістотеля, відразу ж визнаватимуть, і
сується цієї практичної розумності, має посісти домінуюч

Куди потикалися б ми у нашому положенні в житті і з нашими власними справами, якби в усьому керував експерт або якби технократ мав вільний доступ? Хіба не мають наші моральні, як і політичні рішення, бути нашими? І все ж тут справа стоїть так: якщо рішення приймає розумна й відповідальна політично людина, якій ми довіряємо, тільки тоді почувашся політично такою ж мірою відповідальним, коли відповідаєш за себе, як окрема людина.

На цій втіленій Сократом істині базується «практична філософія» Арістотеля. Тут має існувати дар звітування про претензію такої розумності й відповідальності, приналежний до філософії, а отже такий, що вимагає зусилля розуміння. Слід збагнути, що і чому поряд з теорією, поряд з усеопановуючою пристрасстю знати, яка має свою антропологічну основу в первісному факті цікавості, існує інший вид дійсно всеосяжного застосування розуму, який полягає не у вмінні, якого можна навчитися, або в сліпому конформізмі, а в розумній самовідповідальності. Тут вирішальна думка, яка так само чинна для так званих гуманітарних наук, як і для «практичної філософії», така: в обох випадках основний кінцевий стан людини щодо нескінченної задачі бажання знати займає певну позицію. Це відверто суттєва відзнака того, що ми називаємо розумністю, або що ми маємо на увазі, коли про когось говоримо, що він розумна людина, що хтось долає догматичну спокусу, закладену в кожному уявному знанні. До цього належить те, що для того, чого можна хотіти, до чого можна прагнути і що можна спробувати залучити власною дією, слід знайти свій смисл у наявних умовах нашого скінченного існування. Арістотелівське формулювання для цього таке: у практичних речах цим принципом виступає «що», *Hoti*⁸⁶. Це взагалі не тасмнича мудрість. Слід лише в його науково-теоретичному значенні пояснити, що тут цей принцип є фактом.

Як фактичність може набувати характеру принципу, першої й визначальної «вихідної точки»? Те, що тут мається на увазі під «фактом», — це не фактичність чужих фактів, з якими слід справлятися, навчаючись роз'яснювати їх собі. Це фактичність глибокозрозумілих і глибокоспільних, поділених усіма нами переконань, оцінок, звичок, втілення всього того, що складає нашу систему життя. Грецьким словом для втілення таких фактичностей виступає добре відома назва для поняття «духовного складу», реалізованого здійсненням і звиканням буття. Арістотель став засновником етики, оскільки він надав цьому характерові фактичності честь бути визначальним. Те, що такий «духовний склад», — це не просте підганяння чи то пристосування й не має нічого спільного з конформізмом напівчистого сумління, саме це забезпечується «фронесисом», відповідальною розумністю — *pota bene*: там, де хтось цю розумність має. Вона не природний дар. Отже те, що в обміні з довколишніми людьми, у співіснуванні в суспільстві й державі

⁸⁶ [EN A 7, 1098 b 2 ff.].

визнають себе прибічниками спільних переконань і рішень,— це не конформізм, а те, що витворює якраз честь людського самобуття й саморозуміння. Хто, як ми це називаємо, не асоціальний, той уже давно прийняв іншого, і обмін з іншим, і побудову спільного світу умовності.

Умовність — це щось краще, ніж це слово звучить у наших вухах. Під умовністю мається на увазі буття домовленості й дія домовленості, тож розуміється не зовнішне просто приписаної зовні системи правил, а ідентичність між окремою свідомістю і репрезентованими в свідомості інших переконаннями, а отже й порядками життя, які створюються для себе. У певному розумінні це питання розумності, а саме, розумності не тільки в техніко-прагматичному смислі розуму, в якому ми звичайно вживаємо це слово. Тут ми принаймні кажемо: якщо я хочу цього і цього, то тоді буде просто розумним першим кроком зробити це і це. Це знаменита цільова раціональність Макса Вебера. Хто прагне до певної мети, зобов'язаний знати, які засоби слугують цій меті, а які засоби їй не слугують. Тому етика — це не тільки питання усвідомлення. Наше знання або незнання мають також нести відповідальність. Знання відноситься до «духовного складу». Однак безсумнівне не все, що характеризує розумність у великому моральному й політичному розумінні аристотелівського *Phronesis*, що знаєш, як використовувати для даних цілей правильні засоби. Чого в людському суспільстві стосується все,— це те, як воно ставить свої цілі, або ще краще, як воно для взяття на себе від усіх, що потребують затвердження, цілей досягає згоди й знаходить правильні засоби. Тут, як мені видається, для всього питання теоретичного бажання знати в цій сфері людської практики життя вирішальне значення має те, що ми, відповідно, передумовою всього теоретичного дару звітуватися ставимо попередню готовність усіх до визначального за змістом ідеалу розумності.

Наука з передумовами змісту! Тут гостро, як мені видається, постає, власне, науково-теоретична проблематика, якій підпорядкована практична філософія. Над цим розмірковував Арістотель. Він, наприклад, сказав: щоб навчитися чогось про практичну філософію, а отже, про нормативні поняття людської поведінки чи то про нормативні поняття розумних державних конституцій, потрібно бути вже вихованим, потрібно бути вже здатним до розумності⁸⁷. Тут «теорія» ставить передумовою «участь». Це положення, які потім точніше розвивав і Кант у зовсім іншому взаємозв'язку: як іще взагалі можна, якщо в розумності пізнаєш моральну якість людини, яка не залежить від її теоретичних здібностей, допускати теорію й філософію моралі? Існує знамените зауваження Канта, яке дійшло до нас у його записниках, а саме: «Руссо довів мене до ладу!» Він хотів цим сказати: від Руссо я навчився, що вдосконалення цивілізації й висота культури розуму не гарантія для прогресу людської моральності. Його відома філософія моралі ґрун-

⁸⁷ [EN A 1, 1095 a 3 ff.].

тується насправді на цьому глибокому погляді. Моральне самовиправдання людини — це завдання не філософії, а самої моралі. Так багато згадуваний категоричний імператив Канта не сформулював у абстрактній рефлексії нічого іншого, крім того, що каже «практична» самовідповідальність кожного. У цьому полягає визнання того, що тут теоретичне знання розуму не може претендувати на будь-яку перевагу над практичною автономією розумності. Так практична філософія сама підлягає практичним умовам. Її принципом є «що»: у кантіанському мовному вжитку це називають «формалізмом» в етиці.

Цим ідеалом практичної філософії є те, що видається мені чинним для наших гуманітарних наук, навіть якщо вони й не бажають визнавати цього. Недаремно вони називались *moral sciences*. Те, що тут усвідомлюється, — це не певна сфера об'єктів, а втілення того, в чому людство об'єктивує само себе, свої вчинки й страждання так само добре, як і свої довготривалі творіння. Практична універсальність, імплікована в понятті розумності (або в її відсутності), охоплює нас усіх разом до решти. Тому навіть для теоретичного прагнення знати, яке як таке не знає жодних обмежень, такою ж мірою в природничих, як і в гуманітарних науках, вона спроможна представляти вищу інстанцію відповідальності. Це вчення практичної філософії Арістотеля, яке він називав також «політикою». Правильне застосування наших знань і вмінь потребує розуму.

Тут арістотелівське мислення йде, як мені видається, своїм власним, і — якщо я правильно розумію, як на наші власні думки про знання людини і її історичність — зразковим шляхом. Якщо дотримуватись Арістотеля, то про особливий вид цього гуманітарного знання варто згадувати не на виході загального поняття науки, а шукати мовне середовище, в якому здійснюється передавання цього знання, і опиратись у цьому на його дійсне первісне походження, на суспільну реальність людини. Тож ідеться не тільки про те, аби в мисленні філософії або наймені в теорії соціальних наук мові і мовному передаванню вказати їхнє центральне положення, але й про те, щоб усвідомити також нормативні імплікації, які ховаються в мовному передаванні.

І це не випадково. Варта захоплення спроба критики Дільтеєм історичного розуму була позначена його залежністю від методичного зразка експериментальних природничих наук, яка, як ми це сьогодні сприймаємо, й стала йому на заваді. Однак його захист ціннісно-теоретичного неокантіанства (Ріккерт) був, можливо, досить правильним. Але, звичайно, йдеться про те, щоб вийти за межі простого протиставлення неокантіанській теорії цінностей. Подібне спробував Теодор Літт. Коли я в 1941 році у Лейпцигу в Саксонській академії наук, наймолодшим членом якої я саме став, слухав доповідь Літта, то для мене це дослідження про «Загальне в побудові духовно-наукового пізнання» звучало неначе синтез, у якому Літт своє положення між Кантом і Гердером, яке він докладно описав уже в 1930 році в одній хорошій книзі,

зробив принциповим. Те, як там мова проклала місток між загальним і індивідуально-одинарним, наблизилось, звичайно, до моєї власної спроби зробити онтологічну критику Гайдеггером грецької метафізики і її наслідків корисною суб'єктивному мисленню нового часу, для кращого саморозуміння гуманітарних наук. І по сьогодні я відчуваю певну близькість до Літта, хоча б у захисті повсякденної мови перед фаховою мовою й «чистим» утворенням понять, яке має всі права в природничих науках. На гегелівській діалектиці загального й часткового й на злитті визначального й рефлексивного розуму Літт навчився артикулювати своє власне мислення. Цим був зачеплений герменевтичний нерв. Сам я спробував вийти за обрії теорії науки нового часу і філософії гуманітарних наук і розгорнути герменевтичну проблему на фундаментальній мовності людини. Зрештою само аристотелівське достоїнство розумності, фронтисис, — це герменевтичне базове достоїнство. Мені воно слугувало моделлю мого власного формування думок. Так у моїх очах герменевтика, ця теорія застосування, тобто — зведення до купи загального й часткового, стала центральною філософською задачею.

Імовірно, Теодор Літт заперечував би проти моїх власних спроб мислення, що філософське виправдання гуманітарних наук на аристотелівській моделі фронтисису мало б визнати свою причетність до того, аби зробити чинним апріорі, яке не може бути просто результатом емпіричного узагальнення. Практична філософія Аристотеля в будь-якому разі розуміє себе неправильно, коли вона в «що» вбачає свій принцип і не визнає, що вона сама, як філософія, а отже, як теоретичне прагнення знати, не може залежати від того, що в досвіді зустрічається як конкретно здійснений духовний стан і як практично запущений у дію розум. Отже Літт наполягав би на трансцендентальній рефлексії, якої дотримувались також Гуссерль і сам Гайдеггер («Буття і час»). Це, однак, мені не видавалось і не видається, — хоч би яким слухним це було з точки зору емпіристично-індуктивістської теорії, — очевидним, що така рефлексія бере своє власне обґрунтування й обмеження з життєвої практики, з якої вона постає. Цей погляд має відмовити собі в рефлексії, яка в ідеалістичній послідовності зміцнюється до «духу». Отож я думаю, що аристотелівські обережність і самообмеження своїх думок про добро в людському житті виявляються, зрештою, правильними, і що вони — можливо, з Платоном — покладають на філософське мислення, яке, звичайно, не просте емпіричне узагальнення, його зворотний зв'язок із власною скінченністю і з тим, як ми його пізнаємо, а отже — з нашою історичною зумовленістю.

24. ТЕКСТ І ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

1983 рік

Проблеми герменевтики знайшли свій розвиток саме на вищих етапах окремих наук, зокрема — теології і юриспруденції, й напристанку — також з історичних наук. Однак глибоким поглядом німецької романтики стало вже те, що розуміння й тлумачення вступають у гру не тільки, як це сформулював Дільтей, у письмово зафіксованих життєвих висловлюваннях, а й стосуються загальних відносин людей між собою й відношення до світу. Це виражається навіть у похідних словах, як хоча б у слові «розуміння». В німецькій мові розуміти означає також: «мати розуміння чогось». Тож здатність розуміти — це основоположна ознака людини в її співжитті з іншими, зокрема, на шляху через мову й розмову одного з одним. У цьому відношенні універсальна претензія герменевтики перебуває поза всяким сумнівом. З іншого боку, мовність події розуміння, яка відбувається між людьми, прямо означає нездоланну стіну, яка спочатку знайшла позитивну оцінку також у німецькій романтиці в її метафізичному значенні. Вона сформульована у фразі: *Individuum est ineffabile*. Фраза формулює межі античної онтології (не знаходить, проте, свого підтвердження навіть із середньовіччя). Однак для романтичної свідомості це означає: мова ніколи не досягає останньої, непереборної таємниці індивідуальної особистості. Це висловлює відчуття життя романтичної епохи й указує на власну закономірність мовного виразу, яка утворює не тільки власні межі, але й його значення для формування *common sense*, що об'єднує людей.

Буде добре заглибитись у передісторію нашої теперішньої постановки питання. Розквітла на вищій романтиці методична свідомість історичних наук і тиск, що його чинять переможні природничі науки, призвели до того, що філософська рефлексія обмежила загальність герменевтичного досвіду формою її наукового прояву. Ні у Вільгельма Дільтея, який у свідомому розвитку ідей Фрідріха Шляйєрмахера і його романтичних друзів шукав обґрунтування гуманітарних наук у їхній історичності, ні у неокантіанців, які в формі своєї трансцендентальної філософії культури й цінностей здійснювали своє пізнавально-теоретичне виправдання гуманітарних наук, не видно ще всього обсягу герменевтичного базового досвіду. На батьківщині Канта й трансцендентального ідеалізму це може виявлятися навіть ще сильніше, аніж у

країнах, де *les Lettres* відіграють визначальну роль у суспільному житті. І все ж, зрештою, скрізь філософська рефлексія пішла десь у цьому напрямку.

Так моя власна вихідна точка була визначена критикою ідеалізму і методологізму епохи теорії пізнання. Зокрема важливим для мене стало поглиблення Гайдеггером поняття розуміння до екзистенціального, тобто — до категоріального базового визначення людського існування. Це стало поштовхом, який привів мене до критичного подолання методичної дискусії й до розширення постановки герменевтичного питання, яке брало тепер до уваги не тільки будь-яку науку, але й досвід мистецтва і досвід історії. Тут Гайдеггер у критичному й полемічному намірі щодо аналізу розуміння приєднався до старої розмови про герменевтичний круговий цикл, надав йому чинності позитивного явища й зробив поняттям у своїй аналітиці існування. Стосовно цього не слід, однак, забувати, що тут ідеться не про циркулярність як метафізичну метафору, а про логічне поняття, яке посідає своє власне місце в теорії наукового доведення як учення про *circulus vitiosus*. Поняття герменевтичного кругового циклу виражає тут те, що в сфері розуміння взагалі не існує претензій на виведення одного з іншого, тож логічна помилковість аргументації кругової циклічності тут не помилка процесу, а відповідний опис структури розуміння. Розмову про герменевтичний цикл як відмежування від ідеалу логічної послідовності вслід за Шляйєрмахером продовжив Дільтей. Якщо подивитися при цьому на дійсний обсяг поняття розуміння, виходячи з мовного вжитку, то тоді розмова про герменевтичний круговий цикл насправді вказує на структуру самого буття-в-світі, тобто — на усунення розколу суб'єкт-об'єкт, який лежить в основі трансцендентальної аналітики існування Гайдеггера. Як той, хто знається на користуванні інструментом, не роблячи його об'єктом, а маніпулюючи ним, так і розуміння існування в його бутті і в його світі — це не поведінка щодо певних об'єктів пізнання, а саме його буттям-в-світі. Цим герменевтична методологія, за Дільтеєм, перетворюється на «герменевтику фактичності», яка керує поставленим Гайдеггером питанням про буття і включає подальше питання історизму в Дільтея.

Пізніше Гайдеггер, як відомо, зовсім відмовився від поняття герменевтики, бо побачив, що він таким чином прорватися за сферу дії трансцендентальної рефлексії не зможе. Його філософування, яке прагнуло відмову від поняття трансцендентального здійснити як «поворот», потрапляло цим дедалі більше в таку мовну скруту, що багато читачів Гайдеггера вважали, що знаходять у нього більше поезії, ніж філософської думки. Звичайно, я вважаю це помилкою⁸⁸. Тож моєю власною спонудою стало шукати шляхи, аби засвідчити мову Гайдеггера про

⁸⁸ [Див. зібрання моїх досліджень про пізню творчість Гайдеггера: «Heideggers Wege» («Шляхи Гайдеггера»), Tübingen, 1983; Ges. Werke, Bd. 3].

буття, яке не є буттям існуючого. Це знову підвело мене ще ближче до історії класичної герменевтики і змусило мене запровадити нове в її критиці. Моїм власним поглядом видається мені те, що ніяка понятійна мова, так само й так звана «мова метафізики» Гайдеггера, не означає нездоланного шляху для мислення, якщо тільки той, хто мислить, довіряє мові, тобто, якщо він вдається до діалогу з тими, хто мислить, і з тими, хто мислить інакше. У повному визнанні здійсненої Гайдеггером критики поняття суб'єкта, коли він показав тло його субстанції, я прагнув ухопити в діалозі первісний феномен мови. Водночас це означало герменевтичну зворотну орієнтацію діалектики, — яка була розвинена німецьким ідеалізмом як спекулятивний метод, — на мистецтво живого діалогу, що в ньому здійснився рух сократівсько-платонівської думки. Це не означає, що вона хотіла бути просто негативною діалектикою, якщо й грецька діалектика постійно усвідомлює свою принципову нездійсненність. Однак вона вносить поправку щодо методичного ідеалу діалектики нового часу, яка здійснюється в ідеалізмі абсолютного. З цією самою зацікавленістю я шукав герменевтичну структуру спочатку не в досвіді, обробленому в науці, а в досвіді мистецтва й самої історії, з якими, як із своїми предметами, мають справу так звані гуманітарні науки. Для мистецького твору, хоч би як дуже він видавався історичною даністю, а отже, й можливим предметом наукового дослідження, чинне те, що він сам нам щось каже, — і робить це так, що його висловлювання ніколи не може бути повністю вичерпаним у понятті. Для досвіду історії також чинне те, що ідеал об'єктивності історичного дослідження — це тільки один, ба навіть всього лише вторинний бік справи, тоді як відзнакою самого історичного досвіду стає те, що ми опиняємось усередині події, не знаючи, як це відбувається з нами, і тільки озираючись назад, усвідомлюємо, що сталося. Цьому відповідає те, що історія має писатись наново кожною новою сучасністю.

Однак, зрештою, подібний базовий досвід чинний також для філософії і її історії. Цього можна навчитися не тільки в Платона, який писав лише діалоги, а не догматичні тексти. Те, що Гегель називає спекулятивним у філософії і що лежить в основі його власного споглядання історії філософії, залишається також, на мою думку, постійним викликом для прагнення подати те саме в діалектичному методі. Так я прагнув дотримуватись нездійсненності всього смислового досвіду й дістав ключі для герменевтики, з погляду Гайдеггера, на центральне значення скінченності.

Зустріч із французькою сценою означає за цих умов для мене справжній виклик. Зокрема Деріда закинув пізньому Гайдеггеру те, що той насправді не зламав *логоцентризму* метафізики. Оскільки він запитує про суть істини або про смисл буття, то говорить усе ще мовою метафізики, яка споглядає смисл ніби наявний і такий, що його треба віднайти. Ніцше тут був би радикальнішим. Його поняття інтерпретації має на увазі не знаходження наявного смислу, а постановку смислу на

службу «волі до влади». Лише цим буде зламано логоцентризм метафізики. Це вперше розроблене Дерідою продовження поглядів Гайдеггера, яке розуміється як їх радикалізація, логічно має повністю відкинути подання Гайдеггером Ніцше й критику Ніцше. Ніцше — це не крайність забуття буття, яка максимально втілюється в понятті цінності й дії. Він скоріше уособлює дійсне подолання метафізики, в тенетах якої залишається Гайдеггер, коли запитує про буття, про смисл буття і про логос, який треба відшукати. Тут зрозуміло, що сам пізній Гайдеггер, щоб уникнути мови метафізики, розвинув напівпоетичну спеціальну мову, яка від спроби до спроби видається щораз новою й ставить когось перед задачею постійно бути самому собі перекладачем цієї мови. Наскільки комусь вдається впоратися з цим, може виявитись проблематичним — однак задачу поставлено. Це — задача «розуміння». Я усвідомлюю — і то до решти в конфронтації з французькими продовжувачами, що мої власні спроби «перекладати» Гайдеггера засвідчують мої межі й, зокрема, показують, як глибоко я сам пустив коріння в романтичній традиції гуманітарних наук і в їхній гуманістичній спадщині. Однак саме проти цієї — що несе мене — традиції «історизму» знайшов я критичне положення. Лео Страусс якось ще раніше у вже опублікованому приватному листі до мене⁸⁹ звернув увагу на те, що за орієнтир критики для Гайдеггера править Ніцше, а для мене — Дільтей. Радикальність Гайдеггера може відзначати те, що його власна критика феноменологічного неокантіанства гатунку Гуссерля, зрештою, дійсно привела його до того, аби в Ніцше пізнати екстремальну кінцеву точку того, що він називає історією забуття буття. Однак це емінентно критична констатація, яка все ж не відпадає від Ніцше, а підноситься над ним. З висловлювань французьких послідовників Ніцше я не бачу, аби дослідницьке мислення Ніцше сприймалось у його повному значенні. Бо тільки так, як мені видається, воно сягало б того, аби вважати, що досвід буття, який Гайдеггер прагне розкрити за метафізикою, перевищував би екстремізм Ніцше в радикальності. Насправді образ Ніцше, за Гайдеггером, скоріше містить глибоку двозначність: він іде за ним аж до останньої крайності і саме там насправді бачить сваволю метафізики в дії, оскільки в оцінці і переоцінці всіх цінностей в істині саме буття стає поняттям цінності на службі «волі до влади». Спроба Гайдеггера думати про буття виходить далеко за межі такого розпаду метафізики в ціннісному мисленні або ще краще: він повертається назад за саму метафізику, не вдовольняючись крайністю її саморозпаду, як ото Ніцше. Таке повернення не знімає поняття логосу і його метафізичних імплікацій, однак визнає його односторонність і, зрештою, «поверховість». Вирішальне значення для цього має те, що буття постає не в своєму себе-показуванні, а стримується й іде

⁸⁹ [«Correspondence concerning Wahrheit und Methode — Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer» («Кореспонденція стосовно «Істини і методу» — Лео Страусс і Ганс-Георг Гадамер)], *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), S. 5 — 12].

геть з тією ж самою первісністю, у якій воно показується. Це своєрідний погляд, який уперше запровадив Шеллінг проти логічного ідеалізму Гегеля. Гайдеггер знову піднімає це питання, вдаючись водночас до своєї понятійної моці, якої бракувало Шеллінгу.

Отож я, зі свого боку, старався не забувати про межі, імпліковані смислом в усьому герменевтичному досвіді буття. Коли я писав фразу: «Буття, яке можна зрозуміти,— це мова»⁹⁰, то в цьому полягало те, що те, що є, ніколи не може стати зрозумілим до решти. Воно полягає в цьому, оскільки все, про що йде мова, завжди вказує за межі того, що потрапило до висловлювання. Залишається, як те, що має бути зрозумілим, те, що приходить до мови,— однак, звичайно, це завжди береться до відома як щось, сприймається. Це — герменевтичний вимір, у якому «показує себе» буття. «Герменевтика фактичності» означає перетворення смислу герменевтики. Звичайно, в своїй спробі описати проблему, за яку я брався, я ішов, керуючись смисловим досвідом, якого слід набувати на мові, щоб на ньому показати визначені йому межі. «Буття для тексту», на яке я орієнтуюсь, не може, звичайно, сприйматись на радикальності граничного досвіду з «буттям для смерті» і так само мало значить завжди недовершене запитання про смисл твору мистецтва або про смисл історії, яка з нами трапляється, а так само первісне феноменальне, задане людському існуванню запитання про його власну скінченність. Із цього я можу зрозуміти, що пізній Гайдеггер (і Деріда, мабуть, був би з ним згодний) вважав, що я насправді не полишаю сфери дії феноменологічної іманентності, як ото її послідовно витримує Гуссерль і як вона лежить в основі мого неокантіанського першого карбування. Я можу також зрозуміти оте, коли вважають, що цю методичну «іманентність» можна пізнати, тримаючись за герменевтичний круговий цикл. Насправді мені хочеться його розірвати, як нездійсненну, ба навіть дійсно абсурдну вимогу. Бо цією іманентністю подається, скажімо, у Шляйермахера і його послідовника Дільтея, не що інше, як опис того, що зветься розумінням. З часів Гердера ми пізнаємо в «розумінні» щось більше, ніж методичний процес, який розкриває заданий смисл. Щодо обсягу того, що вважається розумінням, циркулярність, яка існує між тим, хто розуміє, й тим, що він розуміє, може вдаватися для себе до справжньої універсальності, і саме тут лежить та точка, де я вважаю, що дотримувався критики Гайдеггером феноменологічного поняття іманентності, імплікованого в останньому трансцендентальному обґрунтуванні Гуссерля⁹¹. Діалогічний характер

⁸⁹ [«Correspondence concerning Wahrheit und Methode — Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer» («Кореспонденція стосовно «Істини і методу» — Лео Страусс і Ганс-Георг Гадамер»), Independent Journal of Philosophy, 2 (1978), S. 5 — 12].

⁹⁰ Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik («Істина і метод. Основні риси філософської герменевтики») (Ges. Werke Bd. 1, S. 478).

⁹¹ [Вже у 1959 році я спробував показати це в статті, присвяченій Гайдеггеру: «Vom Zirkel des Verstehens» («Про круговий цикл розуміння»). Див. вище, S. 57 ff.].

мови, який я прагнув розробити, залишає після себе вихідну точку в суб'єктивності суб'єкта, якраз вихідну точку оратора в його намірі подання спрямованого смислу, а спроба, яка постійно змінюється, або, краще, постійно повторювана спокуса піддаватись чомусь або зв'язуватися з кимось. Це, однак, означає — підставляти себе. Говоріння — це настільки мало просте виявлення й використання наших упереджень, що воно легко ставить усе це на карту — піддає власному сумніву, як ото при зустрічі з кимсь. Хто не пережив це на власному досвіді, коли було в розмові з кимсь, кого ми хочемо переконати, — як хороші підстави, на користь співрозмовника, але й хороші підстави проти нього, протискаються в нашу мову. Сама тільки присутність іншого, кого ми зустрічаємо, допомагає нам іще до того, як він розтулить рота для заперечення, розкрити й усунути власну упередженість і вузькість. Те, що стає нам тут діалогічним досвідом, не обмежується сферою підстав і контрпідстав, у обміні й поєднанні яких може скінчитися смисл будь-якої сутички. У цьому скоріше, як показує описаний досвід, криється ще щось інше, так би мовити, потенціальність інобуття, яка лежить іще поза межами будь-якого спільного розуміння. Це — межа, яку Гегель не переступає. Він, щоправда, визнав спекулятивний принцип, який керує в логосі, й навіть продемонстрував його в драматичній конкретії. Він розгорнув структуру самосвідомості й «самопізнання в інобутті» як діалектику пізнання й загострив її до боротьби не на життя, а на смерть. Подібним чином глибокий психологічний погляд Ніцше підняв до свідомості субстрат «волі до влади» в усій відданості й жертвовності: «У раба також є ще воля до влади». Те, що це напруження самозавдання й самовідношення проникає далі в сферу підстав і контрпідстав, а з цим і в предметну суперечку, наче воно зберігається в ній, представляє точку, в якій Гайдеггер залишається для мене визначальним, якраз тому, що він пізнає там «логоцентризм» грецької онтології.

Тут відчувається межа грецького зразка, яка критично оновлюється Старим Заповітом, апостолом Павлом, Лютером і насамперед її сучасними оновлювачами. У знаменитому відкритті сократівського діалогу як основної форми мислення цей вимір на діалозі взагалі не дійшов до понятійної свідомості. Це дуже добре поєднується з тим, що письменник із поетичною уявою і мовною силою Платона вмів зобразити харизматичну фігуру свого Сократа в такий спосіб, що дійсно проявляються особистість і еротична напруга, яка бринить навколо неї. Однак коли цей його Сократ, ведучи свою розмову, наполягає на дарі звітування, викриває інших в оманливому знанні і навіть спроможний залучити іншого для самого себе, то він тоді одночасно завжди ставить передумовою, що логос спільний для всіх, крім нього. Глибину діалогічного принципу, як уже зазначалось, зробили при осягненні філософської свідомості і в нашому сторіччі знову чинною проти пристрасного ставлення ідеалізму до суб'єкта лише у вечірніх сутінках метафізики, в епо-

ху німецької романтики. Тут я проголосив і запитую, як поєднуються між собою спільність смислу, яка вибудовується в розмові, і непроникність іншості, і що таке, зрештою, мовність: місток чи перешкода? Місток, через який хтось комунікує з іншим і вибудовує через плинний потік іншості самість, чи перешкода, яка обмежує наше самозавдання й відмежовує нас від можливості повністю висловити себе й повідомити про себе?

У межах цієї постановки запитання поняття «кидає» тут своєрідний виклик. Це знову щось таке, що поєднує нас із нашими французькими колегами або, можливо, відокремлює від них. У будь-якому випадку це стало мені спонукою наново розглянути тему «текст і інтерпретація». Як відноситься текст до мови? Як можна сягнути з мови в текст? Що таке порозуміння між співрозмовниками й що означає те, що нам спільно може даватися щось таке, як тексти, або навіть що в порозумінні між собою постає щось, що для нас, як текст, — одне й те саме? Чому поняття тексту може зазнавати такого універсального розширення? Для кожного, хто має перед очима філософські тенденції нашого сторіччя, очевидно, що під цією темою йдеться про більше, ніж про роздуми про методикку філологічних наук. Текст — це щось більше, ніж назва предметного поля літературознавства. Інтерпретація — це щось більше, ніж техніка наукового викладення текстів. Обидва поняття в ХХ сторіччі принципово змінили вартісність свого положення в усьому нашому рівнянні пізнання й світу.

Звичайно, ця зміна взаємопов'язана з тією роллю, яку тим часом відіграє в нашому мисленні феномен мови. Але це всього тільки тавтологічне висловлювання. Те, що мова посіла центральне місце в філософському мисленні, пов'язане, зі свого боку, скоріше з тією зміною, якої зазнала філософія упродовж останніх десятиріч. Те, що ідеал наукового пізнання, до якого прагне сучасна наука, вийшов із моделі математичної схеми природи, як її спочатку розробив Галілей у своїй механіці, означає, що мовне викладення світу, тобто — мовно відкладений у світі життя життєвий досвід, більше не формує вихідну точку постановки запитання й бажання знання. Тепер тим, що можливо пояснити й конституювати з раціональних законів, стало те, що формує суть науки. Цим природна мова, навіть дотримуючись свого власного способу бачити й говорити, втратила свій само собою зрозумілий примат. Послідовним продовженням імплікацій цієї сучасної математичної природничої науки стало те, що ідеал мови в сучасній логіці й теорії науки було замінено ідеалом однозначного позначення. Так до взаємозв'язку межових досвідів, пов'язаних з універсальністю наукового підходу до світу, пасує, коли тим часом природна мова, як «універсальність», знову змістилась до центру філософії.

Це, звичайно, не означає простого повернення до життєво-світових досвідів і їхньої мовної седиментації, що їх ми знаємо як провідну нитку грецької метафізики й логічний аналіз яких призвів до арісто-

телівської логіки й *grammatica speculativa*. Тепер скоріше усвідомлюються не їхня логічна ефективність, а мова як мова і її схематизація підходу до світу як така, а з цим відбувається зміщення початкових перспектив. У рамках німецької традиції це постає як відновлення романтичних ідей — Шлегеля, Гумбольдта й інших. Ні неокантіанцями, ні феноменологами першої хвилі проблема мови не бралась до уваги взагалі. Тільки в другому поколінні проміжний світ мови став темою, як от у Ернста Кассіра й, зрештою, в Мартіна Гайдеггера, за яким першим пішов Ганс Ліпс. У англосаксонському просторі подібне проявилось у подальшому розвитку, який здійснив з вихідної точки у Рассела Вітгенштайн. Для нас тепер ідеться, звичайно, не стільки про філософію мови, яка постала на ґрунті порівняльного мовознавства, або про ідеал конструкції мови, який підпорядковується загальній теорії знаків, скільки про загадковий взаємозв'язок між мисленням і говорінням.

Так, з одного боку, ми маємо теорію знаків і лінгвістику, які призвели до нового пізнання про спосіб функціонування й побудову мовних систем і систем знаків, а з другого боку — теорію пізнання, яка реалізує те, що мова — це те, що взагалі сприяє будь-якому підходу до світу. І перше й друге співдіють у тому, щоб побачити вихідні точки філософського виправдання наукового підходу до світу в новому світлі. Адже їхня передумова полягала в тому, що суб'єкт у методичній самовпевненості засобами раціональної методичної конструкції оволодіває дійсністю досвіду й виражає її у припущеннях. Цим він виконує свою власну задачу пізнання, і це виконання знаходить своє завершення в математичній символізації, в якій природнича наука набуває свого загальнодіючого формулювання. Проміжний світ мови, за ідеєю, вноситься за дужки. Оскільки вона усвідомлюється зараз як така, вона проявляється як первинне сприяння будь-якому підходу до світу. Цим стає зрозумілою непрохідність мовної схеми світу. Міф самосвідомості, який у своїй аподиктичній самовпевненості було піднято до витoku й основи виправдання будь-якої дії, й ідеал останнього обґрунтування взагалі, про який сперечаються апіоризм і емпіризм, втрачають свою достовірність перед лицем пріоритету і неоманливості системи мови, в якій артикулюються вся свідомість і все знання. Через Ніцше ми навчилися сумніву щодо обґрунтування істини в самовпевненості самосвідомості. Через Фрейда ми познайомились із дивовижними науковими відкриттями, які серйозно сприймали цей сумнів, а на принциповій критиці Гайдеггером поняття свідомості побачили понятійні упередження, які походять із грецької філософії логосу і в сучасній ситуації повертають поняття суб'єкта до центру. Все це надає примату «мовності» нашого життєвого досвіду. Проміжний світ мови проявляє себе стосовно ілюзії самосвідомості, як і стосовно наївності позитивістського поняття факту, як власний вимір чогось даного.

Тут уже починають мати на увазі постановня поняття інтерпретації. Це

— слово, яке первісно стосувалось посередницького зв'язку, функції посередника між тими, хто розмовляє різними мовами, тобто — перекладача, і яке потім звідти було взагалі перенесене на функцію розкриття важкозрозумілих текстів. У той час, коли проміжний світ мови поставив перед філософською свідомістю в своєму предетермінуєчому значенні, інтерпретація змушена була і в філософії посісти своєрідне ключове положення. Кар'єра слова почалася з Ніцше й стала, так би мовити, викликом усьому позитивізму. Чи існує задане, з вихідної точки якого пізнання шукає загальне, закон, правило і знаходить у цьому своє здійснення? Чи саме задане — не результат інтерпретації? Інтерпретація — це те, що забезпечує взагалі нездійсненне посередництво між людиною й світом, і в цьому відношенні єдино дійсною безпосередністю й даністю є те, що ми розуміємо щось як щось. Віра в запроцьований речення, як фундамент усього пізнання, не довго проіснувала й у «Віденському колі»⁹². Обґрунтування пізнання саме в сфері природничих наук не може уникнути того герменевтичного наслідку, що так зване задане невіддільне від інтерпретації⁹³.

Лише в цьому світлі щось стає фактом і спостереження проявляє себе спроможним до висловлювання. Ще радикальніше Гайдеггера критика викрила як догматичні поняття свідомості феноменології і — десь як у Шелера — поняття «чистого сприйняття». Так у самому так званому сприйнятті було розкрито герменевтичне розуміння чогось, як чогось. Це, зрештою, означає, що інтерпретація не додаткова процедура пізнання, а творить первісну структуру «буття-в-світі».

Проте чи означає це, що інтерпретація — це *вкладення* смислу, а не *первісне знаходження* смислу? Це — відверто поставлене самим Ніцше запитання, яке має передувати рішенню про ступінь і обсяг герменевтики, як про заперечення її противників. У будь-якому разі треба дотримуватись того погляду, що поняття тексту, як центральне поняття в структурі мовності, конституюється лише з поняття інтерпретації; адже поняття тексту характерне тим, що постає тільки у взаємозв'язку інтерпретації, а отже — як, власне, задане, те, що слід зрозуміти. Це чинне саме в діалогічному порозумінні, оскільки спірні висловлювання можуть повторюватись і цим переслідуються намір зобов'язуючого формулювання, процес, який потім знаходить свою кульмінацію в протокольному фіксуванні. У такому розумінні інтерпретатор ставить запитання: що тут, власне, написано? Це завжди може знайти повну упереджену відповідь, оскільки кожний, хто так ставить запитання, прагне до прямого підтвердження свого власного припущення. Однак у такому посиланні на те, що там написано, текст усе ж залишається постійною

⁹² [Schlick Moritz. Über das Fundament der Erkenntnis («Про фундамент пізнання»), у: *Gesammelte Aufsätze*, 1926 — 1936, Wien, 1938, S. 290 — 295 і 300 — 309].

⁹³ [Для цього можна було б посилатися на новітню теорію науки, на якій зупиняється *Weinsheimer J. C. Gadamer's Hermeneutics — A Reading of Truth and Method* («Герменевтика Гадамера — читання «Істини і методу») (Yale, 1985)].

вихідною точкою як на сумнівність, довільність або принаймні різноманітність можливостей інтерпретації, спрямованих на текст.

Це знову знаходить своє підтвердження в історії слова. Поняття «текст» проникло в сучасні мови, в принципі, в двох взаємозв'язках. З одного боку, як текст Письма, викладення якого здійснюється в проповіді й церковному вченні, через що текст постає основою для будь-якої екзегези, — однак будь-яка екзегеза передує істинам віри. Інше природне використання слова «текст» зустрічається нам у взаємозв'язку з музикою. Тут це текст для співу, для музичного викладення слів, і в цьому відношенні також це не настільки задане, як те, що виходить із виконання співу. Ці обидва способи природного використання слова «текст» посилюються — мабуть, обидва — на мовний ужиток пізньоантичних римських юристів, які після юстиніанської кодифікації відрізняють текст закону від спірності його викладення й застосування. Звідти це слово знайшло своє поширення скрізь там, де щось чинить опір підпорядкуванню набутому досвіду й де повернення до ймовірно заданого має забезпечити орієнтацію для розуміння.

Метафорична мова «Книги природи» ґрунтується на тому ж самому⁹⁴. Це книга, текст якої написав сам Бог, і дослідник покликаний розшифрувати його або своїм викладенням зробити читабельним і зрозумілим. Так, ми скрізь — і тільки там, де з первинним припущенням смислу підходять до заданості, яка не без спротиву зникає до очікування смислу, знаходимо в дії герменевтичне ставлення до поняття тексту. Наскільки тісно сплетені між собою текст і інтерпретація, з'ясовується, нарешті, виходячи з того, що й переданий текст не завжди те, що задане для інтерпретації. Адже часто це інтерпретація, яка веде до критичної доробки тексту. Якщо з'ясовується цей внутрішній зв'язок інтерпретації й тексту, то досягається методичний вииграш.

Методичний вииграш, який постає з цих здійснених на мові спостережень, полягає в тому, що «текст» має розумітись тут як герменевтичне поняття. Цим хочеться сказати, що він бачиться не в перспективі граматики й лінгвістики, тобто — не як кінцевий продукт, аналіз продукування якого здійснюється з наміром з'ясувати той механізм, завдяки якому мова як така функціонує, попри весь донесений нею зміст. З герменевтичної точки зору, — а це точка зору кожного читача, — текст — це простий проміжний продукт, фаза в події порозуміння, яка як така залучає також певну абстракцію, власне — ізоляція й фіксування саме цієї фази. Однак ця абстракція йде в зовсім зворотному напрямку, ніж добре знайома лінгвістові. Лінгвіст прагне не вступати в порозуміння щодо справи, про яку говориться в тексті, але показати функціонування мови як такої, що може завжди сказати й текст. Він робить темою не

⁹⁴ [Див. до цього: *Rothacker E. Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte («Книга природи»). Materialien та принципове щодо історії метафор*], *Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Perget, Bonn, 1979*].

те, що там повідомляється, а як взагалі можливо щось повідомити, якими засобами пунктуації й подачі знаків це здійснюється.

Для герменевтичного розгляду, навпаки, єдине, що важить — це розуміння сказаного. Проста передумова для цього — функціонування мови. Насамперед потрібно, щоб висловлювання було акустично зрозуміле, або щоб письмове фіксування можна було розшифрувати для того, щоб розуміння тексту або в тексті сказаного було взагалі можливе. Текст має бути читабельним.

Для цього тут мовний ужиток знову дає нам важливу пораду. Ми також говоримо у вимогливішому розумінні про «читабельність» тексту, якщо хочемо висловити цим найнижчу кваліфікацію при оцінці стилю або при обговоренні перекладу. Це, звичайно, передане говоріння. Однак воно робить справи, — як це часто трапляється при передаванні, — врешті зрозумілими. Його негативною відповідністю постає нечитабельність, і тут завжди мається на увазі, що текст, як письмове висловлювання, не виконує свого завдання, яке полягає в тому, щоб бути зрозумілим без запинки. Це підтверджується тим, що ми завжди заглядаємо наперед задля розуміння сказаного в тексті. Саме виходячи з цього, ми взагалі бачимо й кваліфікуємо текст як читабельний.

Добре відоме завдання філологічної роботи — зробити текст читабельним. Однак зрозуміло, що ця задача ставиться завжди тільки так, що при цьому вже виходять із певного розуміння тексту. Тільки там, де текст розшифровано й розшифрований текст не перетворюється без заперечень у зрозуміле, а дає запинку, запитують, що там, власне, написано і чи правильно прочитані передавання або вибрано вид читання. Отже, обробка тексту філологом, що продукує читабельний текст, цілком відповідає не тільки акустичному сприйманню, яке відбувається при прямому передаванні на слух. Тут ми кажемо, що чули, якщо змогли зрозуміти. Непевність в акустичному сприйнятті усного послання, як і непевність виду читання, відповідні. В обох випадках дається взнаки зворотний зв'язок. Попереднє розуміння, очікування смислу, а з цим усілякі обставини, які не лежать у тексті як такому, відіграють свою роль при сприйманні тексту. Це стає, нарешті, зрозумілим, коли йдеться про переклад з іноземних мов. Тут володіння іноземною мовою — проста передумова. Коли в такому випадку взагалі говориться про «текст», то це тому, що його мають не тільки зрозуміти, але й перекласти іншою мовою. «Текстом» він стає через це, бо сказане не просто розуміється, а стає «предметом» — це суперечить різноманітності можливостей подати «цільовою мовою» те, що мається на увазі, і в цьому знову криється відношення до герменевтики. Кожний переклад, ба навіть так зване буквальне подання — це своєрідна інтерпретація.

Тож, підсумовуючи, можна сказати: те, що лінгвіст робить темою, виходячи з порозуміння про предмет, — це для самого розуміння простий крайній випадок можливої уваги. Те, що несе здійснення порозуміння, стає на противагу лінгвістиці прямо забуттям говоріння, у яке просто-

таки закутані мовлення або текст. Якщо воно порушене, тобто порозуміння ніяк не вдається, то запитують про дослівний текст, і продукування тексту може стати неабиякою задачею. У мовному вжитку ми розрізняємо дослівний текст і просто текст, однак те, що обидва позначення завжди можуть заступати один одного, не випадкове. (У грецькій мові говоріння й писання також сходяться в понятті *Grammatikē*.) Розширення поняття тексту добре обґрунтоване скоріше герменевтично. Письмово чи усно, в будь-якому випадку розуміння тексту залишається залежним від комунікативних умов, які виходять як такі за межі простого фіксованого змісту смислу сказаного. Можна прямо сказати: те, що взагалі звертаються до дослівного тексту чи то до тексту як такого, має бути завжди мотивованим особливістю ситуації розуміння.

На сьогоднішньому мовному вживанні слова «текст» це можна простежити так само чітко, як це видно з історії слова «текст». Безсумнівно, існує вид нульового ступеня тексту, який ми навряд чи можемо назвати «текстом», як от, скажімо, власні нотатки, які хтось робить для підтримки своєї пам'яті. Тут питання тексту поставатиме тільки тоді, коли не вдається згадати приводу нотатки, вона стала чужою й незрозумілою і тому змушує повернутись до набору знаків, а отже — до тексту. Однак у цілому нотатка — це не текст, оскільки постає як простий слід для згадування при поверненні до того, що малось на увазі при занотовуванні.

Однак і інша крайність розуміння не мотивує, в цілому, мову про «текст». Як от наукове повідомлення, яке від самого початку ставить передумовою певні умови розуміння. Це криється у виді їхнього адресування. Воно має на увазі фахівця. Як ото було з нотаткою, призначеною тільки для мене самого, так і наукове повідомлення, навіть опубліковане, призначене не для всіх. Воно хоче бути зрозумілим тільки для того, хто добре знайомий зі станом досліджень і мовою досліджень. Коли цю умову виконано, то партнер, в цілому, не звертається до тексту, як до тексту. Він робитиме це тільки тоді, коли висловлена думка видаватиметься йому надто неправдоподібною і він змушений буде себе запитувати: може, тут якийсь непорозуміння? Інакшою, звичайно, постає ситуація для історика науки, для якого однакові наукові свідчення — справжні тексти. Вони потребують інтерпретації, оскільки інтерпретатор тут не уявний читач і сам має подолати відстань, яка існує між ним і читачем-новачком. Щоправда, поняття «читач-новачок», як я підкреслював у іншому місці⁹⁵, вкрай нечітке. З тієї ж причини, в цілому, не говорять про текст листа, коли ти сам адресат. Тоді без проблем входиш, так би мовити, в письмову розмовну ситуацію, якщо не виникає особливої перешкоди в розумінні і це не змушує повернутися до точного тексту. Отже, в принципі, в письмовій розмові береться до уваги та са-

⁹⁵ Див. найперше: *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 397 ff. і, зокрема, S. 399, де текст закінчується формулюванням: «Поняття читача-новачка сповнене непроглядної ідеалізації».

ма основна умова, що чинна й для усного обміну. І тут і там існує добра воля зрозуміти один одного. Тож скрізь, де шукають порозуміння, має місце добра воля. Постає запитання, наскільки задаватиметься також ця ситуація і її імплікації, якщо маються на увазі не певний адресат і не певне коло адресатів, а безіменний читач — або, навіть, якщо текст хоче зрозуміти не уявний адресат, а хтось чужий? Написання листа — це інша форма спроби поговорити, і як при безпосередньому мовному контакті або в усіх налаштованих прагматичних дійових ситуаціях тільки перешкода в розумінні мотивуватиме зацікавленість у точному дослівному змісті сказаного.

У будь-якому випадку той, хто пише, як учасник своєї розмови, намагається повідомити те, що він має на увазі, і це залучає передбачення іншого, з ким він поділяє передумови і на чіє розуміння розраховує. Інший сприймає сказане, як воно малось на увазі, тобто розуміє в такий спосіб, що він сказане завершує й конкретизує і ніщо не сприймає дослівно в абстрактному змісті останнього. Це й стає причиною того, чому в листах, навіть призначених партнерові, якого дуже добре знаєш, певні речі все ж неможливо сказати так, як у конкретній розмовній ситуації. Тут надто багато того, що відпадає, що в конкретній розмові несе правильне розуміння, і в розмові насамперед завжди існує можливість пояснити чи обстояти, реагуючи у відповідь, те, що малось на увазі. Це особливо добре відомо на прикладах сократівського діалогу й платонівської критики писемності. Логоси, які виокремлюються виділеними з ситуації розуміння, — і це чинне, звичайно, й для писаного взагалі, — схильні до зловживання й непорозуміння, оскільки вони позбавлені само собою зрозумілої коректури живої розмови.

Тут напрошується суттєвий висновок, центральний для герменевтичної теорії. Коли кожне письмове фіксування обрізане в такий спосіб, то це щось означає для наміру самого письма. Оскільки як той, хто пише, знаєш проблематику всього письмового фіксування, то завжди виходиш із передбачення адресата, від якого хочеш добитися відповідного розуміння. Як ото в живій розмові, де звертанням і відповіддю прагнеш досягнути розуміння, тобто добираєш слова, супроводжуючи їх наголосами та жестами, сподіваючись, що вони дійдуть до іншого, так і на письмі, яке не може поділяти пошуку й знаходження слів, потрібно якимось розкривати в самому тексті обрій викладення й розуміння, що його має заповнювати читач. «Письмо» — це щось більше, ніж просте фіксування сказаного. Хоча кожне письмове фіксування посилається на первісно сказане, однак воно має дивитись також і вперед. Усе сказане так само завжди спрямоване на розуміння й містить іншого.

Отож поговорімо принаймні про текст протоколу, оскільки він із самого початку розглядається як документ, тобто має звертатись до того, що в ньому зафіксоване. Саме тому він потребує особливої розробки й підписання партнером. Те саме чинне й для всіх укладень угод у торгівлі й політиці.

Цим ми дійшли до узагальненого поняття, що лежить в основі всіх конституцій текстів і водночас показує їхню приналежність до герменевтичного взаємозв'язку: кожне звернення до тексту, — байдуже, йдеться при цьому про справжній, письмово зафіксований текст чи то про просте повторення висловленого в розмові, — має на увазі «документ» — щось первісно проголошене чи повідомлене, що має діяти, як ідентичне за змістом. Що приписує кожному письмовому фіксуванню його завдання, — це якраз те, що це «повідомлення» мають зрозуміти. Зафіксований текст має так зафіксувати початкове повідомлення, щоб його зміст ставав зрозумілим однозначно. Тут завдання того, хто пише, відповідає завданню того, хто читає, адресата, інтерпретатора досягнути такого розуміння, тобто — дати зафіксованому тексту знову заговорити. У цьому відношенні читання й розуміння означають, що повідомлення повертається до своєї первісної аутентичності. Завдання інтерпретації постає завжди тоді, коли смисловий зміст зафіксованого спірний і потрібно досягнути правильного розуміння «повідомлення». Однак «повідомлення» — це не те, що той, хто говорить, або той, хто пише, сказав із самого початку, а те, що він хотів сказати, якби я був його первісним співрозмовником. Це відомо як герменевтична проблема, скажімо, інтерпретації «наказів», що їх слід виконувати «за змістом» (а не дослівно). Про це відповідно сказано у визначенні, що текст — це не заданий предмет, а фаза в здійсненні події розуміння.

Цей загальний стан речей особливо добре можна проілюструвати на юридичній кодифікації і відповідно на юридичній герменевтиці. Недаремно юридична герменевтика має вид модельної функції. Тут переведення в письмову форму й постійне посилення на текст особливо близькі. Те, що встановлене як право, слугує з самого початку залагодженню або уникненню спору. У цьому відношенні тут звертання до тексту завжди мотивоване, як для позивача й сторін, так і для відповідача, суддів і суду. Саме тому формулювання законів, законних договорів або законних рішень особливо претензійне, а їхня письмова фіксація тільки правильна. Рішення або згода мають бути тут сформульовані так, щоб їхній правовий зміст однозначно виходив із тексту і було неможливо зловживати ним або його перевернути. «Документація» вимагає саме того, щоб аутентична інтерпретація вдавалась навіть тоді, коли самі автори, законодавці або сторони договору недосяжні. У цьому полягає те, що письмове формулювання від самого початку має обмірковувати простір тлумачення, що виникає для «читача» тексту, який має його застосовувати. Тут завжди йдеться про те, — байдуже, чи то при «проголошенні», чи то при «кодифікації», — щоб уникати спорів, усувати непорозуміння й зловживання, уможливити однозначне розуміння. Як на просте проголошення закону чи актуальне укладення договору, то тут письмове фіксування прагне лише створити додатковий запобіжник. Отож цим і тут залишено простір для відповідної конкретизації, яка має здійснювати інтерпретацію для практичного застосування.

Те, що це ніби текст, кодифікований чи ні, закладено в претензії на чинність правотворчості. Закон, як інструкція для практичного застосування, завжди потребує інтерпретації, а це, навпаки, означає, що інтерпретація вже увійшла в кожне практичне застосування. Тому судовій практиці, прецедентам або попередньому виконанню завжди належить правотворча функція. У цьому відношенні на юридичному прикладі з належною чіткістю показується, наскільки сильно зорієнтоване на інтерпретацію, а отже — на правильне, відповідне застосування кожне виготовлення тексту. Слід невідступно дотримуватись того, що герменевтична проблема усного й письмового процесу, в принципі, одна й та сама. Згадаймо, скажімо, про допит свідків. Вони, як правило, не посвячені у взаємозв'язки розслідування й зусилля для пошуку вирішення питань щодо винесення вироку. Тож поставлене їм запитання стикається з абстрактністю «тексту», а відповідь, яку вони мають дати, буде так само абстрактною. Тобто вони, ніби письмове висловлювання. Це виявляється в незадоволенні, з яким письмове протоколювання свідчення сприймається самим свідком. Хоча він не може заперечувати сказане, однак і не хоче залишати це в такій ізоляції і радше негайно інтерпретував би це ще раз. Завдання фіксування, а отже — ведення протоколу, враховує в цьому відношенні те, що при відтворенні фактично сказаного протокол має, скільки це можливо, відповідати наміру смислу. На наведеному прикладі свідчення свідка виявляється, з другого боку, як письмове провадження (або сукупність компонентів писемності в провадженні) впливає на обробку розмови. Ізольований своїми свідченнями свідок виявляється ізольованим, так би мовити, вже письмовим визначенням результатів розслідування. Подібне безпосередньо стосується таких справ, у яких письмово даються, скажімо, обіцянки, або розпорядження, або ставляться запитання: це також створює ізоляцію від вихідної комунікативної ситуації і має у формі письмового фіксування виразити початковий смисл. Повернення до початкової ситуації повідомлення в усіх цих справах залишається очевидним.

Це можна зробити шляхом застосування додаткової пунктуації, як ото до неї вдається письмове фіксування з метою полегшення правильного розуміння. Так, наприклад, знак запитання — це вказівка на те, як, власне, має артикулюватись письмово зафіксоване речення. Відповідний іспанський звичай ставити запитальне речення в рамку з двох знаків запитання переконливо унаочнює цей основний намір: завдяки цьому вже на початку читання відомо, як треба артикулювати відповідну фразу. Непотрібність різних допоміжних знаків пунктуації, яких у багатьох древніх культурах не існувало взагалі, підтверджує, з другого боку, що розуміння все ж можливе тільки через зафіксований текст. Просте розташування письмових знаків без пунктуації представляє комунікативну абстракцію в екстремальній формі.

Безперечно, існує багато форм комунікативної мовної поведінки, які неможливо пристосувати для цієї цілеспрямованості. Це настільки тек-

сти, наскільки їх можна, само собою зрозуміло, розглядати як тексти, коли вони зустрічаються у відриві від свого адресата — скажімо, в літературному поданні. Однак у самій комунікативній події вони чинять опір текстуванню. Я хотів би назвати три їхні форми, аби на їхньому тлі вирізнити доступний еміненним чином текстуванню, або, інакше кажучи, такий, що в текстовій формі виконує своє власне призначення, текст. Цими трьома формами виступають *антитекст*, *псевдотекст* і *передтекст*. *Анитекстом* я позначаю такі форми говоріння, які опираються текстуванню, оскільки їм властива домінантна ситуація здійснення говоріння між собою. Сюди належать, наприклад, усі види жартів. Те, що ми не думаємо й не очікуємо серйозно, має, напевне, в комунікативній події своє місце і також там знаходить свою сигналізацію: в інтонації, у супровідній жестикуляції, у суспільній ситуації або десь-інде. Однак зрозуміло, що неможливо повторити таке жартівливе зауваження моменту. Подібна дія має місце і з боку іншої прямо-таки класичної форми взаємного розуміння, а саме — іронії. Тут чіткою суспільною передумовою стає спільне попереднє розуміння, яке передуює вживанню іронії. Хто каже протилежне тому, що має на увазі, проте може бути певним, що те, що він має на увазі, буде зрозумілим, перебуває у функціональній ситуації розуміння. Наскільки таке «прикидання», яке таким не є, можливе також у письмовій формі, залежить від ступеня комунікативного попереднього розуміння й домінуючої згоди. Так нам відоме вживання іронії, наприклад у ранньому аристократичному суспільстві, де воно, певно, також вільно переходило в писемність. У цьому взаємозв'язку доречно назвати також вживання класичних цитат, часто в спотвореній формі. Цим також мається на меті суспільна солідарність, у цьому випадку — домінуюче панування передумов освіти, а отже — класовий інтерес і його підтвердження. Проте там, де взаємовідношення цих умов розуміння не такі чіткі, переведення в фіксовану письмову форму стає вже проблематичним. Тож уживання іронії часто стає надзвичайно складною герменевтичною задачею, а припущення, що йдеться про іронію, виправдати важко. Слушно говорилося, що іронічне сприйняття чогось — це не що інше, як вияв відчаю інтерпретатора. Навпаки, в спілкуванні це відвертий розрив згоди, якщо вживання іронії не розуміють. Передумовою стає якраз *несуча згода*, там де завжди можливі жарт і іронія. Тому порозуміння між людьми навряд чи може знову відновитись, коли хтось свій іронічний спосіб мовлення переоформить у недвозначне формулювання. Якщо це навіть і можливе, то сформульований так однозначно смисл висловлювання далеко відстає від комунікативного смислу.

Другим типом супротивних текстам текстів я назвав *псевдотексти*. Я маю на увазі вживання мовлення й письма, яке увібрало в себе елементи, які взагалі не відносяться до передачі смислу, а постають чимось на кшталт заповнювача для риторичного поєднання потоку мовлення. Частику риторики можна визначити саме тим, що вона в мовленні представ-

ляє не предметний зміст висловлювань, отже, не зміст тексту, а те, що має чисто функціональну й ритуальну функцію обміну мовленням в усній або в письмовій формі. Це, так би мовити, позбавлена значення складова мови, яку я і вважаю псевдотекстом. Кожному відомий цей феномен хоча б на складнощах у пізнанні само собою зрозумілих заповнювачів мовлення при перекладанні тексту іншою мовою і при їх обробці. Перекладач припускає в цьому заповнювачі аутентичний смисл і відтворенням руйнує власний потік повідомлення даного йому для перекладу тексту. Це та складність, яка постає перед кожним перекладачем. Це не повинне заперечувати того, що знаходження еквівалента для такого заповнювача, звичайно, можливе, однак завдання перекладу обмежується насправді лише тим, що містить у тексті смисл, а тому в розпізнанні й усуненні такого заповнювача пустот і полягає справжнє завдання чисто смислового перекладу. Забігаючи наперед, тут слід, звичайно, зауважити, що *для всіх текстів справді літературної якості, які я називаю еміненними текстами, як ми з ними познайомимось, це стоїть зовсім інакше*. Саме на цьому базується межа можливості перекладу літературних текстів, яка проявляється в різних ступенях.

Під третьою формою супротивних текстам текстів я маю на увазі *передтексти*. Так я називаю всі ті комунікативні висловлювання, розуміння яких відбувається не внаслідок поставленого за мету передавання смислу, а чогось в них замаскованого. Отже, передтексти — це такі тексти, які ми інтерпретуємо стосовно чогось, чого вони не мають на увазі. Те, що вони мають на увазі, — це простий привід, за яким ховається «смисл», і в цьому й полягає завдання інтерпретації — побачити привід і визначити те, що там насправді виражене.

Такі тексти спостерігаються, скажімо, у формуванні суспільної думки, яке має ідеологічну підкладку. З точки зору ідеології тут поширюється не справжнє повідомлення, а прихований за ним інтерес, якому воно служить як привід. Тому критика ідеології відсилає сказане до замаскованих інтересів, наприклад — інтересів буржуазного класу в боротьбі капіталістичних інтересів. Так само й ідеолого-критична позиція може піддаватись критиці, як позиція ідеологічна, оскільки вона уособлює антибуржуазні або будь-які інтереси і цим маскує свою власну залежність від приводу. Розрив згоди можна розглядати як спільну мотивацію посилення на прихований інтерес, — оте, що Габермас називає спотворенням комунікації. Отже спотворена комунікація також проявляється як порушення можливої згоди й можливого розуміння й мотивує цим повернення до справжнього смислу. Це схоже на розшифрування.

Іншим прикладом такої інтерпретації, як обманом того, що стає приводом, можна назвати ту роль, яку відіграє сон у сучасній глибинній психології. Досвід життя уві сні насправді нестійкий. Логіка життя досвіду значною мірою втрачає силу. Це не виключає того, що з логіки неочікуваності життя уві сні може також виходити безпосереднє збудження смислу, яке цілком можна порівняти з логікою неочікуваності не-

логічності казки. Насправді розповідна література оволодіває жанром фантазування уві сні, як і казковими жанрами, наприклад — у німецькій романтиці. Однак естетична якість тут та, що у такий спосіб насолоджуються грою фантазії уві сні й що це може, звичайно, піддатись літературно-естетичній інтерпретації. На відміну від цього такий самий феномен сну стає предметом зовсім іншої інтерпретації, якщо прагнути за фрагментами спогадів про сні розкрити справжній зміст, який у фантазіях уві сні всього лише замаскований і який можна розшифрувати. При психоаналітичному лікуванні спогади про сні набувають надзвичайно великого значення. За допомогою тлумачення снів аналізові вдається розпочати асоціативну розмову для того, щоб зняти затиски й, урешті, позбавити пацієнта від його неврозів. Як відомо, цей процес так званого аналізу проходить складні етапи реконструкції початкового тексту снів і їх тлумачення. Однак тут зовсім інший смисл, аніж той, що його «мала на увазі» людина, яка бачила сні, або колись пояснили тлумачі снів, які усували все тривожне з досвіду уві сні своїми тлумаченнями. Скорше це тотальна порушеність події розуміння, що ґрунтується на згоді, яку ми називаємо неврозом і яка мотивує відхід за «те, що малось на увазі», і інтерпретацію приводу.

Відома за межами специфічного невротичного порушення психопатологія повсякденного життя також має аналогічну структуру. Тут помилкові дії поверненням до підсвідомих поривів приводяться до раптової зрозумілості. А мотивація повернення до підсвідомого знову повторюється з непостійності, тобто — незбагненності помилкової дії. Через пояснення вона стає збагненою і втрачає те дратуюче, що містить у собі.

Отже, взаємозв'язок між текстом і інтерпретацією, як тема цього дослідження, проявляється тут в особливій формі, яку Рікер називає герменевтикою недовіри (*hermeneutics of suspicion*). Привілеювати ці випадки спотвореної зрозумілості як нормальний випадок розуміння тексту — хибна думка⁹⁶.

Тепер усе попереднє міркування переслідує мету показати, що взаємозв'язок між текстом та інтерпретацією принципово змінюється, якщо йдеться про так звані «літературні тексти». В усіх попередніх випадках, у яких мотивація поставала для інтерпретації і щось у комунікативному процесі конституювалось як текст, інтерпретація, як і сам так званий текст, увійшла в подію розуміння. Це відповідає буквальному значенню слова *interpres*, яке має на увазі того, хто втручається в розмову й тому спочатку виконує первісну функцію перекладача, який стоїть між співрозмовниками, що розмовляють різними мовами, і своїм втручанням поєднує розділене. Як ото в такому випадку долаються бар'єри

⁹⁶ [Див., зокрема, згаданого автора: *The Hermeneutics of Suspicion* («Герменевтика недовіри»), у: *Question and Prospects* (ed. G. Shapiro and A. Sica), Amherst, 1984, S. 54 — 65].

іноземної мови, так це потрібне їй тоді, коли в одній і тій самій мові виникають перешкоди в розумінні, причому ідентичність висловлювання зустрічається в поверненні до неї, а отже, потенціально в її обробці як тексту.

Відчужувальне, що робить текст незрозумілим, має усуватись інтерпретатором. Інтерпретатор втручається в розмову, якщо текст (розмова) неспроможний виконати своє призначення — бути почутим і зрозумілим. Інтерпретатор не має жодної іншої функції, ніж повністю зникнути в досягненні розуміння. Тому говоріння інтерпретатора не текст, а тільки *служить* тексту. Це, однак, не означає, що внесок інтерпретатора в спосіб чути текст мав би повністю зникнути. Він тільки не тематично, не предметно, як текст, а просто увійшов у текст. Цим у максимальній загальності характеризується відношення тексту й інтерпретатора. Бо тут проявляється герменевтичний структурний момент, який заслуговує на власний розгляд. Це втручання в розмову само має діалогову структуру. Перекладач, як посередник між двома сторонами, взагалі не може нічого іншого, ніж відчувати свою дистанцію відносно обох позицій як вид переваги над двосторонньою зацікавленістю. Тому його допомога при порозумінні не обмежується чисто лінгвістичним рівнем, а завжди переходить у предметне посередництво, яке прагне врівноважити між собою права й межі обох сторін. «Той, хто втручається в розмову» стає «посередником». Тут, як мені видається, існує аналогічне відношення між текстом і читачем. Коли інтерпретатор у тексті долає те, що неприємно вражає, і цим допомагає читачеві в розумінні тексту, його власний відступ означає не зникнення в негативно-му значенні, а вступ у комунікацію, після чого зникає напруження між обрієм тексту і обрієм читача — що я назвав *сплавленням обрію*. Розділені обрії, як і різні точки зору, сплавляються. Тому розуміння тексту має тенденцію налаштувати читача на те, що каже текст, який саме при цьому зникає сам.

Однак існує *література*: тексти, що не зникають, а існують стосовно будь-якого розуміння з нормативною претензією і передують будь-якому новому допусканню говоріння тексту. Яка їхня ознака? Що для втручання в розмову інтерпретатора означає те, що тексти можуть отак бути наявними?⁹⁷

Моя теза така: вони, власне, завжди наявні лише в поверненні до себе. Це, однак, означає, що вони в первісному й власному розумінні *тексти*, слова, які існують, власне, тут лише в поверненні до себе, виконують істинний смисл текстів, так би мовити, з самих себе: вони говорять. Літературні тексти — це такі тексти, які при читанні чути вголос, хай навіть тільки внутрішнім вухом, і що їх, коли вони декламуються, не тільки слухають, але й водночас повторюють услід. Свого справжнього

⁹⁷ [Див. про це перш за все у: Ges. Werke, Bd. 8 (зібрані наукові статті про теорію літератури)].

існування вони набувають у можливості бути декламованими напам'ять, *par coeur*. Тоді вони живуть у пам'яті розповідача, танцюриста, ліричного співця. Мов записані в душу, вони перебувають на шляху до писемності, і тому взагалі — це не несподіванка, що в читацьких культурах так поймає текст називають «літературою».

Літературний текст — це не тільки фіксація здійсненого говоріння. Він узагалі не посилається на вже промовлене слово. Це має герменевтичні наслідки. Інтерпретація тут більше не простий засіб для відновлення передавання початкового висловлювання. Літературний текст саме тому текст особливого гатунку, що він не посилається на початкову мовну подію, а приписує, зі свого боку, всі повторення й мовні події; жодне говоріння не може повністю виконати той припис, який ставить поетичний текст. Цей текст виконує нормативну функцію, яка не посилається ні на початкове говоріння, ні на намір того, хто говорить, а береться звідкись із нього самого, мабуть, переповненого щастям через вдале написання вірша, дивуючи й перевершуючи поета.

Недаремно слово «література» має вартісний смисл, тим-то належність до літератури — це відзнака. Текст такого гатунку виконує не просте фіксування говоріння, а має власну аутентичність. Коли звичайно характер говоріння формується так, що слухач неначе чує крізь нього і цілком спрямований на те, що йому повідомляє говоріння, то тут своєрідним чином проявляється сама мова.

Правильно вхопити це самопредставлення слова не легко. Само собою зрозуміло, слова зберігають своє значення і в літературному тексті і несуть смисл говоріння, яке має щось на увазі. До якості літературного тексту обов'язково належить і те, що він не торкається цього прима-ту предметного змісту, який передує будь-якому говорінню, ба навіть навпаки — підносить його настільки, що відношення до дійсності його висловлювання припиняється. З іншого боку, спосіб буття сказаного протиснутись уперед не може. Інакше ми говоритимемо не про мистецтво слова, а про штучність, не про звук, який приписує щось як вид співу, а про поетизуючу імітацію, або ж ми говоритимемо не про стиль, що з його неповторної якості ми дивуємось, а про спосіб створення набридливих завад. Незважаючи на це, літературний текст вимагає своєї присутності в мовному прояві, а не тільки виконання своєї функції повідомлення. Він має не лише читатись, але й чути — якщо навіть переважно тільки внутрішнім вухом.

Тільки так слово в літературному тексті набуває свого повного *самопредставлення*. Воно представляє не тільки сказане, але й само себе в своїй дійсності звучання, яке відбувається. Як ото стиль як дієвий фактор, співформує хороший текст і все ж не просувається вперед як стильовий витвір мистецтва, так і дійсність звучання слів і говоріння нерозривно пов'язана з повідомленням смислу. Однак якщо, звичайно, говоріння визначається попереднім смислом, і ми, виходячи за межі його прояву, цілком услухаємось і вчитуємось у повідомлений смисл, то в

літературному тексті самопрояв кожного слова має своє значення у власному звучанні, а мелодія звучання говоріння має своє значення саме для сказаного словами. Виникає своєрідна напруга між напрямком смислу говоріння і самопредставленням його прояву. Кожна з ланок говоріння, кожне окреме слово, яке підпорядковується єдності смислу речення, само представляє собою своєрідну єдність смислу, оскільки воно своїм значенням евоціує щось, що мається на увазі. Оскільки воно розігрується тут у своїй власній єдності і діє не тільки як засіб для смислу говоріння, про який можна здогадатись, то воно дає розгорнутися розмаїттю смислу своєї власної сили називання. Так тоді говорять про коннотації, які співговорять, якщо в літературному тексті з'являється слово в своєму значенні.

При цьому окреме слово як носій свого значення і як співносій смислу говоріння — всього лише абстрактний момент говоріння. Все слід бачити в більшому цілому *синтаксису*. Синтаксис у літературному тексті — це не неодмінно і не тільки синтаксис звичайної граматики. Як оратор насолоджується синтаксичними свободами, що їх надає йому слухач, оскільки він іде разом з усіма модуляціями й жестикауляціями, так і поетичний текст — за усіх градацій — має так само свої власні свободи. Вони поступаються місцем дійсності звучання, яке сприяє підвищенню сили смислу цілого тексту. Вже у сфері звичайної прози чинне те, що говоріння — це не «писання», а доповідь — це не зачитування вголос, тобто — «папірець». Однак літератури в піднесеному розумінні слова це стосується ще більше. Вона долає абстрактність буття написаного не тільки тим, що текст стає читабельним, а отже — в своєму смислі зрозумілим. Літературний текст має скоріше свій власний статус. Його мовна наявність як тексту вимагає повторення оригінального дослівного звучання, проте в такий спосіб, що воно звертається не до початкового говоріння, а передбачає нове, ідеальне говоріння. Сплетіння смислових взаємозв'язків ніколи не вичерпується відносинами, які існують між основними значеннями слів. Саме співдіючі відносини значень, які не входять до телеології значень, надають літературному виразові його обсягу. Вони, звичайно, не проявлялись би, якби ціле говоріння не трималось, так би мовити, самого себе, не пропонувало почекаати й не примушувало читача або слухача дослухатись чимраз дужче. Незважаючи на це, це дослухання залишається, однак, як і кожне слухання, слуханням чогось, що сприймає почуте як смисловий зміст говоріння.

Важко сказати, що тут — причина, а що — дія: чи це не те набуття обсягу, яке припиняє його функцію повідомлення і його відгук і робить його літературним текстом? Чи, може, тут навпаки перекреслення встановлення дійсності, яке характеризує текст як поетичний твір, тобто як самопрояв мови, дозволяє повноті смислу проявитись лише в своєму повному обсязі? І те й інше неможливо відокремити одне від одного, і від відповідної частки мовного прояву в повному розумінні залежати-

ме, як визначаються ті частки, які по-різному заповнюють простір від художньої прози аж до чистої поезії.

Наскільки складне приєднання говоріння до єдності й укладання його цеглин, тобто — слів, добре видно на екстремальних проявах. Наприклад, тоді, коли слово в своїй полівалентності зухвало підноситься до самотійного носія смислу. Щось на кшталт цього ми називаємо *грою слів*. Тут не варто дурити себе: вживаючись часто тільки як прикраса говоріння, яка дозволяє сяяти духові промовця, залишаючись, однак, повністю підпорядкованою наміру смислу говоріння, гра слів може піднятися до самотійності. Наслідком цього стає те, що намір смислу говоріння як цілого зненацька втрачає свою однозначність. З-поза єдності прояву звучання тоді виглядає прихована єдність різноманітних, ба навіть — прихованих значень. Гегель у цьому взаємозв'язку говорив про діалектичний інстинкт мови, а Геракліт у грі слів убачав одне з найкращих свідчень своєї основної думки, що протилежне — це насправді одне й те ж саме. Однак це — філософський спосіб говоріння. Тут ідеться про розриви природного руху значення говоріння, які для філософського мислення продуктивні саме тому, що мова в такий спосіб примушується до того, аби відмовитись від безпосереднього значення об'єкта й допомогти проявитися розумовим віддзеркаленням. Багатозначності гри слів представляють найщільнішу форму прояву спекулятивного, яке проявляється в судженнях, що суперечать одне одному. Діалектика — це представлення спекулятивного, як каже Гегель.

Однак з літературним текстом справа стоїть інакше, і саме з цієї причини. Функція гри слів якраз не узгоджується з багатозначним різноманітним положенням художнього слова. Супровідні значення, які чуються разом з основним значенням, хоча й надають мові її літературного обсягу, однак через те, що вони підпорядковуються єдності смислу і тільки нагадують про інші значення, гра слів — це не просто гра різноманітного положення або полівалентності слів, з чого формується художнє говоріння, — в них самотійні єдності смислів грають скорше один проти одного. Так гра слів розриває єдність говоріння й вимагає того, щоб бути зрозумілою у вищому рефлексованому відношенні смислу. Тому з пантелику збиваються навіть при вживанні гри слів і каламбурів у дуже швидкій мові, бо вони розривають єдність говоріння. Тому, зрештою, вибуховій силі гри слів проявитися ефективно в пісні або в ліричному вірші, тобто — скрізь, де переважає мелодична фігурація мови, важко. Звичайно, справа стоїть трохи інакше у випадку драматичного говоріння, коли на сцені панує атмосфера протистояння. Згадаймо про стриженеві мотиви або про саморуїнацію героя, які проявляють себе в грі слів під власними іменами⁹⁸. Знову виходить інакше там, де художнє говоріння не утворює ні потоку розповіді, ні переливання

⁹⁸ [Див.: Warburg M. Zwei Fragen zum «Kratylos» («Два запитання до «Кратілосо»»). (Neue philologische Untersuchungen, 5) Berlin, 1929].

співу, ні драматичного представлення, а свідомо підноситься в грі рефлексії, до чисті гри віддзеркалення саме й належить вибух очікувань говоріння. Так у дуже рефлектованій ліриці гра слів може взяти на себе продуктивну функцію. Згадаймо хоча б про герменевтичну лірику Поля Целана. Все ж і тут треба поставити собі запитання, чи не має шлях такого рефлексивного заряду слів, зрештою, загубитись у непрохідному? Все ж кидається в вічі, що хоча б той самий Малларме добре послуговується грою слів у прозаїчних проектах, як от в *Igitur*, однак там, де йдеться про повний ансамбль художнього твору, навряд чи грається словами. Віршовані рядки *Salut* є, звичайно, багат шарові й відповідають очікуванню смислу на таких різних рівнях, як тост чи підсумок життя, витаючи між пінявою шампанського в бокалі й слідами хвиль, які тягнуться за кораблем життя. Однак обидва виміри смислу можуть здійснитись у такій самій єдності говоріння, як і аналогічний мелодичний мовний жест⁹⁹.

Подібний погляд має бути чинним також для *метафори*. У вірші вона настільки вплутана в гру звучання, смислу слів і смислу говоріння, аж вона не сприймається як метафора взагалі. Бо тут зовсім відсутня проза звичайного говоріння. Тому навіть у художній прозі метафора навряд чи має функцію. Вона ніби зникає в пробудженні духовного сприймання, якому служить. Власна сфера панування метафори — це скоріше риторика. В ній насолоджуються метафорою як такою. У поетиці теорія метафори заслуговує на таке саме незначне почесне місце, як і теорія гри слів.

⁹⁹ [Сонет Малларме:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe;
Telle loïn se noie une troupe
De sirènes mainte a l'envers.
Nous naviguons, ô mes divers
Amis moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers;
Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut
Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Вітання

Марниця, піна, кілька рим
Цей келих виявлять невинні:
Отак сирени бистроплинні
Майнуть на овиді морським.
Товариші мої, пливім:
Я — на кормі, а ви віднині
На носі, вільні в устремлінні
Супроти блискавок і зим.
Зведусь я, п'янкістю пройнятий,
Без остраху цей тост підняти
Над шумовину хвиль густу
За все, чим виблиснула біла
Тривога нашого вітрила, —
За риф, за зірку й самоту.

(Переклав М. Москаленко)

П. Форже, видавець «Тексту і інтерпретації», München, 1984, цитує до цього S. 50, U. Japp, Hermeneutik, München, 1977, S. 80 ff. Там розрізняється три рівні (за зразком Рапіра); тут на чолі ставиться «насичений аналіз», salut розуміється не як Gruß, а як Rettung (récif!) a weiße Sorge — як Papier, що не зустрічається ніде в тексті, навіть у vierge vers, які мають відношення до самих себе. Це метод без істини].

Екскурс вчить, наскільки багатшарова й наскільки диференційована взаємна гра звуку й смислу як у говорінні, так і в письмі, якщо йдеться про літературу. Постає запитання, як взагалі втручання інтерпретатора в говоріння може прийматися назад у здійснення художнього тексту? Відповідь на це запитання може бути тільки дуже радикальною. На відміну від інших текстів літературний текст не уривається втручанням інтерпретатора в говоріння, а супроводжується своєю постійною участю в розмові. Це можна продемонструвати на структурі часовості, яка стосується кожного говоріння. Втім, категорії часу, до яких ми вдаємось у взаємозв'язку з говорінням і мовним мистецтвом, виказують своєрідну складність. Тут говорять про присутність і, як я це зробив вище, навіть про самопредставлення художнього слова. *Однак це помилковий висновок, коли таку присутність хочуть зрозуміти з мови метафізики як сучасність наявного або з поняття об'єктивності. Сучасність наявного не підходить літературному творові, атож, вона не підходить жодному текстові взагалі.* Мова й письмо завжди перебувають у своєму посиленні. Вони не є, а вони мають на увазі, і це чинне й тоді, коли те, що мається на увазі, не зустрічається більше ніде, крім слова, яке щойно виникло. Художнє мовлення реалізується тільки в здійсненні говоріння або самого читання, тобто воно не існує, аби не бути зрозумілим.

Структура часу говоріння й читання постає значною мірою недослідженою проблемною областю. Те, що чиста схема послідовності не годиться для говоріння й читання, стає відразу ж зрозумілим тому, хто бачить, що цим описано не читання, а називання по літерах. Хто, замість читати, має розбирати по літерах, читати не може. Подібне до читання про себе чинне й для зачитування вголос. Добре зачитування означає таке передавання іншому узгодженості значення й звучання, що він оновлює це для себе і в собі. Комуś зачитують, і це означає, що до нього звертаються. Він належить до цього. Декламування, як і зачитування, залишається «діалогічним». Навіть читання вголос, коли щось зачитується самому собі, залишається діалогічним, оскільки це має, в міру можливостей, узгодити прояв звучання й сприйняття смислу.

Мистецтво художнього читання — це не щось принципово інше. Потрібне лише особливе мистецтво, оскільки кількість слухачів анонімна, а художній текст усе ж вимагає реалізації в кожному окремому слухачеві. Тут нам відоме щось, що відповідає називанню по літерах, — так зване зачитування напам'ять. Це знову не говоріння, а ряд витягнутих один за одним уламків смислу. Це стосується й німецької мови: наші діти вчать напам'ять вірші й «зачитують їх напам'ять» на радість батькам. Справжній майстер або митець художнього читання, на відміну від цього, подає ціле мовного образу, як ото актор, який має наново породжувати слова своєї ролі, неначе вони знайдені в цю мить. Це не може бути ланцюгом частин говоріння, а має бути цілим із смислу й звучання, яке «перебуває» саме в собі. Тому ідеальний промовець пред-

ставляє взагалі не самого себе, а тільки текст, що має повністю дійти навіть до сліпого, який не може бачити жестикуляції. Гете якось сказав: «Не існує більшого й чистішого задоволення, ніж із заплученими очима сприймати не декламування, а художнє читання природним правильним голосом п'єси Шекспіра»¹⁰⁰. Можна запитати себе, чи при кожному виді художніх текстів художнє читання взагалі можливе. Хоча б коли йдеться про медитативну поезію? В історії жанру лірики ця проблема також не нова. Хорова лірика й узагалі все пісенноподібне, що запрошує до співу разом, — це щось більше від чогось відмінного від елегічного виду звучання. Медитативна поезія, зрештою, видається можливою тільки в індивідуальному декламуванні.

У будь-якому випадку схема послідовності тут зовсім не на своєму місці. Згадаймо про те, що у вивченні латинської просодики називають конструюванням: ученя має знайти «дієслово», а відтак суб'єкт, а звідси вже артикулювати всю словесну масу аж до раптового поєднання елементів, які спочатку здавались зовсім несумісними зі смыслом. Арістотель якось описував замерзання рідини, коли її струшувати, як удароподібний раптовий перехід. Схожа на це й удароподібність розуміння, коли невпорядковані словесні фрагменти викристалізуються в єдність смыслу цілого. Слухання, як і читання, напевне, мають однакову структуру часу розуміння, циркулярний характер якої відноситься до найстаріших знань риторики й герменевтики.

Це чинне для всякого слухання й читання. Щодо літературних текстів становище іще складніше. Адже тут йдеться не тільки про збір переданої текстом інформації. Нетерпляче й начебто неухильно поспішають до кінця смыслу, усвідомлення якого схоплюється ціле повідомлення. Звичайно, й тут є щось на кшталт удароподібного розуміння, в якому висвітлюється єдність твору. У художньому тексті це достоту так само, як і в художній картині. Пізнаються смыслові відношення, хай, може, навіть невизначено й фрагментарно. Однак в обох випадках виражене відношення до дійсності припинене. Залишається лише текст зі своїм смысловим відношенням. Коли ми проказуємо або читаємо літературні тексти, то повертаємось до відносин смыслу й звучання, які артикулюють структуру цілого, і це відбувається не один раз, а знову й знову. Ми неначе гортаємо назад сторінки, починаємо знову, відкриваємо нові смыслові відношення, і те, що стоїть у кінці, — це ще не надійне усвідомлення того, що справа зрозуміла, з яким текстом залишається позаду. Все навпаки. Чим більше відношень смыслу й звучання доходять комусь до свідомості, тим він заходить дедалі глибше. Ми не залишаємо текст за собою, а заглиблюємось у нього. Ми тоді перебуваємо в ньому всередині, як і кожний, хто говорить, перебуває в словах, які він говорить, і то тримає їх не на відстані, яка чинна для того,

¹⁰⁰ «Shakespeare und kein Ende» («Шекспір і без кінця»), у: *Goethe Johann Wolfgang, Sämtliche Werke, Artemis-Gedenkausgabe, Band 14, S. 757.*

хто послуговується інструментами, беручи їх по черзі й відкладаючи вбік. Тому мова про застосування слів надзвичайно неправильна. Вона стосується не справжнього говоріння, а подає говоріння скоріше як використання лексики іноземної мови. Тож, у принципі, мову про правила й приписи слід обмежити, якщо йдеться про справжнє говоріння. Однак це стосується насамперед літературного тексту. Він не тому правильний, бо каже те, що сказав би кожний, а має нову, єдину в своєму роді правильність, яка визначає його, як твір мистецтва. Кожне слово міцно «сидить», аж видається майже незамінним і певною мірою справді незамінне.

Дільтей був тим, хто тут у подальшому розвитку романтичного ідеалізму дав перші орієнтири. Захищаючи сучасний монополізм каузального мислення, він замість взаємозв'язку причини й дії говорив про *дієвий взаємозв'язок*, а отже, про взаємозв'язок, який існує між діями (незважаючи на те, що всі вони мають кожна свої причини). Він запровадив для цього поняття «структури», яке пізніше стали поважати, й показав, як розуміння структур має необхідним чином циркуляційну форму. Виходячи з музичного слухання, для якого абсолютна музика своєю екстремальною безпонятійністю постає показовим прикладом, оскільки виключає будь-яку теорію відображення, він говорив про концентрацію в центральній точці і зробив темою темпоральну структуру розуміння. У естетиці говорять у подібному розумінні, як про літературний текст, так і про картину, про «витвір». У невизначеному значенні «витвору» лежить те, що щось розуміється не через своє заплановане готове буття, а через те, що воно виформовувалось у власну постать неначе зсередини й було усвідомлене в подальшому формуванні. Стає очевидним, що, власне, завданням є розуміти подібне. Завдання полягає в тому, аби те, що вважається витвором, вибудовувати в собі, щось, що не «сконструйоване», конструювати, — і це включає те, що всі спроби конструювання припиняються знову. Тоді як єдність розуміння й читання відбувається, звичайно, в розумічому читанні і при цьому повністю залишає позаду себе мовний прояв, то в літературному тексті щось постійно бере участь у розмові, що спричиняє змінні відношення смислу й звучання. Це — структура часу схвильованості, яку ми називаємо перебуванням, яка наповнює присутність і в яку мають увійти всі втручання інтерпретації в розмову. Без готовності того, хто слухає, дослухатись дуже уважно, жодний художній текст не заговорить.

На завершення ілюстрацією може послужити знаменитий приклад. Це — кінцівка вірша Меріке *Auf eine Lampe*¹⁰¹. У вірші говориться: «Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst».

¹⁰¹ У вірші Меріке говориться:

О лампо! Й досі часом несплямована,
Зі стелі на ланці легкім звисаючи,
Ти прикрашаєш півзабутий зал розваг.
Гурт пустунів малих злotoзелений плющ

Вірш був предметом дискусії між Емілем Штайгером і Мартіном Гайдеггером. Він цікавий тут лише як показний випадок. У цьому вірші зустрічається група слів, яка на вигляд належить до найтривіальнішої буденності: «scheint es». Це можна розуміти, як «anscheinend», «dokei», «videtur», «il semble», «it seems», «pare» тощо. Це прозаїчне розуміння звороту надає смислу й тому знаходить свого захисника. Тут, однак, можна побачити: закон вірша не виконується. Можна показати, чому «scheint es» має тут на увазі «es leuchtet», «splendet». Тут спочатку можна вдаватися до герменевтичного принципу. При перепонах вирішальним стає більший взаємозв'язок. Адже кожна можливість подвійного розуміння уже перепона. Тут тепер вирішальна очевидність полягає в тому, що красиве застосовується тут до лампи. Це — висловлювання вірша як чогось цілого, яке слід зрозуміти більш за все. Лампа, яка тут не світить, бо вона, старомодна й забута, висить у «тихих радісних покоях» («Хто оцінить?»), набуває тут свого власного блиску, бо вона — витвір мистецтва. Поза всяким сумнівом слово «сяння» тут сказане про лампу, яка світить, хай навіть нею ніхто не користується.

Лео Шпітцер у своїй вченій статті щодо цієї дискусії точніше описав літературний жанр таких речових віршів і переконливо визначив їхнє літературно-історичне місце. Гайдеггер, зі свого боку, слушно скористався взаємозв'язком понять «schön» і «scheinen», який співзвучний з висловом Гегеля про чуттєве сяння ідеї. Однак існують і іманентні підстави. Саме із взаємодії звучання й значення слів виходить подальша чітка інстанція вирішення. Те, як у цьому вірші звуки S утворюють міцне плетиво («was aber schön ist, selig scheint es ihm selbst») або як метрична модуляція вірша конституює мелодичну єдність фрази (метричний акцент лежить на schön, selig, scheint, in, selbst), не місце для рефлексивного проникнення, як це подавалось прозаїчним «scheint es». Воно означало б скоріше вторгнення колоквиальної прози в мову вірша, збивання з пантелику поетичного розуміння, яке нам усім завжди загрожує. Бо ми здебільше розмовляємо прозою, як на своє здивування дізнається мосьє Журден у Мольєра. Саме це привело поезію сучасності до крайніх герменевтичних стильових форм, які полягають у тому, щоб протистояти вторгненню прози. Тут, у вірші Меріке, до такого збивання з пантелику

По краю чаші біломармурової
Знай тягне, щоб вінця такі сплести тобі.
Як вся чаруєш ти! Як сміх веселий твій
Поважність сповила, зберігши формою!
Хто ж приголубить твір мистецтва поглядом?
Саме собою красне все щасливиться.

(Переклав О. Мокровольський)

Полеміка між Емілем Штайгером і Мартіном Гайдеггером, на яку натякає подальший хід справ, документально викладена у: *Steiger Emil. Die Kunst der Interpretation* («Мистецтво інтерпретації»), dtv Wissenschaftliche Reihe, 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich und Freiburg i. Br.), S. 28 — 42.

зовсім недалеко. Іноді мова цього вірша наближається до прози («wer achtet sein?»). Однак тут це місце в рядку в цілому вказує, власне, на те, що він завершує вірш і надає йому особливої гномічної ваги. І справді, цей вірш своїм власним висловлюванням ілюструє, чому золото цього рядка не вказівка, як ото банкнота або інформація, а само має свою власну цінність. Сяяння не тільки розуміється — воно освітлює появу цієї лампи, яка, нікому не потрібна, висить у забутих покоях і більше не горить ніде, окрім цих рядків. Внутрішнє вухо чує тут відповідності «schön» і «scheinen» і «selbst» — і, зрештою, «selbst», яким завершується й затихає ритм, дає відлунювати затихлому рухові в нашому внутрішньому вусі. У нашому внутрішньому оці з'являється тихе спливання світла, яке ми називаємо «scheinen». Так наша свідомість розуміє не тільки те, що говориться про красиве й що висловлюється про автономію мистецького твору, який не залежить від взаємозв'язку використання, — наше вухо чує і наша свідомість сприймає сяяння красивого як його істинну суть. Інтерпретатор, що вносить свої підстави, зникає, а текст — говорить.

25. ДЕСТРУКЦІЯ ТА ДЕКОНСТРУКЦІЯ 1985 рік

Коли Гайдеггер підняв тему розуміння методології гуманітарних наук до екзистенціальності й фундаменту онтології існування, то герменевтичний вимір більше не являв собою порівняльного шару феноменологічного дослідження наміру, яке базувалось на справжньому сприйманні, а на європейському ґрунті й у напрямку досліджень феноменології опричинився до прориву того, що в англосаксонській логіці майже водночас зрушило з місця, як «лінгвістична зміна напрямку». У початковому розгортанні Гуссерлем і Шелером феноменологічного дослідження мова, всупереч усьому поверненню до живого світу, й далі залишалась у густому затінку.

У феноменології повторилось глибоке забуття мови, яке вже характеризувало трансцендентальний ідеалізм і яке видавалось затвердженим через невдалу критику Гердером кантіанського трансцендентального повороту. Навіть у діалектиці й логіці Гегеля мова не знаходила визначного місця. З другого боку, Гегель якось указав на логічний інстинкт мови, спекулятивна антиципація яким абсолютного поставила перед його геніальним твором з логіки свою задачу. І справді, після рококоподібного вишуканого онімечення Кантом шкільної мови метафізики внесок Гегеля до мови філософії мав беззаперечне значення. Формально він нагадував про мово- і понятійнотворчу енергію Арістотеля й підійшов до цього найвизначнішого зразка найближче ще й тому, що він і в мові поняття спромігся врятувати багато чого з духу своєї рідної мови. Ця обставина, звичайно, звела для нього перешкоди неперекладності, яка понад сторіччя була неперодоланною і по сьогодні залишається перешкодою, яку подолати важко. Однак і в Гегеля мова центрального положення не посіла.

У Гайдеггера повторився схожий, ба навіть іще потужніший викид первісної сили мови в царину мислення. До цього призвело його свідоме повернення до первісності мови грецької філософії. Так «мова» в усій наочній силі своєї життєвої осілості зробилась вірулентною й потужно прорвалася у пишнobarвне описове мистецтво феноменології Гуссерля. Не могло не статись того, що мова сама зробилась предметом свого філософського самоусвідомлення. Коли вже у 1920 році, як я можу засвідчити, молодий мислитель з однієї німецької кафедри, а саме — Гайдеггер, почав задумуватися над тим, що воно означає, що «світ постає», то це був

прорив крізь якісну, однак геть відчужену від своїх власних витоків шкільну мову метафізики і водночас означало мовну подію й набуття глибшого розуміння мови взагалі. Те, що в традиції німецького ідеалізму Гумбольдтом, братами Грімм, Шляйєрмахером, Шлегелями і, зрештою, Дільтеєм було спрямовано на феномен мови й надало новітньому мовознавству, передовсім — порівняльному, несподіваного стимулу, залишилось у межах філософії ідентичності. Ідентичність суб'єктивного й об'єктивного, мислення й буття, природи й духу протрималась аж до філософії символічних форм¹⁰², із-під яких виступає мова. Кінець кінцем це стало синтетичним досягненням діалектики Гегеля, яка крізь усі мислимі протиріччя й диференціювання знову відновила ідентичність і підняла аристотелівську первісну думку *Noesis noēseōs* до найчистішого здійснення. Це було буквально з викликом сформульоване заключним параграфом «Енциклопедії філософських наук» Гегеля. Неначе вся довга історія духу, як висловився наслідуючи вірш Вергілія Гегель, була роботою з однією єдиною метою: «*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*».

Насправді для нового післяметафізичного мислення нашого сторіччя постійним викликом залишалось те, що діалектичне посередництво в стилі Гегеля по-своєму вже здійснило подолання суб'єктивізму нового часу. Саме тільки гегелівське поняття об'єктивного духу вже красномовне свідчення цього. До того ж у тотальне посередництво діалектики може бути втягнутою релігійно мотивована критика, якій пароль К'єркегора Або-Або піддавав Як-Так-І діалектичне самопідняття всіх ступенів. Так, навіть сама критика Гайдеггером поняття свідомості, яка через радикальну онтологічну деструкцію проявила ідеалізм свідомості як відчуження грецького мислення й, зрештою, натрапила на неокантіанську заформовану феноменологію Гуссерля, не стала повним проривом. Те, що називало себе фундаментальною онтологією існування, не змогло, всупереч усім темпоральним аналізам у турботливому характері існування, подолати своє самовідношення, а отже, й фундаментальне положення самосвідомості. Тому це не змогло призвести до справжнього викиду з іманентності свідомості гуссерлівського гатунку.

Гайдеггер визнав це дуже швидко й прийняв радикальний ризик мислення Ніцше, проте не знайшов іншого шляху, крім оманливих шляхів, що ведуть до повороту в бездоріжжя. Може, це було тільки мовою метафізики, яка невідступно дотримувалась цих паралізуючих чарів трансцендентального ідеалізму? Гайдеггер із своєї критики онтологічної безмірності свідомості й самосвідомості зробив крайні висновки відходом від основоположного мислення метафізики взагалі. І все ж цей поворот і відхід залишались постійною боротьбою з метафізикою. Її подолання мало бути підготовлене тим, що деструкцією непідтверджених понять було обійдено не тільки суб'єктивізм нового часу, але й тим, що

¹⁰² Cassirer E. Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Die Sprache («Філософія символічних форм». Том 1 «Мова»), Berlin, 1923.

грецький первісний досвід буття як позитивне довелось у світлі цього поняття повернути назад аж за постання й панування західної метафізики. Відхід Гайдеггера від аристотелівського поняття *Physis* до досвіду буття досократівських витоків залишився насправді авантюрою помилкою. Це правда, що перед її очима завжди, якщо навіть і нечітко, мріє далека мета: заново мислити початок, початкове. Адже наблизитись до початку завжди означає помітити в поверненні назад пройденими шляхами інші, відкритіші можливості. Хто стоїть на початку, має вибрати власний шлях, а коли він повертається до початку, то опиняється всередині того, що він із вихідної точки міг би попрямувати й іншими шляхами — скажімо, так, як ото іншим шляхом попрямувало східне мислення. Можливо, там це відбулось із такою обмеженістю вільного вибору, з якою західний напрям шляху цього уникнув. Скоріше всього це відбулось завдяки тій обставині, що жодна граматична конструкція суб'єкта та предиката не спрямовувала східне мислення на метафізику субстанції й акциденції. Тому не дивно, що й відхід Гайдеггера до початку дав відчуття щось із чарів східного мислення і два-три кроки за допомогою японських і китайських відвідувачів прагнув — даремно — іти за ним. Мови, й зокрема спільний для всіх мов власного культурного кола базовий каркас, обійти не так-то легко. Так навіть в історії власного походження ніколи неможливо справді досягти початку. Він знову й знову відсувається в невизначеність — як ото перед тим, хто мандрує берегом у знаменитому описі повернення в часі, яке Томас Манн описав у своїй «Чарівній горі»: за кожним останнім виступом берега знов і знов постає новий у нескінченному продовженні. Відповідно Гайдеггер вважав, що знайшов по черзі в Анаксимандра, у Геракліта, в Парменіда, а відтак знов у Геракліта початковий досвід буття, свідчення отого перебування одної в одній відкритості й закритості. Він вірить, що в Анаксимандра знаходить саме місцеперебування й деякий час свого існування, у Парменіда — непорушне серце Алетеї, у Геракліта — *Physis*, який полюбляє ховатись. Однак, урешті, все це, хоч і чинне для натяку слів, які спрямовують у безчасовість, насправді не призначене для мовлення, тобто самовикладення того, що мається на увазі, яке зустрічається в ранніх текстах. Гайдеггер завжди міг знову пізнавати своє власне бачення буття тільки в імені, в силі називання слів і в їхніх нескінчених лабіринтах, як у золотих жилах: адже це «буття» не мало б бути буттям існуючого. Самі тексти знов і знов проявляються не останніми передгір'ями на шляху до виду на свободу буття.

Тож було, так би мовити, визначено наперед, що Гайдеггер на цьому шляху своїх розвідувальних бурінь у корінній породі слів зустріне кінцеву постать Ніцше, чий екстремізм відважився на саморуйнування всієї метафізики, всієї істини й усього пізнання істини. Звичайно, власного понятійного мистецтва Ніцше йому не могло вистачати, настільки він вітав зняття ним чар з діалектики — «Гегеля й інших Шляйєрмахерів» — і настільки бачення філософії в трагічну епоху греків прагну-

ло підтвердити йому, що в філософії видно ще й щось інше, крім тієї метафізики істинного світу за уявним. Усе це могло для нього відверто означати лише коротке попутництво з Ніцше. «Так багато сторіч — і жодного нового бога» — стало лозунгом його сприйняття Ніцше.

Однак що знав Гайдеггер про нового бога? Може, він уявляв його собі, але йому бракувало тільки слів, щоб його покликати? Може, мова метафізики тримала його надто міцно своїми чарами? Мова, попри всю свою передбачувану оманливість, — не просто вавилонський полон духу. Як ото і вавилонське змішання мов, за біблійним передаванням, мало на увазі не тільки чисельність мовних груп і чисельність мов, до якої призвела людська зарозумілість. Вона охоплює скоріше комплекс відчуженості, яка постає між людиною й людиною і завжди створює нове змішання. Але в цьому криється й можливість її подолання. Бо мова — це розмова. Потрібно шукати те слово й можна знайти те слово, яке дійде до іншого, можна навіть вивчити чужу мову, свою мову, мову іншого. Щоб досягнути іншого, можна перейти в мову іншого. Усе це робить мову мовою.

Звичайно, те поєднувальне, що постає як така, яка формує себе, мова порозуміння, за своєю природою оточене ще й говорінням, видимістю говоріння, яке насправді може перетворити розмову на обмін порожніми словами. Лакан слушно сказав, що слово, не скероване до іншого, — порожнє слово. Саме це становить примат розмови, яка розвивається в запитанні й відповіді й формує в такий спосіб спільну мову. Відомий досвід у розмові людей, які розмовляють двома чужими одна однією мовами, однак частково можуть розуміти мову іншого, той, що на такій основі вести розмову неможливо, а насправді ведеться повільна битва, аж доки однією з двох чужих мов почнуть розмовляти обидва співрозмовники, хай навіть один з них погано. Це досвід, якого може набути кожний. У цьому полягає суттєве посилення. Це насправді відбувається не тільки між тими, що розмовляють чужими мовами, але й так само при почерезному пристосуванні партнерів у кожній розмові, яка ведеться однією й тією ж самою мовою. Тільки відповідь, справжня чи то можлива, робить слово словом.

До цієї ж сфери досвіду належить те, що всяка риторика, — якраз тому що вона допускає непостійний обмін запитання й відповіді, говоріння і говоріння у відповідь, — завжди містить елементи порожніх слів, які відомі нам, як порожні місця або «просто базікання». Подібне відбувається з нами як при реальному здійсненні розуміння, так і при здійсненні читання. Тут здійснення значення, як, зокрема, показав Гуссерль, пронизане пустими намірами.

Тут слід подумати далі, якщо є бажання поєднати смисл із мовою метафізики. Що тут може матись на увазі, — звісно не мова, в якій уперше розвинулась метафізика, мова грецьких філософів. Цим скорше мається на увазі те, що в живі мови сьогоденних мовних спільностей увійшли понятійні викарбування, які з цієї причини походять із метафізики. У науковому й філософському мовному вжитку ми називаємо це роллю

термінології. Однак тоді як у математичних природничих науках — найперше в експериментальних — запровадження назв — це чистий акт домовленості, який слугує всякому доступному змісту для позначення й узагалі не має ніякого відношення до зв'язку значення між міжнародно запровадженим терміном і розмовними традиціями національних мов — хто б згадував при слові «вольт» про великого дослідника Вольту? — то, як на філософію, справа стоїть інакше. Тут немає загальнодоступної, тобто — контрольованої сфери досвіду, яка позначалася б узгодженими термінами. Слова-поняття, які карбуються в сфері філософії, завжди скорше артикульовані відповідною мовою, якою розмовляють і з якої вони походять. Звичайно, й там утворення понять означає те, що багатопроблемність можливих значень, які підходять слову, отримує свою дефініцію залежно від точно визначеного значення. Однак такі слова-поняття ніколи цілком не виокремлюються з того семантичного поля, в якому виказують свій повний спектр значень. Так, повне виокремлення слова з його словникового взаємозв'язку і його введення (*horismos*) у точний зміст, яке робить його словом-поняттям, неunikно загрожує його вживанню спустошенням смислу. Скажімо, утворення якогось метафізичного основного поняття, як, наприклад, поняття *Ousia*, ніколи не завершиться повністю, доки смисл цього грецького слова не стане співсучасним в усьому обсязі свого поля. Тож воно зробило значний внесок у розуміння грецького поняття буття, аби дати знати, що слово *Ousia* в грецькій мові передусім означає сільськогосподарське володіння й що звідси бере початок смисл поняття «буття» як наявності наявного. Цей приклад вчить: мови метафізики не існує, а є лише метафізично мислиме вираження слів-понять, узятих із живої мови. Таке викарбування поняття може, як, скажімо, що стосується логіки й онтології Арістотеля, запровадити постійну понятійну традицію й викликати згодом відчуження, яке починається вже дуже давно, продовжується елліністичною шкільною культурою через подальший переклад латиною й потім із новим сприйняттям латинського перекладу сучасними національними мовами формує шкільну мову, де це поняття чимдалі більше втрачає свій первісний смисл із досвіду буття.

Ось так постає завдання деструкції понятійності метафізики. Тільки одно має стійкий смисл для розмови про мову метафізики; а саме — понятійність, яка в своїй історії пройшла певний розвиток. Завдання деструкції відчуженої понятійності метафізики, яка й далі діє в мисленні сучасності, Гайдеггер у свої молоді роки зробив лозунгом. Роздумливе простеження витоків слів-понять традиції в грецькій мові, з природного смислу слів і прихованої мудрості мови, які належить віднайти в них, як це з неймовірною легкістю вдалось Гайдеггерові, справді знов оживили грецьке мислення і його силу звертатись до нас. Це стало геніальним досягненням Гайдеггера. Він був навіть схильний до того, щоб повернути слова до їхнього схованого, більше не згадуваного значення і з цього так званого етимологічного смислу слова зробити логічні висновки. Варте уваги те,

що пізній Гайдеггер у цьому взаємозв'язку говорить про «праслова», в яких те, що він розглядає як грецький життєвий досвід, значно доступніше було висловлене в мові, ніж у вченнях і фразах ранньогрецьких текстів.

Гайдеггер, звичайно, не був першим, хто здійснив відчуження предмета, яке відбулось у шкільній мові метафізики. Це було скоріше прагненням німецького ідеалізму з часів Фіхте й передусім Гегеля, діалектичним рухом мислення розплутати й розплавити грецьку субстанційну онтологію і її понятійність. Тут уже були попередники, навіть в ужитку шкільної латини, зокрема там, де поряд з латинськими шкільними трактатами в мову країни увійшло живе слово проповіді, скажімо, у Майстера Екхарта або Миколи Кузанського, та й такого собі Якоба Беме. Все ж таки це були межові фігури метафізичної традиції. Коли Фіхте на місце «факту» ставив «насильницьку дію», то він, у принципі, випереджав провокативні карбування якогось Гайдеггера, який полюбляв ставити з ніг на голову значення слів, наприклад, «віддалення» розумів як «наближення» або речення «Що значить мислити?» розумів як: «Що наказує нам мислити?» Або ще: «Ніщо не буває без причини», як безпідставне висловлювання про ніщо, тлумачив, як зусилля плавця, який пливе проти течії й з нею бореться.

В німецькому ідеалізмі, в цілому, це все ж було не стільки перекарбуванням слів і форсуванням їх значень, що призначалось для розплавлення традиційної постаті метафізичної понятійності, скільки загостренням виразів до їхньої протилежності й протиріччя. Діалектика споконвіку була загостренням іманентних протилежностей до суперечностей, і якщо відстоювання двох протилежних висловлювань не містить просто негативного смислу, а спрямоване саме на поєднання суперечного, то цим неначе досягається крайня можливість, яка робить метафізичне мислення, тобто мислення в первісно грецьких поняттях, спроможним до сприйняття абсолютного. Однак життя — це свобода й дух. Внутрішній наслідок такої діалектики, в якій Гегель убачав ідеал філософського аргументування, справді надав йому можливість вийти за межі суб'єктивності суб'єкта й мислити дух також як об'єктивність, як це вже згадується вище. У своєму онтологічному результаті цей рух однак знову завершується, як засвідчує кінець гегелівської «Енциклопедії», абсолютною присутністю духу, який осучаснює самого себе. Тому Гайдеггер залишається в постійній, напруженій суперечці зі спокусою діалектики, яка замість деструкції грецьких понять здійснює їх подальше формування в діалектичні поняття для духу й свободи і неначе приручає власне мислення.

Тут неможливо пояснити, як Гайдеггер у своєму пізньому мисленні утримав і зберіг у собі деструктивну потужність своїх витоків. Свідченням цього постає вгаємничений стиль його пізніх творів. Він до решти усвідомлював свою й нашу мовну потребу. Поряд з його власними спробами за допомогою поетичної мови Гельдерліна залишити позаду себе «мову метафізики», щоб усупереч онтологічному самоприрученню, властивому діалектиці, вказати дорогу до волі, я бачу тільки два шляхи, які було пройдено. Один із них — це шлях діалектики назад до діалогу й назад до роз-

мови. Пройти цим шляхом я спробував сам у своїй *філософській герменевтиці*. Другий — це вказаний уперше Дерідою шлях *деконструкції*. Тут треба знову пробудити і якраз не в життєвості розмови приховане розуміння. У фоновому сплетінні смислових відношень, яке лежить в основі будь-якого говоріння, а отже — в онтологічному понятті *écriture*, — замість базікання про розмову, — має, більше того, вирішуватись єдність смислу взагалі й цим здійснюватись ламання метафізики як таке.

У сфері цього напруження проявляються найсвоєрідніші переакцентування. В очах герменевтичної філософії вчення Гайдеггера про подолання метафізики з усіма її кінцями в тотальному забутті буття технологічної ери перестрибує постійний спротив і силу інерції структурних одиниць життя, які й далі існують у малих і великих масштабах співіснування з ближніми. Навпаки, в очах деконструктивізму Гайдеггерові бракує останньої радикальності, коли він, запитуючи про смисл буття, дотримується смислу запитання, яким можна показати, що йому годі дати сповнену смислу відповідь. Згідно з цим питанням Деріда протиставляє смислу буття первинну відмінність і бачить в Ніцше радикальнішу фігуру стосовно метафізично-пом'якшуючої претензії мислення Гайдеггера. Він усе ще бачить Гайдеггера в руслі логоцентризму, якому він протиставить антонім завжди розтягнутого й рухливого смислу, який розриває будь-яке зведення до єдності й тому зветься *écriture*. Ніцше, очевидно, позначає тут критичну точку.

Так, для протиставлення й зважування перспектив, які відкриваються на обох описаних шляхах, що ведуть від діалектики назад, коли стосується Ніцше, можна буде обговорити можливості, запропоновані мисленню, що його метафізика продовжувати далі не може.

Коли я називаю вихідне положення, з якого Гайдеггер шукає свій шлях назад, діалектикою, то це відбувається не тільки з тієї зовнішньої причини, що Гегель спекулятивною діалектикою здійснив секулярний синтез спадку метафізики, яка претендує на зібрання в собі всієї істини грецького витоку. Скоріше насамперед через те, що Гайдеггер дійсно був тим, хто не затримався всередині модифікацій і безперервностей спадку метафізики, як це мало місце з марбурзьким неокантіанством і неокантіанським перерформуванням Гуссерлем феноменології. Те, чого він прагнув як подолання метафізики, не вичерпалось також у протестуючих жестах, як ото в лівогегельянців і таких мислителів, як К'еркерор і Ніцше. Він узявся за це завдання скоріше з нелегким підходом до поняття, чого слід було навчитися в Арістотеля. Отже, як на мене, діалектика має на увазі широке ціле західної традиції метафізики, такою ж мірою «логічне» у мовному вжитку Гегеля, як і «логос» у грецькому мисленні, який визначав уже перші кроки західної філософії. У цьому розумінні спроба Гайдеггера оновити питання буття чи краще — вперше подати його в неметафізичному розумінні — що він називав «кроком назад» — була відходом від діалектики.

Герменевтичне повернення до розмови, яке я спробував, також повертається в цьому розумінні не тільки за діалектику німецького ідеалізму,

а отже — до платонівської діалектики, але за цим сократівсько-діалогічним поверненням спрямовується також ще й на її передумову, а саме, знайдений і пробуджений в логої *Anamnēsis*. Це створене з міфу, однак украй раціонально мислиме пригадування — не тільки пригадування окремої душі, але й завжди пригадування «спроможного поєднати нас духу» — нас, хто є розмовою. Буття-в-розмові, однак, означає Буття-поза-собою, мислення з іншим і повернення до себе, як до когось іншого. Коли Гайдеггер метафізичне поняття суті мислить більше не як присутність присутнього, а вираз «суть» розуміє як вербум, а отже, як дієслово, — а це означає — «темпорально», — тоді суть розуміється як «місце-перебування», у сенсі, який має відповідати звичайному виразу «тління». Однак це означає, що він, — хоча б у своїй статті про Анаксімандра, — «перебування» підпорядковує первісному грецькому досвіду часу. Цим він своїм питанням заходить за метафізику і її обрій, коли вона ставить питання про буття. Сам Гайдеггер згадував про те, що цитованим Сартром реченням: «Суть існування — це його існування» зловживають, коли не беруть до уваги, що слово «суть» береться в лапки. Отже, прямо йдеться не про поняття «сутність», яке як «суть» має передувати існуванню, факту, а такою ж мірою про перевертання Сартром цього відношення, тож існування сутності йде попереду. Тут я думаю, що Гайдеггер, запитуючи про смисл буття, мислить «смысл» зовсім не в розумінні метафізики і її поняття суті, а як смысл запитання, який не чекає на певну відповідь, а вказує на напрям шляху запитування.

Я якось сказав: «смысл — це спрямований смысл», а Гайдеггер іноді, щоб підкреслити характер дієслова, вдавався навіть до орфографічного архаїзму, коли слово «Sein» («буття») писав як «Seyn». Подібним чином слід бачити й мою спробу скинути спадковий тягар онтології субстанції, що я виходжу з розмови й зі спільної знайденої в ній і оформленої мови, де логіка запитання й відповіді проявляється як визначальне. Вона відкриває вимір порозуміння, який виходить за межі мовно зафіксованих висловлювань, а цим так само за межі всеосяжного синтезу як монологічного саморозуміння діалектики. Тут, звичайно, й ідеалістична діалектика не зовсім заперечує своє походження зі спекулятивної базової структури мови, як я розробив її в третій частині «Істини і методу». Однак коли Гегель підпорядковує діалектику поняттю науки й методу, то він насправді приховує її власне походження, її витoki в мові. Так філософська герменевтика тримає в полі зору відношення до спекулятивної Дво-Єдності, яка розігрується між сказаним і несказаним, яка насправді передує діалектичному загостренню до протиріччя і його усуненню в новому висловлюванні. Мені здається, що це цілком вводить в оману, коли з ролі, яку я визнаю в передаванні в місці запитань і в попередньому визначенні відповідей, роблять надсуб'єкт і потім, як стверджують Манфред Франк і Форже, обмежують герменевтичний досвід до *parole vide*. В «Істини і методі» це підтримки не знаходить. Коли там йдеться про передавання й про розмову з ним, то це не колективний суб'єкт, а просто

збірна назва для відповідно окремого тексту (тут також ідеться в найширшому розумінні про текст, що може містити витвір мистецтва, будівлю, ба навіть природну подію)¹⁰³. Сократівський діалог у платонівському оформленні — це, звичайно, дуже особливий вид розмови, яка ведеться кимось одним і за ким хтось інший мусить іти добровільно-примусово, однак це все ж тому залишається зразком будь-якого здійснення розмови, що в ній викладаються не слова, а душа іншого. Сократівська розмова — це не езотерична гра одягання-роздягання для краще усвідомленого, а справжнє здійснення анамнезу, спогаду подумки, можливого тільки для душі, що усвідомлює скінченність тілесного й здійснюється як розмова. Саме в цьому полягає смисл спекулятивної єдності, яка здійснюється у віртуальності слова, тож це не окреме слово й так само не сформульоване висловлювання, а те, що вказує скоріше на щось спроможне висловлюватись про все.

Отже, вимір питання, в якому ми тут діємо, не має нічого спільного з кодом, що про його розшифрування йдеться. Те, що такий розшифрований код лежить в основі всього писання й читання тексту, звичайно, правильно, однак він являє собою просту передумову для герменевтичного зусилля стосовно мовленого словами. У цьому я цілком підтримую критику структуралізму. Однак я, як мені здається, виходжу за межі деконструкції Деріди, коли слова взагалі вживаються тільки в розмові, а слова в розмові виступають не як кожне окреме слово, а як ціле перебування в говорінні й відповіданні.

Щодо принципу деконструкції, то в цьому відношенні йдеться, очевидно, як прагнув підкреслити й Деріда, про метафізичну сферу смислу, якій підпорядковані слова й значення слів, у здійсненні, яке він позначав як *écriture*, і таке здійснення — це не буття, а лінія, вказівний слід. Цим він виступає проти метафізичного поняття логос і говорить про логоцентризм, де ще й виставляє запитання Гайдеггера про буття, як запитання про смисл буття. Це — рідкісний, інтерпретований назад до Гуссерля Гайдеггер, неначе будь-яке говоріння полягає у висловлюваннях суджень. У цьому розумінні, звичайно, правда, що невтомна конституція смислу, якій присвячене феноменологічне дослідження і яка, здійснена в акті мислення як виконання наміру свідомості, має на увазі «присутність». Інформуючий голос (*la voix*) — це ніби наявність того, що мислиться в мисленні. Насправді, звичайно, і в турботі Гуссерля про чесну філософію видно досвід часу й свідомість часу, яка передре будь-якій «присутності» й будь-якій конституції, в тому числі й позачасової дії. Однак вірно й те, що проблема часу тримає мислення Гуссерля в неунікному зачаруванні, оскільки він дотримується грецького поняття буття, яке, в принципі, здолав уже Августин загадкою, яка представляє буття часу, який й одночасно не є «зараз», висловлюючись словами Гегеля.

¹⁰³ Ges. Werke, Bd. 1, S. 478.

Тому, як і сам Гайдеггер, Деріда заглиблюється в таємничу різноманітність, яка лежить у слові й в багатстві його значень, у невідомому потенціалі диференціювань його значень. Те, що Гайдеггер від речення й висловлювання повертається із запитанням назад до відкритості буття, яка взагалі тільки й уможливило слова й речення, неначе дозволяє йому випередити весь вимір утворених із слів висловлювань, заперечень і протиріч. Подібним чином, як здається, Деріда йде слідами, першими в їх прочитанні. Він, зокрема, намагався в аналізі часу Арістотеля віднайти те, що «час» стає видимим для буття, як *di fférance*. Оскільки про Гуссерля він читає у Гайдеггера, то сприймає прихильність до понятійності Гуссерля, яка відчувається в «Бутті і часі» і його трансцендентальному самоописанні, як свідчення логоцентризму Гайдеггера, і коли я не тільки розмову, але й вірш і його прояв у внутрішньому вусі пояснюю як справжню реальність мови, то він називає це тоді взагалі «фоноцентризмом». Неначе говоріння або голос зникають так само тільки до найнапруженішої рефлексивної свідомості у здійсненні її існування, а не стають скорше самим зникненням. Це не дешевий аргумент міркування, а нагадування про те, що відбувається з кожним розмовляючим і кожним мислячим: він не помічає самого себе саме тому, що «мислить».

Тож критика Дерідою інтерпретації Ніцше Гайдеггером — чия інтерпретація мене насправді переконала — може слугувати для ілюстрації відкритої проблематики, перед якою ми перебуваємо. Тут, з одного боку, стоять спантелючувальне багатство граней і безперестанний маскарад, у якому постають розсіяними в неосяжній розмаїтості холодні ризики мислення Ніцше, а з другого — запитання до нього, що означає гра цього ризику. Навіть не те, що Ніцше сам мав би перед очима єдність у розсіянні й звів би в поняття внутрішній взаємозв'язок між основним принципом волі до влади й щоденним нагадуванням про вічне повернення того ж самого. Однак, якщо я правильно розумію Гайдеггера, то річ саме в тім, що Ніцше не зробив цього, тож нам ці метафори його останніх бачень видаються як віддзеркалюючі грані, за якими немає єдності. Цим висувається єдине кінцеве положення, в якому саме запитання про буття забувається й губиться. Так технологічна ера, в якій здійснюється нігілізм, означає насправді вічне повернення того самого. Мислити отак, розважливо сприймати Ніцше, не здається мені різновидом повернення до метафізики й її онтологічного упередження, яке досягає свого апогея в понятті суті. Якби це було так, то шляхи Гайдеггера, які за «суттю» мають зовсім іншу, темпоральну структуру, не губилися б знову й знову в непрохідному. Зрештою розмова, яку ми ведемо далі в нашому власному мисленні і яка, можливо, в наші дні збагачується за рахунок нових партнерів із чимдалі більшого планетарного людського спадку, має скрізь шукати свого партнера — а надто якщо він зовсім інакший. Той, хто наполегливо просить мене про деконструкцію й наполюгає на різниці, перебуває на початку розмови, а не біля своєї мети.

26. ЕКСКУРСИ I — IV

1960 рік

до I, 43

Поняття *стилю* — це одна з недискутованих само-собою-зрозуміло-стей, за рахунок яких живе історична свідомість. Погляд на ще мало досліджену історію слова може прояснити, чому це так. Поняття фіксується, як правило, перенесенням слова з його первісної сфери застосування. При цьому спочатку визначається не історичний, а нормативний смисл. Так «стиль» у новітній традиції античної риторики заступає те, що там має на увазі *genera dicendi*, тобто є нормативним поняттям. Існують різні види говоріння й писання, які, залежно від мети й змісту, на своєму місці й висувають свої специфічні вимоги. Це — види стилю. Зрозуміло, що разом із таким вченням про види стилю і їх правильне застосування запроваджується й застосування неправильне.

Отже від того, хто володіє мистецтвом писання й самовисловлення, вимагається дотримання правильного стилю. Так поняття стилю, як здається, вперше з'являється у французькій юриспруденції й має там на увазі *manière de procéder*, тобто судочинство, яке задовольняє певні юридичні вимоги. Потім із XVI сторіччя це поняття використовується й для мовного способу викладення взагалі¹. В основі мовного вжитку відверто лежить погляд, що для викладення за всіма правилами мистецтва існують певні попередні вимоги, зокрема — одноманітності, які не залежать від відповідного змісту того, що викладається. Зібрані у Панофські² й В. Гофманна³ приклади називають поряд із словом *stile* слова *maniera* і *gusto* для цього нормативного поняття, який запроваджує жанрову вимогу як ідеал стилю.

Однак поряд із цим від самого початку існує також особистий вжиток слова. Стиль — це також індивідуальний почерк, який упізнається скрізь у творах якогось одного митця. Цей перенесений вжиток корі-

¹ Див. також: *Nuevo Estilo y Formulario de Escribir* як заголовок зібрання формулярів для написання листів. У такому вжитку дотримання стилю також майже таке, як і *genera dicendi*. Усе ж напрошується застосування цього до всіх виразів, звичайно, в нормативному розумінні.

² Panofsky E. *Idea*, Anm. 244.

³ Hofmann W. *Studium Generale*, 8. Jahrg. 1955, Heft 1, S. 1.

ниться, мабуть, уже в античній церемонії канонізації класичних представників для певної *genera decendi*. З понятійної точки зору застосування поняття стилю до так званого особистого стилю — це насправді послідовне застосування того самого значення. Бо й цей смисл стилю позначає одноманітність у варіативності творів, власне, як характерний спосіб викладення одного митця відрізняється від способу викладення іншого.

Це постає в словниковому вжитку Гете, який надалі став авторитетним. Поняття стилю Гете отримується через відмежування від поняття манери й прямо поєднує обидві сторони⁴. Митець створює собі стиль, оскільки він більше люб'язно не наслідує інших, а цим водночас створює собі мову. Дарма що він прив'язується до певного прояву, цей прояв для нього не стає путем — він при цьому все ж виражає самого себе. Хоч хай як рідко зустрічається збіг «точного наслідування» й індивідуальної манери (способу сприйняття), само воно й створює стиль. Отже нормативний момент долучається до поняття стилю також там, де йдеться про стиль однієї особи. «Природа», «суть» речей залишається основою пізнання й мистецтва, від якої великий митець віддалитись не може, і через цю прив'язаність до суті речей і особисте застосування «стилю», згідно з Гете, чітко дотримується нормативного смислу.

Легко пізнається класичний ідеал. Мовний ужиток Гете придатний водночас і для прояснення понятійного змісту, яким завжди володіє поняття стилю. У жодному випадку стиль — це просто індивідуальне вираження, під ним завжди мається на увазі щось постійне, об'єктивне, що пов'язує індивідуальне оформлення висловлення. Так пояснюється й застосування, яке це поняття знайшло як історична категорія. Бо таким поєднуючим чинником в історичній ретроспективі проявляє себе, звичайно, й відповідний смак часу, і в цьому відношенні застосування поняття стилю до історії мистецтва стає природним наслідком історичної свідомості. Проте при цьому смисл естетичної норми, яка спочатку входила до поняття стилю (*vero stile*), було втрачено на користь його дескриптивної функції.

Досі в жодному разі не вирішено, чи заслуговує поняття стилю на таку виняткову чинність, якої воно досягло в цілому в межах історії мистецтва, — і так само, чи може воно застосовуватись за межами історії мистецтва до інших історичних проявів, наприклад — до політичних подій.

Що стосується спочатку першого з цих питань, то історичне поняття стилю видається, безсумнівно, законним скрізь там, де прив'язка до пануючого смаку — це єдине естетичне мірило. Отже, воно, в першу чергу, чинне для декоративних феноменів, чие найвласливіше призначення полягає в тому, щоб бути не для себе, а при чомусь і сформува-

⁴ Див.: Schelling, III, 494.

ти це в єдність життєвого взаємозв'язку. Декоративне відверто належить як підігруюча якість до того, що має інше призначення, а саме — ужиток.

Можна все ж запитати себе, чи законно поширювати пов'язану зі стилем історичну точку зору на так звані вільні витвори мистецтва? Ми шойно усвідомили, що так званий вільний витвір мистецтва має своє початкове місце у життєвому взаємозв'язку. Хто хоче зрозуміти це, не повинен прагнути позбавляти його будь-яких цінностей переживання, а має займати щодо них правильну позицію, тобто й насамперед — історично правильну.

Отже насправді й тут існують вимоги стилю, які не можна порушувати. Однак це не означає, що витвір мистецтва не має іншого, окрім пов'язаного зі стилем, історичного значення. Тут Зедльмайер цілком має рацію в своїй критиці історії стилю⁵. Класифікаційний інтерес, що вдовольняється історією стилю, власне мистецького не стосується. Поняття стилю все ж зберігає своє значення й для мистецтвознавства. Бо й мистецько-науковий структурний аналіз, як його вимагає Зедльмайер, має само собою задовольняти пов'язані зі стилем історичні вимоги в тому, що він називає правильною позицією.

Як на види мистецтва, які потребують відтворення (музика, театр, танець тощо), то це цілком очевидно. Відтворення має бути відповідним стилю. Тут треба знати, чого вимагають стиль часу й особистий стиль майстра. Це знання, звичайно, ще не все. «Історично вірне» відтворення не було б справжнім мистецьким досягненням відтворення, тобто в ньому твір не поставав би як мистецький витвір, а був би скорше, якщо таке взагалі можливе, дидактичним продуктом або простим матеріалом історичного дослідження, як, скажімо, колись стануть записи концертів на платівках, диригованих самим майстром. Все ж і найживіше оновлення твору зазнає зі стилістично-історичного боку справи певного обмеження, якому воно не може протидіяти. Стиль насправді належить до «основ» мистецтва, до умов, закладених у предметі, а щодо відтворення, то це, вочевидь, чинне для нашого сприймального відношення до будь-якого виду мистецтва (адже відтворення — це не що інше, як певний вид посередництва, який слугує такому сприйманню). Поняття стилю (десь як і поняття смаку, з яким воно споріднене, див. слово «відчуття стилю») хоча й недостатня точка зору для досвіду мистецтва і для його наукового пізнання — нею воно стає тільки в сфері декоративного, — однак воно необхідна передумова там, де необхідно розуміти мистецтво.

Це поняття можна також перенести й на політичну історію. Способи дії також можуть мати стиль, свій стиль може формуватись навіть у перебігу людських доль. Спочатку це мислилось нормативно. Коли ми го-

⁵ [Див.: «Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte» («Мистецтво і істина. До теорії і методу історії мистецтва»), Vermehrte Neuausgabe, Mäander, 1978].

воримо про дію, що в ній є великий стиль або справжній стиль, то цим даємо їй естетичну оцінку⁶. Так само коли ми, скажімо, в політичному мовному вжитку ставимо метою певний стиль дії, то це, в принципі, й є естетичне поняття стилю. Показуючи такий стиль дії, в певний спосіб виставляють себе перед іншими, тож ті знають, чого їм очікувати. Тут також стиль постає одиницею висловлювання.

Однак тут виникає запитання, чи можна вважати це поняття стилю історичною категорією. Перенесення мистецько-історичного поняття стилю на загальну історію має передумовою те, що історичні події мають на увазі не в їхньому власному значенні, а в їхній приналежності до цілого форм висловлювання, які позначають свій час. Історичному значенню події, однак, немає потреби збігатися з цінністю пізнання, яке вона має як прояв висловлювання, і це помилка, коли вважають, що розуміють це тому, що розуміють це як прояв висловлювання. Якщо є бажання справді розширити поняття стилю на загальну історію, як це дискутувалось найперше Еріхом Ротгаккером, і чекати звідси історичного пізнання, то мимоволі можеш дійти до передумови, що історія сама дослуховується до свого внутрішнього логосу. Це може бути чинним для окремих ліній розвитку, яких дотримується, однак, така історія з поєднуючим дефісом, — це не справжня історія, а ідеально-типова конструкція, яка, як показала критика Максом Вебером органологів, має тільки дескриптивне виправдання. Стилістично-історичний спосіб розгляду події може так само мало, як і мистецько-науковий розгляд, який мислить тільки стилістично-історично, відповідати тому вирішальному визначенню, що в ній щось діється і відбуваються не тільки зрозумілі процеси. Тут ми натикаємось на межі історії духу.

II

до I, 149

Оказіональність має проявлятися як смисловий момент у претензії твору на смисл, а не як слід чогось випадкового, яке нібито сховалось за твором і має бути відкритим інтерпретацією. Якби мало місце останнє, то це означало б, що зрозуміти смисл цілого можливо було б тільки через відновлення первісної ситуації взагалі. Однак якщо okazіональність — смисловий момент у претензії самого твору, то тоді, навпаки, шлях через розуміння смислового змісту твору стає водночас можливістю для історика дізнатися щось про первісну ситуацію, до якої говорить твір. Тут наші принципів міркування про вид естетичного буття створили поняттю okazіональності нову легітимацію, яка виходить за межі будь-яких особливих форм. Ігнорувати простір і час — це не гра мистецтва, як те стверджує естетична свідомість. А якщо навіть це засадничо й виз-

⁶ [Див.: *Hegel. Nürnberger Schriften*, S. 310].

нається, то не можна говорити про вторгнення часу в гру, як це щонедавно зробив з огляду на драму «Гамлет» Карл Шмітт.

Звичайно, інтерес історика може полягати в тому, щоб у формі гри мистецтва досліджувати ті відношення, які сплетені зі своїм часом. Однак Карл Шмітт, як мені здається, недооцінює складність цього законного завдання для історика. Він вважає, що може зауважити злам у грі, коли через тріщину починає проглядати дійсність, яка дозволяє пізнати сучасну функцію твору. Цей процес стає справжнім методичним гачком, як нас навчив хоча б приклад дослідження Платона. Так само якщо в принципі правильно вилучати упередження чистої естетики переживання і гру мистецтва ставити в її часово-історичний взаємозв'язок, то щодо «Гамлета» мені все ж таки видається помилковим, коли від когось вимагається читати Гамлета, як ключовий роман. Прорив часу в гру, який би пізнавався як злам у грі, здається мені тут повністю відсутнім. Для самої гри протиставлення часу й гри, як його бере до уваги Карл Шмітт, не дається зовсім. Скоріше гра залучає час у свою *гру*. Це — велика можливість поетичної творчості, через яку вона належить своєму часові й через яку час дослухається до неї. У цьому загальному розумінні драма «Гамлет» сповнена політичної актуальності. Однак якщо тільки з неї тут вилуцтити сховану прихильність поета до Ессекса чи Якоба, то це навряд чи зможе комусь довести поетичну творчість. Але якщо поет справді такий їх прихильник, то тоді поетично створена ним гра має в такий спосіб приховувати його прихильність, аби поразки на цьому зазнав і гострий розум Карла Шмітта. Адже поет мусить, якщо хоче дійти до своєї публіки, абсолютно точно рахуватися і з супротивною стороною серед публіки. Тож це справді прорив гри в час, який постає тут перед нами. Двозначно, як і гра, це може розгортати свою непередбачувану дію лише в розігруванні себе. За своєю суттю не підходить бути інструментом замаскованих цілей, які слід тільки передивитися, щоб зрозуміти це односторонньо. Це залишається грою в неунікній двозначності. Оказіональність, яка лежить у ній, не задане відношення, через яке все тільки й набуває свого справжнього смислу, а навпаки, сам твір, сила висловлювання якого спроможна наповнити цю чи ту випадковість.

Тож Карл Шмітт упадає, на мою думку, в хибний історизм, коли він політично інтерпретує хоча б залишення відкритим питання про вину королеви і вбачає в цьому табу. Насправді дійсність гри призводить до того, що навколо власне тематичного постійно залишається багато чого невизначеного. Драма, в якій усе до решти мотивоване, скрипить неначе віз. Це якась фальшива дійсність, коли подія подається неначе рахунок. І це стає грою дійсності тоді, коли глядачеві дається на здогад не тільки все, а навіть трохи більше, коли він має звичку розумітися в круговерті своїх днів. Чим більше при цьому залишається відкритим, тим вільніше вдається розуміння, тобто — перенесення показаного в грі у власний світ і, звичайно, в світ власного політичного досвіду.

Залишати відкритим неоглядно багато видається мені взагалі суттю

плідної фабули їй належить, наприклад, до кожного міфу. Завдяки своїй відкритій невизначеності міф спроможний на видавання чимраз нових вигадок, причому тематичний обрій знову і знову зміщається в іншому напрямку. (Згадаймо хоча б про різноманітні спроби обіграти фабулу Фауста — від Марлоу до Поля Валері.)

Якщо у залишенні відкритим вбачається політичний задум, як це робить Карл Шмітт, коли говорить про табу королеви, то поза увагою залишається те, що таке, власне, гра, а саме — розігрування себе через випробування можливостей. Розігрування себе грою не перебуває в закритому світі естетичного уявлення, а здійснюється як постійне вторгнення в час. Продуктивна багатозначність, яка творить суть мистецького витвору, це тільки інший вираз для визначення суті гри постійно наново ставати подією. У цьому принциповому смислі розуміння гуманітарних наук якнайтісніше сплітається з безпосереднім досвідом мистецького витвору. Розуміння, здійснюване наукою, також дає розігратися виміру смислу передавання й полягає в його випробовуванні. Саме тому воно само теж є подією, як це показується в запропонованому дослідженні.

III

до I, 269

Суперечка Льовіта з інтерпретацією Ніцше Гайдеггером⁷, яка, зокрема, висуває виправдані заперечення, страждає в цілому тим, що він, не переглядаючи цього, протиставить ідеал природності Ніцше принципу формування ідеалу взагалі. Те, що має на увазі Гайдеггер, коли він з на-вмисним загостренням ставить Ніцше в одну лінію з Арістотелем,— а це для нього якраз не означає, що він ставить його на одну й ту ж саму точку,— стає через це незрозумілим. Навпаки, сам Льовіт цим коротким замиканням спокушається до абсурдного поводження з ученням Ніцше про вічне повернення, як зі своєрідним *Aristoteles redivivus*. Для Арістотеля вічний круговорот природи був само собою зрозумілим аспектом буття. Звичасве й історичне життя людей залишається в нього спрямованим на порядок, що його зразково показує космос. У Ніцше про це не говориться. Він мислить космічний круговорот буття скоріше цілком з протилежності, яку представляє людське існування щодо нього. Вічне повернення однакового має свій смисл як вчення для людей, тобто — як велетенська вимога для людської волі, яка знищує всі її ілюзії про майбутнє й прогрес. Отже Ніцше мислить вчення про вічне повернення, щоб вразити людину в її вольовому напруженні. Природа мислиться тут, виходячи з людини, як така, що про останню нічого не знає.

⁷ У 3-й главі «Heidegger — Denker in dürftiger Zeit» («Гайдеггер — мислитель у жалюгідний час»), Frankfurt, 1953. Див. також, зокрема, нове видання: Löwith, Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr («Вчення Ніцше про вічне повернення») [а зараз у томі Ніцше у його «Sämtlichen Schriften», Stuttgart, 1986].

Тут не можна знову, як у новому поверненні, намагатись розіграти природу проти історії, якщо є бажання зрозуміти єдність мислення Ніцше. Сам Льовіт при з'ясуванні невирішеного розходження зупиняється на Ніцше. Щодо цього з'ясування не варто ставити далекосяжні запитання, скажімо, як стало можливим самозагнання в глухий кут, тобто — чому для самого Ніцше це мало стати не самозагнанням і крахом, а великим відкриттям і звільненням? Відповіді на це далекосяжне запитання читач у Льовіта не знаходить. Однак це все ж таки те, що розуміють, тобто — хочуть власним мисленням зробити здійсненим. Гайдеггер здійснив це, тобто сконструював систему відношень, виходячи з якої висловлювання Ніцше упорядковуються між собою. Те, що ця система відношень у самого Ніцше не знайшла безпосереднього вираження, криється в методичному розумінні самої такої реконструкції. І навпаки, у Льовіта парадоксальним чином бачать те, що він сам у Ніцше міг бачити тільки як злам, — виходячи з себе, зробити ще раз; він розраховує на нерозраховуваність; він філософує проти філософії в ім'я природності й посиляється на здоровий людський глузд. Якби здоровий людський глузд був справді філософським аргументом, то з філософією вже давно було б покінчено, а цим і з посиланням на нього. Це нічим не допоможе, Льовіт вибереться з цієї колізії тільки тоді, коли визнає, що посилання на природу й природність — це ні природа, ні природність.

IV

до I, 271

Вперте пропускання Льовітом мимо вух трансцендентального смислу висловлювань Гайдеггера про розуміння⁸ видається мені подвійно неслухним. Він не бачить, що Гайдеггер відкрив щось таке, що лежить в основі всього розуміння й від чого, як від задачі, не можна відмовлятихся взагалі⁹. Потім він не бачить, що те насилля, яке постає в багатьох інтерпретаціях Гайдеггера, в жодному разі не виходить із цієї теорії розуміння. Воно скорше продуктивне зловживання текстами, яке більше говорить про брак герменевтичної свідомості. Це відверто надмірне насилля власного предметного прагнення, що надає певним сторінкам текстів надрезонансу, який спотворює пропорції. Нетерпиме ставлення Гайдеггера до переданих текстів — настільки незначний наслідок його герменевтичної теорії, що це схоже скорше на ставлення великих продовжувачів духовної традиції, які перед формуванням історичної свідомості «некритично» засвоювали передавання. Тільки те, що Гайдеггер при цьому пристосовується до масштабів науки й часом прагне філо-

⁸ Див.: Löwith. «Heidegger — Denker in dürftiger Zeit» («Гайдеггер — мислитель у злиденний час»), Frankfurt, 1953, S. 80 f.

⁹ [Тут, проте, заперечував би Деріда, який у інтерпретації Ніцше Гайдеггером бачив повернення до метафізики. Див. у цьому томі S. 361 ff.].

логічно узаконити своє продуктивне засвоєння переказу, викликає філологічну критику. Право його аналізу розуміння цим не тільки не порушується, але й, у принципі, підтверджується. До розуміння завжди відноситься те, що думка, яку потрібно зрозуміти, має вистояти проти насилля тенденцій смислу, що панують над інтерпретатором. Саме тому, що ми зайняті предметом, і необхідне герменевтичне зусилля. І навпаки, не будучи зайнятим предметом, неможливо взагалі зрозуміти переказу, хай навіть це буде в тотальній індиференції предмета психологічної або історичної інтерпретації, яка виступає там, де якраз більше не розуміють.

V

до I, 427

Дивно, що такий заслужений дослідник Плотіна, як Ріхард Гардер, в останній доповіді, яку він зволив прочитати, критикував поняття *джерело* за його «природничо-наукове походження» (*Les Sources de Plotin, Entretiens V, VII, Quelle oder Tradition?*) Хоч би яка виправдана була критика зовнішньо здійсненого дослідження джерела, поняття джерела має краще узаконення. Як *філософська* метафора воно має платонівсько-неоплатонівське походження. Биття чистої й свіжої води з невидимої глибини — тут провідне уявлення. Це показує, зокрема, часте співставлення *pēgē kai archē* (*Phaidr.*, 245 с, і так само часто Філона і Плотіна). Як *філологічний* термін поняття *fons* було запроваджене, мабуть, тільки в епоху гуманізму, однак має там спочатку на увазі не відоме з досліджень джерел поняття, а розуміє вислів *ad fontes*, повернення до джерел, як звернення до початкової, не спотвореної істини класичних авторів¹⁰. У цьому також підкріплюється наше твердження, що філологія в своїх текстах має на увазі істину, яку ще слід у них знайти. Перехід поняття в наш звичний практичний смисл слова міг би настільки зберігати щось із первісного значення, наскільки джерело відрізняється від помутнілого відтворення чи фальсифікованого особистого тлумачення. Це, зокрема, пояснює, що поняття джерела відоме тільки при літературному передаванні. Тільки мовно передане дає постійне й повне пояснення про те, що в ньому міститься, воно не просто визначає, як інші документи й залишки, а дозволяє творити безпосередньо з джерела або вимірювати за джерелом свої подальші відхилення. Усе це не природничо-наукові, а мовно-духовні картини, які, в принципі, підтверджують те, що має на увазі Гардер, що власне джерела через своє використання зовсім не повинні мутніти. До джерела постійно надходить свіжа вода, так само стоїть

¹⁰ [Я завдячую Е. Льєдо цікавим прикладом «*ad fontes*» з іспанського гуманізму, який показує відношення до Псалмів].

справа й з істинними духовними джерелами передавання. Їхнє вивчення таке доцільне саме тому, що вони завжди дають іще щось інше, ніж те, що з них брали досі.

VI

до I, 341 і 471

До поняття виразу

У цілому наших викладень обґрунтовано, що поняття виразу має бути очищеним від свого сучасного суб'єктивістського звучання й поверненим до свого первісного граматично-риторичного смислу. Слово «вираз» відповідає латинському *expressio, exprimere*, що позначає духовне походження мовлення й письма (*verbis exprimere*). В німецькій мові воно має першу ранню історію в мовному вжитку містики і цим бере свій початок у неоплатонівському формуванні понять, дослідження якого ще слід було б провести. За межами містичних писань це слово береться до вжитку тільки в XVIII сторіччі. Тоді воно розширює своє значення й проникає водночас до естетичної теорії, де воно витісняє поняття наслідування. Все ж суб'єктивістське визначення, що вираз — це вираз чогось внутрішнього, скажімо переживання, був і тоді ще далеким¹¹. Домінуючою стає точка зору повідомлення й повідомлюваності, тобто — йдеться про те, щоб знайти вираз¹². Однак знайти вираз означає знайти вираз, який хоче досягнути враження, тобто в жодному разі не вираз у розумінні виразу переживання. Зокрема це чинне також у термінології музики¹³. Музичне вчення XVIII сторіччя про афекти мало на увазі не те, що в музиці виражають себе, а що музика виражає щось, власне — афекти, які, зі свого боку, мають вчиняти враження. Те ж саме ми знаходимо в естетиці Зульцера (1765 р.): вираз слід первинно розуміти не як вираз власних відчуттів, а як вираз, що збуджує відчуття.

Все ж таки друга половина XVIII сторіччя вже просунулась уперед шляхом суб'єктивування поняття виразу. Коли Зульцер полемізує, наприклад, із молодшим Ріккобоні, який вбачав мистецтво актора в представленні, а не в сприйманні, то він справжність сприймання при есте-

¹¹ Контрпоняттям, яке в схоластичному мисленні відповідає поняттю *expressio*, є скоріше всього *impressio speciei*. Однак суть *expressio*, що відбувається в дієслові, формується тим, що в цьому, як висловився, мабуть, першим Микола Кузанський, проявляється *mens*. Так у Ніколауса можливий такий зворот, як: слово це *expressio experimentis et expressi* (Comp. Theol. VII). Однак це має на увазі не вираз внутрішніх переживань, а рефлексивну структуру дієслова: робити все видимим і себе самого також у висловлюванні — як ото світло робить видимим усе й само себе. [Між іншим, стаття «Ausdruck» («Вираз») Тонеллі з'явилась в «Ritterschen Wörterbuch», Bd. I, S. 653 — 655.]

¹² Kant, KdU B 198.

¹³ Див. інструктивну статтю: *Eggebrecht H. H. Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang* («Принцип виразу в музичних «Бурі і натиску»), DVjs 29 (1955), S. 323 — 349.

тичному представленні вже вважав необхідною. Так *expressivo* музики він також доповнює психологічною базою сприймання композитора. Отже тут ми перебуваємо на переході від риторичної традиції до психології переживання. Однак тим часом заглиблення в суть виразу, й естетичного виразу зокрема, все ж залишається знову-таки в метафізичному взаємозв'язку неоплатонівського гатунку. Вираз ніколи не буває просто знаком, яким вказують на щось інше, внутрішнє. У виразі присутнє саме виражене, наприклад у зморшках гніву — гнів. Це дуже добре відоме сучасній діагностиці виразів, так як це знав уже Арістотель. Очевидно, до способу буття живого належить те, що таким чином одне перебуває в іншому. Це знайшло також своє специфічне визнання в мовному вжитку філософії, коли Спіноза в *exprimere* і *expressio* пізнає основне онтологічне поняття і коли вслід за ним Гегель в об'єктивному смислі виразу бачить представлення, висловлення і власну дійсність духу. Цим Гегель підтримує свою критику суб'єктивізму рефлексії. Подібним чином мислять Гельдерлін і його друг Сінклер, у яких поняття виразу набуває прямо-таки центрального положення¹⁴. Мова як продукт творчої рефлексії, яка дає існування віршові, — це «вираз живого, однак особливого цілого». Значення цієї теорії виразу, вочевидь, повністю змінилось суб'єктивізуванням і психологізуванням XIX сторіччя. Насправді у Гельдерліна, як і в Гегеля, риторична традиція набагато визначальніша. У XVIII сторіччі «вираз» взагалі стає на місце «відтиску» й має на увазі ту форму, яка залишається після притискування печатки або чогось подібного. Взаємозв'язок зображення стає повністю чітким з одного місця у Геллерта, «що наша мова не спроможна на певну красу і є ламким воском, який часто розколюється, коли хтось хоче відтиснути зображення духу»¹⁵.

Це стара неоплатонівська традиція¹⁶. Метафора має в тому свої визначальні моменти, що визначена форма не частково, а цілком і повністю в усіх відтисках сучасна. На цьому ґрунтується також застосування поняття в «еманатистичному мисленні», яке, за Ротгаккером¹⁷, скрізь лежить в основі нашої історичної картини світу. Добре зрозуміло, що критика психологізування поняття «вираз» пронизує ціле запропонованого дослідження й лежить в основі як критики «мистецтва переживання», так і критики романтичної герменевтики¹⁸.

¹⁴ Див. видання: Hellingrath, Bd. 3, S. 571 ff.

¹⁵ Schriften, Bd. 7, S. 273.

¹⁶ Див. хоча б: Dionysiaka, I, 87.

¹⁷ Rothacker. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften («Логіка і систематика гуманітарних наук») (Handb. d. Philos. III), S. 166. Див. у: Bd. 1, S. 33 поняття життя у Етігера і S. 246 ff. у Гуссерля і Графа Йорка. [Див. Ges. Werke, Bd. 1, S. 239 ff., 253 ff.]

¹⁸ Позначення також у давніх роботах автора, наприклад «Bach und Weimar» («Бач і Ваймар») (1946), S. 9 ff. [Kl. Schrift., II, S. 75 — 81; Ges. Werke, Bd. 9] «Über die Ursprünglichkeit der Philosophie» («Про первісність філософії») (1947), S. 25 [Kl. Schrift., I, S. 11 — 38; Ges. Werke, Bd. 4.]

27. ГЕРМЕНЕВТИКА ТА ІСТОРИЗМ

1965 рік

Про герменевтику в філософському мисленні на основах гуманітарних наук раніше взагалі не було мови. Герменевтика була простою допоміжною дисципліною, канонем правил, предметом яких було поводження з текстами. У крайньому випадку вона ще диференціювалась, віддаючи належне особливому виду певних текстів, наприклад, як біблійна герменевтика. І, нарешті, існувала трохи інша допоміжна дисципліна, яка називалась герменевтика, в образі юридичної герменевтики. Вона містила правила для заповнення прогалин у кодифікованому праві, отже, мала нормативний характер. Центральну філософську проблематику, яка входила до факту гуманітарних дисциплін, навпаки, вбачали — за аналогією з природничими науками і їхнім обґрунтуванням кантівською філософією — у теорії пізнання. Критика Кантом чистого розуму виправдала апріорні елементи пізнання досвіду природничих наук. Так, ішлося про те, щоб забезпечити спосіб пізнання історичних наук відповідне теоретичне виправдання. Й. Г. Дройзен у своїй «Історії» розробив дуже впливову методологію історичних наук, яка була цілком спрямована на відповідність задачі Канта, а В. Дільтей, який мав розробити власну філософію історичної школи, простежував із самого початку з виразною свідомістю задачу критики історичного розуму. У цьому відношенні його самосприймання також було пізнавально-теоретичним. Як відомо, в очищеній від природничо-наукового відчуження «описовій і розчленовуючій» психології він вбачав пізнавально-теоретичну основу так званих гуманітарних наук. Між тим Дільтей при здійсненні цієї задачі прийшов до подолання свого початкового пізнавально-теоретичного підходу й став тим, хто посприяв філософській годині герменевтики. Однак пізнавально-теоретичну основу, яку він шукав у психології, він ніколи повністю не полишав. Те, що переживання характеризуються внутрішнім буттям, через що тут взагалі не існує проблеми пізнання іншого, «Не-Я», як це лежить в основі кантівської постановки питання, залишається основою, на якій він прагнув здійснити побудову історичного світу в гуманітарних науках. Однак історичний світ — це не взаємозв'язок переживань того ґатунку, як ото, скажімо, в автобіографії історія представляється для внутрішності суб'єктивності. Історичний взаємозв'язок має, зрештою, розуміться як

взаємозв'язок смислу, який принципово підноситься над обрієм переживань окремої людини. Він неначе великий чужий текст, розшифрувати який має допомогти герменевтика. Так Дільтей з примусу предмета шукав перехід від психології до герменевтики.

Дільтей у своїх зусиллях щодо закладення таких герменевтичних основ гуманітарних наук бачив себе в підкресленому протиріччі до тієї самої пізнавально-теоретичної школи, яка тоді, з неокантіанської точки зору, бралася закладати основи гуманітарних наук, власне до розробленої Віндельбандом і Ріккертом філософії цінностей. Пізнавально-теоретичний суб'єкт видавався йому безкровною абстракцією. Прагнення до об'єктивності в гуманітарних науках настільки сильно надихнуло також його самого, що він не зміг абстрагуватись від того, що пізнаючий суб'єкт, розуміючий історик, своєму предметові, історичному життю не просто протистоїть, а перебуває на хвилі такого ж руху історичного життя. Зокрема в свої останні роки Дільтей чимдалі більше віддавав належне ідеалістичній філософії ідентичності, бо в ідеалістичному понятті духу мислилась однакова субстанціальна спільність між суб'єктом і об'єктом, між «Я» і «Ти», яка лежала в своєму власному понятті життя. Те, що Георг Міш дотепно відстоював від Гуссерля, як і від Гайдеггера, як точку зору життєвої філософії¹⁹, поділяло, очевидно, з феноменологією критику наївного історичного суб'єктивізму, а також його пізнавально-теоретичне виправдання південно-західнонімецькою філософією цінностей. Побудова історичного факту через ціннісне відношення не брала до уваги, настільки це було очевидним, вплетеність історичного пізнання в історичну подію²⁰.

Тут варто згадати про те, що той монументальний каркас, який залишив після себе Макс Вебер і який спочатку було опубліковано під назвою «Економіка і суспільство» в 1921 році, планувався ним як «основи розуміючої соціології»²¹. У широко викладених частинах цієї підготовленої для основ соціальної економіки соціології йдеться про релігійну, правову й музичну соціологію, тоді як державна соціологія представлена дуже фрагментарно. Тут насамперед цікава написана у 1918 — 1920 роках вступна частина, яка зараз має заголовок «Соціологічне вчення про категорії». Це імпазантний каталог понять на вкрай номіна-

¹⁹ *Misch G. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl («Життєва філософія і феноменологія. Спір Дільтейєвого напрямку з Гайдеггером і Гуссерлем»)*, Philos. Anzeiger 1929/30, 2. Aufl., Leipzig, Berlin, 1931.

²⁰ [1983 рік одночасно з публікацією матеріалів до 2-го тому «Einleitung in die Geisteswissenschaften» («Введення до гуманітарних наук») (Ges. Werke, Bd. 18 і 19) знову підняв В. Дільтея до загальної свідомості. Див. також мої нові роботи про Дільтея: Ges. Werke, Bd. 4].

²¹ Цей твір зі спадщини мислителя зараз можна знайти в новому упорядкуванні великої кількості матеріалів, яке здійснив Йог. Вінкельманн, як 4-те видання, 1. und 2. Halbband, Tübingen, 1956 [здійснюється широке критичне видання усього цього твору Макса Вебера].

лістичній основі, який, зрештою, — на відміну від відомої статті про логос 1913 року — уникає поняття цінності (а отже, й останньої схильності до південно-західнонімецького неокантіанства). Макс Вебер називає цю соціологію «розуміючою», оскільки смисл соціальної дії, який мається на увазі, вона робить своїм предметом. Звичайно, смисл, що «мається на увазі суб'єктивно», у сфері суспільно-соціального життя може бути не тільки тим, що справді мається на увазі в окремих діях. Так понятійно конституційований чистий тип («ідеально-типова конструкція») виступає в доповнюючий спосіб як герменевтично-методологічне замінене поняття. На цій основі, яку Макс Вебер називає «раціоналістичною», ґрунтується вся будівля — за ідеєю нейтрально і «без цінностей», — монументальний межовий бастион «об'єктивної» науки, яка відстоює свою методичну однозначність класифікаційною систематикою й веде у змістовно скомпонованих партіях до чудового систематичного огляду світу історичного досвіду. Власне втягнення до проблематики історизму уникається тут шляхом методичного аскетизму.

Однак подальший розвиток герменевтичного осмислення опановується постановкою питання історизму й тому виходить із Дільтея, чие зібрання творів у двадцятих роках швидко перевершило вплив і Ернста Трельча.

Приєднання Дільтея до романтичної герменевтики, яке поєдналось із пожвавленням спекулятивної філософії Гегеля в нашому сторіччі, посприяло різноманітній критиці історичного об'єктивізму (Граф Йорк, Гайдеггер, Ротгаккер, Бетті та інші).

Воно залишило помітні сліди і в історико-філологічному дослідженні, коли в самій науці знову почали діяти романтичні мотиви, приховані науковим позитивізмом XIX сторіччя²². Згадаймо хоча б про проблему античної міфології, яка була оновлена Вальтером Ф. Отто, Карлом

²² Розумний погляд на здійснену в сучасній історичній науці саморефлексію — чітким залученням англо-американських і французьких історичних досліджень — дає *Wagner F. Moderne Geschichtsschreibung, Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft* («Сучасна історіографія, погляд на філософію історичної науки»), Berlin, 1960. З'ясовується, що скрізь наївного об'єктивізму більше не досить, і цим визнається теоретична потреба, яка виходить за межі простого пізнавально-теоретичного методологізму. [Див., зокрема, *Faber K.-G. Theorien der Geschichtswissenschaft* («Теорії історичної науки»), München, 1971 і *Koselleck R. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* («Минуле майбутнє. До семантики історичних часів»), Frankfurt, 1979].

У цьому взаємозв'язку можна згадати й зібрані під заголовком «*Geschichte zwischen Philosophie und Politik, Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens*» («Історія між філософією і політикою, дослідження проблематики сучасного історичного мислення»), Stuttgart, 1956, окремі дослідження В. Гофера про Ранке, Ф. Майнеке, Літта, а також націонал-соціалістичне й більшовицьке інструментування історії. Гофер прагне проілюструвати небезпеку, як і продуктивні можливості такої посиленої рефлексивності історичного мислення на відношенні до політики.

Тут варто було б послатися насамперед ще й на: *Wittram R. Das Interesse an der Geschichte* («Зацікавленість в історії») (Kleine Vandenhoeck-Reihe 59/60/61, Göttinge-1958). Ці праці у вирішальний спосіб ставлять питання про «істину в історії», якаво-

Керенї та іншими в душі Шеллінга. Навіть такий незрозумілий, схильний до мономанії своєї інтуїції дослідник, як Й. Й. Бахофен, чії ідеї дали поштовх сучасним ерзац-релігіям (через Альфреда Шулера і Людвіга Клагеса вони вплинули, наприклад, на Штефана Георга), знову привернув наукову увагу. У 1925 році під заголовком «Міф Сходу й Заходу, метафізика старого світу» вийшло систематизоване редакційне зібрання основних творів Бахофена, до якого Альфред Боймлер написав переконливий і вагомий вступ²³.

Якщо розкрити наукове зібрання де Вріза «Історія дослідження міфології»²⁴, то також дістаєш таке саме враження, яке вчиняла «Криза історизму» на оживлення міфології. Де Вріз дає окреслений широким обрієм огляд — із добре підібраними уривками з художніх творів, який робить наочним, зокрема, новий час, виносячи за дужки історію релігій і приділяючи іноді трохи по-рабськи, а іноді надто вільно увагу хронології. Варте уваги те, як рішуче Вальтер Ф. Отто і Карл Керенї, як новатори на цьому шляху, визнають напрям дослідження, який серйозно сприймає міф.

Приклад міфології тільки один з багатьох. У конкретній роботі гуманітарних наук над багатьма моментами можна було б показати такий самий відхід від наївного методологізму, якому в філософському осмисленні відповідає виразна критика історичного об'єктивізму або позитивізму. Особливого значення цей поворот набув там, де спочатку з наукою поєднуються нормативні точки зору. Так стоїть справа в теології і

ходить за межі простої «правильності», й дають у примітках широкі посилання на новітню літературу, зокрема й на важливі статті в журналах.

²³ У 1956 році, тобто три десятиліття по тому, вийшло нове фотомеханічне видання цього твору Бахофена (2. Aufl., München, 1956).

Коли сьогодні знову береш до рук цей твір, то, з одного боку, усвідомлюєш, що тодішнє нове видання мало справжній успіх, бо тим часом значною мірою було здійснене велике критичне видання Бахофена. З другого боку, великий вступ Боймлера читаєш із дивною сумішшю захоплення й збентеження. В ньому Боймлер у рішучий спосіб посприяв духовно-історичному розумінню Бахофена, наново розставивши акценти в німецькій романтиці. Він чітко розмежував смислу естетичну романтику, яку він оцінив, як врожай XVIII сторіччя, й релігійну романтику Гайдельберга (див.: *Gadamer H.-G. Hegel und Heidelberger Romantik, Hegels Dialektik* («Гегель і гайдельберзька романтика, діалектика Гегеля»)) (1971) S. 71 — 81). Його предтечею він показав Герреса, чие звернення до німецької стародавності було одним із факторів, який підготував національне піднесення 1813 року. У цьому багато правильного, і тому робота Боймлера заслуговує на увагу й сьогодні. Як і сам Бахофен, так, звичайно, і його інтерпретатор перебуває в сфері духовного досвіду, який він відносить до фальшивого наукового простору (як слушно говорить про Бахофена Франц Вікер у своїй рецензії на Бахофена у гномоні, Bd. 28 (1956) S. 161 — 173).

²⁴ *Vries Jan de. Forschungsgeschichte der Mythologie* («Історія дослідження міфології»), Freiburg-München, o. J. [Див. також корисне зібрання джерел про міфологію, видання якого здійснив Ф. Шупп, і *Gadamer H.-G./ Vries Heinrich. Mythos und Wissenschaft* («Міф і наука»), у: *Rahner K.* (u. a. Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* («Християнська віра в сучасному суспільстві»), Freiburg, 1981, S. 8 — 38. Виразним свідченням герменевтичного виміру міфу в цілому є книга: *Blumenberg H. Arbeit am Mythos* («Робота над міфом»), Frankfurt, 1979].

в юриспруденції. Теологічна дискусія останніх десятиріч висунула на передній план проблему герменевтики тому, що мусила зв'язати спадок історичної теології з посталими теолого-догматичними потребами. Перший революційний прорив здійснило тлумачення Карлом Бартом Послання св. апостола Павла до римлян²⁵, «критика» ліберальної теології, яка мала на увазі не стільки критичну історію як таку, а скоріше теологічну достатність, результати якої сприяють розумінню Святого Письма. У цьому відношенні «Послання до римлян» Карла Барта за всього несприйняття методологічної рефлексії — це своєрідний герменевтичний маніфест²⁶. Якщо він мало погоджується з Рудольфом Бультманом і його тезою деміфологізації Нового Заповіту, то його відокремлює не предметний стан речей, а це вже, як мені здається, поєднання історико-критичного дослідження з теологічною екзегезою і схильність методичного самоусвідомлення до філософії (Гайдеггер), пізнаванню чого в методології Бультмана перешкоджає Барт. Між іншим, предметно необхідна — не просто відмова від спадщини ліберальної теології, а її подолання. Тому теперішнє обговорення герменевтичної проблеми в межах теології — а не просто обговорення герменевтичної проблеми — визначається суперечкою незалежного теологічного наміру з критичною історією. Перші знову бачать історичну постановку питання перед лицем цього стану речей як таку, яка потребує відстоювання, другі, як показують роботи Отта, Ебелінга й Фукса, меншою мірою висувають на передній план дослідницький характер теології, ніж її «герменевтичну» допоміжну спроможність для повідомлення.

Хто як дилетант захоче висловитись під час юридичного обговорення стосовно герменевтичної проблеми, не зможе заглибитись у детальну юридичну роботу. В цілому він спостерігатиме, що юриспруденція скрізь відходить від так званого законного позитивізму й розглядається як центральне питання, наскільки конкретизація в праві постає як самостійна юридична проблема. Широкий огляд цієї проблеми дав Курт Енгіш (1953 рік)²⁷. Те, що ця проблема у протидію правопозитивістському екстремізму протискається на передній план, стає зрозумілим і з історичної точки зору, наприклад у «Приватній історії нового часу» Франца Вікера або в «Методології правової науки» Карла Ларенца²⁸. Так в усіх трьох сферах, де здавна герменевтика відігравала певну роль, в істори-

²⁵ 1. Aufl., 1919.

²⁶ Див.: *Ebeling G. Wort Gottes und Hermeneutik* («Слово Боже і герменевтика») (*Zschr. f. Th. u. K.*, 1959, S. 228 ff.).

²⁷ *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit* («Ідея конкретизації в праві і правовій науці нашого часу»), Heidelberg, 1953, S. 294 (Abh. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1953/1, див. також: *Einführung in das juristische Denken* («Введення до юридичного мислення»), Stuttgart, 1956). Див. S. 520.

²⁸ [Крім впливового викладення К. Ларенца в 3-му виданні його «Методології», вихідними точками юридичної дискусії стали роботи Й. Ессера. Див.: *Esser J. Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung. Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis* («Попереднє розуміння й вибір методу в здійсненні право-

ко-філологічних науках, у теології і в юриспруденції, показується, як критика історичного об'єктивізму або «позитивізму» надала герменевтичному аспекту нового значення.

При цьому стані речей дуже доречно те, що весь обсяг герменевтичної проблеми недавно був визначений і систематично впорядкований солідною роботою одного італійського дослідника. Історик права Еміліо Бетті дав у своїй великій «Загальній теорії інтерпретації» («Teoria generale dell' Interpretazione») ²⁹, основні ідеї якої були розроблені також німецькою мовою в «герменевтичному маніфесті» під назвою «Про закладення основ загального вчення викладення» (Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre) ³⁰, огляд стану проблеми, який приваблює як шириною свого об'єкту, імпонуючим знанням деталей, так і своїм чітким систематичним здійсненням. Як історик права, який водночас сам викладач права, і як земляк Кроче й Джентіле, який сам водночас почувався вдома у великій німецькій філософії, — бо пише й говорить мало не довершеною німецькою, — він і без того був застрахований від небезпеки наївного історичного об'єктивізму. Він знав, як зібрати великий урожай герменевтичного осмислення, який у постійних зусиллях дозрів з часів Вільгельма фон Гумбольдта і Шляйєрмахера.

У чіткому відході від крайньої позиції, яку займав Бенедетто Кроче, Бетті шукає середину між об'єктивним і суб'єктивним елементами усього розуміння. Він формулює цілий канон герменевтичних принципів, на чолі яких стоїть автономія смислу тексту, згідно з якою смисл, тобто думку автора, слід видобувати з самого тексту. Однак із такою самою рішучістю він підкреслює принцип актуальності розуміння або його пасування до об'єкта, тобто бачить, що прив'язка інтерпретатора до місця — це інтегруючий момент герменевтичної істини.

Як юрист, він захищений також від того, аби переоцінювати суб'єктивну думку, — наприклад, історичні випадковості, які призвели до формулювання правового змісту, — і мало не прирівнювати її до правового смислу. З другого боку, він, звичайно, залишається в полоні заснованої Шляйєрмахером «психологічної інтерпретації» настільки сильно, що його герменевтична позиція постійно перебуває під загрозою зникнення. Хоч би як він старався подолати психологічне звуження й убачав завдання в тому, щоб сконструювати духовний взаємозв'язок цінностей і смислових змістів, він може й цю, власне, герменевтичну постановку завдання обґрунтувати тільки своєрідною *аналогією з психологічним викладенням*.

Отож він пише, що розуміння — це повторне впізнавання й констру-

суддя. Гарантії раціональності практики прийняття рішення суддями»), Frankfurt, 1970 і Juristisches Argumentieren im Wandel des Rechtsfindungskonzepts unseres Jahrhunderts («Юридичне аргументування зміни концепції здійснення правосуддя в нашому сторіччі»). (Sitzb. Heid. Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, 1979, Abh. 1), Heidelberg, 1979].

²⁹ 2 Bde., Milano, 1955, Deutsche Ausgabe, 1967.

³⁰ Збірка до ювілею Е. Рабеля, Bd. II, Tübingen, 1954.

ювання смислу, і пояснює далі: «внаслідок дії духу, який через форми своєї об'єктивації говорить до мислячого духу й відчуває себе спорідненим із ним у спільному людстві; це — повернення й зведення до купи, а також повторне поєднання тих форм із тим внутрішнім цілим, яке їх виробило й від якого вони відокремились. Це запам'ятовування вказаних форм; при цьому, однак, їхній зміст переміщається в суб'єктивність, яка відрізняється від первісної суб'єктивності. Згідно з цим слід мати справу з розвертанням (інверсією) творчого процесу в процесі викладення, розвертанням, згідно з яким інтерпретатор на своєму герменевтичному шляху має пройти творчий шлях у зворотному напрямку, чие *осмислення* він здійснив у своєму внутрішньому світі». (S. 93 f.) Цим Бетті йде за Шляйєрмахером, Беком, Кроче й іншими³¹. Дивним чином він вважає, що цим точним психологізмом романтичного гатунку гарантується «об'єктивність» розуміння, якій, як він гадає, загрожують усі ті, хто вслід за Гайдеггером вважає невдалим таке зворотне прив'язування до суб'єктивності думки.

У своїй повтореній також у Німеччині суперечці зі мною³² він у мене не бачить нічого, крім двозначностей і переплутувань понять. Цим, звичайно, засвідчується, що критик приписує авторові не ту постановку питання, яку той мав на увазі. Так це здається мені й тут. Те, що його турботи про науковість інтерпретації, до яких привела його моя книга, зайві, я запевняв його в своєму приватному листі, з якого він до своєї наукової статті вкрай лояльно включив таке:

«У принципі я не пропоную *ніякого методу*, а описую те, що є. Те, що це так, як я описую, не можна, як я вважаю, заперечувати серйозно. Також Ви, наприклад, знаєте негайно, читаючи класичне дослідження Моммзена, коли це тільки може бути написано. Навіть майстер історичного методу не може бути цілком вільним він упереджень свого часу, свого суспільного оточення, своєї національної позиції тощо. Чи це тепер недолік? Навіть якби це було й так, я вважав би філософською задачею замислитись над тим, чому цей недолік присутній завжди там, де щось робиться. Інакше кажучи, я вважаю тільки науковим *визнавати те, що є*, замість виходити з того, що якраз мало б бути чи хотіло б бути. У цьому розумінні я намагаюсь мислити ширше меж поняття методу сучасної науки (який зберігає своє обмежене право) і в принциповій загальності, що відбувається *завжди*».

Однак що на це каже Бетті? Те, що я герменевтичну проблему звужую до *quaestio facti* («феноменологічно», «дескриптивно»), а *quaestio iuris* не ставлю взагалі. Буцїмто постановка Кантом *quaestio iuris* хотіла приписати чистій природничій науці, якою та, власне, має бути, а не

³¹ Див.: Anm. 19 u. S. 147 des Manifests.

³² Betti E. L'Hermeneutica storica e la storicità dell'intendere, Annali della Facoltà di Giurisprudenza XVI, Bari, 1961 і Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften («Герменевтика як загальна методика гуманітарних наук»), Tübingen, 1962.

скорше обґрунтувати трансцендентальну можливість цієї самої науки, якою вона була. У розумінні цього кантівського розрізнення вихід у мисленні за межі поняття методу гуманітарних наук, до чого прагне моя книга, ставить питання про «можливість» гуманітарних наук (що абсолютно не означає: якими вони, власне, мають бути!). Це — дивне вороже несприйняття феноменології, яке тут уводить в оману заслуженого дослідника. Це проявляється в тому, що він, перебуваючи в глибокому полоні суб'єктивізму, про подолання якого йдеться, спроможний мислити проблему герменевтики тільки як методичну проблему.

Очевидно, мені не вдалося переконати Бетті в тому, що філософська теорія герменевтики — це ніяка не методологія, правильна чи неправильна («небезпечна»). Може виникнути непорозуміння, коли, скажімо, Больнов називає розуміння «по суті творчою роботою, — хоча сам Бетті без вагань кваліфікує так правдоповнюючу дію тлумачення законів. Однак абсолютно точно схильності до естетики геніальності, якої набуває Бетті, не досить. Теорією інверсії психологічне звуження, яке він (слідом за Дройзенем) правильно пізнає на собі, насправді подолати годі. Тож він не виходить зовсім на межі двозначності, якої дотримується Дільтей між психологією й герменевтикою. Коли він хоча б, аби пояснити можливість гуманітарного розуміння, має робити передумовою те, що тільки дух одного рівня може зрозуміти іншого, то очевидним стає незадовільне в такій психолого-герменевтичній двозначності³³.

Навіть якщо, в принципі, усвідомлюється різниця між психічною частковістю й історичним значенням, то й далі відверто складно знайти перехід від вузькості психології до історичної герменевтики. Вже Дройзен більше ніж розумів цю задачу («Історика», § 41), однак тільки в діалектичному об'єднанні Гегелем суб'єктивного й об'єктивного духу в абсолютний дух цей перехід поки що здається справді обґрунтованим.

Це можна відчувати саме там, де хтось стоїть дуже близько до Гегеля, як от Р. Г. Колінгвуд, який перебуває під сильним впливом Кроче. З добробку Колінгвуда в нашому розпорядженні зараз є дві роботи в німецькому перекладі: його автобіографія, яка тепер, потому як колись мовою оригіналу набула великого успіху³⁴, пропонується німецькому читачеві під назвою «Мислення», й далі твір з його спадщини «The Idea of History» («Ідея історії») під назвою «Philosophie der Geschichte» («Філософія історії») ³⁵.

Про автобіографію я зробив у вступі до німецького видання деякі зауваження, які повторювати тут не хочу. Твір зі спадщини містить історію історіографії від античності до сучасності, закінчуючись примітним чи-

³³ Див. також статтю Бетті в «Studium Generale», XII (1959), S. 87, з якою знову без остраху погоджується F. Wieacker. Notizen... (вище, S. 390). [Великі заслуги Бетті і свою критику його я знову обговорював у: «Emilio Betti und idealistische Erbe» («Еміліо Бетті і ідеалістична спадщина») (Quaderni Fiorentini, 7 (1978), S. 5 — 11).]

³⁴ Зі вступом Г.-Г. Гадамера, Stuttgart, 1955.

³⁵ Stuttgart, 1955.

ном Кроче, і власне теоретичне обговорення у 5-й частині. Я обмежусь цією останньою частиною, оскільки історичні сторони всеодно й тут, як це так часто буває, перебувають під владою традицій мислення аж до незрозумілості. Так, хоча б розділ про Вільгельма Дільтея для німецького читача насправді розчарує:

«Дільтей бачив перед собою запитання, яке Віндельбанд і решта не визнавали, оскільки не досить глибоко заходили в проблему: запитання, як — при наявності й без відповідного досвіду — можливе пізнання індивідуального. Він відповідає на це запитання, констатує, що таке пізнання неможливе, й повертається до позитивістського переконання, що загальне (власне, об'єкт пізнання) може пізнаватись тільки за допомогою природничої науки або іншої науки, яка ґрунтується на натуралістичних принципах. Тож, зрештою, йому так само мало, як і всьому його поколінню, вдається уникнути впливу позитивістського мислення» (184). Те, що в цьому висновку дійсно правда, майже неможливо впізнати через здійснене тут Колінгвудом його обґрунтування.

Осередком його систематизованої теорії історичного пізнання, поза всяким сумнівом, є вчення про доздійснення досвіду минулого (*Re-enactment*). Цим він стає до лав тих, хто бореться проти того, «що можна назвати позитивістським тлумаченням поняття історії» (239). Власне задача істориків полягає в тому, щоб «протиснутись у мислення носіїв історії, чії дії вони досліджують». У німецькому перекладі може виявитись особливо складним правильно визначити те, що Колінгвуд розуміє тут під мисленням. Очевидно, поняття «акту» в німецькій мові має абсолютно інші взаємозв'язки, ніж ті, що їх має на увазі англійський автор. Доздійснення мислення діючої особи (чи навіть мислителя) має у Колінгвуда на увазі не власне її реальні психічні акти, а її думки, тобто те, що знову може обмірковуватись, як те ж саме. Поняття мислення має також більше, ніж співохоплювати те, що називають духом спільності (перекладач невдало каже «дух солідарності») об'єднання чи епохи (230). Однак яким на подив своєрідно-живим виявляється це «мислення», коли Колінгвуд називає біографію антиісторичною, бо вона ґрунтується не на «мисленні», а на природній події. «Цей фундамент — об'ємне життя людини з дитинством, зрілістю й старістю, з хворобами й з усіма іншими змінними випадками біологічного існування — омивається й обтікається, неврегульовано й без огляду на свою структуру, (власним і чужим) мисленням, немов уламки корабля на березі морською водою».

Що, власне, несе це мислення? Що таке носії історії, в чие мислення треба проникнути? Може, це певний намір, якого людина дотримується в своїх діях? Колінгвуд, здається, вважає так³⁶. «Якщо ця передумова відсутня, то історія її дій неможлива» (324). Однак чи реконструювання намірів — це справді розуміння історії? Видно, як Колінгвуд заплу-

³⁶ Див.: Ges. Werke, Bd. I, S. 375 ff.

тується всупереч своєму наміру в психологічній частковості. Без теорії «носія справи світового духу», тобто — без Гегеля, видряпатись він не може.

Він не був би радий чути це. Бо вся історична метафізика, в тому числі і Гегеля, видається йому простою класифікаційною системою (276) без справжньої історичної істинної цінності. Далі я не зовсім чітко зрозумів, як його теза радикального історизму узгоджується з його теорією *Re-enactment*, коли він, з другого боку, бачить, і я вважаю — слушно, що сам історик — це частина історичного процесу, який він досліджує і який він може спостерігати тільки з тієї точки зору, на яку він сам у дану мить стає в собі (260). Як поєднується це з відстоюванням доздійснення переданого «мислення», яке Колінгвуд пояснює на прикладі критики сенсуалізму Платоном у «Theaetetus»? Боюсь, що приклад неправильний і засвідчує протилежне.

Коли Платон у «Theaitetos» вибудовує тезу, що пізнання — це виключно сприйняття смислу, то, за Колінгвудом, я, як сьогоденний читач, не знаю взаємозв'язку, який приводить його до цієї тези. Натомість, по-моєму, цей взаємозв'язок інший: це, власне, дискусія, яка виникла з сучасного сенсуалізму. Оскільки йдеться про «думку», то шкоди від цього немає. Думка може бути поставленою в різні взаємозв'язки без втрати своєї ідентичності (315). Хотілося б тут нагадати Колінгвуду про критику оксфордської дискусії стосовно викладення в його власній «Logic of question and answer» («Логіка запитання і відповіді») (*Мислення*, 30 — 43). Хіба не повинне вдаватися доздійснення платонівської думки насправді тільки тоді, коли ухоплюєш справжній платонівський взаємозв'язок (взаємозв'язок математичної теорії очевидності, яка, як я думаю, ще не зовсім чітко усвідомлює доступний розумінню вид буття математичного)?³⁷ І чи можливо ухопити цей взаємозв'язок, якщо категорично не усувати попередні поняття сучасного сенсуалізму?³⁸

Інакше кажучи, теорія *Re-enactment* Колінгвуда хоч і уникає частковості психології, однак вимір герменевтичного передавання, який проходить у всякому розумінні, ним також не враховується.

До взаємозв'язку критики історичного об'єктивізму підходять передовсім також роботи Еріха Ротгаккера. Зокрема в одній зі своїх останніх робіт «Догматична форма мислення в гуманітарних науках і проблема історизму» («Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus»)³⁹ він продовжує свої попередні роздуми,

³⁷ [Див., зокрема, мою роботу: «Mathematik und Dialektik bei Plato» («Математика і діалектика у Платона») (Скорочене видання) у збірці до ювілею К. А. фон Вайцзеккера, München, 1982, S. 229 — 240; Ges. Werke, Bd. 7 (повне видання)].

³⁸ Я згадую про великий прогрес пізнання, який принесло дослідження Г. Лангербека ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΝ (N. Ph. U. Heft, 10, 1935), яке через гостру часткову критику Е. Каппа у Гномоні (1935 рік) не слід випускати з поля зору. [Див. також мою рецензію; тепер у: Ges. Werke, Bd. 5, S. 341 ff.]

³⁹ Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. d. Ak. d. Wiss. u. Lit., 6, Mainz, 1954.

які, всупереч усякому психологізму, дотримуються герменевтичного прагнення Дільтея (подібно до Ганса Фройера у «Теорії об'єктивного духу»). Поняття догматичного мислення повністю розуміється як герменевтичне поняття⁴⁰. Догматику потрібно захищати як продуктивний метод гуманітарного пізнання, оскільки вона розробляє іманентний предметний взаємозв'язок, який однаково визначає область смислу. Ротгаккер може посилається на те, що поняття «догматика» як в теології, так і в юриспруденції в жодному разі не має тільки критично-пейоративного смислу. Однак, на відміну від цих систематичних дисциплін, поняття догматики має бути тут не просто синонімом систематичного пізнання, отже філософії, а «іншою установкою», яку слід виправдати відносно історичної постановки питання, яке прагне пізнавати процес розвитку. Однак тоді поняття «догматика» має у нього, в принципі, всередині загальної історичної позиції своє місце й отримує звідти своє відносне право. Зрештою це те, що сформулювало поняття структурного взаємозв'язку Дільтея в спеціальному застосуванні до історичної методології.

Отже, така догматика має свою коригуючу функцію лише там, де відбувається процес історичного мислення й пізнання. Все ж догматика римського права існує тільки відтоді, як існує історія права. «Боги Греції» Вальтера Ф. Отто стали можливими, потому як історичне дослідження зробило з грецької міфології розмаїття культурно-історичного й міфічно-історичного часткового пізнання, тож коли «класичне мистецтво» Вольффліна — на відміну від «мистецько-історичних основних понять» — позначається Ротгаккером як догматика, то така характеристика здається мені всього лише відносною. Протилежністю естетики бароко, зокрема маньєризму, є задалегідь прихована конструктивна точка цієї «догматики», однак це означає, що їй вірили і мали її на увазі меншою мірою, ніж історично вважалось.

У цьому розумінні тепер догматика насправді елемент нашого історичного пізнання. Похвально, що Ротгаккер вирізняє цей елемент як «єдине джерело нашого духовного знання» (25). Всеосяжний взаємозв'язок смислу, як його подає така догматика, потрібно якраз здійснювати, знаходити висвітлюючим. Принаймні не слід вважати неможливим, що це «правда», коли його справді хочуть зрозуміти. Цим, звичайно, як це подає Ротгаккер, поставлено проблему більшості таких догматичних систем або стилів, і це проблема історизму.

Ротгаккер проявляє себе як палкий захисник того ж самого. Дільтей прагнув усунути небезпеку історизму тим, що пояснював різні світогляди різнобокністю життя. Ротгаккер наслідує його в тому, що говорить про догматиків, як про пояснення минулих картин світу або про напрямки

⁴⁰ Те, що Ротгаккер повністю усвідомлює необхідність відокремити герменевтичну проблему смислу від усякого психологічного дослідження «намірів» — а отже від «суб'єктивної думки» тексту, показує хоча б його стаття «Sinn und Geschehnis» («Смисл і подія») (у: «Sinn und Sein, ein philosophisches Symposium», 1960).

стилю, і пояснює їх поєднаністю світогляду діючої людини і її перспективністю. Цим вони всі набувають своєї перспективістської неспростовності (35). У застосуванні до науки це означає, що релятивізм панує не безмежно, а має свої чіткі межі. Він не загрожує іманентній «об'єктивності» дослідження. Його вихідна точка лежить у варіабельності й свободі наукових постановок питань, в які оформлюються варіабельні напрямки значень минулих картин світу. Навіть сучасна природнича наука позначається звідси, як догматика квантитативного способу бачення (53), оскільки ми тільки припускаємося думки, що може існувати інший спосіб пізнання природи⁴¹.

Те, що юридична герменевтика належить до проблемного взаємозв'язку загальної герменевтики, в жодному разі не само собою зрозуміле. Насправді щодо неї йдеться, власне, не про осмислення методичного типу, як це має місце для філології й для біблійної герменевтики, а про сам допоміжний правовий принцип. Її завдання полягає не в тому, щоб розуміти чинні правові положення, а віднайти правоту, тобто — викладати закони в такий спосіб, щоб правопорядок до решти пронизував дійсність. Оскільки викладення має тут нормативну функцію, то вона — наприклад, у Бетті — повністю відокремлюється від філологічного викладення, а саме, від того історичного розуміння, предмет якого має правову природу (конституції, закони тощо). Те, що викладення законів у юридичному розуміння — це правотворча дія, неможливо так просто заперечувати. Різні принципи, які доводиться застосовувати в цій дії, наприклад — принцип аналогії чи принцип заповнення прогалін у законах, чи, зрештою, продуктивний принцип, який сам лежить у прийнятті правового рішення, а отже перебуває в правовому випадку, представляють не просту методологічну проблему, а глибоко проникають у правову матерію⁴².

Очевидно, що юридична герменевтика не може серйозно вдовольнитися тим, що вона як канон тлумачення використовує суб'єктивний принцип думки й початкового наміру законодавця. Вона багато в чому не може не використовувати об'єктивні поняття, наприклад поняття правової думки, яка знаходить своє вираження в законі. Це видається

⁴¹ Чому Ротгаккер для вищесказаності (апріорі) таких напрямків значення посиляється на онтологічну різницю Гайдеггера, замість трансцендентального апріоризму, який феноменологія поділяє з неокантіанством, залишилось для мене незрозумілим.

⁴² Якщо заглянути, скажімо, в призначений для студентів підручник «Methodenlehre der Rechtswissenschaft» («Методологія правової науки»), написаний К. Ларенцом (Berlin, 1961), то відповідний історичний і систематичний огляд, який варто зробити, дає зрозуміти, що ця методологія має скрізь щось сказати про чітко не визначені правові питання, а отже, є, відповідно, допоміжною дисципліною правової догматики. У цьому полягає її значення для нашого взаємозв'язку. [Тим часом вийшло третє видання цієї «Methodenlehre» («Методологія»), яке містить широкую дискусію стосовно філософської герменевтики. Див. також велику монографію: Zaccaria G. Ermeneutica e Giurisprudenza (Milano, 1984), яка в 2-х томах подає моє теоретичне обґрунтування й юридичне застосування Й. Ессера.]

уявленням зовсім нефахівця, коли застосування закону до конкретного випадку мислиться як логічний процес підганяння часткового під загальне.

Правовий позитивізм, який прагне повністю обмежити правову дійсність унормованим правом і його правильним застосуванням, сьогодні вже не може знайти прихильників. Розбіжність між загальністю закону й конкретною правовою ситуацією в окремому випадку, по суті, очевидно не усунути. Здається навіть недостатнім, що в ідеальній догматиці правопродуктивна сила окремого випадку мислиться дедуктивно упереджено в тому розумінні, що підказувала б догматика, яка в когерентній системі, принаймні потенціально, містила б усі можливі правові істини взагалі. Сама ідея такої здійсненої догматики здається позбавленою глузду, oprіч того, що фактично правотворча сила випадку постійно готує нові кодифікації. Характерне в цьому те, що герменевтична задача — перекинути місток через розбіжність між законом і випадком — ставиться й тоді, коли ніяка зміна соціальних відносин чи інші історичні зміни дійсності не виявляють чинне право застарілим або невідповідним. Розбіжність між законом і випадком здається майже неунікною. Герменевтична проблема в цьому відношенні замінюється врахуванням історичного виміру. Також не проста недосконалість у здійсненні правової кодифікації та, що тут залишається відкритим простір для застигання, тож, за ідеєю, цей простір можна підігнати під будь-яке мірило. Такий простір залишається, бо здається, що самому розумінню правового регулювання, ба навіть усього правового порядку, властиве бути, по суті, «еластичним».

Якщо я не помиляюсь, то цей момент чітко бачив уже Арістотель, коли визнавав за думкою природного права не позитивно-догматичну, а всього лише критичну функцію. Завжди сприймалось шокуючим (якщо не оспорювати це прямо хибною інтерпретацією арістотелівського тексту), що Арістотель хоч і розрізняє традиційне і від природи правильне, однак від природи правильне проголошує непостійним⁴³.

Те, що правильне від природи, і те, що узаконене положенням, «не однаково непостійні». З огляду на порівняльні феномени скоріше можна пояснити, що й правильне від природи непостійне, не перестаючи через це відрізнятися від узаконеного простим положенням. Очевидно, що, наприклад, правила дорожнього руху непостійні не однаковою, а набагато більшою мірою, ніж те, що за природою вважається правильним. Арістотель хоче не послабити, а пояснити, чому (на відміну від богів) у нестабільному людському світі взагалі відзначається правильне від природи. Так він каже: однаково зрозуміле й чинне для різниці між від природи правильним і традиційно правильним — усупереч непостійності і першого і другого — одне й те ж саме положення, як хоча б різниця між правою й лівою рукою. Але й тут права від природи

⁴³ EN E 10, 1134 b 27 ff.

сильніша, і все ж цю природжену нерівність не можна називати постійною, оскільки її в певних межах можна усунути тренуванням іншої руки⁴⁴.

У певних межах, тобто — в певному просторі. Якщо залишити відкритим такий простір, то це, очевидно, настільки мало усуває смисл правового порядку, що природи предметної поведінки суттєвіше стосується положення: «Закон загальний і саме тому не може відповідати кожному окремому випадку»⁴⁵. Справа також не прив'язана до кодифікації законів, а навпаки, кодифікація законів взагалі можлива тільки тому, що закони в собі за своєю суттю загальні.

Можливо, тут слід запитати себе, чи не потрібно внутрішній взаємозв'язок герменевтики й писемності так само оцінювати, як вторинний?⁴⁶ Не писемність як така формує думку для викладення, а мовність, тобто — загальність смислу, яка, зі свого боку, уможлиблює письмове позначення як наслідок. Отже, і перше й друге, кодифіковане право, як і письмово переданий текст, вказують на глибше розташований взаємозв'язок, який стосується відносин розуміння й застосування, як я, гадаю, показав. Нічого дивного, що Арістотель тут найвищий свідок. Хіба його критика платонівської ідеї добра, як хотілося б припустити, не зародковий момент усієї його власної філософії взагалі? Вона містить, не будучи через це «номіналізмом», радикальний перегляд відношення загального й часткового, як це імпліковано в платонівському вченні про ідею добра — принаймні згідно з поданням у платонівських діалогах⁴⁷.

Це, однак, не виключає того, що до цієї суттєвої віддаленості загаль-

⁴⁴ Це місце дискутувалось Л. Страуссом із залученням добре відомого з єврейської традиції вчення про екстремальну ситуацію (*Naturrecht und Geschichte* («Природне право і історія»), з передмовою *Leibholz G.* Stuttgart, 1956), а Г. Кун (*Zschr. für Politik*, 3 NF, Heft 4, 1956, S. 289 ff. Див. вище, S. 302 ff.) у критичному відношенні до цього прагнув вслід за Г. Г. Йоахімом так відредугувати аристотелівський текст, що Арістотель стверджував непостійність природного права взагалі не без обмежень. Насправді з положенням 1134 b 32 — 33, як мені відразу здається, все гаразд, якщо спірне «не однаково» відноситься не до непостійності природного й традиційного права, а до наступного «очевидно» (δηλον).

Нещодавно позицію щодо цієї суперечки зайняв також W. Bröcker. *Aristoteles*³, S. 301 ff., однак він стає, на мою думку, злочином софізму, коли відстоює як аристотелівську думку дійсність позитивного права «у випадку конфлікту природного й позитивного права». Звичайно, це «дійсно», однак не «правильно», коли Креон «усуває» природне право. І питання в тім, чи взагалі має смисл визнавати інстанцію природного права, перед якою «чинне» немає рації, поза межами «позитивно» правового і перед лицем його суверенної претензії на чинність. Я прагнув показати, що така інстанція існує, однак тільки як критична інстанція.

⁴⁵ *Kuhn*, там само, S. 299.

⁴⁶ [Див., зокрема, мою роботу «*Unterwegs zur Schrift?*» («На шляху до письма?»), в: *Assmann A.* — *Assmann J.* (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis* («Письмо і пам'ять»), München, 1983, S. 10 — 19; *Ges. Werke*, Bd. 7, S. 258 — 269].

⁴⁷ Див. також відповідне дослідження: «*Naturrecht bei Aristoteles*» («Природне право у Арістотеля») Й. Ріттера (*res publica*, 6, 1961). Тут *in extenso* показується, чому в

ного й конкретного приєднується ще історична віддаленість і розгортає власну герменевтичну продуктивність.

Я не насмілююсь вирішити, чи це так само чинне й для юридичної герменевтики в тому розумінні, що законний порядок, який через зміну речей став потребувати тлумачення (наприклад — за принципом аналогії), взагалі прямо сприяв би справедливішому застосуванню права — власне, покращенню відчуття права, яке спрямовує тлумачення. В інших областях справа в будь-якому випадку зрозуміла. Поза всяким сумнівом «значення» історичних подій чи рівень мистецьких творів набувають видимості у віддаленості часу.

Теперішня дискусія герменевтичної проблеми ніде не буває такою жвавою, як у сфері протестантської теології. Тут також, звісно, в певному розумінні, як і в юридичній герменевтиці, йдеться про інтереси, що виходять за межі науки, у даному випадку — віри і її правильного проголошення. Наслідком стає те, що герменевтична дискусія сплітається з екзегестичними й догматичними питаннями, стосовно яких непосвячений не може зайняти ніякої позиції. Однак, як і в юридичній герменевтиці, тут перевага цього стану речей також очевидна: завдяки можливості не обмежувати «смысл» текстів, які відповідно треба зрозуміти, уявною думкою їхніх авторів. Чудовий великий твір Карла Барта, його «Церковна догматика»⁴⁸, скрізь робить не виразний, а непрямий внесок до герменевтичної проблеми. Трохи інакше стоїть справа в Рудольфа Бульмана, якому прямо пасують методологічні обговорення і який у своїх «Gesammelte Abhandlungen» («Зібраних наукових статтях») неодноразово займав виразну позицію щодо проблеми герменевтики⁴⁹. Все ж і в нього центральний момент усього питання іманентно теологічний не тільки в тому розумінні, що його екзегестична робота представляє підґрунтя досвіду й сфери застосування своїх основних герменевтичних

Арістотеля не може бути догматичного природного права, — бо власне природа дуже ґрунтовно визначає весь людський світ, а отже, й правовий стан. Чи сприймає Ріттер мою пропозицію тексту, яку я запропонував вже в жовтні 1960 року у Гамбурзі, не зовсім зрозуміло (S. 28), хоча б після того, як він без критичного обмеження цитує обговорення цього розділу Г. Г. Йоахімом (Ann. 14). Однак за предметом він погоджується з моєю позицією (Ges. Werke, Bd. 1, S. 324 ff.) (мабуть, так само й В. Бреккер, який перекладає це місце, там само, S. 302, не сприймаючи все ж таки моєї пропозиції тексту) і вкрай повчально розгортає метафізичний фон «політичної» й «практичної» філософії Арістотеля. [Те, що ледь-ледь звучить тут, я тим часом зробив предметом детального дослідження: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем») (Sitzb. d. Heid. Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, Abh. 3), Heidelberg, 1978. У результаті я сумніваюсь, що Платон взагалі мислив ідею добра так, як її критикував Арістотель. Ця наукова стаття також надрукована у: Ges. Werke, Bd. 7, S. 128 — 227.]

⁴⁸ Див. високу оцінку важливого аспекту цього твору Г. Куном, у: Phil. Rundsch., 2, 144 — 152 і 4, 182 — 191.

⁴⁹ Див.: Glauben und Verstehen («Віра й розуміння»), II, 211 ff. III, 107 ff., а також: Geschichte und Eschatologie («Історія і есхатологія»), Kap. VIII; див. також статтю: Blumenberg H. Phil. Rundsch., 2, 121 — 140 [і критичну замітку Bornkamm G., там само, 29 (1963), 33 — 141].

принципів, а передовсім і в тому розумінні, що великий спірний предмет сьогоднішньої теологічної суперечки — питання «деміфологізації» Нового Заповіту — значно сильніше пронизаний догматичними напруженнями, ніж це відповідало б методологічному осмисленню. За моїм переконанням, принцип деміфологізації має чисто герменевтичний аспект. За Бультманом, не варто з цією програмою приймати попередні рішення з догматичних питань як таких, хоча б про те, яка за розміром частина змісту біблійних Писань суттєва для християнського проголошення, а отже, й для віри, а якою можна було б пожертвувати, а йдеться про питання розуміння самого християнського проголошення, про смисл, у якому воно має розумітись, якщо воно взагалі має «розумітись». Імовірно, й навіть напевне можливо зрозуміти в Новому Заповіті «більше», ніж зрозумів Бультман. Це, однак, можна визначити тільки тоді, коли це «більше» *розуміють добре*, а отже — *насправді*.

Історична критика Біблії і її наукове здійснення у XVIII й XIX сторіччях створили ситуацію, яка вимагає постійно нового узгодження між загальними основними принципами наукового розуміння тексту й особливими задачами саморозуміння християнської віри. Добре було б згадати, як виглядає історія цих зусиль щодо узгодження⁵⁰.

На початку розвитку XIX сторіччя стоїть герменевтика Шляйєрмахера, яка систематично обґрунтовує суттєву однорідність у процесі викладення Святого Письма й решти текстів, як це вже мав на думці Землер. Виключно внеском Шляйєрмахера стала при цьому психологічна інтерпретація, згідно з якою кожна думка тексту, як життєва мить, має пов'язуватись із особистим життєвим взаємозв'язком його автора, якщо він хоче бути повністю зрозумілим. Тим часом ми дістали можливість точніше заглянути в історію виникнення роздумів Шляйєрмахера щодо герменевтики, потому як Гайдельберзькою академією наук у точному передруку були запропоновані⁵¹ «Берлінські манускрипти», з яких Люкке в свій час скомпонував видання. Здобуток від цього повернення до оригінальних манускриптів не революційний, проте не позбавлений

⁵⁰ Того, наскільки іншим до виникнення історичної критики Біблії було відношення теології й філософії, оскільки Новий Заповіт безпосередньо розумівся як догматика, тобто — як втілення загальних істин віри, і цим (дружньо чи вороже) міг відноситись до систематичного виду доведення й форми подання раціональної філософії, вчить дослідження: *Liebing H. Zwischen Orthodoxy und Aufklärung* («Між ортодоксальністю і просвітництвом»), через вольфіанця: *Bilfinger G. B.* (Tübingen, 1961). Білфінгер прагне систематично обґрунтувати науковість своєї теології на основі модифікованої метафізики Вольфа. Те, що він при цьому усвідомлює визначені ситуацією часу й своїми поглядами межі, — єдиний герменевтичний елемент його наукового вчення, який вказує на майбутнє: на проблему історії.

Див. також мій вступ до: *F. Chr. Oetinger Inquisitio in sensum communem*. Нове видання в: *Frommann/Verlag*, 1964, S. V — XXVIII. = *Kleine Schriften*, III, S. 89 — 100 [*Ges. Werke*, Bd. 4].

⁵¹ Про передрук «Берлінських манускриптів», найстаріший з яких дуже важко читати, потурбувався Г. Кіммерле. Див. додаткову статтю до видання: *Heidelberg*, 1968. [Заслуга М. Франка («Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und —interpretation»)].

і значення. У своєму вступі Кіммерле показує, як перші записи ставлять на передній план ідентичність мислення й говоріння, тоді як пізніша розробка бачить у говорінні індивідуалізуючий прояв. До цього додається повільне зростання й заключне домінування психологічної точки зору над вродженими мовними точками зору «технічної» інтерпретації («стиль»).

Досить відоме те, що і в межах догматики Шляйєрмахера, яка знову стала доступною в гарному великому новому виданні Мартіна Редекера («Християнська віра»)⁵², психолого-суб'єктивна орієнтація Шляйєрмахера закликає до теологічної критики. «Самосвідомість віри» це — догматично небезпечна основа. Книга Крістофа Зенфта, де вельми розумно обговорюється розвиток Шляйєрмахера аж до ліберальної теології Річля, дає про це добре уявлення⁵³. На S. 42 Зенфт пише про Шляйєрмахера:

«Всупереч його старанню стосовно живих понять для ухоплення історичного, діалектика в нього залишається непорушною між спекуляцією й емпіричністю: перемінна дія між історією й тим, що її досліджує, безпроблемна і критична, в чому певним щодо будь-якого принципового запитання залишається той, хто запитує».

Як показує Зенфт, Ф. Х. Баур, хоч би як він силкувався зробити історичний процес предметом свого усвідомлення, також не просунув герменевтичну проблему далі в цьому напрямку, бо дотримувався автономії самосвідомості, як необмеженої основи. Однак Гофманн, — і це гарно показано у викладенні Зенфта, — сприймав у своїй герменевтиці історичність одкровення також герменевтично серйозно. У цілому вчення, яке він розвивав, — це «пояснення християнської віри, яка має свою передумову в «тому, що лежить поза нами», однак не за законом іззовні, а тому, що це розкрито їй «досвідом» як її власна історія». (Зенфт, S. 105) Цим водночас запевняється: «Як пам'ятник історії, тобто — певного взаємозв'язку подій, а не як підручник загальних вчень, Біблія — це книга одкровення». У цілому можна сказати, що критика, якій історична біблійна наука піддавала канон, роблячи вкрай проблематичною догматичну єдність Біблії й усуваючи раціоналістично-догматичну передумову біблійного «вчення», поставила завдання визнати біблійну історію *історією*.

tion nach Schleiermacher» («Індивідуальне загальне. Структурування та інтерпретація тексту за Шляйєрмахером»), Frankfurt, 1977) полягає в тому, що він тримав відкритою дискусію про Шляйєрмахера. Див. до цього мою відповідь у: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik» («Між феноменологією й діалектикою — спроба самокритики»), вище, S. 3 ff.]

⁵² Berlin, 1960. [Поміж тим М. Редекер у двох півтомах зробив доступними також матеріали, які В. Дільтей як підготовчі роботи до 2-го тому своєї біографії Шляйєрмахера залишив після себе (див. Ges. Werke, 14, 1 i 2)].

⁵³ Senft C. Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung («Правдивість і істина. Теологія XIX ст. між ортодоксальністю і просвітництвом»), Tübingen, 1956.

Мені здається, що звідси новітні герменевтичні дебати й узяли свій напрямок. Віра в цю історію має сама розумітись як історична подія, як заклик слова Божого. Це вже чинне для розуміння Старого й Нового Заповітів. Це можна розуміти (хоча б за Гофманном), як відношення прощання й здійснення, тож саме пророцтво, що історично не справджується, у його розумінні визначалось тільки за здійсненням. Однак історичне розуміння старозаповітних пророцтв у жодному разі не шкодить смислу провіщення, який вони отримують із Нового Заповіту. Навпаки, подія спокутування, яку провіщає Новий Заповіт, тільки тоді розуміється як справжня подія, коли пророцтво не просте «відбиття майбутнього факту» (Гофманн у Зенфта, 101). Насамперед про поняття саморозуміння віри, основне поняття теології Бультмана, говориться, що воно має історичний (а не ідеалістичний) смисл⁵⁴.

Саморозуміння повинне мати на увазі історичне рішення, а не тільки наявне самоволодіння. Так знову й знову наголошував Бультман. Тому абсолютно неправильно розуміти поняття попереднього розуміння, яке виказував Бультман, як перебування в тенетах упереджень, як вид попереднього знання⁵⁵. Насправді йдеться про чисто герменевтичне поняття, яке сформулював Бультман, якого підштовхнув аналіз Гайдеггером герменевтичного кругового циклу й загальної перед-структури людського існування. Він має на увазі відкриття питального об'єкту, у якому тільки і можливе розуміння, однак він не має на увазі, що власне попереднє розуміння не може коригуватися через зустріч зі словом Божим (як, між іншим, і з будь-яким іншим словом). Навпаки, в смислі цього поняття лежить те, аби зробити рух розуміння видимим, як таку коректуру. Слід буде брати до уваги те, що ця «коректура», яка тільки за формальною структурою загальногерменевтична, а у випадку заклику віри специфічна⁵⁶.

Сюди долучається теологічне поняття саморозуміння. Очевидно, й це поняття було розроблене з трансцендентальної аналітики існування Гайдеггера. Існуюче, якому йдеться про його буття, представляється через своє саморозуміння як шлях підходу до запитання про це буття. Схвильованість розуміння буття саме й проявляється як історичне яви-

⁵⁴ Див. мої статті у ювілейній збірці: *Krüger G.* 1962, S. 71 — 85 і у ювілейній збірці: *Bultmann R.* 1964, S. 479 — 490 (= *Kleine Schriften*, I, S. 70 — 81 [вище, S. 121 — 132] і S. 82 — 92 [*Ges. Werke*, Bd. 3]).

⁵⁵ Бетті в своєму «Grundlegung», там само, S. 115 (Anm. 47 a), здається, помиляється в тому, що «попереднього розуміння» вимагають Гайдеггер і Бультман, бо воно сприяє розумінню. Правильне скоріше те, що слід вимагати свідомості завжди наявного в грі попереднього розуміння, якщо серйозно мати на увазі «науковість».

⁵⁶ *Steiger L.* Die Hermeneutik als dogmatisches Problem («Герменевтика як догматична проблема») (Gütersloh, 1961) прагне розробити в своїй хорошій дисертації (із школи Г. Діма) особливості теологічної герменевтики, дотримуючись послідовності трансцендентальної посилки теологічного розуміння Щляйєрмахера через Річля й Гарнакка аж до Бультмана й Гогартена і конфронтуючи з діалектикою існування християнського провіщення.

ще, як основний стан історичності. Для поняття саморозуміння Бульмана це має вирішальне значення.

Цим це поняття відрізняється від самопізнання не тільки в «психологічному» розумінні, що в самопізнання пізнається щось віднайдене, але також і в глибшому спекулятивному розумінні, який визначає поняття духу німецького ідеалізму, згідно з чим здійснена самосвідомість пізнає саму себе в інобутті. Звичайно, те саме розгортання цієї самосвідомості у феноменології Гегеля у вирішальний спосіб уможлиблюється визнанням іншого. Становлення самосвідомого духу — це боротьба за визнання. Те, що він таке, — це те, чим він став. Такою ж мірою в понятті саморозуміння, як воно підходить теологові, йдеться про щось інше⁵⁷.

Ненаявне інше, *extra nos*, належить до неунікної суті цього саморозуміння. Те саморозуміння, якого ми набуваємо в чимраз нових досвідах на іншому й на інших, залишається, з християнської точки зору, в суттєвому сенсі нерозумінням. Смерть — це абсолютна межа всього людського саморозуміння. Насправді це не можна серйозно виставити проти Бульмана (Отт, 163) і хотіти віднайти «завершуючий» смисл у бульманівському понятті саморозуміння. Неначе саморозуміння віри — це якраз не досвід невдачі людського саморозуміння. Такий досвід невдачі навіть не потребує християнського розуміння. На кожному такому досвіді людське саморозуміння поглиблюється. У будь-якому випадку це — «подія», а поняття саморозуміння — історичне поняття. Однак — за християнським вченням — має існувати «остання» така невдача. Християнський смисл провіщення, проголошення воскресіння, яке звільняє від смерті, саме в тому й полягає, щоб у вірі в Христа покласти край нескінченним невдачам саморозуміння, його невдачам через смерть і скінченність. Це, звичайно, не означає вихід із власної історичності, однак, мабуть-таки, віра — це есхатологічна подія. В «Історії есхатології»⁵⁸ Бульман пише: «Парадоксальність того, що християнське існування водночас есхатологічне, оточуюче й історичне, рівнозначна фразі Лютера: *Simul iustus simul peccator*». Це в тому розумінні, що саморозуміння — історичне поняття.

Тепер прив'язана до Бульмана новітня герменевтична дискусія,

⁵⁷ Наскільки багато в чому плідний аналіз Отта (*Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns* («Історія і подія спокутування у теології Р. Бульмана»), Tübingen, 1955) не досягає методичної протилежності між метафізичним поняттям самосвідомості й історичним смислом саморозуміння, показує примітка Отта на S. 164². Чи мислення Гегеля, як, здається, вважає Отт, не настільки предметно говорить про самосвідомість, ніж Бульман про саморозуміння, я хотів би залишити відкритим. Однак що це різні «речі» — такі різні, як метафізика й християнська віра, — жодна «жива розмова з традицією» не може випускати з поля зору.

⁵⁸ Цей гіффордський курс лекцій Р. Бульмана особливо цікавий тим, що він співставить герменевтичну позицію Бульмана з іншими авторами, передовсім із Колінгвудом і Н. Ж.: Martou *De la connaissance historique*, 1954 (див.: *Phil. Rundschau*, VIII, 123).

здається, виходить у певному напрямку за його межі. Якщо, за Бультманом, претензія християнського провіщення людині зводиться до того, щоб вона була змушена відмовитись від того, аби розпоряджатися сама собою, то заклик цієї претензії подібний до власного досвіду саморозпорядження. У такий спосіб Бультман теологічно інтерпретував поняття справжності існування Гайдеггера. У Гайдеггера, звичайно, несправжність приєднана до справжності не тільки в тому розумінні, що людському існуванню маразм властивий такою ж мірою, як і «рішучість», а гріх (безвір'я), як і віра. Однакова первісність справжності й несправжності у Гайдеггера вказує скоріше просто на посилку в саморозумінні. Вона перша форма, в якій у мисленні Гайдеггера саме буття в контррухах розкривання й приховування привело себе до мови⁵⁹. Як ото Бультман пристав до екзистенціальної аналітики існування у Гайдеггера, щоб пояснити есхатологічне існування людини між вірою й безвір'ям, так можна теологічно примкнути й до цього точніше витлумаченого пізнім Гайдеггером виміру питання буття, залучаючи центральне значення, яке має мова в цій події буття, для «мови віри». Вже у спекулятивно дуже вмілій герменевтичній дискусії, яку вів Отт, вслід за листом Гайдеггера про гуманізм, вичерпується критика Бультмана. Вона відповідає його власній позитивній тезі на S. 107: «Мова, в якій дійсність «говорить», у якій і якою здійснюється рефлексія про існування, супроводжує існування в усі епохи його самовідбування». Герменевтичні ідеї теологів Фукса й Ебелінга, як мені здається, у подібний спосіб виходять із пізнього Гайдеггера, оскільки вони поняття мови висувують далі на передній план.

Ернст Фукс запропонував *Hermeneutik*, яку він сам називає «Граматикою віри»⁶⁰. Він виходить із того, що мова це — прогалина буття. «Мова приховує в собі рішення про те, що нам відкрито як існування, як можливість того, що з нас може стати, якщо ми як люди маємо залишатися спроможними говорити». Отже, він приєднується до Гайдеггера, щоб «упоратися з сучасною залежністю від схеми суб'єкт-об'єкт». Однак тоді як Гайдеггер мислить «сам рух мови, який тягне з первісності назад у первісність», то Фукс прагне пізнавати внутрішній рух мови у дослуховуванні до Нового Заповіту, як рух слова Божого.

З таким дослуховуванням пов'язане усвідомлення того, що ми не можемо сказати, що ми були останні, для кого було чинне слово Боже. З цього, однак, випливає, що «ми можемо й мусимо бути спрямованими в наші історичні межі, як вони визначились у нашому історичному світорозумінні. Однак цим ми дістаємо ту саму задачу, яка здавна існу-

⁵⁹ [Див. також: «Heideggers Wege» («Шляхи Гайдеггера»), Tübingen, 1983, S. 29 ff.; Ges. Werke, Bd. 3].

⁶⁰ Bad Cannstatt, 1954, Erg.-Heft zur 2. Aufl., 1958. Див. також: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation («До герменевтичної проблеми в теології. Екзистенціальна інтерпретація»), Tübingen, 1959 і Marburger Hermeneutik («Марбурзька герменевтика») (1968).

вала для самоусвідомлення віри. Це завдання ми поділяємо також із авторами Нового Заповіту». Так Фукс здобуває герменевтичну базу, яка сама може узаконитися з новозаповітної науки. Провіщення слова Божого в проповіді — це переклад висловлювань Нового Заповіту, обґрунтуванням якого є теологія.

Теологія стає тут майже герменевтикою, оскільки вона — йдучи за розвитком сучасної критики Біблії — має предметом не істину самого одкровення, а істину висловлювань і повідомлень, що мають відношення до одкровення Божого (98). Тому вирішальною категорією тут стає категорія *повідомлення*.

Фукс наслідує Бульмана в тому, що герменевтичний принцип у розумінні Нового Заповіту має бути нейтральним відносно віри, оскільки його єдина передумова — це запитання про нас самих. Однак воно розкривається, як запитання Боже до нас. Граматика віри повинна мати те, що власне, діє дослуховування, яке зустрічає заклик слова Божого. «Знання, що відбувається у цьому зустрічанні, ще не означає, що можна без усього сказати, що знаєш» (86). Тож, зрештою, завдання не тільки в тому, щоб слухати слово, але також знайти слово, яке дасть відповідь. Йдеться про *мову* віри.

Із статті «Перекладання і провіщення» стає зрозумілішим, наскільки це герменевтичне вчення прагне вийти за межі екзистенціальної інтерпретації в розумінні Бульмана⁶¹. Тут задає напрямок герменевтичний принцип перекладання. Безперечно: «Переклад має створювати той самий простір, що його хоче створити текст, як говорив у ньому дух» (409). Однак слово має стосовно тексту, — це сміливий і все ж неунікний наслідок, — примат, бо це — мовна подія. Цим, очевидно, має бути сказано, що відношення слова й думки — це не відношення наполегливого досягнення думки висловлюючим словом. Слово — це скорше блискавка, що влучає. Ебелінг якось відповідно сформулював це так: «Герменевтична проблема в здійсненні проповіді набуває свого найбільшого згущення»⁶².

Тут не може повідомлятися про те, як із цієї основи подаються «герменевтичні рухи в Новому Заповіті». При цьому, власне, важливі моменти можна побачити в тому, що теологія, за Фуксом, уже в Новому Заповіті «за своїм накресленням сама є спором між правовим або упорядковуючим мисленням, яке загрожує з самого початку, й мовою»⁶³. Завдання провіщення — це переміщення в слово⁶⁴.

⁶¹ Zur Frage nach dem historischen Jesus («Щодо питання про історичного Ісуса»), Ges. Aufs., II, Tübingen, 1960.

⁶² Wort Gottes und Hermeneutik («Слово Боже і герменевтика»), Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1959.

⁶³ Див. мою статтю до ювілейної збірки Бульмана, там само [«Heideggers Wege» («Шляхи Гайдеггера»), S. 29 ff.; Ges. Werke, Bd. 3].

⁶⁴ Можливо, те, що в очах Фукса й Ебелінга називається «ною герменевтичною позицією», стає найчіткішим у перебільшенні. Г. Франц в одній симпатичній і серйозній

Кожній сьгоднішній критиці історичного об'єктивізму або позитивізму спільне одно: погляд, що кожний так званий суб'єкт пізнання — це вид буття об'єкта, коли об'єкт і суб'єкт належать до однієї історичної схвильованості. Протилежність суб'єкт-об'єкт має там свою відповідність, де об'єкт відносно *res cogitans* — абсолютно інша *res extensa*. Однак історичне пізнання не може бути відповідно описаним таким поняттям об'єкта й об'єктивності. Справа в тім, щоб, говорячи словами Графа Йорка, ухопити «родову» відмінність між «онтичним» і «історичним», тобто — пізнавати так званий суб'єкт у належному йому способі буття історичності. Ми бачили, що Дільтей не зміг протиснутись до повного наслідку цього погляду, якщо навіть у його спадщині це було зроблено. Тим часом для проблеми подолання історизму бракує, як це було пояснено тим же Ернстом Трельчем, понятійних передумов

Тут робота феноменологічної школи довела свою плідність. Сьогодні, потому як стало можливим оглянути різні фази розвитку феноменології Гуссерля⁶⁵, мені здається зрозумілим, що Гуссерль першим зробив радикальний крок у цьому напрямку, довівши спосіб буття суб'єктивності як абсолютну історичність, тобто — як земне життя. Епохальна робота Гайдеггера «Буття і час», на яку для цього, звичайно, посилаються, має зовсім інший, радикальніший намір — власне, розкрити невідповідне онтологічне упередження, під впливом якого перебуває властиве новому часу розуміння суб'єктивності й «свідомості», і це, до того ж, у крайньому загостренні до феноменології земного життя й історичності. Ця критика слугувала позитивній задачі — наново підняти запитання про «буття», на яке дали відповідь греки, — першу відповідь метафізики. «Буття і час» розумілось, однак, не в цьому власне його намірі, а в тому, що Гайдеггер мав спільне з Гуссерлем, якщо в цьому бачити радикальне відстоювання абсолютної історичності «існування», як це впливає з аналізу Гуссерлем прафеноменальності минулості («перебігу») земного життя. Аргументували, скажімо, так: спосіб

книжечці поставив питання про керигму й мистецтво (Saarbrücken, 1959). Він значною мірою перебуває в мовному матеріалі пізнього Гайдеггера і бачить задачу в тому, щоб знову повернути мистецтво до справжнього керигматичного буття. З «під-ставки» мистецької діяльності має знову постати по-дія. Автор дуже добре розглядає музику і її суттєву належність до приміщення, в якому вона звучить, або краще: якому вона дає звучати. Однак він, звичайно, має на увазі не тільки музику, не тільки мистецтво, він має на увазі саму церкву й також її теологію, коли в «діяльності» бачить загрозу керигмі. Однак чи повністю охарактеризовані теологія й церква перетворенням у «подію»? [Див. також: Cobb J. B./Robinson J. M. *The New Hermeneutics*, New York, 1964.]

⁶⁵ Husserliana, I — VIII. Див. статті: Wagner H. (Phil. Rundsch., I, 1 — 23, 93 — 123), Heinrich D. (Phil. Rundsch., VI, 1 — 25) і Landgrebe L. (Phil. Rundsch., IX, 133). Gadamer H.-G. (Phil. Rundsch., X, 1 — 49). Моя критика точок зору Герберта Шпігельберга ґрунтувалась, на жаль, у деяких моментах на неправильних підпорядкуваннях. Як стосовно заклику «до самих речей», так і щодо поняття редукції Гуссерля Шпігельберг у такому самому розумінні, що й я, виступає проти звичних непорозумінь, що я тут виважено коригую. [Чітко підкреслюється, що з подальшим поширенням видання Гуссерля інтерпретації Гуссерля вже пустили коріння й цією справою займається молодше по-

буття існування визначається тепер онтологічно позитивно. Це — не наявність, а майбутність. Вічних істин не існує. Істина — це освоєність буття вкупі з історичністю існування⁶⁶. Тут треба було знайти основу, на якій могла б дістати своє обґрунтування критика історичного об'єктивізму, яка зустрічається в самих науках. Це, так би мовити, історизм другого класу, який не тільки протиставить історичну відносність усього пізнання претензії на абсолютну істину, але й мислить її основу, історичність пізнаючого суб'єкта, і тому не може більше розглядати історичну відносність як обмеження істини⁶⁷.

Якщо це навіть так, то з цього в жодному разі не випливає, що тепер у розумінні філософії світогляду Дільтея все філософське пізнання має ще тільки смисл і цінність історичного вираження і в цьому відношенні перебуває на одному рівні з мистецтвом, де йдеться не про істину, а про справжність. Власне запитання Гайдеггера значною мірою далеке від того, аби прагнути скасовувати метафізику на користь історії, питання про істину — на користь справжності вираження. Він скорше хоче в роздумах повернутись до постановки запитання метафізики. Те, що цим історія філософії проявляється в новому розумінні як внутрішній елемент світової історії, власне як історія буття, тобто — історія забуття буття, однак не означає, що тут ідеться про історичну метафізику в тому розумінні, яке Льовіт продемонстрував як форму секуляризації спокутуюче-історичного розуміння християнства⁶⁸ і чийм послідовним здійсненням на ґрунті сучасного просвітництва стає історія філософії Гегеля. Такою ж незначною мірою історичною метафізикою є історична критика Гуссерлем «об'єктивізму» новітньої філософії, викладена в його статті «Криза». «Історичність» — це трансцендентальне поняття.

Проти такого «трансцендентального» історизму, який посідає своє місце в стилі трансцендентальної редукції Гуссерля в абсолютній історичності суб'єктивності, аби, виходячи з неї, розуміти все як чинне буття, як потужність об'єктивації цієї суб'єктивності, можна легко висувати аргументи, якщо брати до уваги точку зору теологічної метафізики. Якщо має існувати буття в собі, яке тільки й було б спроможне обмежити універсальну історичну схвильованість таких, що змінюють самих себе, проектів світу, то це відверто має бути те, що перевершує всі скінченні людські перспективи, як це постає перед нескінченим духом. Однак це порядок творіння, який у такий спосіб залишається ви-

⁶⁶ Це, однак, не означає: «Не існує нічого вічного. Все, що існує, історичне». Справді, правильно визначено «фундаментальною онтологією», яка на існуванні піднімає смисл свого буття, це скорше, наприклад, вид буття того, що вічне або позачасове, Бог або цифри. Див., наприклад, роботу О. Беккера про математичне існування: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII (1927).

⁶⁷ Див., скажімо, поняття «динамічного історизму» Ф. Майнекке (*Entstehung des Historismus* («Виникнення історизму»), 499 ff.).

⁶⁸ *Weltgeschichte und Heilgeschichte* («Світова історія і подія спокутування»), Stuttgart, 1953. [Запаз у: *Sämtl. Schriften*, 2, Stuttgart, 1983, S. 7 — 239.]

щестоящим для всіх людських проектів світу. У цьому розумінні Гергард Крюгер уже десятиріччя тому інтерпретував⁶⁹ подвійний аспект філософії Канта, ідеалізм прояву й реалізм речі в собі, й аж до своїх останніх робіт прагнув боронити право телеологічної метафізики від сучасного суб'єктивізму на основі міфічного або релігійного досвіду.

Однак справа стає набагато складнішою, коли немає бажання взяти на себе наслідки, які загострюються в християнському повідомленні про творіння, і все ж старий теологічний космос, за який усе ще виступає так звана природна світова свідомість, хочеться протиставити зміні людської історії⁷⁰. Це, напевне, правильно й пояснює, що суть історичності була усвідомлена людським мисленням лише з християнською релігією і її наголосом на абсолютній миттєвості факту спокутування Божого і що все ж уже до цього були відомі подібні феномени історичного життя, хіба що тільки їх розуміли «праісторично», або в виведенні сучасності з міфічної давнини, або з огляду на ідеальний вічний порядок.

Це правда, що історіографія того ж Геродота або Плутарха дуже добре вміє описувати коливання людської історії, як повноту моральних прикладів, абсолютно не розраховуючи на історичність власної сучасності й історичність людського існування. Зразок космічних порядків, у яких швиденько все, що відхиляється й суперечить нормі, спливає й у великій рівновазі природного розвитку береться назад, спроможний також описувати перебіг усього людського. Найкращий порядок речей, ідеальна держава, за ідеєю, — це такий самий тривалий порядок, як і всесвіт, і якщо навіть не відбувається її ідеального здійснення, а звільняється місце для нової плутанини й безладу (що ми називаємо історією), то це — наслідок помилки в розрахунках розуму, який знає, що правильне. Правильного порядку історія не має. Історія — це історія розпаду і, в будь-якому випадку, відновлення правильного порядку⁷¹.

Отже, історичний скептицизм припустимий лише з огляду на фактичну людську історію — зрештою, згідно з християнсько-реформа-

⁶⁹ Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik («Філософія і мораль у кантіанській критиці»), Tübingen, 1931.

⁷⁰ Див.: Löwith's Krüger-Kritik («Критика Льовітом Крюгера»), Phil. Rundschau, VII, 1959, S. 1 — 9.

⁷¹ Як на твір Rohr G. Platons Stellung zur Geschichte («Позиція Платона стосовно історії»), Berlin, 1932, (DLZ, 1932, Sp. 1982 ff.; Ges. Werke, Bd. 5, S. 327 — 331), то я вже кілька десятиліть тому сформулював свою думку так: «Там, де в державі була б чинною паїдея, там взагалі не було б того, що ми називаємо «історією»: зміни виникнення й спливання, зростання й псування. Над підтвердженими на фактах законами перебігу подій постає помічений склад. І лише коли стає видно, що й ця тривалість може називатись «історією», показується «позиція стосовно історії» Платона: в постійному відображенні триваючого зразка, в політичному космосі посеред природного здійснюється буття історії, як невмирущість збереження, яке повторюється. (Згадаймо початок «Тімаїоса».) Тим часом ця проблема була знову розглянута в: Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre («Ненаписане вчення Платона»), 1963. [Див. також мою роботу: «Platons Denken in Utopien» («Мислення в утопії Платона»), Gymnasium, 90 (1983), S. 434 — 455; Ges. Werke, Bd. 7, S. 270 — 289.]

торським розумінням. Це було наміром і поглядом, які стоять за розкриттям Льовітом у «Світовій історії і події спокутування» теологічних і, зокрема, есхатологічних передумов європейської історичної філософії. Єдність світової історії — це, згідно з Льовітом, оманлива потреба в християнсько-модерністському дусі. Згідно з Льовітом можуть мислитись не вічний Бог і не план спокутування, який він має на меті стосовно людини, коли справді серйозно сприймати скінченність людини. Слід було б брати до уваги вічний перебіг природи, щоб на ньому навчитись байдужості, якій відповідає жалюгідність людського існування в цілому світу. Отже «природне поняття світу», яке Льовіт протиставить як сучасному історизму, так і сучасній природничій науці, як видно, стоїчного гатунку⁷². Здається, жодний інший грецький текст не ілюструє наміри Льовіта так добре, як псевдоарістотелівська (елліністично-стоїчна) робота «Про світ». Нічого дивного. Очевидно, сучасний автор, як і його елліністичний попередник, зацікавлений у природному перебігу лише настільки, наскільки останній відрізняється від сумнівного безладу людських справ. Отже той, хто відстоює отак природність цієї природної картини світу, в жодному разі не виходить із вічного повернення того ж самого — так само мало, як і Ніцше, — а з абсолютної скінченності людського існування. Його відхилення історії це — віддзеркалення фаталізму, тобто — сумніву в глудзі цього існування. Воно — заперечення не значення історії, а можливості її пояснення взагалі.

Радикальнішою видається мені критика віри модернізму в історію, з якою в ряді видатних книг про політичну філософію виступив Лео Страусс. Він був професором політичної філософії в Чикаго, і до надихаючих рис нашого світу, свобода дії якого звужується чимдалі більше, належить те, що такий радикальний критик політичного мислення модернізму працює там. Відома ота *querelle des anciens et des modernes*, яка у Франції тримала в напруженні літературну публіку XVII і XVIII сторіч. Якщо це навіть і був дещо літературніший спір, який показує поборників неперевершеності класичних поетів Греції і Риму у змаганні з літературною самосвідомістю сучасних письменників, які тоді при дворі Короля-Сонце сприяли новому класичному періоду літератури, то напруження цього спору, зрештою, вимушено призвело до його припинення в розумінні історичної свідомості. Бо йшлося про те, щоб обмежити абсолютну зразковість античності. Та *querelle* стала наче останньою формою неісторичної суперечки між традицією й епохою модернізму.

Мабуть, це не випадковість, що вже одна з перших робіт Лео Страусса, у якій ідеться про «Критику релігії Спінозою» (1930), має справу з цією *querelle*. Уся імпонуюча вчена справа його життя присвячена задачі наново розгорнути цю *querelle* у радикальнішому розумінні, тобто — протиставити сучасній історичній самосвідомості пояснювальну пра-

⁷² Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie («Поняття світу в філософії нового часу»), Sb. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1960.

вильність класичної філософії. Якщо Платон запитує про найкращу державу й навіть розширена політична емпірика Арістотеля дотримується пріоритету цього запитання, то це може мало поєднуватись із поняттям політики, яке з часів Макіавеллі домінує в сучасному мисленні. І якщо Страусс у своїй книзі «Природне право й історія», яка стала доступною також у німецькому перекладі, зовні повертається до контрфігури сучасного історичного світогляду,— природного права, то насправді смисл його книги полягає в тому, щоб і грецьких класиків філософії, Платона й Арістотеля, показати як справжніх засновників природного права і не давати сприймати по-філософському правильними ні стоїчну, ні середньовічну форму природного права, не кажучи вже про форму природного права епохи Просвітництва.

Страусса при цьому спонукає усвідомлення катастрофи модернізму. Така елементарна людська потреба, як розрізнення «правильного» й «неправильного», висуває ту претензію, що людина повинна зуміти піднятися над своєю історичною зумовленістю. Класична філософія, яка запитанням про справедливість ставить на передній план безумовність цього розрізнення, очевидно, має рацію, а радикальний історизм, який підкреслює відносність усієї безумовної дії, її мати не може. Отже, необхідно перевірити його аргументи в світлі класичної філософії.

Тут, звичайно, й Страусс не може вважати, що він міг би виконувати цю задачу в той спосіб, як от, скажімо, Платон свою критику софістики. Сам він у сучасній історичній свідомості настільки вдома, що право класичної філософії він не може подавати «наївно». Тож його аргументація того, що він називає історизмом, була спочатку сама зведена на історичному ґрунті. Він посилається на те (а Льовіт також повторює це посилання), що саме історичне мислення має свої історичні умови виникнення. Це чинне насправді як для форми наївного історизму, тобто — формування історичного розуміння у вивченні передавання, так і для його покращеної форми, яка співмислить існування самого пізнаючого в його історичності.

Наскільки це беззаперечно правильне, настільки беззаперечний і той висновок, що історичний феномен історизму, як це було в його час, одного дня може й минути. Це напевне чинне не тому, що історизм в іншому випадку «перечив би» сам собі, а тому, що він сприймає себе серйозно. Отже, не можна аргументувати: історизм, який стверджує історичну зумовленість усього пізнання абсолютно «на віки вічні», суперечить, у принципі, сам собі. З такими самосуперечностями це — власна справа⁷³. Тут також слід запитати себе, чи лежать обидва висловлювання: «Усе пізнання історично зумовлене» і «Це пізнання діє безумовно» на одному рівні, що вони через це можуть суперечити одне одному. В цій тезі немає нічого, через що це висловлювання завжди сприйматимуть за правду,— як ото його вже завжди вважали правиль-

⁷³ Див.: Ges. Werke, Bd. I, S. 452 (Anm., 85).

ним. Історизм, що сприймає себе серйозно, скоріше рахуватиметься з тим, що його тезу якогось дня більше не вважатимуть правильною, тобто мислитимуть «неісторично». Але абсолютно точно не тому, що безумовне ствердження зумовленості усього пізнання позбавлене глузду, а тому, що воно містить логічну «суперечність».

Однак Страусс має це на увазі напевне не в розумінні цього питання. У будь-якому випадку просте твердження, що класики мислили інакше, неісторично, ще нічого не говорить про можливість мислити неісторично сьогодні. Між тим існує досить підстав не розглядати можливість мислити неісторично, як просту можливість. Відповідні «фізіогномічні» спостереження, які Ернст Юнгер накопичує в цьому питанні, могли б говорити за те, що людство досягло «муру часу»⁷⁴. Те, що Страусс має на увазі, мислиться все ж у межах історичного мислення й розуміється як поправка. Те, що він критикує, полягає в тому, що «історичне» розуміння переданих думок претендує на краще розуміння цього світу думок минулого, ніж воно саме було в змозі⁷⁵. Хто так думає, наперед вилучає можливість того, що передані думки можуть бути просто правильними. Це — прямо-таки універсальний догматизм цього способу думання.

Картина історизму, яку тут малює і з якою бореться Страусс, відповідає, як мені здається, тому ідеалу здійсненого Просвітництва, який я намалював у своїх власних дослідженнях філософської герменевтики як провідну ідею за історичним ірраціоналізмом Дільтея і XIX сторіччя. Чи це не утопічний ідеал сучасності, в світлі якого, так би мовити, повністю розкривається все минуле? Застосування переважаючої перспективи сучасності до всього минулого зовсім не здається мені істинною суттю історичного мислення, а позначає вперту позицію «наївного» історизму. Своє достоїнство й свою істинну цінність історичне мислення має у визнанні того, що «сучасності» немає взагалі, а існують постійно змінні обрії майбутнього й минулого. Це абсолютно не означає (і ніколи не повинно означати), що якась перспектива, в якій показуються передані думки, правильна. «Історичне» розуміння взагалі не має привілею, — ні сьогоднішнє, ні завтрашнє. Воно само перебуває в обіймах змінних обріїв і пересувається разом з ними.

І навпаки, вираз філологічної герменевтики, що автора треба розуміти краще, ніж він сам себе зрозумів, походить, як я засвідчував, з естетики генія, однак це з самого початку просте формулювання ідеалу Просвітництва — пояснювати заплутані уявлення аналізом понять⁷⁶. Їхнє застосування до історичної свідомості вторинне й сприяє фальшивому вигляду неперевершеної переваги відповідного сучасного інтер-

⁷⁴ Див. також аналіз А. Геленом сучасного мистецтва, який прямо говорить про постісторію, «у яку ми входимо» (див. мою рецензію: «Zeitbilder» («Картини часу»), Phil. Rundschau, X, S. Kleine Schriften, II, 218 — 226; Ges. Werke, Bd. 9).

⁷⁵ What is Political Philosophy? («Що таке політична філософія?»), Glencoe, 1959, S. 68.

⁷⁶ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 197 ff.

претатора, якого справедливо критикує Страусс. Однак якщо Страусс аргументує, щоб, власне, краще розуміти, що спочатку потрібно зрозуміти автора, як він сам себе розумів, то він недооцінює, як я думаю, складнощів усього розуміння, бо ігнорує те, що можна було б назвати діалектикою висловлювання.

Він показує це також на іншому місці, коли відстоює ідеал «об'єктивної інтерпретації» тексту тим, що в будь-якому випадку автор зрозумів своє вчення в один-єдиний спосіб, «виходячи з тієї передумови, що він не був розгубленим» (67). Слід ще тільки запитати, чи імпліковане цим протиставлення «чіткий» і «розгублений» настільки однозначне, як Страусс припускає це, як само собою зрозуміле. Чи не поділяє він цим, по суті, точку зору здійсненого історичного Просвітництва і чи не перестрибує через власне герменевтичну проблему? Він, здається, вважає можливим розуміти не те, що не зрозуміле, а те, що розуміє хтось інший, і розуміти тільки так, як він сам себе зрозумів. І він, здається, вважає, що той, хто щось каже, зрозумів «себе» при цьому обов'язково й адекватно. Я вважаю, що і перше й друге може бути неправильним. Аби з'ясувати його чинний смисл, потрібно буде якраз відокремити від передумови здійсненого пояснення інкриміновану герменевтичну засаду мусити зрозуміти автора «краще», ніж він сам себе зрозумів.

Тож ми для перевірки ставимо запитання, як захист класичної філософії, який здійснює Страусс, виглядає з герменевтичної точки зору? Розгляньмо це на прикладі. Страусс дуже гарно показує, що класична політична філософія знає так зване відношення «Я»-«Ти»-«Ми» в сучасній дискусії під зовсім іншою назвою — як *дружбу*. Він правильно бачить, що сучасний спосіб мислення, який говорить про «проблему «Ти», бере свій початок із принципового переважного положення картезіанського *ego cogito*. Страусс сподівається тут зрозуміти, чому античне поняття дружби правильне, а сучасне формування понять — ні. Хто прагне пізнати, що формує державу й суспільство, той має в легітимний спосіб говорити про роль дружби. Однак він не може з однаковою легітимністю говорити «про «Ти». «Ти» — це не те, про що говорять, а те, до чого говорять. Якщо замість ролі дружби в основу покласти функцію «Ти», то з поля зору буде випущено якраз об'єктивну комунікативну суть держави й суспільства.

Цей приклад я вважаю дуже вдалим. Те невизначене положення між етикою й ученням про добро, яке займає поняття дружби в аристотелівській етиці, стало для мене, з цілком аналогічних міркувань, уже давно вихідною точкою, аби пізнати межі сучасної етики відносно класичної⁷⁷. Отже, я цілком згодний із прикладом Страусса, однак запитую:

⁷⁷ Див. мою статтю: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Про можливість філософської етики»). (Kleine Schriften, I, 179 — 191; Ges. Werke, Bd. 4). [Див. також мою роботу: «Freundschaft und Selbsterkenntnis» («Дружба і самопізнання») у збірці до ювілею Уво Гельшера, Würzburg, 1985; Ges. Werke, Bd. 7 і мою зібрану рецензію про етику у: Philos. Rdsch., 32 (1985), S. 1 — 26.]

падає комусь таке усвідомлення з неба, коли він «читає» класиків навченим історичною наукою оком, неначе реконструює їхню думку, а потім ще й вважає можливим, у так би мовити, довірливому усвідомленні, що вони мали рацію? Чи знаходимо ми в них істину, бо ми завжди думаємо самі, намагаючись їх зрозуміти, тобто, що їхні висловлювання стають нам зрозумілими з огляду на відповідні сучасні теорії, які зустрічаються на кожному кроці? Чи розуміємо ми їх взагалі, не розуміючи їх водночас як правильніші? Якщо це так, то тоді я запитую далі: хіба позбавлене глузду сказати про Арістотеля: він не міг себе зрозуміти так, як ми його розуміємо, бо те, що він каже, ми вважаємо правильнішим, ніж ті сучасні теорії (які він взагалі не міг знати)?

Подібне можна показати хоча б на різниці між поняттям держави й поняттям поліса, на чому також справедливо наполягає Страусс. Те, що інституція держави — це щось дуже відмінне від природного співжиття поліса, не тільки правильне — цим навіть дещо розкривається, і знову ж таки з цього досвіду різниці, — це залишається неосяжним не тільки для сучасної теорії, але залишалось би неосяжним і в нашому розумінні переданих класичних текстів, якби ми розуміли це не як протиставлення сучасному. Якщо це хочеться назвати *revitalisation*, відродження, то це здається мені таким самим неточним способом говоріння, як і *Re-enactment* Колінгвуда. Життя духу не таке, як життя тіла. Це не фальшивий історизм признатися собі в цьому, а те, що перебуває в найкращому узгодженні з Арістотеля: *epidosis eis auto*. Я гадаю, що в цьому, по суті, ми зі Страуссом не дуже різнимося, оскільки він також *fusion of history and philosophical questions* у нашому сьгоднішньому мисленні вважає неунікним. Я згодний з ним, що було б догматичним твердженням вбачати в цьому абсолютну перевагу сучасного. Так, скільки вирішеного наперед непроглядно опановує нами, коли ми мислимо нашими різноманітно зміщеними традицією поняттями, і наскільки може навчити нас звернення до батьків мислення, в однозначний спосіб показують названі приклади, кількість яких у творах Страусса незліченна.

У будь-якому випадку не можна дати ввести себе в оману, що проблема герменевтики постає тільки з точки зору сучасного історизму. За умови, що для класиків думки їхніх попередників дискутувались, власне, не як історично інші, а ніби як сучасні. Однак задача герменевтики, тобто задача інтерпретації переданих текстів, постає й тоді, а якщо така інтерпретація там завжди водночас вклучає питання істини, то це також, можливо, не так далеко від нашого власного досвіду поводження з текстами, як це хоче визнавати методологія історико-філологічної науки. Слово «герменевтика» зводиться, як відомо, до задачі усного переказування, тлумачення й повідомлення чогось незрозумілого, бо сказаного іноземною мовою — будь це в Божій мові жестом і знаком. Присвячене такій задачі вміння вже завжди було предметом можливого усвідомлення й свідомого формування. (Це, звичайно, могло мати форму усної традиції, як, наприклад, у дельфійських жерців.) Однак, зреш-

тою, цю задачу викладення було рішуче поставлено там, де існує писемність. Усе зафіксоване на письмі має щось чуже й ставить у цьому відношенні таку саму задачу розуміння, як те, що сказане чужою мовою. Інтерпретатор письмового, а усний перекладач божественного або людського говоріння мають усунути незнайомість і уможливити засвоєння. Може бути й таке, що ця задача ускладнюватиметься, якщо усвідомлюватиметься історична відстань між текстом і інтерпретатором. Бо це водночас означатиме, що традиція, яка разом несе переданий текст і його інтерпретатора, стала слабкою. Проте я вважаю, що під тягарем помилкових методичних аналогій, що їх підказують природничі науки, «історична» герменевтика відсовується надто далеко від тієї доісторичної герменевтики. Я прагнув показати, що тут спільна принаймні панівна риса — структура застосування⁷⁸.

Було б цікаво дослідити якимось у грецьких витоках суттєвий взаємозв'язок між герменевтикою й писемністю.

Не тільки тому, що поетичне викладення Сократа було зроблене неначе його софістичними противниками, якщо ми можемо вірити Платону. Важливіше є те, що ціле платонівської діалектики самим Платоном чітко пов'язується з проблематикою писемності й що вона також у межах діалогової реальності часто виразно набуває герменевтичного характеру, і хай навіть діалектична розмова починається міфічним передаванням через жреця чи жрицю, настановленням діотимою або всього тільки констатацією, предки взагалі не потурбувались про наше розуміння і тому покинули нас безпомічними перед казками. Повернення назад так само треба було б виважити, наскільки у Платона його власні міфи належать до процесу діалектичного зусилля й у цьому відношенні самі мають характер викладення. Так, через дані Германном Гундертом намітки⁷⁹ конструкція платонівської герменевтики могла б стати надзвичайно повчальною.

Однак Платон іще важливіший як *предмет* герменевтичного усвідомлення. Адже діалоговий мистецький твір платонівських робіт своєрідним чином перебуває між маскарадною різноманітністю драматичної творчості й автентичністю навчального твору. Останні десятиріччя посприяли нам у цьому відношенні набути високої герменевтичної свідомості. Страусс також вражає в своїх роботах деякими блискучими спробами розшифрування прихованих взаємозв'язків значення в події платонівських діалогів. При цьому власне герменевтичною основою, — наскільки нам допомогли розібратись також аналіз форми й інші філологічні методи, — служить наше власне ставлення до предметних проблем, про які йдеться в Платона. Платонівська іронія митця (як усяка іронія) також розуміє тільки те, хто розуміється з ним у справі. Наслідком цього стану речей стає те, що такі розшифровані викладення

⁷⁸ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 312 ff.

⁷⁹ У ювілейній збірці: *Regenbogen O.* Heidelberg, 1952 і Lexis II.

залишаються «непевними». Їхню «істину» неможливо довести «об'єктивно», навіть якщо виходити з тієї об'єктивної згоди, яка поєднує нас із інтерпретованим текстом.

Тут Страусс у непрямий спосіб зробив подальший важливий внесок до герменевтичної теорії, дослідивши одну особливу проблему, а саме питання, наскільки при розумінні текстів потрібно враховувати свідоме маскуванню істинної думки під примусом загрози переслідування з боку властей або церкви⁸⁰. Привід для цього дали найперше дослідження про Маймоніда, Галеві й Спінозу. Я не хотів би ставити під сумнів наведені Страуссом тлумачення — вони значною мірою мені зрозумілі, — однак я хотів би запропонувати контрміркування, які мають свою правоту, можливо, в цих випадках, але зовсім напевне в інших випадках, наприклад, коли це стосується Платона. Хіба насправді свідоме змішання, маскуванню й ховання власної думки не рідкісний екстремальний випадок як на часту, ба навіть на загальну нормальну ситуацію? Достоту так, як ото при переслідуванні (з боку властей або церкви, інквізиції тощо) це — екстремальний випадок і при навмисному або ненавмисному тиску, який чинять суспільство й громадськість на людське мислення. Тільки якщо повністю усвідомити послідовний перехід від одного до іншого, то можна визначити герменевтичну складність проблеми, за яку взявся Страусс. Як прийти до однозначного визначення зміщення? Так, на його думку, в жодному разі не однозначно, коли в якогось письменника знаходять суперечливі висловлювання, щось приховане й випадкове, — як далі вважає Страусс, — для висловлювання його справжньої думки. Існує також підсвідомий конформізм людського духу вважати те, що пояснює в загальних рисах, також справді істинним. І навпаки, існує підсвідоме прагнення випробувати екстремальні можливості, навіть якщо вони не завжди дозволяють об'єднати себе в когерентне ціле. Беззаперечне свідчення цього — експериментальний екстремізм Ніцше. Хоча протиріччя й переважний критерій істинності, однак, на жаль, вони не однозначний критерій у герменевтичній справі.

Так, наприклад, я цілком переконаний, що на перший погляд надзвичайно тлумачну фразу Страусса, якщо, мовляв, автор демонструє протиріччя, які сьогоднішній школяр відразу зрозумів би і які б потім брались до уваги, ба навіть призначались для розуміння, застосовувати до так званої помилки в аргументації платонівського Сократа неможливо. Не тому що ми перебуваємо біля витоків логіки (хто так вважає, плутає логічне мислення з логічною теорією), а тому що суть предметно спрямованого ведення розмови полягає у врахуванні нелогіки⁸¹.

Питання має загальні герменевтичні наслідки. Йдеться про таке поняття, як думка автора. Я виходжу з того, яке допоміжне положення

⁸⁰ Persecution and the Art of Writing («Переслідування і вид письма»), Glencoe, 1952.

⁸¹ Обговорення цієї проблеми здається мені все ще не на правильній точці, як, на мою думку, показує варту уваги повідомлення статті: Sprague R. K. «Plato's Use of Fallacy», через Kl. Oehler, Gnomon, 1964, S. 335 ff.

спроможна тут запропонувати юриспруденція своїм вченням про тлумачення законів. Я хочу послатися тільки на те, що в будь-якому випадку платонівський діалог — це зразок повної зв'язків багатозначності, від якої Страусс часто добивається чогось важливого. Невже міметична істина сократівського ведення розмови у Платона так недооцінюється, що цю багатозначність вбачають не в ній самій, а в самому Сократі? Чи справді автор так точно і в кожній фразі знає, що саме він має на увазі? Дивовижним розділом філософської самоінтерпретації — я маю на увазі, скажімо, Канта, Фіхте чи Гайдеггера — здається мені говорити чіткою мовою. Якщо висунута Страуссом альтернатива, що філософський автор або має однозначну думку, або заплутався, правильна, то тоді я боюсь, що відносно багатьох спірних питань викладення існує тільки один герменевтичний висновок: рахуватися з випадком заплутаності як із заданим.

Як на структуру герменевтичного процесу, то тут я прямо посилався на арістотелівський аналіз *Phronesis*⁸². У принципі я цим дотримувався далі лінії, яку визначив уже в свої ранні фрайбурзькі роки Гайдеггер, коли в запереченні неокантіанства й філософії цінностей (а в останньому висновку, мабуть-таки, й самого Гуссерля) для нього визначилась «Герменевтика фактичності». Звичайно, для Гайдеггера вже у його ранніх спробах онтологічна основа Арістотеля, на якій ґрунтувалась уся сучасна філософія, здавалась сумнівною, зокрема поняття суб'єктивності й свідомості, а також апорії історизму (що тоді в «Бутті і часі» називалось «онтологією наявного»). Однак в одній точці арістотелівська філософія була тоді для Гайдеггера чимось більшим, ніж простою протилежною картиною, власне, підтверджуючим моментом для його власних філософських намірів: в арістотелівській критиці «загального ейдосу» Платона й позитивно в показі аналогічної структури добра і його пізнання, як ото воно постає задачею в ситуації дії.

Що мене в захисті Страуссом класичної філософії дивує найбільше, так це те, як дуже він хотів би розуміти її як єдність, тож йому, як здається, екстремальне протистояння між Платоном і Арістотелем через вид і розуміння питання про добро не завдає жодних турбот⁸³. Для мене ранні імпульси, які я отримав від Гайдеггера, стали плідними, зокрема, в той спосіб, що арістотелівська етика полегшила мені цілком природно глибше проникнення в герменевтичну проблему. Здається, я бачу, що це — зовсім не зловживання арістотелівським мисленням, а показ усім нам можливого повчання звідти, що така критика абстрактно-загального, як вона, без діалектичного загострення в стилі Гегеля, а цим і без неминучого висновку, який подає поняття абсолютного знання,

⁸² Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 315 ff.

⁸³ [У моїй останній великій роботі про Платона «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем») (Abh. der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Abh. 3), Heidelberg, 1978 я спробував вирішити це уявне протистояння — чим Л. Страусс мав би, ймовірно, бути задоволеним].

стала визначальною для герменевтичної ситуації з виникненням історичної свідомості.

У маленькому томі «Пробудження історичної свідомості» («Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins»), що вийшов у 1956 році, Теодор Літт під заголовком: «Історизм і його противники» опублікував темпераментні суперечки з Крюгером і Льовітом (на жаль, не з Л. Страуссом), які, як мені здається, стосуються цього моменту⁸⁴. Я думаю, що Літт має рацію, бачачи в філософському протистоянні історії небезпеку нового догматизму. Потреба в надійному незмінному масштабі, «який вказує напрямок покликаному до дії», має особливу силу завжди тоді, коли помилки звичаєво-політичного висновку призводять до поганих наслідків. Питання про справедливість, питання про істинну державу здається елементарною потребою людського існування. Між іншим, усе полягає в тому, як це питання маєтись на увазі і як його слід ставити, щоб досягти роз'яснення. Літт показує, що цим не може матися на увазі загальна норма, під яку можна було б віднести випадок практико-політичної дії, стосовно якого слід зробити висновок⁸⁵. З ним я, звичайно, помічаю, що він не послуговується допомогою, яку тут може надати Арістотель. Бо Арістотель уже вдавався до подібного проти Платона.

Я цілком і повністю переконаний, що ми просто повинні вчитись у класиків, і я добре вмію цінувати те, що Страусс не тільки ставить цю вимогу, але й спроможний різноманітно виконати її практично. Я все ж таки вважаю, що ми маємо в них учитися, навіть неунікного протиставлення, яке існує між *politikē technē* і *politikē phronēsis*. Я вважаю, що Страусс обдумав це не досить.

Де нам може допомогти Арістотель, у всякому разі в цьому моменті, так це там, де ми наполягаємо не на апофеозі природи, природного й природного права, який був би не чим іншим, як безоглядно доктринною критикою історії, а на тому, що ми скорше домагаємось відповідного відношення речей до історичного передавання й кращого розуміння всього суцього. Для нас я в жодному разі не вважаю поставлену Арістотелем проблему вирішеною. Все ж таки може бути, що арістотелівська критика — як і ще деяка критика — хоч і має рацію в тому, що вона каже, однак не проти того, проти кого вона це каже⁸⁶. Однак це вельми широка царина.

⁸⁴ Heidelberg, 1956.

⁸⁵ «Безнадійно намагатись, захопившись ідеєю «істинної» держави, згідно з указівкою норми справедливості встановити, який це, власне, особливий порядок спільних речей, що *hit et nunc* сприяв би загальній вимозі здійснення» (88). У своїй роботі «Über das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis» («Про загальне у побудові гуманітарного пізнання») (1940 рік) Літт обґрунтував це точніше.

⁸⁶ [Див.: Anm., 83, S. 422].

28. ГЕРМЕНЕВТИКА

1969 рік

Якщо розглядати роки від 1955 по 1965 як єдність, що її специфічність належить описати, то цей період треба відокремити від попередньої декади, яка відзначалась свосередною потребою дещо наздогнати: вона мала розірвати блокаду, яка цезурою другої світової війни і її попередніми образами відгородила мислення в усіх країнах від впливу сусідів. Тоді як комунікація з філософією в країнах східного блоку ще й по сьогодні порушена з різноманітних причин, то після закінчення другої світової війни звичним для донесення дії філософії з одного мовного простору в інший зміщенням часу в Центральній Європі стали чинними найперше французькі й англо-американські філософські теорії, і навпаки, з Німеччини — феноменологічна й екзистенціальна філософія передусім на Францію, Італію тощо, а потім також на Америку. Сартр, Мерло-Понті, Вайтгед, Рассел і Вітгенштайн, Гуссерль і Гайдеггер сприймались взаємно й сформували основу, з якої могли розпочати свій поступ нові розробки, які стали помітними упродовж останніх десяти років. До них, беззаперечно, належить і герменевтика.

Колись у німецькій романтиці герменевтика була на один крок наближена Шляйермахером до центральних питань філософії, бо Шляйермахер, натхнений філософією діалогу, як її просував найперше Фрідріх Шлегель, виходить із метафізичного значення індивідуальності й з її приналежності до нескінченного. Слідом за ним герменевтика зусиллями Вільгельма Дільтея набула свого філософського карбування. В 1966 році в матеріалах Дільтея про життя Шляйермахера, які об'єднані в його другому томі, було вперше опубліковано велике дослідження молодого Дільтея про герменевтику⁸⁷, яке доти було відоме нам тільки частково з академічної статті 1900 року. Воно, зокрема, показує, що коріння філософської проблематики герменевтики лежать у німецькому ідеалізмі, однак не тільки в описі Шляйермахером розуміння як взаємодії суб'єктивності й об'єктивності, індивідуальності й ідентичності, а передовсім у критиці Фіхте догматичного поняття субстанції й у можливостях, які надає Фіхте мисленню поняття історичної сили, а також у

⁸⁷ *Dilthey W. Leben Schleiermachers* («Життя Шляйермахера»), II, 2 (ed. M. Redeker), Berlin, 1966.

гегелівському переході від «суб'єктивного» до «об'єктивного» духу. Дільтей слушно визнавав новаторське значення «Історики» Дройзена для методології гуманітарних наук, бо Дройзен зробив ідеалістичну спадщину плідною для належного розуміння історичного методу. Спадщина цієї ідеалістичної герменевтики жива й по сьогодні. Її систематизоване подання й новий подальший розвиток ми завдячуємо історикові права Емілію Бетті, чий герменевтичний маніфест⁸⁸ німецькою мовою підсумував цю традицію (див. Бетті⁸⁹) й знайшов своє систематизоване викладення в одній великій роботі⁹⁰.

Однак тим часом науково-теоретичний вимір, у якому від Дільтея до Бетті для герменевтики використовувалось ідеалістичне мислення, в принципі, було подолано. Вже Шляйєрмахер добився внутрішнього пересікання говоріння, розуміння й викладення і розірвав традиційне приєднання герменевтичної справи до «письмово зафіксованих висловлювань життя» (Дільтей), аби надати живій розмові її герменевтичного рангу. Однак у науково-теоретичному звуженні, якого герменевтика знову зазнала в ХІХ сторіччі, неможливо приховати внутрішні складнощі, які протистоять інспірованому ідеалізмом загальному вченню інтерпретації. Юридична герменевтика, яка претендує на правотворчу функцію й має перебувати у взаємозв'язку з герменевтичною методикою гуманітарних наук, була такою ж незрозумілою, як і репродуктивне розуміння інтерпретації, яке в театрі й музиці відіграє таку очевидну роль. І перше й друге виходить за межі постановки питання наукової теорії. Далі це чинне для теології. Бо якщо й теологічна герменевтика для акту розуміння Святого Письма не хоче брати до уваги інші джерела спонукання й одкровення — керигматична подія викладення Біблії, як це відбувається в проповіді або в індивідуальній духовній роботі, все ж таки не може так просто бути винесеною за дужки чи то віднесеною до наукової проблематики теології. Так, потребу ухопити єдність герменевтичної проблеми треба вже відносити назад за межі науково-теоретичного виміру, а феномен розуміння й викладення сприймати в первісному розумінні. Однак при цьому треба було відверто повернутися ще й до універсального розширення герменевтики і її обґрунтування Шляйєрмахером у єдності мислення й говоріння. Бо передовсім було необхідно співохопити й юридичну герменевтику, яка колись перебувала в найтіснішому взаємозв'язку з теологічною герменевтикою, оскільки

⁸⁸ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* («До закладення основ загального вчення викладення»), в збірці до ювілею: *Rabel E. Bd. II, Tübingen, 1954, S. 79 — 168.*

⁸⁹ Див. мою оцінку: «Emilio Betti und das idealistische Erbe» («Емілію Бетті та ідеалістична спадщина»), *Quaderni Fiorentini, 7 (1978), S. 5 — 12.*

⁹⁰ *Betti E. Teoria generale dell'interpretazione* («Загальна теорія інтерпретації»), 2 Bde., Milano, 1955 — скорочений німецький переклад: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* («Загальне вчення викладення як методика гуманітарних наук»), Tübingen, 1967.

ки в обох міститься «викладення», аплікація, тобто — застосування чогось нормативного до окремого випадку.

Очевидно, не досить від теоретичного закладення основ інтерпретації відрізнити вимір її практичного застосування. Герменевтика як «мистецьке вчення» належить до сфери *scientia practica*, і питання полягає саме в тому, чи *scientia practica* має на увазі просте застосування науки на практиці — як попередньо визначає хоча б Гуссерль, знаючи, як заперечувати перетлумачення логічних законів на правила мистецтва правильного мислення через показ їхнього основного теоретичного смислу. Наука, яка стосується завжди сущого й сама є сущим, та й мистецтво, знання якого стосується того, що слід зробити, не мають характеру знання, визначального для *scientia practica* і її сучасного представника, «практичного розуму», а її нормативний характер ні теоретичний, ні технічний. У сфері юридичної герменевтики це проявляється в той спосіб, що розгляд питань для винесення вироку — це не просто віднесення випадку під загальне (параграф закону), а пошук *правильного* «параграфу», який ґрунтується на правотворчому, праводоповнюючому і праворозвиваючому рішенні. Подібне може бути чинним і для керигматичної задачі духівника, який для виконання своєї функції в жодному разі не обмежується тільки теологічним спорядженням. Такою ж мірою було б неправильно передавати ці рішення, — навіть якщо теоретична наука й не позбавляє від них суддю чи духівника, — ірраціональним детермінаціям. Йдеться про точніше визначення того, що в такому рішенні називається розумом.

Це — а не грубий ірраціоналізм — той внесок, який мала зробити так звана екзистенціальна філософія: рішення, вибір або як завжди цей момент усієї сили вироку можуть висуватись як спосіб пізнання розуму. Ясперс⁹¹ сформулював розумний характер цього знання поняттям висвітлення екзистенції, яке застосовується в межових ситуаціях, в яких наука як примусове знання залишає людину одну. Це все ще описувалось поняттям знання науки, і в цьому відношенні Гайдеггер був радикальнішим, взявши поняття межової ситуації початковою точкою онтологічного повороту. На противагу поняттю буття наявного, яке лежить в основі науки, він категорично визначив з властивих практико-технічному підкоренню світу понять того, що мається напихваті, й обізнаності-вчомусь структуру буття людського існування як «розуміння буття», однак, власне, через ясність розуму. Цим поняття герменевтики, яке перейняв Дільтей, тобто — мистецтво розуміти взаємозв'язки смислу, загострилось до парадокса «герменевтики фактичності». У цьому полягає онтологічна критика нормативних понять традиції, зокрема поняття цінності (Ріккерт, Шелер), і «платонівського» поняття ідеально-одного значення (Гуссерль). Буття в собі, яке, при відхиленні психологічного

⁹¹ Jaspers K. Philosophie («Філософія»), 3 Bde., Berlin, 1932 і той самий автор, Vernunft und Existenz («Розум і існування. П'ять лекцій»), Groningen, 1935.

перетлумачення, визнається за сферою нормативного в логіці й етиці, було, з онтологічної точки зору, простою «наявністю», звичайно наявністю без меж, які неможливо довести принаймні, оскільки, як у раннього Шелера, було імпліковане закладення творчо-теологічної основи, яке для поняття цінності, як для поняття добра і для поняття порядку цінностей і добра могло б бути провідним.

Цим Гайдеггер перемістив герменевтику з проблематики основ так званих гуманітарних наук до центру самої філософії. У парадоксі герменевтики фактичності, з онтологічної точки зору, лежала критика понять свідомості, предмета, факту й суті, висновку й цінності. Радикальність цього застосування надає «Буттю і часові» революційної ваги. Однак трансцендентальної форми рефлексії, у якій пересувався тоді Гайдеггер у простому поглибленні трансцендентальних підмурків філософії, не могли задовольняти власне наміру й завдання підняти скінченність і історичність існування (замість нескінченності завжди існуючого) до провідної нитки розроблення питання про смисл буття. Тільки в період виходу цієї статті стало очевидно, що в мисленні Гайдеггера проблема мови посіла центральне положення. Те, що відбувається в мовній події, охоплює, очевидно, трансцендентально-філософську рефлексію й до решти усуває поняття трансцендентальної суб'єктивності як ґрунту для всякого останнього прояву. (Див. Гайдеггер⁹².)

Тут це зустрічається з поворотом англосаксонської мовної критики, яка бере свій початок у продумуванні ідеалу логічної штучної мови, яка мала б довершену однозначність. На місце логічного підрахунку, який опустився до рівня допоміжної технічної дисципліни, і аксіоматизації мови вийшов аналіз мови, якою справді говорили (*ordinary language*). При цьому критико-метафізичний намір, у принципі, залишався тим самим, однак був пов'язаний із тим позитивним очікуванням, що нова орієнтація на живу розмовну мову не тільки викриває уявні проблеми, але й вчить вирішувати справжні проблеми. Ефективність цього повороту зросла, зокрема, завдяки опублікуванню великої спадщини — «Філософських досліджень» Вітгенштайна (1953), оскільки цей твір містить виразну критику власних номіналістичних передумов, які лежали в основі його «Трактату» (1921), а також зростанню авторитету Віденської школи, передовсім Карнапа. Ідею нормування мови за ідеалом однозначності було тут замінено вченням про мовні ігри. Така мовна гра — це функціональна єдність, яка як така представляє форму життя. Філософія залишається критикою метафізики й критикою мови, однак — на ґрунті виконаної внутрішньою історичністю герменевтичної події.

Аналітичну справу філософії, до якої тут вдаються, можна назвати герменевтичною тоді, коли тут ніяке штучне приготування інформаційних засобів, а так само ніяка теорія інформації або загальне вчення про знаки не формують вихідну точку, з якої б вибудовувався синтаксис

⁹² Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache* («На шляху до мови»), Pfullingen, 1959.

мови й проявлялась її комунікативна дія. Тут описується скорше сама життєва й мовна поведінка, яка створює собі свої власні правила й свої власні форми побудови. Порівняно з протилежним полюсом так званої інформаційної теорії герменевтика у відповідний спосіб представляє інший бік способу розглядання, оскільки він мовну подію береться пояснити не на елементарних процесах, а на своєму власному перебігу життя.

З боку науки дещо проти цього виступає. З давніх-давен герменевтика — це інтегрована складова теології. Насамперед герменевтична проблематика мала оживитися критикою, якій діалектична теологія піддавала говоріння про Бога, і відтоді, як історична теологія лібералізму побачила перед собою задачу узгодити свою власну наукову претензію з керигматичним розумінням Святого Письма і його викладенням. Так Рудольф Бультман⁹³, запеклий противник усієї інспіраційної теорії й пневматичної екзегези, а водночас і майстер історичного методу все ж визнав попереднє ставлення розуміючого до свого тексту, навчаючи на відношенні до Святого Письма, запровадженого людським існуванням «попереднього розуміння» у схвильованості запитанням про Бога. Намагаючись під лозунгом деміфологізації вивільнити керигматичне ядро Нового Заповіту й урятувати цим Святе Письмо від історичного відчуження, він насправді віддавав належне старому герменевтичному принципу. Бо те, що, власне, «скопус» писань Нового Заповіту, — це Євангеліє і що їх, власне, слід читати, виходячи з нього, зрозуміло. Учнями Бультмана були ті, хто радикалізував пробуджену наново Бультманом тему: Ернст Фуке⁹⁴ із книгою, яка в найгеніальніший спосіб перемішує рефлексію й екзегезу, і Гергард Ебелінг⁹⁵, який виходить найперше з герменевтики Лютера. Обидва говорять про «мовну подію» віри й прагнуть цим тримати кожний індиферентний об'єктивізм у розумінні міфу або історичного факту чимдалі від смислу благовіщення біблійного передавання. Якщо навіть цих протитечій у сучасній теології не бракує, то герменевтична свідомість від цих імпульсів перебуває на піднесенні не тільки в протестантській, але й, між іншим, у католицькій теології⁹⁶.

⁹³ *Bultmann R.* Die Frage der Entmythologisierung («Питання деміфологізації»), München, 1954 і той самий автор, *Glauben und Verstehen* («Віра і розуміння»), *Gesammelte Werke*, 2 Bde., Tübingen, 1933 (2. Aufl., 1952).

⁹⁴ *Fuchs E.* Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern («Герменевтика, додатковий том з покажчиками»), Bad Cannstatt, 1958 і той самий автор, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* («До герменевтичної проблеми в теології»), Tübingen, 1959.

⁹⁵ *Ebeling G.* Wort Gottes und Hermeneutik («Слово Боже і герменевтика»), *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, Tübingen, 1959 і той самий автор, *Hermeneutik Religion in Geschichte und Gegenwart* («Герменевтика релігії в історії і сучасності»), ed. K. Gallig, Vol. III, Tübingen, 1959.

⁹⁶ Див. також американське сприйняття цих імпульсів у: *Robinson J. M. & Cobb J. B.* *The New Hermeneutics* («Нова герменевтика»), New York, 1965 і *Funk R. W.* *Language, Hermeneutics, and Word of God* («Мова, герменевтика і слово Боже»), New York, 1966.

Подібним чином герменевтичний аспект знову поживавися у сфері юриспруденції, принаймні якщо говорити про німецький мовний простір. Герменевтичний аспект, як доповнення до правової догматики, здавна посідає своє місце як проблема конкретизації в праві (див. розважливий погляд Курта Енгіша на цю дискусію⁹⁷). Однак, крім того, з деяких боків, передовсім Т. Фівегом⁹⁸ і В. Майгофером⁹⁹, було започат-

коване нове усвідомлення правового знання взагалі і для цього до уваги взято старе риторичне поняття топіки. Англосаксонське *Case Law* також має герменевтично цікавий аспект¹⁰⁰. З філософського боку, з більшою філософською свідомістю логічне спрямування, коли Хаїмом Перельманом і його колегами проти науково-теоретичної логіки відстоювалось логічне самозначення аргументації, яка звичайно культивується в праві методами логічного аналізу, однак із наміром підняти питання про вживання логіки в праві, а не навпаки. Правий боківого говоріння проти форми логіко-примусового суду є чинною стара претензія риторики проти науковості. Тут не уникнути того, аби перед лицем односторонності теорії й *Philosophy of Science* філософський інтерес вертався до традиції риторики й вимагав її оживлення. Це піти на користь проблемному інтересу в герменевтиці, спільне з риторикою відмежування від поняття істини й відстоювання свого автономного права. При цьому розрішенню одне питання, чи історично легітимована риторика й герменевтики предметно справжня в повнозначенні, більшість понять класичної герменевтики відходить із риторичної традиції стародавності. Елементи сфери *persuasive arguments*, також не обмежені такими випадками майстерного говоріння, а поширюються на універсальним феноменом розуміння й порозуміння. Це питання й діалектикою в античному розумінні слова топіки, яку годі усунути. Процес порозуміння заглиб-

коване нове усвідомлення цього до уваги взято. *Case Law* також має

Однак, із філософського боку вже давно діє аналогія між співробітникам логічне самозначення й політиці¹⁰¹. Тут з методикою переконання доведення, робить це позитивізму. І в сучасній науковій знову поступово змінюється¹⁰². Це також має значення для риторики. Бо вона має стосунок до наукової теорії, а не до практики. Тут му ще підлягає вивченню відповідність риторики до свого обсязі. Звичайно, це питання часів Меланхтона. Елементи риторики, особливо зовнішньо-публічні, розвиваються разом з універсальним феноменом розуміння й порозуміння. Однак між риторикою й герменевтикою здавна існує перетин.

Die Studien zur Gesetzesanwendung («Логічні дослідження застосування законів»), Heidelberg, 1963 і того самого автора, Die Idee der Konkretrechtswissenschaft unserer Zeit («Ідея конкретизації в праві й правничості»), Abh. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1953. 2. Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung («Топіка і юриспруденція. Внесок до дослідження основ правової науки»), 3. Aufl., 1965.

Das Recht als Existenzrecht («Природне право як право існування»),

The Concept of Law («Концепція права»), Oxford, 1961.

Die Philosophie der Sprache L. La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation

Топіка, що вказує на повне дослідження, зібраний том: Natanson M. Philosophy, Rhetoric und Argumentation («Філософія, риторика і аргументація»), University Park (Penna), 1965.

⁹⁷ Engisch K. Logische Grundlagen der Rechtslehre («Логічне дослідження застосування законів»), 3. Aufl., Heidelberg, 1963. 2. Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung («Топіка і юриспруденція. Внесок до дослідження основ правової науки»), München, 1953.

⁹⁸ Viehweg T. Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung («Топіка і юриспруденція. Внесок до дослідження основ правової науки»), München, 1953.

⁹⁹ Maihofer W. Naturrecht als Existenzrecht («Природне право як право існування»), Frankfurt, 1963.

¹⁰⁰ Hart H. L. A. The Concept of Law («Концепція права»), Oxford, 1961.

¹⁰¹ Perelman C. & Olbrechts-Tyteca L. La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation, Bruxelles, 1958.

¹⁰² Див. інструктивні праці: Viehweg T. Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung («Топіка і юриспруденція. Внесок до дослідження основ правової науки»), München, 1953. & Johnstone H. W. Philosophy, Rhetoric und Argumentation («Філософія, риторика і аргументація»), University Park (Penna), 1965.

люється дужче в сферу інтерсуб'єктивної комунікації й охоплює, наприклад, також ті форми, в яких порозуміння досягається мовчанням, як показав М. Поланій¹⁰³, а так само такими позамовними, мімічними комунікаційними феноменами, як сміх і плач, що їх герменевтичне значення показав нам Г. Плесснер¹⁰⁴.

Однак аби бути згаданим заслуговує й інший взаємозв'язок, а саме — проблематичне відношення, в якому сьогодні перебуває поетика щодо риторики. Це також має свій герменевтичний бік. Спочатку, й аж до часів Канта й зміщення з трону риторики естетикою геніальності й поняттям переживання, обидві дисципліни були споріднені неначе сестри, обидві були мистецтвом мови, тобто — формами мистецько-вільного вживання мовлення. Тим часом у цьому крилось упередження, яке згодом зникло. Мова поезії, як і мистецьке мовлення, в цій традиції розумілась з *ornatus*. Це означає, однак, що неприкрашений спосіб говоріння практичного життя постає, власне, як мовне явище — і принаймні від часів Віко, Гамана й Гердера самозрозумілість цього проблемного порядку полягає в цьому. Якщо поезія — рідна мова роду людського, то тоді з неї слід навчитися більше про суть мови, ніж із тих наук, які в своєму відчуженому — як на засоби комунікації й інформації — способі існування вивчають мови, як іноземні. Тут, звичайно, відношення поезії й герменевтики саме в тіснині потрапляє під домінування техніко-індустріального радикалізму, оскільки із зрозумілістю поетичного твору (як, зрештою, й живописного чи пластичного твору) поводяться, як із «класичним» упередженням. Тим часом мені здається, що завданням герменевтики залишається відповідати також таким своєрідним образам зрозумілість (див. томи дослідження герменевтики однією групою, які вийшли в останні роки під назвою «Поетика й герменевтика»).

Найоднозначніше підтвердження претензії визнавати істину й поза межами сучасної науки входить в досвід мистецтва. Вимоги *vita practica* відхилити легше, оскільки вони, як здається, в нашу епоху віри в науку під егідою загальної експертності відмовились від свого власного права на користь «наукового» ведення життя. Як на досвід мистецтва, то тут також не бракує тенденцій наполягати на науковій формі мистецтва. (Див. Гелен¹⁰⁵, Бензе¹⁰⁶.) Так засобами сучасної інформаційної теорії значною мірою принципово вдається наповнити арсенал мистецької вигадливості продуктами технічної комбінаторики й викрити спроможність робити висновки сучасних споживачів мистецтва (яка, напевне, ніколи не була дуже великою). Між тим у досвіді мистецтва, який завжди переживав момент найбільшої своєї непевності в сучасності, а в

¹⁰³ Polanyi M. *Personal Knowledge* («Особисте знання»), і той самий автор, *The Tacit Dimension*, New York, 1966.

¹⁰⁴ Plessner H. *Lachen und Weinen* («Сміх і плач»), München, 1950.

¹⁰⁵ Gehlen A. *Zeitbilder* («Картини часу»), Frankfurt, 1960.

¹⁰⁶ Benze M. *Aesthetica* («Естетика»), Baden-Baden, 1965.

одночасності триваючих минулостей мистецтва засвідчував свій власний суверенітет, лежить претензія на істину, яка обмежує претензію виняткової дії науки. Він ставить перед філософським усвідомленням задачу, яка не постає в теорії науки. У Франції, наприклад, М. Дюфренн¹⁰⁷, в Італії — Л. Перейсон¹⁰⁸, наново оживили проблематику естетики з цієї точки зору. Автор в «Істині і методі»¹⁰⁹ в аналогічний спосіб спробував претензію філософії на істину з досвіду мистецтва захистити від наївної самоінтерпретації сучасної науки. Те, що, зокрема, поезія — однак насправді не тільки вона, але й усе мистецтво, яке має нам щось сказати — інтегрується в нашу людську самосвідомість не лише наукою про поетику або мистецтво взагалі, а воно завжди вже інтегроване й на нашій самосвідомості, співстворює, легітимує претензію філософської герменевтики на те, щоб ухопити це саморозуміння в його формальних і змістових умовах і звести до поняття.

Однак насправді це — не тільки спадщина естетичного гуманізму, яка полягає в постановці питання герменевтики, але також спадщина старої *scientia practica*. Її не лише виокремили з первісної розробки в аристотелівській етиці й політиці¹¹⁰ стосовно наукового поняття античної *Episteme* (те від того, що сьогодні називають наукою, і що тільки математика насправді й задовольняє) як власний спосіб знання (*allo eidos gnōseōs*¹¹¹). Як на сучасне поняття науки і його технічну зміну, то вона має також власну легітимацію, якої загальна свідомість, звичайно, вже позбавлена. Задача герменевтики полягає також у тім, щоб розраховувати на особливі умови знання, які тут визначальні. Аристотель у понятті «Ethos» (і його формуванні під карбуючою силою «Nomoi», тобто — суспільних інституцій і виховання в них) зібрав ці умови, які тільки й роблять можливим для *vita practica* справжнє знання. Це зіграло свою роль і в сучасності, оскільки саме ці критично налаштовані проти вчення Платона про ідеї моменти аристотелівської філософії були тими, що напросились до герменевтики фактичності для підтвердження. Однак вони в набагато ширшому розумінні однозначні свідчення того, що суспільні умови нашого знання спроможні зачіпати ідеал безпередумовної науки. Тому до задач радикального герменевтичного усвідомлення належить також перевірка цього ідеалу безпередумовності. При цьому, звичайно, не слід забувати, який імпульс звільнення виражає слово про безпередумовність науки (яке, між іншим, походить із ситуації культур-

¹⁰⁷ Dufrenne M., y: Verhandlungen des 5. Internationalen Kongresses für Ästhetik, 1964, опубліковані: Paris, 1968.

¹⁰⁸ Pareyson L. Estetica: teoria della formativita, Torino, 1954.

¹⁰⁹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode («Істина і метод»), Tübingen, 1960 (4. Aufl., 1975) [Bd. 1 der Ges. Werke] і той самий автор, Kleine Schriften, I — IV, Tübingen, 1967 — 77.

¹¹⁰ Ritter J. Zur Gründung der praktischen Philosophie bei Aristoteles («До закладення основ практичної філософії у Аристотеля»), в: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 52 (1966), зараз також у: той самий автор, Metaphysik und Politik Studien zu Aristoteles und Hegel («Метафізика і політика. Дослідження про Аристотеля і Гегеля»), Frankfurt, 1969.

¹¹¹ Aristoteles. Ethica Nicomachea, Z 7, 1141 b 33.

ної боротьби після 1870 року), імпульс, що завжди лежить в основі руху просвітництва і його формування в науку нового часу. Однак яку невіддзеркалену наївність виказує застосування цього слова в особливій сфері історичних і суспільних наук, проявляється не тільки в утопізмі суспільно-політичних висновків і конкретних застосувань, які робляться з наукової теорії «Віденського кола», воно проявляється також і якраз в основоположних апоріях, у які заплуталась неопозитивістська наукова теорія зі своїм вченням про протокольні речення. Так наївний історизм, який посилається на Віденську школу, знайшов у науково-теоретичній критиці Карла Поппера¹¹² свого основного критика. Подібним чином ідеолого-критичні роботи Горкгаймера¹¹³ і Габермаса¹¹⁴ розкрили ідеологічні застосування, які лежать за позитивістським вченням про пізнання й, зокрема, за його науковим пафосом.

Так герменевтичній рефлексії довелось розробляти вчення про упередження, яке, не загрожуючи смислу критики всіх небезпечних для пізнання упереджень, відповідає продуктивному смислу попереднього розуміння, як він передбачається в усякому розумінні. Герменевтична зумовленість розуміння, як вона сформульована в теорії інтерпретації й, зокрема, у вченні про герменевтичний круговий цикл, не обмежується історичними науками, в яких прив'язаність дослідника до місця належить до умов практичного пізнання. Все ж таки для герменевтика це взірцевий випадок саме тому, що тут у структурі кругового циклу розуміння водночас виражається передавання історії й сучасності, яке передує всій історичній минулості й відчуженості. Приналежність інтерпретатора до свого «тексту», як людської долі до своєї історії, — це, очевидно, герменевтичний основний зв'язок, відмовитись від якого брали бими фразами — ненауково, свідомо взяти собі — тільки й відповідати-ме науковості пізнання.

А тим часом інтерпретація обмежується не тільки текстами й історичним розумінням, яке з них треба отримати. Усіх взаємозв'язків смислу, які розуміються як тексти, від природи (*interpretatio naturae*, Бекон), через мистецтво (безпонятійність якого [Кант] робить його переважним прикладом інтерпретації [Дільтей]), аж до всіх свідомих або підсвідомих мотивацій людської дії сягає претензія інтерпретації. Вона хоче продемонструвати не розташовані відкрито, а приховані смислові визначеності людської дії, нехай вона навіть робить це в той спосіб, що справжнє буття кожного розкривається як буття його власної історії (П. Рікер¹¹⁵), і то так, що суспільні й історичні умови нашого мислення

¹¹² Popper K. The Poverty of Historicism, London, 1957. — Нім.: Das Elend des Historismus («Жалюгідність історизму»), Tübingen, 1965.

¹¹³ Horkheimer M. The Eclipse of Reason, New York 1947. — Нім.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft («До критики інструментального розуму»), Frankfurt, 1967.

¹¹⁴ Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften («До логіки соціальних наук»), Phil. Rndsch., Beiheft 5, Tübingen, 1967 (5. Aufl., Frankfurt, 1982).

¹¹⁵ Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, 1965.

непомітно визначають нас. Психоаналіз, як і критику ідеології, які вороже протиставлені один одній або пов'язані між собою в скептичному або в утопічному синтезі (Адорно, Маркузе), належить іще раз піддати герменевтичній рефлексії. Бо те, що отак бачиться й розуміється, не залежить від місця інтерпретатора. Жодні інтерпретаційні рамки не даються довільно, а ще меншою мірою — об'єктивно. Герменевтична рефлексія показує об'єктивізовмі історизму й позитивістській теорії науки, як непізнані там передумови стали визначальними. Тут свою герменевтичну плідність довели, зокрема, соціологія знання й марксистська критика ідеології. Цінність пізнання таких інтерпретацій може гарантуватися тільки критичною свідомістю і дієво-історичною рефлексією. Те, що вони не мають об'єктивності science, не заперечує їхньої пізнавальної цінності. Однак лише герменевтично-критична рефлексія, яка спрацьовує в них свідомо чи підсвідомо, дає проявитися їхній істині.

Філософська герменевтика принципово доводить до свідомості, що той, хто пізнає, у нерозривний спосіб пов'язаний з тим, що проявляється й розкривається йому, як сповнене смислу. Вона піддає критиці не тільки об'єктивізм історії й позитивістський ідеал пізнання фізикалізму, який єдиним методом фізики прагне обґрунтувати *Unity of Science*, а також рівною мірою — традицію метафізики. Одне з основних вчень метафізики, а саме те, що буття й правдобуття принципово одне й те саме — для нескінченного інтелекту божества, чия всюдисущість мислить метафізику як присутність усього, що є, — стає хистким. Такий абсолютний суб'єкт для скінченно-історичного способу буття людини й її можливостей пізнання — це навіть не наближений ідеал. Бо буттю того, хто пізнає, властиве те, що в ньому так мало теперішнього — незрівнянно з тим, що для нього існує як майбутнє і як таке, що визначає його минуле.

З цієї самої причини сучасна філософія свідомості приречена на критичну деструкцію. Її основи проявляються як основи класичної грецької метафізики, і навіть філософія ідентичності спекулятивного ідеалізму, а також виразне сприйняття Гегелем історії мислення до змісту духу нічого в цьому не змінює. Абсолютне знання мислиться як абсолютна наявність теперішності.

Закладення основи поняття свідомості в здійсненій феноменології часовості, як її постійно мав перед очима у вигляді бажаної мети Гуссерль, також не переступає це визначене грецькою поняття присутності. Тому проблема мови в мисленні традиції посіла не центральне місце, яке ми їй сьогодні приписуємо. Ні в Гегеля, ні в Гуссерля це не стає окремою темою, і навіть сучасні закладення основ пізнання засобами семантики й універсального вчення про знаки посідають своє місце в середовищі, яке представляє мовну подію як таку. Тут сучасна герменевтична дискусія пересуває феномен розмови до центру, оскільки мова існує тільки в розмові, формується в ній, розвивається й

вчиняє вплив. У будь-якому випадку феномен розуміння несе в собі мовність цього процесу, не імплікуючи цим односторонність психологічної теорії інтерпретації Шляйермахера. Скоріше герменевтичний вимір характеризується, як і раніше, саме писемністю всього мовного. Якщо якась модель справді може проілюструвати напруження, які лежать у розумінні, то це модель перекладу. У ньому чуже, як чуже, робиться своїм, тобто не просто полишається як чуже, що перебуває або через просте відтворення своєї чужості вибудовується в рідній мові, а в ньому в постійному русі сплавляються обрії минулого й теперішнього, як ото він і формує суть розуміння.

29. ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ 1965 рік

Друге видання цієї книги виходить, в основному, без змін. Вона знайшла своїх читачів і своїх критиків, і звичайно та увага, яку вона привернула до себе, зобов'язує автора використати всі варті уваги критичні статті для покращення цілого. Між іншим, хід думок, який дозрівав упродовж довгих років, має власну сталість. Хоч би як ми прагнули дивитись очима критика, різноманітно здійснена власна перспектива прагне завжди знову взяти гору.

Трьох років, які спливали від часу виходу першого видання, не досить, аби ще раз зрушити все з місця й зробити плідним те, чого навчився завдяки критиці¹¹⁶ й продовженням власної роботи¹¹⁷.

¹¹⁶ При цьому я маю на увазі передовсім наступні позиції, стосовно яких ще зустрічаються деякі письмові й усні зауваження:

Apel K. O. Hegelstudien («Дослідження Гегеля»), Bd. 2, Bonn, 1963, S. 314 — 322.

Becker O. Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst («Сумнівність трансцендування естетичного виміру мистецтва») (з огляду на 1-у частину *W. u. M.*), *Phil. Rundsch.*, 10, 1962, S. 225 — 238.

Betti E. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften («Герменевтика як загальна методика гуманітарних наук»), Tübingen, 1962.

Hellebrand W. Der Zeitbogen («Дуга часу»), *Arch. f. Rechts- und Sozialphil.*, 49, 1963, S. 57 — 76.

Kuhn H. Wahrheit und geschichtl. Verstehen («Істина і історичне розуміння»), *Histor. Ztschr.*, Heft 193/2, 1961, S. 376 — 389.

Möller J. Tübinger Theol. Quartalschr., 5/1961, S. 467 — 471.

Rannenberg W. Hermeneutik und Universalgeschichte («Герменевтика і універсальна історія»), *Ztschr. f. Theol. u. Kirche* 60, 1960, S. 90 — 121, особл. 94 ff.

Pöggeler O. Philos. Literaturanzeiger, 16, S. 6 — 16.

Waelhens A. de. Sur une herméneutique de l'herméneutique, *Rev. philos. de Louvain*, 60, 1962, S. 573 — 591.

Wieacker Fr. Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik («Нотатки до право-історичної герменевтики»), *Nachr. d. Ak. d. W., Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 1963, S. 1 — 22.

¹¹⁷ Див.:

післямова до: *Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes* («Походження мистецького твору»), Stuttgart, 1960 [Ges. Werke, Bd. 3].

Hegel und die antike Dialektik («Гегель і антична діалектика»), *Hegel-Stud.*, I, 1961, S. 173 — 199 [Ges. Werke, Bd. 3].

Zur Problematik des Selbstverständnisses («До проблематики саморозуміння»), збірка до ювілею G.Krüger: *Einsichten*, Frankfurt, 1962, S. 71 — 85. [Див. вище, S. 121 ff.]

Тож іще раз коротко окреслімо намір і претензію цілого: очевидно, до непорозумінь призвело те, що я вхопився за обтяжений старою традицією вираз герменевтики¹¹⁸. «Мистецьке вчення» розуміння, яким хотіла бути стара герменевтика, було відсутнє в моїх намірах. Я не хотів розробляти систему штучних правил, які були б спроможними описувати методичний процес гуманітарних наук або навіть керувати ним. Моїм наміром також не було дослідити теоретичні основи гуманітарної роботи, щоб застосовувати на практиці здобуті знання. Якщо із запропонованого тут дослідження й випливає практичний наслідок, то в будь-якому випадку не для ненаукового зобов'язання, а для «наукової» сумлінності визнавати в усьому розумінні чинне зобов'язання. Однак моєю власною претензією була й залишається наукова претензія: питання не в тому, що ми робимо, не в тому, що ми маємо робити, а що відбувається з нами поза межами нашого бажання й робіння.

У цьому відношенні про метод гуманітарних наук не йдеться взагалі. Я скоріше виходжу з того, що історичні гуманітарні науки, як вони вийшли з німецької романтики й переплелися з духом сучасної науки, управляють гуманістичною спадщиною, яка вирізняє їх із-поміж інших видів сучасного дослідження й наближає до іншого роду позанаукового досвіду, зокрема — досвіду мистецтва. Це, звичайно, має свій науково-соціологічний бік. У Німеччині, яка завжди була передреволюційною, традицією естетичного гуманізму було те, що й далі діяло в межах розгортання сучасної наукової думки. В інших країнах більше політичної свідомості могло увійти в те, що обіймає там *humanities, lettres*, коротко — все те, що здавна називали *Humaniora*.

Це абсолютно не вилучає того, що методи сучасної природничої науки знаходять своє застосування й до суспільного світу. Можливо, наша епоха визначена чимдалі вищою раціональністю суспільства й на-

Dichten und Deuten («Поетична творчість і тлумачення»), Jb. d. Dtsch. Ak. f. Sprache u. Dichtung, 1960, S. 13 — 21 [Ges. Werke, Bd. 8].

Hermeneutik und Historismus («Герменевтика і історизм»), Phil. Rundschau, 9, 1961. [Див. вище, S. 387 ff.]

Die phänomenologische Bewegung («Феноменологічний рух»), Phil. Rundsch., 11, 1963, 1 ff. [Ges. Werke, Bd. 3, S. 105 — 146.]

Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge («Природа предмета і мова речей»), у: Das Problem der Ordnung, Dt. Kongr. f. Phil., 6, München, 1960, Meisenheim, 1962. [Див. вище, S. 66 ff.]

Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik («Про можливість філософської етики»), в: Sein und Ethos, Walberberger Stud., 1, 1963, S. 11 — 24 [Ges. Werke, Bd. 4, S. 175 — 188].

Mensch und Sprache («Людина і мова»), збірка до ювілею D. Tschizewskij, München, 1964. [Див. вище, S. 146 ff.]

Martin Heidegger und die Marburger Theologie («Мартін Гайдеггер і марбурзька теологія»), збірка до ювілею R. Bultmann, Tübingen, 1964 [Ges. Werke, Bd. 3, S. 197 — 208].

Ästhetik und Hermeneutik («Естетика і герменевтика»), Vortrag auf dem Ästhetik-Kongreß Amsterdam, 1964 [Ges. Werke, Bd. 8].

¹¹⁸ Див.: Betti E., там само; Wieacker F., там само.

уковою технікою його керівництва ще дужче, ніж велетенським поступом сучасних природничих наук. Методичний дух науки проникає скрізь. Тож мені навіть на думку не спадало заперечувати необхідність методичної роботи в межах так званих гуманітарних наук. Я також не мав наміру поновлювати стару методичну суперечку між природничими й гуманітарними науками. Говорити про якусь протигагу методам складно. У цьому відношенні сформульоване колись Віндельбандом і Ріккертом питання про «межі природничо-наукового формування понять» здається мені помилковим. Перед нами не різниця методів, а різниця цілей пізнання. Поставлене тут питання має розкрити й довести до свідомості щось, що тією методичною суперечкою приховується, й не помічається, щось, що сучасна наука не настільки обмежує, як їй визначено, і що вона може зробити своєю частиною. Її іманентний закон поступу цим не втрачає нічого зі своєї власної рішучості. Було б шаленим ризиком соромити людські бажання знати й уміння робити, аби вони, можливо, навчилися поводитися трохи обережніше з природними й суспільними порядками нашого світу. Роль моралізатора під маскою дослідника має щось абсурдне. Також абсурдна претензія філософа, який із принципів робить висновки, як має змінитись «наука», аби її можна було узаконити по-філософськи.

Тож коли тут хочуть змішати відоме кантівське розрізнення між *quaestio iuris* і *quaestio facti*, здається мені просто непорозумінням. Кант насправді не мав наміру приписувати сучасній природничій науці, як вона мала б себе поводити, щоб стояти перед суддівським стільцем розуму. Він поставив філософське запитання, тобто він спитав: які умови нашого пізнання, за яких можлива сучасна наука і як далеко вона сягає? У цьому розумінні й це дослідження ставить філософське запитання. Однак воно в жодному випадку не ставить його тільки так званим гуманітарним наукам (у межах яких воно потім віддало б перевагу певним класичним дисциплінам); воно ставить його взагалі не тільки науці і її способам набування досвіду — воно ставить його до цілого людського життєвого досвіду й життєвої практики. Воно запитує, якщо висловитись по-кантівськи: як можливе розуміння? Це — запитання, яке вже йде попереду всієї тямущої поведінки суб'єктивності, а також методичної поведінки тямущих наук, їхніх норм і правил. Темпоральна аналітика людського існування Гайдеггера переконливо, як я вважаю, показала, що розуміння — це не один із способів поведінки суб'єкта, а спосіб буття самого існування. Поняття «герменевтика» застосовувалось тут у цьому розумінні. Воно позначає основну схвильованість існування, яке вибудовує свою скінченність і історичність, а тому охоплює ціле свого життєвого досвіду. Це не сваволя ані конструктивне перенавантаження однокорного аспекту, все полягає скоріше в природі предмета, що рух розуміння — всеохопний і універсальний.

Я не можу вважати правильним, коли дотримуються думки, що герменевтичний аспект знаходить свої межі на позаісторичних способах

буття, наприклад — на математиці або естетичному¹¹⁹. Звичайно слушно, що, скажімо, естетична якість мистецького твору ґрунтується на будівельних законах і рівні обладнання, які, зрештою, трансцендентують усі перешкоди історичного походження й культурної приналежності. Залишаю відкритим питання, наскільки «якісний смисл» представляє незалежну можливість пізнання стосовно мистецького твору¹²⁰ або чи він не тільки, як кожен смак, розвивається формально, але формується й викарбовується як такий. У будь-якому випадку смак обов'язково формується за чимось, що, зі свого боку, визначає, для чого він сформований. У цьому відношенні він, можливо, завжди залучає певні змістові переважні напрямки (і перешкоди). Однак у всякому разі вважається, що кожний, хто набирається досвіду з мистецького твору, вибирає цей досвід цілком у себе, а отже, в ціле свого саморозуміння, в якому він йому щось означає. Я навіть вважаю, що здійснення розуміння, яке в цей спосіб співохоплює досвід мистецького твору, перезаписує весь історизм в області естетичного досвіду. Звідси, здається, недалеко й до розрізнення між первісним життєвим взаємозв'язком, який підтримує мистецький твір, і його подальшим життям в інших життєвих обставинах нащадків¹²¹. Але де, власне, світ відокремлюється від нащадків? Як первісне життєвої значущості переходить у рефлексований досвід значущості формування? Мені здається, що поняття естетичного нерозрізнення, яке я викарбував у цьому взаємозв'язку, справді добре дотримується того положення, що тут немає чітких меж і що рух розуміння не звужується до рефлексивного використання, яке визначає естетичне розрізнення¹²². Слід визнати, що, скажімо, антична скульптура бога, яка виставлялась у храмі для естетичного рефлексивного сприймання не як мистецький твір і сьогодні виставляється в сучасному музеї, містить світ релігійного досвіду, який походить з неї, як ото вона стоїть сьогодні перед нами, і це має той вагомий наслідок, що цей її світ належить також і до нашого світу. Оце й є той герменевтичний Всесвіт, що охоплює обох¹²³.

Універсальність герменевтичного аспекту свавільно не можна обмежити або скоротити і в інших взаємозв'язках. Не було простою композиційною штучністю, коли я, щоб забезпечити феномену розуміння належний обсяг, починаю з досвіду мистецтва. Тут естетика геніальності

¹¹⁹ Див.: *Becker O.*, там само.

¹²⁰ К. Riezler колись був спробував у своїй роботі «Traktat vom Schönen» («Трактат про красиве») здійснити дедукцію «якісного смислу» (Frankfurt, 1935).

¹²¹ Див. нове до цього: *Kuhn H.* Vom Wesen des Kunstwerkes («Про суть мистецького твору») (1961).

¹²² [Наполягання на естетичному досвіді, з яким так поспішає Н. R. Jauss, залишається звуженням. Див.: *Jauss H. R.* Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik («Естетичний досвід і літературна герменевтика»), Frankfurt, 1979].

¹²³ Реабілітація алегорії, що має місце в цьому взаємозв'язку (Ges. Werke, Bd. 1, S. 77 ff.), застосовувалась уже десятиріччя тому у важливій книзі W. Benjamin, «Der Ursprung des deutschen Trauerspiels» («Походження німецької трагедії») (1927).

вже здійснила важливу попередню роботу, оскільки з неї випливає, що досвід мистецького твору принципово завжди перевершує всякий суб'єктивний обрій викладення, як обрій митця, так і обрій того, хто сприймає. *Mens auctoris* — не масштаб для можливого тлумачення мистецького твору. Так, розмова про твір у собі, у відірваності від його постійно оновлюваної реальності становлення досвіду, містить щось абстрактне. Гадаю, я показав, чому ця розмова описує тільки намір, однак не допускає догматичного виконання. У будь-якому разі смисл моїх досліджень — не дати загальну теорію інтерпретації і вчення про розрізнення її методів, як це чудово зробив Е. Бетті, а віднайти спільне для всіх способів розуміння й показати, що розуміння ніколи не буває суб'єктивною поведінкою стосовно даного «предмета», але стосовно чинної історії, тобто належить до буття того, що розуміється.

Тож мене годі переконати, коли мені заперечують, що репродукція музичного мистецького твору — інтерпретація в іншому значенні, ніж здійснення розуміння в читанні поезії або в спогляданні картини. Кожна репродукція — це все ж таки насамперед викладення і хоче в цій якості бути правильною. У цьому смислі вона також «розуміння»¹²⁴.

Універсальність герменевтичної точки зору не терпить, як я вважаю, звуження й там, де йдеться про різноманітність історичних інтересів, які об'єднуються в історичній науці. Звичайно, існує велика кількість видів історіографії й історичних досліджень. Мова не про те, що кожний історичний інтерес у свідомому здійсненні дієво-історичної рефлексії мав би свою підставу. Історія північноамериканських ескімоських племен, звичайно, повністю залежить від того, коли і чи ввійшли ці племена до «світової історії Європи». І все ж таки серйозно не можна стверджувати, що дієво-історична рефлексія переконливо проявить себе й стосовно цієї задачі. Хто через 50 або 100 років читатиме знову написану сьогодні історію цих племен, той не тільки знайде цю історію застарілою, бо він досі знає вже більше або ж інтерпретує джерела правильніше: він зможе також визнати, що в 1960 році джерела читались так тому, що тоді керувались іншими питаннями, іншими упередженнями й інтересами. Це означає обмежити історіографію й історичні дослідження до, зрештою, чогось байдужого, якщо є бажання повністю позбавити їх компетенції дієво-історичної рефлексії. Саме універсальність герменевтичної проблеми звертається із запитаннями до всіх видів інтересу в історії, бо вона стосується того, що відповідно лежить в основі «історичного питання»¹²⁵. А що таке історичне дослідження без «історичного питання»? Мовою, якою я користуюся і яка підтверджена етимологічними дослідженнями, це означає: застосування — це момент самого розуміння. Коли я в цьому взаємозв'язку поставлю на один

¹²⁴ Тут я можу посперечатися — звичайно, з іншою акцентуацією — на пояснення Н. Sedlmaуr, які зараз зібрані під назвою «Kunst und Wahrheit» («Мистецтво і істина»). Див. спочатку S. 87 ff.

¹²⁵ Див.: Kuhn H., там само.

щабель історика права юриста-практика, то не можна буде не визнати, що перший має виключно «споглядальну», другий — виключно практичну задачу. Однак застосування наявне в діяльності обох. Як тоді розуміння *правового* смислу закону в одного може бути іншим, ніж в другого! Звичайно, наприклад, суддя має практичну задачу винести вирок, і тут можуть даватися ознаки деякі політико-правові міркування, які історикові права, який має той самий закон перед очима, невідомі. Однак чи тому правове *розуміння* ними закону різне? Рішення судді, який «практично втручається в життя», прагне все ж бути правильним і в жодному разі не свавільним застосуванням закону, отже воно має ґрунтуватися на «правильному» викладенні, і це обов'язково включає поєднання в самому розумінні історії й сучасності.

Звичайно, історик права муситиме правильно зрозумілий у цьому смислі закон і до того ж оцінювати «історично», а це, що він має оцінити його історичне значення й виходячи зі своїх власних історичних попередніх думок і живих упереджень, завжди означає — «неправильно». Це означає не що інше, як те, що знову має місце поєднання минулого й теперішнього, тобто — застосування. Відхід історії, до якої належить історія дослідження, має звичай вчити цього. Однак, очевидно, це не означає, що історик зробив щось, що йому «не можна було» чи не слід було б і в чому йому слід і можна було б завадити герменевтичним канонам. Я говорю не про історико-правові помилки, а про справжні знання. Практика історика прав — як і практика судді — має свої «методи» запобігати помилкам — у цьому я цілком згодний з міркуваннями історика права¹²⁶. Однак герменевтичний інтерес філософа виникає саме лише там, де вдалось уникнути помилки. Бо саме тоді історик, як і догматик, засвідчують істину, яка ще виходить за межі того, що вони пізнають, оскільки в їхній дії і їхніх вчинках упізнається їхня власна, зникаюча теперішність.

Протилежність історичного й догматичного методу, з точки зору філософської герменевтики, має безумовну чинність. Тож напрошується запитання, наскільки історичну або догматичну чинність має сама герменевтична точка зору?¹²⁷ Якщо принцип чинної історії робиться чинним, як загальний структурний момент розуміння, то ця теза, звичайно, не залучає історичної зумовленості, а хоче просто діяти — і герменевтична свідомість існує все ж тільки за певних історичних умов. Традиція, до суті якої належить само собою зрозуміле подальше передавання переданого, має бути сумнівною, аби формувалось виразне усвідомлення герменевтичної задачі засвоїти традицію. Таке усвідомлення Старого Заповіту можна відзначити в Августина, і під час Реформації протестантська герменевтика розвивається з претензії на те, щоб розуміти Святе Письмо із самого себе (*sola scriptura*), проти традицій-

¹²⁶ Betti, Wieacker, Hellebrand, там само.

¹²⁷ Див.: Apel O., там само.

ного принципу римсько-католицької церкви. Однак, зрештою, від початку історичної свідомості, яка залучає принципову віддаленість сучасності від усього історичного передавання, розуміння стає задачею й потребує методичного керівництва. Тут теза моєї книги полягає в тому, що дієво-історичний момент в усьому розумінні передавання дієвим є й дієвим залишається, і то так само там, де методика сучасних історичних наук захопила місце і те, що стало історичним, історично передане, робить «об'єктом», — «встановити» це вважається мало не експериментальним дослідом — неначе передавання в тому ж самому розумінні чуже і, з людської точки зору, незрозуміле, як і предмет фізики.

Звідси виправдовує себе певна двозначність у понятті дієво-історичної свідомості, як ото я його вживаю. Його двозначність полягає в тому, що цим, з одного боку, мається на увазі отримана в процесі історії й визначена історією свідомість, а з другого боку — свідомість цього отриманого й визначеного буття. Очевидно — це смисл наведеного мною підтвердження, що дієво-історична визначеність опановує ще також сучасною, історичною й науковою свідомістю — і це за межами будь-якого можливого знання цього буття опанування. Дієво-історична свідомість скінченна в настільки радикальному розумінні, що наше набуте в цілому нашої долі буття суттєво перевершує свої знання про себе. Це, однак, принциповий погляд, який не можна звужувати до певної історичної ситуації, погляд, звичайно, який перед лицем сучасного історичного дослідження й методичного ідеалу об'єктивності науки натикається на власний спротив у самосприйманні науки.

Звичайно, й поза цим можна поставити історичне рефлексивне запитання, чому саме зараз, у цю історичну мить має стати можливим принциповий погляд на дієво-історичний момент усього розуміння? Мої дослідження містять непряму відповідь на це. Бо саме в поразці наївного історизму історичного віку стає видно, що протилежність історико-догматичного й історичного, традиції й історичної науки, античного й сучасного не безумовна. Знаменита *querelle des anciens et des modernes* вже не висуває справжньої альтернативи.

Тому те, що тут запроваджується в дію як універсальність герменевтичного аспекту, і зокрема також, що докладно говорить про мовність як про форму здійснення розуміння, охоплює «догерменевтичну» свідомість так само добре, як і всі способи герменевтичної свідомості. Наївне визнання традицій — це також «подальше передавання», якщо, звичайно, його не доводиться описувати, як сплавляння обр'їв (див. вище, S. 419 ff.).

А тепер щодо принципового питання: як далеко сягає аспект розуміння і самої його мовності? Чи може він нести загальний філософський висновок, який лежить у реченні: «Буття, що може розумітися, це — мова» (див.: *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 478)? Чи не веде це речення перед лицем універсальності мови до хисткого метафізичного висновку, що «все» — це тільки мова й мовна подія? Хоча посилянню, яке напро-

шується, на невимовне не слід поривати з універсальністю мовного. Нескінченність розмови, в якій відбувається розуміння, робить відповідне здійснення самого невимовного відносним. Однак чи розуміння взагалі єдиний і адекватний підхід до реальності історії? Очевидно, з цього аспекту постає загроза послабити власне дійсність події, зокрема її абсурдність і випадковість, і фальсифікувати її у форму пізнання смислу.

Тож навряд чи було тенденцією мого власного дослідження показати історичі Дройзена й Дільтея, як вони, всупереч усій опозиції історичної школи проти гегелівського спіритуалізму, спокусили герменевтичний витік до того, щоб читати історію як книгу, тобто, однак, наповнену смислом до останньої літери. Попри весь протест проти філософії історії, в якій необхідність поняття формує ядро всієї події, історична герменевтика Дільтея не пройшла мимо того, аби не довести історію до вершини історії духу. Це була моя критика. І все ж таки: чи не повторюється ця небезпека й стосовно теперішньої спроби? Однак традиційне формування понять, зокрема герменевтичний круговий цикл цілого й частини, з якого виходить моя спроба закладання основ герменевтики, зовсім не потребує такого висновку. Поняття цілого слід розуміти тільки відносно. Ціле смислу, яке потрібно зрозуміти в історії чи передаванні, ніколи не має на увазі смисл цілого історії. Небезпеку докетизму, здається мені, усунули там, де історичне передавання мислиться не як предмет історичного знання або філософського розуміння, а як дієвий момент власного буття. Скінченність власного розуміння — це спосіб, в який робляться чинними реальність, спротив, абсурдне й незрозуміле. Хто серйозно сприймає цю скінченність, має також серйозно сприймати реальність історії.

Це та сама проблема, яка робить досвід «Ти» таким вирішальним для всього саморозуміння. В моїх дослідженнях розділ про досвід посідає систематичне ключове місце. Там з досвіду «Ти» висвітлюється також поняття дієво-історичного досвіду. Бо досвід «Ти» також демонструє ту парадоксальність, що щось, що стоїть переді мною, робить чинним своє власне право й примушує до безумовного визнання — і саме цим «розуміється». Однак я, на мою думку, показав правильно, що таке розуміння розуміє взагалі не «Ти», а те, що каже нам істинне. Цим я маю на увазі таку істину, яка стає видимою комусь тільки через «Ти», і тільки тому, що йому дають щось сказати. Достоту так само стоїть справа й з історичним передаванням. Воно взагалі не заслуговує того інтересу, який ми до нього виявляємо, якби він не мав нас чогось навчити, чого ми власними силами пізнати не можемо. Речення: «Буття, що може розумітися, це — мова» слід саме читати в цьому смислі. Воно має на увазі не панівне буття того, хто розуміє, над буттям, а навпаки, що буття пізнається не там, де нами щось може вироблятися і усвідомлюватися у цьому відношенні, а там, де те, що відбувається, ледве може розумітися.

Звідси постає питання філософської методики, також поставлене в низці критичних висловлювань про мою книгу. Я хотів би назвати його

проблемою феноменологічної іманентності. Це правда, що моя книга методично стоїть на феноменологічному ґрунті. Може прозвучати парадоксально, якщо інакше саме критика Гайдеггера лежатиме в основі трансцендентальної постановки питання, а його мислення — в основі «повороту» розгортання універсальної герменевтичної проблеми. Однак я думаю, що також до цього повороту Гайдеггера, який звільняє герменевтичну проблему тільки до самого себе, може застосовуватись принцип феноменологічного використання. Саме тому я дотримувався поняття «герменевтика», яке використовував молодий Гайдеггер, однак не в значенні методології, а як теорію справжнього досвіду, який є мисленням. Тож я повинен наголосити, що мої аналізи гри або мови розумілись чисто феноменологічно¹²⁸. Гра не виникає в свідомості гравця, і тому вона щось більше, ніж суб'єктивна поведінка. Мова не виникає в свідомості розмовляючого, і тому вона також щось більше, ніж суб'єктивна поведінка. Саме це можна описати, як досвід суб'єкта, і воно не має нічого спільного з «міфологією» чи «містифікацією»¹²⁹.

З цього боку, така методична принципова позиція зберігає всі, власне, метафізичні наслідки. В опублікованих тим часом роботах, зокрема в своїх дослідницьких статтях «Герменевтика та історизм»¹³⁰ і «Феноменологічний рух» (у: «Philosophische Rundschau», 10 (1963), S. 1 — 45 = Kl. Schr. III, S. 150 — 189; Ges. Werke, Bd. 3), я наголошував, що насправді «Критику чистого розуму» Канта я вважаю зобов'язуючою, й висловлювання, які тільки в діалектичний спосіб домислюють для скінченного нескінченне, для по-людському досвідченого існуюче в собі, для тимчасового вічне, вважаю простими межовими визначеннями, з яких силою філософії не може розвиватись жодне власне пізнання. Все ж таки традиція метафізики й, зокрема, її остання визначна течія — спекулятивна діалектика Гегеля — постійно тримається поблизу. Завдання — «нескінченне відношення» — залишилось. Однак вид його використання прагне уникнути охоплення синтетичною силою гегелівської діалектики, ба навіть «логіки», що виросла з діалектики Платона, і в русі розмови, в якій слово й поняття тільки стають тим самі собою посісти своє місце¹³¹.

Цим вимога рефлексивного самообґрунтування, як ото вона постає зі спекулятивно здійсненої трансцендентальної філософії Фіхте, Гегеля й Гуссерля, залишається невиконаною. Однак чи розмова з цілим нашим філософським передаванням, в якому ми перебуваємо й філософст-

¹²⁸ Тому поняття «мовних ігор» Людвіга Вітгенштайна, коли я з ним познайомився, вдалось мені абсолютно природним. Див.: «Die phänomenologische Bewegung» («Феноменологічний рух»), S. 37 ff. [Ges. Werke, Bd. 3, S. 144 ff.]

¹²⁹ Див. мою післямову до видання у видавництві «Reclam» мистецької статті Гайдеггера (S. 108 ff.), а також недавно опубліковану в F. A. Z. від 26. 9. 1964 статтю, також у: Neue Sammlung, 5 (1965), S. 1 — 9 [Kleine Schriften, III, 202 ff., «Heideggers Wege», S. 81 ff.; Ges. Werke, Bd. 3, S. 186 — 196].

¹³⁰ Див. вище, S. 387 — 424.

¹³¹ Pöggeler O., там само, S. 12 f. зробив цікаве посилання на те, що сказав би до цього Гегель, виражаючи Розенкранца.

уємо, безпідставна? Чи потребує вона обґрунтування того, що вона завжди вже несе?

Однак цим ми зачіпаємо останнє запитання, що стосується не стільки методичного, скільки змістового повороту герменевтичного універсалізму, який я розробив. Чи не означає універсальність розуміння змістової односторонності, оскільки вона позбавлена одного критичного принципу щодо традиції й неначе схиляється перед універсальним оптимізмом? Якщо все ж до суті традиції може належати існування тільки через засвоєння, то, звичайно, й до суті людини належить бути спроможним ламати традиції, критикувати й вирішувати, і чи не є щось значно первісніше в нашому відношенні до буття тим, що здійснюється в способі роботи, перероблення реальності для наших цілей? Чи не веде в цьому відношенні онтологічна універсальність розуміння до односторонності? Розуміння, звичайно, має на увазі не просто засвоєння переданої думки або визнання освяченого традицією. Гайдеггер, який поняття розуміння визначав спочатку як універсальну визначеність існування, цим прямо мав на увазі плануючий характер розуміння, тобто — майбутність існування. Все ж я не хочу брехати, що я в межах універсального взаємозв'язку моментів розуміння, зі свого боку, визначив напрям на засвоєння минулого й переданого. І Гайдеггер міг би тут, як деякі мої критики, не помітити останньої радикальності в підведенні висновків. Що означає кінець метафізики як науки? Що означає її закінчення в науці? Якщо наука піднімається до тотальної технократії і цим накликає «світову ніч забуття буття», передбачений Ніцше нігілізм, то можна проводити поглядом відблеск сонця після заходу на вечірньому обрії — замість обернутися й виглядати перші проблиски його повернення.

Між іншим, мені здається, що односторонність герменевтичного універсалізму містить у собі істину часткового виправлення для себе. Вона пояснює сучасну точку зору робіння, продукування, конструювання необхідними передумовами, в яких та сама перебуває. Це, зокрема, обмежує положення філософа в сучасному світі. Якби він мав бути покликаний для того, щоб робити радикальні висновки з усього, то роль пророка, віщуна, проповідника або навіть кращого знавця пасує йому погано.

Що потрібне людям — це не тільки непомильна постановка останніх запитань, але й так само смисл доцільного, можливого, правильного тут і зараз. Тим більше той, хто філософствує, повинен, як я вважаю, усвідомлювати напруження між своєю власною претензією й реальністю, в якій перебуває.

Тому герменевтична свідомість, яку слід будити й підтримувати, визнає, що в епоху науки претензія філософської думки на панування мала б щось привидоподібне й нереальне. Однак хотінню людини, яке більш ніж будь-коли носить критику колишнього до утопічної й есхатологічної свідомості, хотіло б протиставити щось з істини згадування: справжнє, яке все ще й знову існує.

30. ПІСЛЯМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ 1972 рік

Коли я в 1959 році закінчив цю книгу, що перед вами, то був дуже невпевнений у тому, що вона не «запізналася», тобто — чи не став підсумок традиційно-історичного мислення, який я підвів у ній, уже майже зайвим. Множились ознаки нової хвилі технологічної ворожості щодо історії. Їй відповідало чимдалі ширше сприймання англосаксонських наукових теорій і аналітичної філософії, і, зрештою, також нове піднесення соціальних наук, серед них передовсім соціальної психології й соціолінгвістики, не обіцяло ніякого майбутнього гуманістичній традиції романтичних гуманітарних наук. Однак це була традиція, з якої я виходив. Вона правила за підмурок досвіду моєї теоретичної роботи — хоч і в жодному разі не за її межі чи то навіть її мету. Однак навіть посеред класичних історичних гуманітарних наук спостерігалась зміна стилю в напрямку до нових методичних засобів статистики, і неможливо було не помітити прагнення до наукового планування й технічної організації дослідження. Нове «позитивістське» саморозуміння, якому сприяло сприйняття американських і англійських методів і постановок питань, протиснулось уперед.

Це було, звичайно, чистісіньким непорозумінням, коли заголовок «Істина і метод» звинуватили в тому, що тут недооцінюється методична суворість сучасної науки. Герменевтику робить чинною щось зовсім інше, що не виказує ніякого напруження з найсуворішим духовним складом науки. Жодний плідний дослідник не може, в принципі, сумніватися в тому, що хоча методична чистота щодо науки й обов'язкова, проте просте застосування звичних методів формує суть будь-якого дослідження значно менше, ніж пошук нових — за яким стоїть і творча фантазія дослідника. І не тільки в сфері так званих гуманітарних наук.

Крім того, герменевтична рефлексія, яка пропонується в «Істині і методі», — це що завгодно, тільки не проста гра понять. Вона скрізь виросла з конкретної практики наук, для якої методичний погляд на речі, як от на контрольованість процесу й можливість фальсифікації, само собою зрозумілий. Крім того, цю герменевтичну рефлексію повсюди на практиці науки було доведено до призначення. Якщо охарактеризувати місце моєї роботи в межах філософії нашого сторіччя, то тоді слід було б виходити безпосередньо з того, що я спробував зробити поєднаний

внесок між філософією й науками і, зокрема, продуктивно продовжувати роботу з радикальними питаннями Мартіна Гайдеггера, яким я завдячую вирішальним, на широкому полі наукового досвіду, наскільки тільки я його бачу. Це, звичайно, спонукає переступити обмежений обрій інтересів науково-теоретичної методології. Однак чи можна це протиставити філософському осмисленню як привід, що воно розглядає наукове дослідження не як самоціль і своєю філософською постановкою питання тематизує також умови й межі науки в цілому людського життя? В епоху, коли наука чимдалі більше проникає в суспільну практику, вона, зі свого боку, спроможна виконувати свою суспільну функцію відповідно тільки тоді, коли не приховує свої власні межі й зумовленість простору своєї свободи. З боку філософії, це потрібно пояснити епосі, яка вірить у науку аж до забобонності. Саме на цьому ґрунтується те, що напруження істини й методу має нерозривну актуальність. Філософська герменевтика в такий спосіб входить до філософського руху нашого сторіччя, яке подолало однобоку орієнтацію на факт науки, як це було само собою зрозумілим як для неокантіанства, так і для тодішнього позитивізму. Герменевтика все ж має науково-теоретичну відносність, оскільки вона в межах наук герменевтичною рефлексією розкриває умови істини, які лежать не в логіці дослідження, а передують їй. Це особливо, якщо не виключно, спостерігається в так званих гуманітарних науках, англійський еквівалент яких «moral sciences» вже самими словами показує, що ці науки своїм предметом роблять щось, до чого обов'язково належить і сам той, хто пізнає.

В останньому аспекті це може, мабуть, стосуватись і «правильних» наук. Однак тут мені здаються необхідними розрізнення. Якщо в сучасній мікрофізиці не можна усувати спостерігача від результатів вимірювань і він має сам своєрідно проявлятися в їхніх вираженнях, то це має точно визначений смисл, який формулюється в математичних виразах. Якщо в сучасному дослідженні поведінки дослідник розкриває структури, які за племінною історичною спадковою визначеністю визначають також його власну поведінку, то він, можливо, також вивчає щось про самого себе, але саме тому, що дивиться на себе іншими очима, а не очима своєї «практики» й своєї самосвідомості, та ще й оскільки при цьому не підпадає ні під пафос прославляння, ні під приниження людини. Якщо, навпаки, історика завжди видно по його знаннях і сторонніх оцінках, то ця констатація не привід проти його науковості. Вона ще нічого не каже про те, чи не помилився історик щодо своєї прив'язаності до свого місця і хибно зрозумів або оцінив передавання, або чи не вдалось йому — завдяки перевазі свого місця, яке дозволяє йому спостерігати принаймні аналогічне в безпосередньому часово-історичному досвіді, — показати досі не спостережене в правильному світлі. Тут ми перебуваємо посеред герменевтичної проблематики. Однак це в жодному разі не означає, що це знову не були б методичні засоби науки, якими намагаються приймати рішення про неправильне

або правильне, не допускати помилок і набувати знань. У «моральних» науках це достоту так само, як і в «правильних» *sciences*.

Те саме чинне й для емпіричних соціальних наук. Тут очевидно, що керує «попереднє розуміння» їхньою постановкою питання. Йдеться про зіграні, суспільні системи, що підтримують чинність норм, які, зі свого боку, стали історичними й які науково довести годі. Вони представляють не тільки предмет, але й рамки науково-емпіричної раціоналізації, в межах яких здійснюється методична робота. Дослідження набирається тут своїх проблем переважно через перешкоди в існуючому суспільному функціональному взаємозв'язку або також через ідеолого-критичне роз'яснення, яке бореться з існуючими соціальними відносинами. Беззаперечно, що також тут наукове дослідження веде до відповідного наукового опанування тематизованих взаємозв'язків складових суспільного життя — однак вельми очевидне також те, що воно спокушає до екстраполяції своїх результатів на складніші взаємозв'язки. Така спокуса лежить занадто близько. Хоч хай які непевні фактичні основи, з яких стало б можливим раціональне опанування суспільного життя, — назустріч соціальним наукам іде потреба віри, яка їх буквально підхоплює з собою й виходить далеко за їхні межі. Ми можемо пояснити це собі, скажімо, на класичному прикладі, який Дж. Ст. Мілл залучає до застосування індуктивної логіки до соціальних наук, власне на метеорології. Не тільки той факт, що довгострокові й чинні для великих територій прогнози погоди завдяки сучасному накопиченню й обробці даних досі не стали набагато надійнішими, але також якби ми мали довершене опанування атмосферними процесами або краще, — бо це, в принципі, можливе, — якби в нашому розпорядженні були безмежно посилені накопичення й обробка даних і цим став здійсненим надійний прогноз, то й тоді негайно виникли б нові ускладнення. В суті наукового опанування процесами лежить те, що їх можна зробити придатними для будь-яких цілей. Це означає, що виникла б проблема творіння погоди, здійснення впливу на погоду, а з цим виникла б і боротьба науково-суспільних інтересів, від якої ми за теперішнього стану прогностики маємо тільки жалюгідне перше відчуття, хоча б у періодичній спробі зацікавлених вчинити вплив на прогноз на неробочі дні. У перенесенні на соціальні науки «опановуваність» суспільних процесів обов'язково веде до «свідомості» соціального інженера, який хоче бути «науковим» і все ж таки не хоче повністю приховувати своє соціальне партнерство. Тут лежить особливе ускладнення, яке виникає з соціальної функції емпіричних соціальних наук. З одного боку, існує схильність необачно екстраполювати емпірично-раціональні результати досліджень на комплексні ситуації, аби тільки взагалі досягти науково планованої дії, а з другого боку, тиск інтересів, який чинять на науку соціальні партнери, щоб вплинути на суспільний процес у своєму розумінні, діє оманливо.

Фактично абсолютизація ідеалу «науки» має велику привабливість, яка знову й знову призводить до того, що герменевтична рефлексія за-

лишається без предмета. Перспективне звуження, яке несе з собою методична думка, важкозрозуміле для дослідника. Адже він завжди налаштований на методичну правильність свого процесу, тобто завжди захищений від протилежного напрямку рефлексії. Також якщо він, відстоюючи свою методичну свідомість, поводить себе насправді рефлектуючи, то цю свою рефлексію він усе ж таки знов не допускає до тематичної свідомості. Філософія наук, яка розуміється як теорія наукової методики й не береться за постановку питань, які вона не може осмислено охарактеризувати процесом *trial and error*, не усвідомлює, що вона сама з такою характеристикою перебуває за його межами.

Так уже стоїть ця справа, що філософська розмова з філософією наук ніколи не прагне до цілковитого успіху. Дебати Адорно — Поппер, а також Габермас — Альберт показують це вже аж надто чітко¹³². Зрештою герменевтична рефлексія науково-теоретичним емпіризмом, коли він «критичну раціональність» підносить до абсолютного масштабу істини, послідовно розглядається як теологічний обскурантизм¹³³.

На щастя, в справі може існувати згода в тому, що є тільки одна-єдина «логіка дослідження», але також, що вона — це ще не все, бо вибрані точки зору, які відповідно відзначають відносні постановки питань і підносять до теми досліджень, не самі можуть добуватися з логіки дослідження. Характерне те, що теорія науки поринає тут задля раціональності в повний ірраціоналізм і вважає тематизацію таких пізнавально-практичних точок зору філософською рефлексією незаконною, саме так, а філософію, яка це робить, прямо звинувачують у тому, що вона імунізує свої твердження від досвіду. Вона не визнає, що сама сприяє значно згубнішій імунізації від досвіду, наприклад — від здорового людського глузду й життєвого досвіду. Вона робить це завжди тоді, коли наукове опанування взаємозв'язків складових підготовує некритичне застосування, наприклад, очікує від політичних експертів відповідальності за політичні рішення. Суперечка між Поппером і Адорно і після її аналізу Габермасом містить щось незадовільне. Правда, я згодний із Габермасом, що герменевтичне попереднє розуміння завжди в грі й тому потребує рефлексивного роз'яснення. Однак у цьому я все ж знову дотримуюсь «критичної раціональності», а саме, що повне роз'яснення для мене ілюзорне.

Щодо цього стану речей повторного обговорення потребують два моменти: що означає герменевтична рефлексія для методики наук? І як стоїть справа з критичною задачею мислення щодо традиційної визначеності мислення?

Загострення напруження істини й методу в моїх дослідженнях мало полемічний смисл. Зрештою це, як визнавав сам Декарт, належить до

¹³² [Adorno T. W. (u. a. Hrsg.) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* («Суперечка про позитивізм у німецькій соціології»), Neuwied, 1969].

¹³³ *Albert Hans. Traktat über kritische Vernunft* («Трактат про критичний розум»), 1968.

особливого способу випрямлення зігнутого предмета: його треба розгнати в протилежному напрямку. Отож був зігнутим предмет — і не настільки методика наук, як її рефлексивна самосвідомість. Це, як мені здається, досить зрозуміло впливає з зображеної мною післягегелівської історикки й герменевтики. Це наївне непорозуміння, коли — все далі слідом за Е. Бетті¹³⁴ — від герменевтичної рефлексії, яку я пропоную, побоюються розм'якшення наукової об'єктивності. Тут Апель, Габермас¹³⁵ і представники «критичної раціональності», на мою думку, однаково сліпі. Усі вони не помічають рефлексивної претензії моїх аналізів і цим також смислу застосування, яке я намагався показати як структурний момент усього розуміння. Вони настільки заплутались у тенетах методологізму теорії науки, що знай бачать правила й їхнє застосування. Вони не визнають, що рефлексія над практикою — це не техніка.

На що я розраховував, так це на метод самої науки й обмеження її об'єктивності, яке в них слід спостерігати (навіть не рекомендується). Визнавати продуктивний смисл таких обмежень, наприклад — в образі продуктивних упереджень, здається мені не чим іншим, як заповіддю наукової чесності, за яку має відповідати філософ. Як можна через філософію, яка доводить це до свідомості інших, повторювати: ну ж бо, наберіться мужності й дійте в науці некритично й суб'єктивно! Це здається мені такою ж мірою позбавленим глузду, якби ото навпаки, скажімо, від математичної логіки почали сподіватись сприяння логічному мисленню або від теорії науки критичного раціоналізму, який називає себе «логікою дослідження», — сприяння науковому дослідженню. Теоретична логіка, як філософія наук, скоріше всього задовольняє філософську потребу обґрунтування і вторинна щодо наукової практики. Попри всі відмінності, які існують між природничими й гуманітарними науками, іманентна дія критичної методики наук насправді не спірна взагалі. Однак навіть екстремально критичний раціоналіст не заперечуватиме, що застосуванню наукової методики передують визначальні фактори, які стосуються релевантності її тематичного вибору і її постановок задач.

Останньою підставою плутанини, яка панує тут на боці методології наук, здається мені занепад поняття практики. Це поняття досягло своєї легітимності в епоху науки й її ідеалу вірогідності. Бо відтоді як наука в ізольованому аналізі каузальних факторів події — в природі й історії — бачить свою мету, практика відома їй тільки, як застосування науки. Однак це «практика», яка не потребує ніякої здатності до обґрунтування. Тож поняття техніки має на увазі поняття практики, інакше кажучи: компетенція експерта відтіснила політичний розум на край.

¹³⁴ На його заслужених, однак дезорієнтованих емоціональною полемікою роботах я вже зупинявся в статті: «Герменевтика та історизм» (вище, S. 387 ff.).

¹³⁵ Апель, Габермас і інші тепер у виданій Габермасом збірці «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика й критика ідеології») (1971), а також моя репліка, S. 283 — 317 [вище, S. 251 ff.].

Як видно, роль герменевтики в науках — це не тільки те, що тут обговорюється, але й саморозуміння людини в сучасну епоху науки. Одна з найважливіших настанов, що їх історія філософії тримає напоготові для цієї актуальної проблеми, полягає в тій ролі, яку в аристотелівській етиці й політиці відіграє практика й висвітлююче й спрямовуюче її знання, практична розумність або мудрість, яку Арістотель називав *phronesis*. Шоста книга «Нікомахової етики» залишається найкращим вступом до цієї засипаної проблематики. Для цього я зважусь посприяти на свою нову роботу, а саме статтю «Hermeneutik als praktische Philosophie» («Герменевтика як практична філософія»), яку можна знайти у виданій видавництвом M. Riedel збірці «До реабілітації практичної філософії»¹³⁶. Те, що постає на тлі традиції практичної (й політичної) філософії, яка сягає від Арістотеля аж до початку XIX сторіччя, — це, з філософської точки зору, самостійність внеску пізнання, який полягає у відношенні до практики. Тут конкретно особливе проявляється не тільки як вихідна точка, але й як постійно визначальний момент для змісту загального.

Нам знайома ця проблема з того образу, який дав їй Кант у «Критиці розуму». Там він відрізняє визначальний розум, який особливе відносить до загального, від рефлектуючого розуму, який для даного особливого шукає загальне поняття. Тут Гегель, як я вважаю, показав правильно, що розділення цих обох функцій розуму — це проста абстракція і що розум насправді — завжди і перше і друге. Загальне, до якого відносять особливе, само визначається саме цим. Так правовий смисл закону, зі свого боку, визначається судовою практикою, й принципово, загальне норми — конкрецією випадку. Арістотель, як відомо, пішов так далеко, що з цієї причини проголосив навіть платонівську ідею добра пустою, і по суті, звичайно — справедливо, якщо цю ідею добра справді слід мислити як суще найвищої загальності¹³⁷.

Опертя на традицію практичної філософії допомагає нам відгородитися в такий спосіб від технічного саморозуміння поняття науки нового часу. Однак це не вичерпує філософського наміру моєї спроби. У герменевтичній розмові, в якій ми перебуваємо, я взагалі не помічаю, аби дотримувались цього філософського наміру. Поняття гри, яке я вже десятиріччя тому видобував із суб'єктивної сфери «потягу до гри» (Шіллер) й використовував для критики «естетичного розрізнення», має на увазі онтологічну проблему. Бо в цьому понятті поєднуються взаємопроникна гра події й розуміння, а так само мовні ігри нашого життєвого досвіду

¹³⁶ «Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie», 1972. [Ges. Werke, Bd. 4.]

¹³⁷ У цьому взаємозв'язку я дозволю собі посприяти на свою наукову статтю «Amicus Plato magis amica veritas» у додатку до нового видання «Діалектичної етики Платона», 1968, а також на дослідження «Platos ungeschriebene Dialektik» («Ненаписана діалектика Платона»), в: Kleine Schriften III, Idee und Sprache, 1971. [Див. у: Ges. Werke, Bd. 6, S. 71 — 89 і S. 129 — 153. Див. також мою академічну роботу «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем»), Heidelberg, 1978; Ges. Werke, Bd. 7.]

взагалі, як ото їх тематизував Вітгенштайн із наміром критикувати метафізику. Однак моя постановка питання може видаватись комусь «онтологізацією» мови, якщо тільки передумови інструменталізації мови не беруться під сумнів взагалі. Насправді проблема, що її перед нами ставить герменевтичний досвід, це — проблема філософії: розкрити онтологічні імплікації, які лежать у «технічному» понятті науки, й довести герменевтичний досвід до його теоретичного визнання. Філософська розмова мала б іти вперед у цьому напрямку, аби оновити не платонізм, а, напевне, розмову з Платоном, яка з запитаннями заглядає за застиглим поняттям метафізики й їхнє невизнане подальше існування. «Виноски про Платона» Вайтгеда могли б стати тут, як слушно визнав Віль, важливими (див. його вступ до німецького видання «Adventures of Ideas» Вайтгеда). У будь-якому разі моїм наміром було поєднати вимір філософської герменевтики з платонівською — не з гегелівською — діалектикою. Третій том мого Зібрання малих творів (Kleine Schriften) уже в заголовку показує, про що при цьому йдеться: ідею й мову. За всієї поваги до сучасного мовознавства технічна самосвідомість науки нового часу закриває їй герменевтичний вимір і філософську задачу, що лежить у ньому.

Про обсяг філософської проблеми, який охоплює герменевтичну постановку питання, хороше уявлення підбором своїх статей дає присвячена мені збірка «Герменевтика й діалектика» («Hermeneutik und Dialektik») (1970). Тим часом філософська герменевтика стала постійним співрозмовником і в спеціальних сферах герменевтичної методології.

Розмова про герменевтику поширилась передовсім у чотирьох наукових областях: у юридичній герменевтиці, теологічній герменевтиці, теорії літератури, а так само в логіці соціальних наук. У межах літератури, яка повільно стає неосяжною, я наважусь вирізнити тільки деякі роботи, які виразно посилаються на мій власний внесок. Так, у юридичній герменевтиці:

Франц Вікер у: «Das Problem der Interpretation» («Проблема інтерпретації») (Mainzer Universitätsgespräche, S. 5 ff.).

Фріц Рітнер у: «Verstehen und Auslegen» («Розуміння і викладення»), Freiburger Dies Universitatis, 14 (1967).

Йозеф Ессер у: «Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung» («Попереднє розуміння і метод в здійсненні правосуддя») (1970).

Йоахім Грушка, «Das Verstehen von Rechtstexten» («Розуміння правових текстів»), Münchener Universitätschriften, Reihe der juristischen Fakultät, Bd. 22, 1972.

З області теологічної герменевтики, крім вищезгаданих дослідників, я назву нові статті:

Гюнтера Штахеля «Die neue Hermeneutik» («Нова герменевтика») (1967).

Ернста Фукса «Marburger Hermeneutik» («Марбурзька герменевтика») (1968).

Ойгена Бізера «Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik» («Теологічна теорія мови і герменевтика») (1970).

Гергарда Ебелінга «Einführung in die theologische Sprachlehre» («Вступ до теологічного мовознавства») (1971).

У теорії літератури серед послідовників Бетті слід передовсім назвати книгу Гірша «Validity in Interpretation» («Дійсність в інтерпретації») (1967) і цілу низку інших спроб значно вирізнити методичне в теорії інтерпретації. Див. хоча б S. W. Schmied-Kowarzik, «Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit» («Історична наука і історичність»), у: Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, 8 (1966), S. 133 ff.; D. Benner, «Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie» («До постановки питання наукової теорії історії»), в: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 2 (1969), S. 52 ff. Відмінний аналіз того, що є методом у процесі інтерпретації, я знаходжу також у Томаса Зеебома в: «Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft» («До критики герменевтичного розуму») (1972); претензії філософської герменевтики він, звичайно, уникає, підсовуючи їй спекулятивне поняття заданої тотальності.

Інші статті: Н. Robert Jauss, «Literaturgeschichte als Provokation» («Історія літератури як провокація») (1970) і «Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik» («Естетичний досвід і літературна герменевтика») (1979). Leo Pollmann, «Theorie der Literatur» («Теорія і література») (1971). Harth, «Philologie und praktische Philosophie» («Філологія і практична філософія») (1970).

Значення герменевтики в соціальних науках критично оцінив найперше Й. Габермас. Див. його статтю «Zur Logik der Sozialwissenschaften» («До логіки соціальних наук»), Beiheft der Philosophischen Rundschau, і збірку «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика й критика ідеології») в серії «Theorie» видавництва «Suhrkamp Verlag».

Важливе також число журналу «Continuum», в якому франкфуртська критична теорія конфронтує з герменевтикою. Хороший огляд загального стану проблеми для історичних наук дає доповідь, з якою перед Конгресом істориків у 1970 році виступив Карл-Фрідріх Грюндер (Saeculum/22 (1971), 101 ff.).

Однак повернімось назад до теорії науки. Проблема релевантності в жодному разі не обмежується гуманітарними науками. Те, що в природничих науках вважається фактами, має на увазі не всі будь-які величини, а ті результати вимірювань, які дають відповідь на запитання, підтверджують або спрощують гіпотезу. Проведення експерименту для вимірювання будь-яких величин також не легітимується тим, що ці вимірювання здійснюються в найточніший спосіб за всіма правилами. Воно набуває своєї легітимзації тільки через контекст дослідження. Тож будь-яка наука залучає герменевтичний компонент. Наскільки мало може дати історичне запитання або історичний факт за абстрактної ізоляції, настільки ж малоочевидне й аналогічне в сфері природничих наук. Це не означає, що цим обмежувалась би раціональність самого процесу,

оскільки вона можлива. Схема «побудова гіпотези та її перевірка» наявна в кожному дослідженні, так само в гуманітарних науках, навіть у межах філології — як і, звичайно, завжди небезпека, що раціональність процесу вважають за достатню легітимацію значення «пізнаного» в такий спосіб.

Однак саме якщо визнавати проблематику релевантності, то навряд чи можна буде зупинитись на розробленому Максом Вебером лозунгу свободи цінностей. Сліпий децизіонізм стосовно останньої мети, якому Макс Вебер відкрито висловлював підтримку, задовольняти не може. Тут методичний раціоналізм завершується грубим ірраціоналізмом. Долучати до нього так звану філософію існування означає не усвідомлювати речі в самій основі. Правдою виступає протилежність. Те, що мало на увазі поняття прояснення існування, за Ясперсом, слід було скоріше прямо, в тому числі й останні рішення, піддавати раціональному проясненню — марно «розум і існування» були для нього неподільними, — і Гайдеггер зробив іще значно радикальніші висновки, щоб пояснити онтологічну складність у розрізненні цінності й факту і розплутати догматичне поняття «факту». Тим часом питання цінностей не відіграє в природничих науках ніякої ролі. У власному взаємозв'язку свого дослідження воно, щоправда, як згадувалось, підлягає взаємозалежностям, які можна пояснити герменевтично. Однак вони при цьому не виходять за коло своєї методичної компетенції. Щонайбільше в одному-єдиному пункті аналогічне береться до уваги, чи вони, власне, в своїх наукових постановках питань справді цілком незалежні від мовної картини світу, в якому дослідники живуть як дослідники, й, зокрема, від мовної схеми світу власної рідної мови¹³⁸. Однак у іншому розумінні герменевтика також тут завжди в грі. Навіть якби відфільтровувати унормованою науковою мовою всі побічні наголоси, які походять з рідної мови, завжди залишалась би ще проблема «перекладу» знання науки на загальнономовне, через який тільки природничі науки отримують свою комунікативну універсальність і з цим — свою соціальну сутність. Однак тоді б це більше не стосувалось дослідження як такого, а тільки показувало, що воно не «автономне», а перебуває в суспільному контексті. Це стосується всієї науки. Між тим, взагалі не слід прагнути зарезервувати за «розуміючими» науками особливу автономію, і все ж не можна не звернути увагу на те, що в них донаукове знання відіграє набагато важливішу роль. Звичайно, можна принести собі задоволення обізнати в цих науках усе отакого типу, «ненауковим», раціонально неперевіреном тощо¹³⁹. Однак те, що це — стан цих наук, пізнають саме через це. Потім треба також заперечити, що донаукове знання, яке вважається сумним залишком ненауковості в цих науках,

¹³⁸ На це запитання знову й знову послався передовсім Вернер Гайзенберг.

¹³⁹ Див. хоча б послідовну статтю V. Kraft. «Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft» («Історичне дослідження як сувора наука»), зараз у: «Logik der Sozialwissenschaften», hrsg. von E. Topitsch, 72 — 82.

прямо формує їхню своєрідність і в будь-якому випадку визначає практичне й суспільне життя людей, обіймаючи умови для заняття наукою взагалі, набагато сильніше, ніж те, чого можна навіть прагнути досягти зростаючою раціоналізацією людських життєвих взаємозв'язків. Бо дійсно, хіба можна хотіти, щоб кожний справді довірявся фахівцеві у вирішальних питаннях суспільного й політичного, як приватного й особистого життя? Для конкретного застосування своєї науки й фахівець владався б не до своєї науки, а до свого практичного розуму. А чому в фахівця, хоч хай він сам і ідеальний соціальний інженер, цього має бути більше, ніж у інших людей?

У цьому відношенні мені здається справді зрадницьким, коли герменевтичним наукам із зарозумілим посміхом говориться, що вони реставрували якісну картину світу Арістотеля¹⁴⁰. Я виходжу з того, що й сучасна наука застосовує кількісні процеси не скрізь, наприклад у морфологічних дисциплінах. Однак я можу посилатись на те, що попереднє знання, яке додається нам з нашої мовної орієнтації в світі (і яке фактично лежить в основі так званої «науки» Арістотеля), співчинне скрізь, де обробляється життєвий досвід, де розуміється мовне передавання і де тече суспільне життя. Таке попереднє знання, звичайно, не критична інстанція щодо науки й само не піддається критичному обговоренню з боку науки — однак воно є і залишається несучим середовищем усього розуміння. Звідси воно визначає методичний особливий вид розуміючих наук. У них, очевидно, постає задача обмежувати формування термінології фахової мови й, замість формувати спеціальні мови, культивувати «загальномовний» спосіб говоріння¹⁴¹.

Тут я, можливо, наважусь додати, що запропоновану Камлою і Лоренценом «Логічну пропедевтику»¹⁴², яка вимагає від філософа методичного «введення» всіх легітимних для науково перевіреного висловлювання понять, саму наздоганяє герменевтичний круговий цикл поставленого передумовою мовного попереднього знання і мовне вживання, яке треба піддати критичному очищенню. Проти ідеалу такої побудови наукової мови не заперечує ніщо, що без запитань у багатьох сферах, зокрема логіки й теорії науки, приносить багато пояснень, і чому як вихованню відповідального говоріння і в царині філософії не повинні визначатись ніякі межі. Те, до чого вдається логіка Гегеля за основної думки філософії, яка охоплює всю науку, це прагне наново зробити Лоренцен у розрахунку на «дослідження» й задля його логічного обґрунтування. Це, звичайно, легітимна задача. Однак у захист я хотів би зауважити, що джерело знання і попереднього знання, яке б'є з мовно-відстоюного викладення світу, і тоді зберігало б свою легітимацію,

¹⁴⁰ Так, *Albert H. Traktat*, там само, S. 138.

¹⁴¹ Це слушно підкреслював D. Harth. DVJs, Sept. 1971 у солідному дослідженні.

¹⁴² *Kamlah W., Lorenzen P. Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* («Логічна пропедевтика. Підготовча школа розумного говоріння») (1967).

коли б ідеальна наукова мова вважалась завершеною — і це стосується також саме «філософії». Понятійно-історичне пояснення, яке я сам підтримую в своїй книзі і яке я практикую настільки добре, наскільки можу, відкидається Камлою і Лоренцем під тим приводом, що форум традиції не може дійти певного і однозначного висновку. Справді ні. Однак бути в змозі відповідати перед цим форумом, а це означає: не винаходити нову мову, яка відповідає новим поглядам, а виходити з живої мови — здається мені легітимною вимогою. Щодо мови філософії, то її можна виконати тільки за умови, що їй вдасться тримати відкритим шлях в обох напрямках від слова до поняття й від поняття до слова. Це здається мені інстанцією, яка часто враховується також у Камлі і Лоренца як мовне вживання, для їхньої власної дії. Поступовим впровадженням понять вона, звичайно, не забезпечує методичну побудову мови. Однак це також «метод» доводить до свідомості імплікації, що криються в словах-поняттях, і, як я вважаю, він відповідає справі філософії. Бо справа філософії не обмежується рефлексивним висвітленням процесу наук. Вона також не полягає в тому, щоб із розмаїття нашого сучасного знання підвести «підсумок» і округлити його до цілого «світогляду». Вона, напевне, має справу з цілим нашим життєвим досвідом — як ніяка інша наука, а саме так, як це робить тільки сам наш артикульований у мові життєвий досвід. Я далекий від того, аби стверджувати, що знання цієї тотальності уособлює справді надійне знання, а не має даватися скоріше подумки з чимраз новою критикою. Однак ігнорувати таке «знання» не можна, хоч би в якій формі воно виражалось — у релігійній чи мовної мудрості, в творах мистецтва чи в філософських роздумах. Навіть діалектика Гегеля, — я маю на увазі не її схематизацію до методу філософського доведення, а покладений в її основу досвід «зміни» понять, які претендують на охоплення цілого, на протилежність¹⁴³, — належить до цих форм внутрішнього самопросвітництва й інтерсуб'єктивного представлення нашого людського досвіду. У своїй книзі я в справді невизначений спосіб скористався цим невизначеним зразком Гегеля й можу тепер послатися на нове маленьке видання: «Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien» («Діалектика Гегеля, п'ять герменевтичних досліджень»), Tübingen, 1971 [Ges. Werke, Bd. 3], яке містить точніше викладення, але також і певне виправдання для такої невизначеності.

Щодо моїх досліджень часто висувалась претензія, що їхня мова надто неточна. У цьому я можу бачити не тільки розкриття недоліку — якого вже може бути досить. Мені здається, що задачі філософської понятійної мови скоріше відповідає те, аби за рахунок точного визначення меж понять зробити чинним поєднання в ціле мовного знання світу

¹⁴³ Поппер взагалі не сприймає цього досвіду й тому критикує поняття «методу», яке навіть не має відношення до Гегеля: «Що таке діалектика?», в: «Logik der Sozialwissenschaften», hrsg. von E. Topitsch, S. 262 — 290.

й цим підтримувати живе відношення до цілого. Це — позитивна імплікація «мовної потреби», яка властива філософії від самого початку. У дуже особливі моменти і за дуже особливих умов, які не знайти ні у Платона чи Арістотеля, ні у Майстера Еккгарда чи Миколи Кузанського, ні у Фіхте чи у Гегеля, хіба що, може, в Томи Аквінського, в Г'юма і в Канта, ця мовна потреба залишається схованою під врівноваженою понятійною семантикою й наново прорветься лише в співмисленні з рухом думки — тоді обов'язково й там. Для цього я посилаюсь на свою дюссельдорфську доповідь «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» («Історія понять і мова філософії») ¹⁴⁴. Слова, які використовують у філософській мові й загострюють до понятійної точності, завжди мають на увазі «об'єкто-мовні» моменти значення й містять у цьому відношенні щось невідповідне. Однак взаємозв'язок значення, який звучить у кожному слові живої мови, входить водночас до потенціалу значення слова-поняття. При жодному застосуванні загально-мовних виражень понять виключити цього не можна. Однак для формування понять у природничих науках це тому не має ніякого значення, що в них відношення досвіду контролює все використання понять і цим зобов'язує до ідеалу однозначності й ретельно готує зміст висловлювання.

Інакше стоїть справа у сфері філософії й взагалі скрізь там, де припущення донаукового мовного знання входять у свідомість. Там мова має ще іншу функцію, крім по можливості однозначного позначення заданого, — вона «самозадаюча» й привносить таку самозаданість у комунікацію. У герменевтичних науках мовним формулюванням не просто вказується на стан речей, який в інший спосіб перевіркою можна довести до свідомості. Стан речей скоріше стає видимим в «Як» своєї значущості. Це формує таку особливу вимогу до мовного виразу й утворення понять, що тут має також позначатись взаємозв'язок розуміння, в якому стан речей щось значить. Отже конотації, які має вираз, не затуманюють його зрозумілість (бо вона позначає те, що мається на увазі, не однозначно), а посилюють її, оскільки той взаємозв'язок, що мається на увазі, набуває зрозумілості як ціле. Це — ціле, що тут вибудовується в словах і тільки в словах стає даним.

За традицією в цьому вбачають тільки просте питання стилю й відсилають цей феномен у сферу риторики, де йдеться про умовляння за допомогою збудження афектів. Або мислять, виходячи з сучасних естетичних понять. Тоді «самозадавання» видається як естетична якість, яка виникає в метафоричному характері мови. Не хотілось би визнавати, що в цьому криється момент пізнання. Однак мені саме протилежність «логічного» й «естетичного» видається сумнівною там, де йдеться про справжнє говоріння, а не про мистецьку логічну побудову

¹⁴⁴ В: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 170, (1971) [Kl. Schr., IV, S. 1 — 16; Ges. Werke, Bd. 4, S. 78 — 94].

ортомови, як ото вона уявляється Лоренцену. Такою ж логічною задачею мені здається те, аби допускати інтерференцію між усіма елементами особливої мови, термінами мистецтва тощо й звичайною мовою. Це — герменевтична задача, так би мовити, інший полюс для визначення відповідності слів.

Це підводить мене до історії герменевтики. У моїй власній спробі робота з нею була, по суті, підготовчою й такою, що формує основу, задачею. Наслідком цього стало те, що мої викладення хибують на певну односторонність. Це стосується вже Шляйєрмахера. Його лекція про герменевтику, яку ми читаємо у творах, виданих Люкке, а також в оригінальних матеріалах, які в наукових статтях Гайдельберзької академії наук редагував Г. Кіммерле (і, між іншим, доповнив ретельним критичним додатком¹⁴⁵), а також академічні статті Шляйєрмахера, які випадково займають полемічну позицію щодо Вольфа й Аста, не можуть зрівнятися за теоретичною вагою для філософської герменевтики з тим, що містить лекція Шляйєрмахера про діалектику, зокрема з обговореним там взаємозв'язком мислення й говоріння¹⁴⁶.

Ми все ж таки маємо нові матеріали з-під пера Дільтея, який подає філософію Шляйєрмахера й, зокрема, майстерно змальовує її тодішнє тло, Фіхте, Новаліса, Шлегеля. Заслуга М. Редеккера та, що він з рукописів спадщини скомпонував у ретельному критичному виданні другий том «Життя Шляйєрмахера» Дільтея¹⁴⁷. Там уперше опубліковано знамените представлення Дільтеєм, яке досі залишалось невідомим, перед історією герменевтики в XVII і XVIII сторіччях, академічна стаття 1900 року була тільки стислим його викладенням. За ретельністю дослідження джерел, за загальним історичним обрієм і за детальністю викладення воно затьмарює все інше, і то не тільки скромні статті, які я старанно розробляв собі сам¹⁴⁸, але й відому базову роботу Йоахіма Ваха¹⁴⁹.

Про давнішу історію герменевтики можна, зокрема, добре інформувати ще й в інший спосіб, відтоді як Лутц Гельдзетцер здійснив низку нових герменевтичних видань¹⁵⁰. Поряд з Майсром це насамперед важливий теоретичний уривок із Флація й елегантний Тібо, які тепер стали

¹⁴⁵ *Kimmerele H.*, додаткова стаття до видання: *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik*. З додатком: *Zur Datierung, Textberichtigung, Nachweise*, Heidelberg, 1968.

¹⁴⁶ На жаль, не зважаючи на Гальперна і Ольдебрехта, ми все ще не маємо задовільного видання «Діалектики» Шляйєрмахера. І далі неможливо уникнути видання Йонаса в творах. Було б бажаним, щоб ця прогалина була терміново закрита, оскільки видавнича сторона справи мала б принциповий інтерес за аналогією з усе ще відсутнім критичним виданням лекцій Гереля.

¹⁴⁷ *Dilthey. Das Leben Schleiermachers*, II, 1 und 2, Berlin, 1966.

¹⁴⁸ [Див., зокрема: *Gadamer H.-G. / Boehm G.* (Hrsg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976].

¹⁴⁹ [*Wach J.* *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* («Розуміння. Основи історії герменевтичної теорії в XIX сторіччі»), 3 Bde., Tübingen, 1926, Reprint Hildesheim, 1966].

¹⁵⁰ *Instrumenta philosophica. Series hermeneutica I — IV*, Düsseldorf, 1965 ff.

в зручний спосіб доступними, інші, зокрема сильно шанований мною Хладеній, між іншим, також там. Гельдзетцер додав до цих нових видань дуже ретельно, з дивовижною повчальністю розроблені введення. Звичайно, розстановка акцентів як у Дільтея, так і у введеннях Гельдзетцера дуже відрізняються від того, що я на підставі важливих прикладів, зокрема Спінози й Хладенія, поставив на передній план.

Подібне стосується останніх робіт про Шляйєрмахера, зокрема статей Г. Кіммерле, Г. Патча¹⁵¹ і книги Г. Ваттімо¹⁵². Може бути, що я занадто сильно підкреслював тенденцію Шляйєрмахера до психологічної (технічної) інтерпретації порівняно з граматично-мовною¹⁵³. Все ж у цьому полягав його власний внесок, і те, що створило школу, саме й було психологічною інтерпретацією. Я міг, поза всяким сумнівом, підкреслити це на прикладі Гейманна Штайнталя і на Шляйєрмахеровій спадщині Дільтея.

Важлива позиція, яку посідає Вільгельм Дільтей у проблемному взаємозв'язку мого дослідження, й енергійне акцентування його амбівалентної позиції щодо індуктивної логіки сторіччя, з одного боку, й романтично-ідеалістичної спадщини — з другого, що у пізнього Дільтея, крім Шляйєрмахера, залучило ще й молодого Гегеля, визначалась теоретичною точкою зору моєї власної постановки питання. Тут варті уваги нові постановки акцентів. Петер Крауссер¹⁵⁴ пішов за поширеними науковими інтересами Дільтея з протилежної точки зору і проілюстрував їх частково з матеріалу спадщини. Емфаза, з якою він представляє ці інтереси Дільтея, може, звичайно, відкривати тільки одне покоління, з яким Дільтей від самого початку зі своєї пізньої актуальності познайомився в 20-х роках нашого сторіччя. Для тих, хто на Дільтеєві вперше тематизував інтерес до історичності й до закладення основ історичних наук із власним теоретичним наміром, наприклад — для Міша, Гретуйзена, Шпрангера, але також для Ясперса й Гайдеггера, завжди було само собою зрозумілим, що Дільтей повсякчас інтенсивно працював із природничими науками свого часу, зокрема з їхніми антропологічними й психологічними розділами. Крауссер розробляє структурну теорію Дільтея засобами майже кібернетичного аналізу, тож закладення основ гуманітарних наук цілком і повністю наслідують модель природничих наук, звичайно на основі настільки нечітких даних, що кожний кібернетик, мабуть, перехрестився б.

М. Рідель також і далі зацікавлений критикою Дільтеєм історичного розуму, як ото вона документована, зокрема, в бреславському періоді,

¹⁵¹ Patsch H., in: Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 1966, S. 434 — 472.

¹⁵² Vattimo G. Schleiermacher filosofo dell'Interpretazione, Milano, 1968.

¹⁵³ [Див. про це роботу: Frank M. «Das individuelle Allgemeine». Textstrukturierung und —interpretation nach Schleiermacher («Індивідуальне загальне». Структурування і інтерпретація тексту за Шляйєрмахером), Frankfurt, 1977].

¹⁵⁴ Diltheys Kritik der endlichen Vernunft («Критика Дільтеєм скінченного розуму») (1970).

ніж пізнім Дільтеєм, хоча в своєму новому виданні «Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften» («Побудова історичного світу в гуманітарних науках») він представляє пізню роботу Дільтея¹⁵⁵. Він надає гуманітарному інтересові Дільтея цікавого суспільно-критичного акценту й бачить справжню релевантність Дільтея настільки сильно в його науково-теоретичній постановці питання, аж ірраціоналізм, у якому звинувачують Дільтея як прибічника життєвої філософії, видається йому простим непорозумінням. Отже тут розроблена мною амбівалентність у позиції Дільтея, його нерішуча позиція між теорією науки й життєвою філософією, артикулюється якраз у протилежному розумінні: емансипаційне просвітництво в очах цих авторів залишається не тільки найглибшою й найсильнішою, але й дивним чином найпродуктивнішою рушійною силою в Дільтея¹⁵⁶.

Однак найвагоміший аргумент проти моїх базових обрисів філософської герменевтики той, буцімто я виводжу основоположне значення згоди з мовної прив'язаності всього розуміння й усього порозуміння і цим узаконюю суспільне упередження щодо існуючих відносин. Насправді правильне те, і я це так розумію, що порозуміння можна досягти тільки на підставі початкової згоди й що задачу розуміння й викладення не можна описувати так, неначе герменевтика мала б долати сліпу незрозумілість переданого тексту або навіть — наприпочатку — введення в оману неправильним розумінням. Ні в розумінні оказіональної герменевтики давнини, яка не претендує на інші передумови, ні в розумінні Шляйєрмахера й розриву з романтичною традицією, для якого в усякому розумінні непорозуміння стоїть на першому місці, таке не здається мені правильним. Усяке мовне порозуміння ставить передумовою не тільки згоду щодо значень слів і правил розмовної мови. Багато що також з огляду на «предмети» в усьому, що може осмислено обговорюватися, залишається скоріше беззаперечним. Мое наполягання на цьому моменті має тепер засвідчити консервативну тенденцію й позбавити герменевтичну рефлексію її власної, критично-емансипаційної задачі.

Тут, напевне, йдеться про суттєвий момент. Дискусія про це велась передовсім між Габермасом, як продовжувачем «критичної теорії», і мною, з іншого боку¹⁵⁷. З обох сторін виходить, мабуть, так, що останні, навряд чи контрольовані передумови при цьому вступають у гру: з одного боку, у Габермаса й багатьох, які дотримуються старих лозунгів просвітництва щодо ліквідації мислення і рефлексією застарілих упереджень і усунення суспільних привілеїв,— це віра в «непримусовий діалог». Габермас ставить тут основоположну передумову «контрафактичної згоди». З мого боку, проти цього виступає глибокий скепсис, який

¹⁵⁵ Suhrkamp Verlag (1970).

¹⁵⁶ [Щодо останніх досліджень про Дільтея див. мої роботи в: Ges. Werke, Bd. 4].

¹⁵⁷ [Див. збірний том «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика і критика ідеології») і мій «Weiterentwicklungen» («Подальший розвиток») у цьому томі за номером IV].

я плекаю проти фантастичної самопереоцінки, яку філософське мислення присвоює своїй ролі в суспільній реальності,— або, інакше кажучи: проти нереальної переоцінки розуму в порівнянні з емоціональними мотиваціями людського норову. Це не літературний випадок, а добре продумане окреслення тематичного цілого, коли я не можу представити спір між герменевтикою й критикою ідеології без тієї могутньої ролі, яку відіграє риторика. Маркс, Мао і Маркузе — яких сьогодні поєднують деякі написи на стінах — мають завдячувати своєю популярністю, певне, не «раціональній непримусовій розмові»...

Герменевтична практика й її дисциплінування відрізняється від можливості вивчення простої техніки; вона тепер називається соціальною технікою або критичним методом, тож у ній дієво-історичний фактор постійно співвизначає свідомість розуміючого. У цьому як суттєвий поворот лежить те, що зрозуміле завжди розвиває певну силу переконання, яка співдіє при формуванні нових переконань. Я цілком відвертий, що коли є бажання зрозуміти, то треба прагнути дистанціюватись від власних предметних думок. Тому, хто хоче зрозуміти, не потрібно підтверджувати те, що він розуміє. І все ж таки я думаю, що герменевтичний досвід вчить нас того, що критичне напруження дієве завжди тільки в обмеженому обсязі. Те, що розуміють, завжди говорить само за себе. На цьому ґрунтується все багатство герменевтичного всесвіту, який відкритий усьому зрозумілому. Входячи в гру в повному обсязі, він примушує розуміючого ставити на карту й свої власні упередження. Це здобутки рефлексії, які набуваються кимось з практики, і тільки із практики. Світ досвіду філолога і його «буття до тексту», яке я висую на передній план, насправді тільки вирізка й методичне поле ілюстрації для герменевтичного досвіду, вплетеного в ціле людської практики. В її межах розуміння написаного хоча й особливо важливе, однак воно все ж тільки подальший і тому вторинний феномен. Герменевтичний досвід насправді сягає так далеко, як взагалі сягає готовність до розмови розумних істот.

Я недораховуююсь визнання факту, що це — сфера, яку герменевтика ділить із риторикою: сфера переконливих аргументів (а не логічно примусових). Це сфера практики й людськості взагалі, яка має свою задачу саме там, де діє сила «міцного мов залізо закривання», якій слід підкорятись безсуперечно, однак не там, де емансипаційна рефлексія впевнена в «контрафактичній згоді», а там, де розумним обмірковуванням мають прийматися рішення в спірних моментах. Тут ораторське мистецтво й мистецтво аргументації (а так само їхня мовчазна протилежність — подумки порадитись із самим собою) вдома. Якщо ораторське мистецтво апелює, — як це зрозуміло з давніх-давен, — також до афектів, то цим воно все ж у жодному разі не випадає зі сфери розумного. Віко з цілковитою підставою робить чинною їхню цінність: вони — *sopra*, багатство точок зору. Я вважаю жахливо нереальним, коли — як у Габермаса — риторичі приписується примусовий характер, який задля не-

примусового раціонального діалогу слід залишити позаду. Цим недооцінюють не тільки небезпеку переконливої маніпуляції й позбавлення розуму дієздатності, але також шанс переконливого порозуміння, на якому ґрунтується суспільне життя. Всяка соціальна практика — а насправді й революційна — немислима без функції риторики. Проілюструвати це спроможна саме культура науки нашої епохи. Вона поставила практиці людського порозуміння гігантську, постійно зростаючу задачу інтегрувати в практику суспільного розуму відповідно часткову сферу наукового предметного опанування: тут використовуються сучасні засоби масової інформації.

Це — скорочене розуміння риторики, яке в ній бачить просту техніку, ба навіть простий інструмент суспільної маніпуляції. Насправді вона, один суттєвий бік усієї розумної поведінки. Вже Арістотель називає риторику не *Techne*, а *Dynamis*, настільки невід'ємно вона належить до загального визначення людини як розумної істоти. Інституціалізоване формування суспільної думки, яке розробило наше індустріальне суспільство, може мати велику сферу дії і значною мірою заслуговувати на те, аби позначатись як маніпуляція, — воно в жодному разі не вичерпує сфери розумної аргументації й критичної рефлексії, яку посідає суспільна практика¹⁵⁸.

Визнання цього стану речей має, звичайно, передумовою той погляд, що поняття емансипаційної рефлексії занадто невизначене. Йдеться про просту предметну проблему, тобто про відповідне викладення нашого досвіду. Яку роль відіграє розум у взаємозв'язку нашої людської практики? На всі випадки він має загальну форму здійснення рефлексії. Це має означати, що він не просто тільки вдається до застосування розумних засобів для досягнення заданих цілей. Він не обмежується сферою цільової раціональності. У цьому моменті герменевтика єдина з критикою ідеології проти «теорії науки», оскільки вона свою іманентну логіку й застосування результатів дослідження уже вважає принципом суспільної практики. Герменевтична рефлексія скоріше прямо піднімає до свідомості й цілі, щоправда, не в розумінні попереднього пізнання й фіксування визначених і найважливіших цілей, яких потім рефлексія дотримується через відповідність засобів цілям. Це скоріше спокуса, яка виникає з поступу технічного розуму в його сферах, прагнути тільки до правильного вибору засобів і вважати питання цілі вирішеним задалегідь.

В останньому формальному розумінні тепер, звичайно, для людської практики щось вирішено задалегідь, власне, що часткове як суспільство спрямоване на «щастя». Це здається природним висловлю-

¹⁵⁸ Звідси я сприймаю роботи К. Перельмана і його учнів як цінний внесок до філософської герменевтики. (Зокрема його «*Traité de l'argumentation*» (разом з L. Olbrechts-Tyteca), і недавно «*Le Champ de l'argumentation*» (обидва видання «*Presses Universitaires de Bruxelles*») [і нова книга: *Perelman C. The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*, Dordrecht, Boston, London, 1979].

ванням очевидної розумності. Ми тільки маємо погодитися з Кантом, що щастя, цей ідеал сили уяви, позбавлене будь-якої зобов'язуючої визначеності. Однак наша практична потреба розуму вимагає, аби ми наші цілі мислили з такою самою визначеністю, як і відповідні їм засоби, тобто щоб ми в наших діях могли свідомо віддати перевагу одній можливості дії перед іншою й, зрештою, підпорядкувати одну ціль іншій. Будучи далекими від того, аби просто ставити передумовою задані порядки соціального життя й здійснювати в таких заданих рамках формування наших практичних міркувань вибору, ми з кожним рішенням, яке приймаємо, можемо скорше сподіватись вельми своєрідного наслідку.

Бути прив'язаним до наслідку належить до будь-якого виду розумності, так само й до технічної, яка постійно намагається раціонально йти до обмежених цілей. Однак по-справжньому він відіграє свою роль у практичному досвіді за межами цільової раціональності, яка піддається технічному опануванню. Тут наслідок більше не само собою зрозуміла раціональність вибору засобу, за дотримання якого так сильно виступав Маке Вебер у так емоційно спотвореному полі соціально-політичної дії. Йдеться скоріше про наслідок самого вміння хотіти. Хто перебуває в ситуації справжнього вибору, потребує масштабу переважного, за панування якого він здійснює спрямовану на рішення рефлексію. В результаті тоді завжди буде щось більше, ніж тільки правильне підпорядкування під орієнтовний масштаб. Те, що комусь видається правильним, визначає сам масштаб, правда не тільки так, що майбутні рішення визначаються цим заздалегідь, але так само й так, що цим формується сама рішучість до певних цілей дії. Тут наслідок означає, зрештою, послідовність, яка тільки й наповнює змістом ідентичність із самою собою. Це — істина, яку морально-філософська рефлексія Канта зробила чинною, як формальний характер закону моралі проти всього утилітарно-технічного розрахунку.

Однак із цього визначення «правильного» можна за допомогою Арістотеля й традиції, що сягає аж по сьогодні, вивести картину правильного життя, і доведеться погодитись із Арістотелем, що ця провідна картина, суспільно переформована, як є, постійно визначається далі, коли ми приймаємо «критичні» рішення — аж до такої визначеності, що ми свідомо взагалі більше не можемо хотіти іншого, тобто, що наш «духовний склад» став нашою другою «натурою»¹⁵⁹. Так формується провідна картина індивіда, як і суспільства, і це саме так, і безперечно так, що ідеали молодшого покоління змінились порівняно з ідеалами старшого, аби, зі свого боку, знову визначатись далі конкретною практикою своєї поведінки в своєму просторі гри й цілі, тобто закріплюватись.

¹⁵⁹ Див. мою роботу: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Про можливість філософської етики»), в: *Kleine Schriften*, I, 179 ff. [а також: «Gibt es auf Erden ein Maß?» («Чи є на Землі вимір?») I und II у: *Philos. Rdsh.*, 31 (1984), S. 161 — 177 і 32 (1985), S. 1 — 26].

Де тут емансипаційна рефлексія ефективна? Я б сказав: скрізь, звичайно так, тим що вона, усуваючи старі представлення цілей, знову конкретизує себе в нових. Цим вона дослуховується тільки до закону поступовості історичного й суспільного життя як такого. Вона була б, як я вважаю, пустою й недіалектичною, якби хотіла мислити ідею здійсненої рефлексії, в якій суспільство піднялось би до остаточного, вільного й раціонального самоволодіння з постійного процесу емансипації, в якому воно вивільнюється з традиційних умов і формул нові обов'язкові чинності.

Отже, якщо говорити про емансипацію, як про усунення примусів усвідомленням, то це дуже відносно висловлювання. Його зміст залежить від того, про які примуси йдеться. Індивідуально-психологічний процес соціалізації обов'язково пов'язаний, як відомо, з витісненням потягів і відмовою від задоволення. Соціальне й політичне співжиття людей, зі свого боку, визначається суспільними порядками, які вчиняють панівний вплив задля того, що вважається правильним. В індивідуально-психологічній сфері можуть, звичайно, існувати невротичні спотворення, які роблять неможливою власне суспільну комунікативну здатність. Тут можна спробувати усунути пояснення і усвідомленням примусовий характер комунікативних порушень. Насправді це не призводить ні до чого іншого, як до повернення порушеного в нормальний світ суспільства.

Подібне існує тепер у суспільно-історичному житті. Тут форми панування можуть пізнаватися як примус, а їхнє усвідомлення, звичайно, означає, що просинається потреба в новій ідентичності з загальним. Критика Гегелем позитивності — християнства, німецької імперської конституції, пережитків феодалізму — для цього чудовий приклад. Однак, на мою думку, саме такий приклад неспроможний підтвердити, як постулюють мої критики, що усвідомлення існуючих відносин панування завжди здійснює емансипаційну функцію. Усвідомлення спроможне також призвести до перетворення авторитарно визначених способів поведінки в провідні картини, які визначають власну вільну поведінку. І для цього Гегель — чудовий приклад, який видається відновлюючим тільки відносно попереднього зобов'язання. Насправді традиція, яка є не захистом звичного, а продовженням морально-соціального життя взагалі, завжди ґрунтується на усвідомленні, яке сприймається вільно.

Те, що підпорядковується рефлексії, завжди обмежене відносно того, що визначене попереднім карбуванням. Саме сліпота щодо цього стану речей людської скінченності приводить до абстрактного лозунгу просвітництва й ганьби для будь-якого авторитету, а те, що визнання цього стану речей вже має завершуватись зайняттям політичної позиції для захисту існуючого, — тяжке непорозуміння. Насправді розмова про прогрес або про революцію — як розмова про збереження — була б усього тільки простою декларацією, якби вона претендувала на абст-

рактне попереднє рятівне знання. Може бути, що за революційних обставин поява робесп'єрів, абстрактних моралістів, які хочуть наново перелаштувати світ за своїм розумінням, викличе оплески. Однак так само безсумнівно, що їхня година проб'є. Я можу вважати це тільки відносним сум'яттям духів, якщо діалектичний характер усієї рефлексії, її відношення до заданого прив'язати до ідеалу тотальної з'ясованості. Це здається мені таким самим помилковим, як і ідеал повного раціонального самопояснення індивідууму, який проживає свої потяги й мотивації контролювано й свідомо.

Тут поняття смислу для ідеалістичної філософії ідентичності, очевидно, згубне. Воно звужує герменевтичну компетенцію рефлексії до так званого «культурного передавання», ніби провадячи далі, за Віко, який тільки те, що зроблене людиною, вважав зрозумілим людиною. Герменевтична рефлексія, яка дає всьому моему дослідженню смислові моменти, прагне, однак, довести, що таке поняття смисло-розуміння помилкове, і в цьому відношенні я був змушений обмежитись відомим визначенням Віко¹⁶⁰. Мені здається, що як Апель, так і Габермас дотримуються цього ідеалістичного смислу смисло-розуміння, який не відповідає всьому почерку мого аналізу. Не випадкове те, що я своє дослідження зорієнтував на досвід мистецтва, «смысл» якого для понятійного розуміння невичерпний. Те, що я постановку питання універсальної філософської герменевтики розробляв на критиці естетичної свідомості й на роздумах про мистецтво — а не відразу на так званих гуманітарних науках, — зовсім не означає ухилення від методичної вимоги науки. Це скоріше означає перше замірювання радіуса дії герменевтичного питання, яка не настільки відзначає певні науки, як герменевтичні, щоб на світло виходив підпорядкований будь-якому методичному вжитку науки вимір. Для цього досвід мистецтва важливий у багато якому розумінні. Що означає перевага в часі, яка бере до уваги мистецтво, як зміст нашої естетичної свідомості освіти? Хіба не виникає тут сумнів, чи ця естетична свідомість, що має на увазі «мистецтво», — як саме поняття «мистецтво», яке піднялось до псевдорелігійності, — не таке саме скорочення нашого досвіду на мистецькому творі, як ото історична свідомість і історизм скорочення історичного досвіду? І таке саме безпредметне?

Проблема конкретизується в понятті «одночасності» К'єркегора, яке має на увазі якраз не всюдисущість у розумінні історичного осучаснення, а ставить задачу, яку я пізніше назвав задачею застосування. Те, що здійснене мною розрізнення одночасності й естетичної синхронності відповідає розумінню К'єркегором, якщо навіть і в іншому застосуванні понять, я хотів захистити від заперечення фон Борманна¹⁶¹. Коли він по-

¹⁶⁰ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 24 ff.].

¹⁶¹ Див. у: «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика і критика ідеології»), hrsg. von J. Habermas, S. 88 ff.

силається на нотатку в щоденнику: «Стан одночасності здійснюється», то я кажу те саме, якщо я це кажу «цілком як посередник», тобто аж до безпосереднього буття одночасності. Звичайно для того, хто чує мовний вжиток К'єркегора в його полеміці проти «медіації», це звучить, як повернення до Гегеля. Тут натикаються на типові складнощі, що їх єдність систематики Гегеля готує кожній спробі витримати дистанцію щодо її понятійного примусу. Вони стосуються як К'єркегора, так і моєї спроби сформулювати за допомогою понять К'єркегора свою дистанцію від Гегеля. Так я спочатку дотримувався Гегеля, щоб переконливо усвідомити герменевтичний вимір посередництва тоді й сьогодні порівняно з наївною безпонятійністю історичної уяви. У цьому розумінні я співставляв Гегеля зі Шляйєрмахером¹⁶². Насправді я ступаю ще один крок далі за поглядом Гегеля на історичність духу. Поняття Гегеля «релігія мистецтва» позначає саме те, що рухає моїм герменевтичним сумнівом в естетичній свідомості: мистецтво не як мистецтво, а як релігія, як сучасність божественного, — найвища можливість самого себе. Однак якщо тепер мистецтво проголошується Гегелем як щось минуле, то воно неначе всмоктується історично згадуючою свідомістю, і як минуле воно набуває естетичної синхронності. Погляд на цей взаємозв'язок поставив переді мною герменевтичну задачу відсунути поняттям естетичного нерозрізнення від естетичної свідомості справжній досвід мистецтва — який пізнає мистецтво не як мистецтво. Це видається мені легітимною проблемою, яка постає не з поклоніння історії, а є в нашому досвіді мистецтва неоглядною. Це помилкова альтернатива — розглядати «мистецтво» первісно-сучасним — безісторичним — або як переживання історичного формування¹⁶³. Гегель має рацію. Тому я й сьогодні ще не можу дотримуватись критики Оскара Беккера¹⁶⁴, як будь-якого історичного об'єктивізму, який, звичайно, чинний у межах: герменевтична задача інтеграції існує далі. Можна сказати, що це більше відповідає етичному, ніж релігійному етапу К'єркегора. В цьому міг би мати рацію і фон Борманн. Однак чи не дотримується етичний етап і у К'єркегора певного понятійного попереднього панування і чи не трансцендентується релігійно, щоправда, все ж не інакше, як «звертаючи увагу»?

Естетика Гегеля сьогодні знову дуже популярна. Справедливо: для конфлікту між надчасовою претензією естетичного й історичною непо-

¹⁶² [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 171 ff.].

¹⁶³ Kuhn H. Wesen und Wirken des Kunstwerks («Суть і дія мистецького твору») (1960), здається мені, стримується тут цією абстрактною альтернативою релігії й мистецтва. І навпаки, мені здається, що В. Бен'ямін визнає принциповий минулий характер мистецтва, коли говорить про «ауру» мистецького твору. Однак для мистецького твору в епоху його технічного репродукування він проголошує нову політичну функцію, яка повністю перекарбовує смисл мистецтва і робить влучні зауваження проти Теодора Адорно в його «Естетичній теорії».

¹⁶⁴ Philos. Rundschau, 10, S. 225 — 237.

вторністю твору і світу вона по сьогодні подає єдине справжнє рішення, мислячи і перше і друге разом і роблячи цим мистецтво, як ціле, «згадуючим». Тут, очевидно, дві речі, пов'язані між собою: що мистецтво від появи християнства більше не вищий спосіб істини, більше не відвертість божественного і тому стало рефлексивним мистецтвом — і інший бік, що те, для чого дух досяг прогресу, представлення й поняття, релігія одкровення й філософія ведуть саме до того, щоб відтепер усвідомлювати мистецтво не як мистецтво. Перехід від рефлексивного мистецтва до мистецької рефлексії, злиття обох, здається мені не стиранням відмінного (Віль)¹⁶⁵, а формує предметно доказовий зміст погляду Гегеля. Рефлексивне мистецтво — це не лише пізня фаза епохи мистецтва, а вже перехід у знання, для якого мистецтво тільки й стає мистецтвом.

Тут долучається особливе запитання, яким досі взагалі нехтували, чи не відзначає мовні мистецтва в межах ієрархії жанрів мистецтва те, що вони демонструють цей перехід¹⁶⁶? Р. Віль переконливо розробив положення, що в понятті дії, яке утворює центр драматичної форми мистецтва, потрібно шукати поєднуючу ланку до драматургії діалектичного мислення. Насправді це один із тих глибокодумних поглядів Гегеля, який проблискує крізь понятійну систематизацію його естетики. Таким же значущим видається мені й те, що цей перехід задуманий там, де мовність як така виступає вперше, а саме — в ліриці. В ній, що правда, представляється не дія, а на тому, що сьогодні називають «мовною дією», яка чинна, звичайно, й для лірики, дієвий характер не напрошується. Це формує в усіх мовних мистецтвах загадкову легкість слова, порівняно з опором матеріалу, в яких мають реалізовуватись образотворчі мистецтва, тож над тим взагалі не задумуються, що таке говоріння — також дія. Віль слушно каже: «Лірика — це представлення чистої мовної дії, а не представлення дії в формі мовної дії» (як у випадку з драмою). Однак це означає: тут мова потрапляє в поле зору, як мова.

Ось так у гру вступає відношення слова й поняття, яке ще передусе розробленому Вілем відношенню драми й діалектики¹⁶⁷. Саме в ліричному вірші, в якому мова проявляється в своїй чистій суті, тож у ньому ніби вже завинуті всі можливості мови, а так само й можливості поняття. Гегель уже побачив принципове, коли пізнав, що мовність, на відміну від «матеріалу» інших мистецтв, означає тотальність. Це по-

¹⁶⁵ *Wiel R. Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik* («Про поняття дії як категорію естетики Гегеля»), *Hegelstudien*, 6, зокр. S. 138.

¹⁶⁶ [Див мої роботи: «Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach Wahrheit» («Про внесок поетичного мистецтва в пошуки істини») (Kl. Schr., IV, S. 218 — 227; Ges. Werke, Bd. 8), «Philosophie und Poesie» («Філософія й поезія») (ebd. S. 241 — 248; Ges. Werke, Bd. 8) і недавня робота «Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik» («Положення поезії в системі естетики Гегеля»), *Hegel-Studien*, 21 (1986); Ges. Werke, Bd. 8].

¹⁶⁷ [Див. наступний текст: «Text und Interpretation» («Текст і інтерпретація»), вище, S. 330 ff.].

гляд, який дозволив уже Арістотелю приписати слуханню — всупереч усьому пріоритету, який має бачення в межах розуміння природи — ніби власний пріоритет, бо слухання сприймає мову і цим все, а не тільки видіме.

Гегель, звичайно, для цього пріоритету мовності лірику відзначав не особливо. Тут він перебував під надто сильним впливом ідеалу природності, що його для своєї епохи репрезентував Гете, й тому розглядав ліричний вірш тільки як суб'єктивне вираження внутрішньої суті. Однак насправді ліричне слово — це мова в чудовому розумінні. Не в останню чергу це проявляється в тому, що ліричне слово може підноситись до чистого ідеалу *poésie pure**. Щоправда, це не може мислитись на сконструйованій формі діалектики — як це робить драма, — однак напевне на спекулятивному, що лежить в основі всієї діалектики. У мовному русі спекулятивної думки, як у мовному русі «чистого» вірша, здійснюється така сама самоприсутність духу. Адорно також справедливо зважав на спорідненість між ліричним і спекулятивно-діалектичним висловлюванням — а найперше, сам Малларме.

Існує ще одне, інше посилення, яке вказує в тому самому напрямку, і це — ступінь можливості перекладання, який чинний для кожного виду поезії. Масштаб «дії», що його Віль запозичив у самого Гегеля, як на цей масштаб — майже протилежність. У будь-якому випадку беззаперечно, що лірика тим менше піддається перекладу, чим ближча вона до ідеалу *poésie pure*: очевидно, сплетіння звучання й значення тут зростає аж до нерозривності.

Відтоді я працював далі в цьому напрямку. Звичайно, не я один. Розрізнення «денотативного й коннотативного», до якого вдається Веллек-Воррен, просто примушує до дуже точного аналізу. В аналізі різних способів мовності я йшов найперше за значенням, яке писемність має наготові задля ідеальності мовного. Поль Рікер нещодавно в подібних роздумах прийшов до того самого результату, що писемність підтверджує ідентичність смислу й веде до відокремлення від психологічного боку говоріння. Так — відзначаючи мимохідь — на предметній підставі з'ясовується, чому в герменевтиці, за Шляйермахером, передовсім Дільтей, усупереч усій психологічній заклопотаності, не залучив до живого діалогу романтичне закладення основ герменевтики, а повернувся до «письмово зафіксованих життєвих висловлювань» попередньої герменевтики. Це відповідає тому, що Дільтей у викладенні поезії вбачав триумф герменевтики. Всупереч цьому я відзначав «розмову» як структуру мовного порозуміння і характеризував діалектикою запитання й відповіді. Це більш ніж виправдало себе й для нашого «Буття до тексту». Запитання, які ставить нам текст при інтерпретації, самі можуть розумітися тільки тоді, коли текст, зі свого боку, розуміється як відповідь на запитання.

* Чиста поезія (фр.).

Мовний мистецький твір небезпідставно стоїть при цьому на передньому плані. Це — абсолютно незалежно від історичного питання *oral poetry** — у принциповому розумінні мовне мистецтво як література. Тексти такого виду я називаю «емінентними» текстами.

Що мене впродовж років займає й чого я в різних, іще не опублікованих статтях («Bild und Wort» («Картина й слово»), «Das Sein des Gedichteten» («Буття поетично викладеного»), «Von der Wahrheit des Wortes» («Про істину слова»), «Philosophical, poetical, religious speaking» («Філософське, поетичне, релігійне мовлення»)) тримався, — так це особливі герменевтичні проблеми емінентних текстів. Такий текст фіксує чисту мовну дію й тому має емінентну належність до письма. В ньому мова перебуває в такий спосіб, що її відношення пізнання до заданого затихає так само, як і комунікативне відношення в розумінні звернення. Тут загальна герменевтична ситуація формування обривів і сплавляння обривів, яку я розгорнув до понятійної виразності, стосуватиметься також таких емінентних текстів. Я далекий від того, аби заперечувати, що спосіб, у який мистецький твір говорить у свій час і світ (що Г. Р. Яусс¹⁶⁸ називає його «негативністю»), співвизначає його значення, тобто вид, яким він постає, говорячи для нас. Адже мислити твір і дію як єдність смислу було смисловими точками дієво-історичної свідомості. Те, що я описував як сплавляння обриву, було формою здійснення цієї єдності, яка не дозволяла інтерпретаторові говорити про первісний смисл твору, якщо в його розуміння неодмінно не входило власне розуміння інтерпретатора. Ця герменевтична базова структура ігнорується, якщо вважати, скажімо, що круговий цикл розуміння можна було б «розірвати» історико-критичним методом (як це писав нещодавно Кіммерле¹⁶⁹). Те, що Кіммерле так описує, взагалі не що інше, як те, що Гайдеггер визначав: «Увійти в *правильний спосіб* до кругового циклу», тобто не в анахроністичній актуалізації або некритичному спрямуванні на власну попередню думку. Розробка історичного обриву тексту — це вже завжди сплавляння обриву. Історичний обрив може готуватись не тільки для себе. У новітній герменевтиці це відоме, як проблематика попереднього розуміння.

Тепер у випадку емінентного тексту в гру вступає щось інше, що вимагає герменевтичної рефлексії. «Випадання» безпосереднього відношення до реальності, для якого англійське, номіналістично структуроване усвідомлення мислення й мови має визначальне слово *fiction**, насправді не прояв випадання, не ослаблення безпосередності мовної дії,

* Усна поезія (англ.).

¹⁶⁸ Jauss H. R. «Literaturgeschichte als Provokation» («Історія літератури як провокація») 1970 [і «Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik» («Естетичний досвід і літературна герменевтика»), Frankfurt, 1979].

¹⁶⁹ Kimmmerle H. Die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Gesellschaft («Значення гуманітарних наук для суспільства»), 1971, S. 71 ff.

* Вигадка, фантазія (англ.).

а зовсім навпаки — його «емінентне» здійснення. За всякої літератури це так само чинне для закладеної в ній «адреси», яка має на увазі не отримувача повідомлення, а сприймаючого сьогодні й завтра. Вже класичні трагедії, навіть якщо вони склалися для постійної й святкової сцени і, звичайно, апелювали до суспільної сучасності, не призначалися як театральний реквізит для одноразового використання або залишалися до часу в барабані для нового використання. Те, що вони могли ставитися знову й скоро читалися також як тексти, траплялось, звичайно, не з історичного інтересу, а тому, що вони й далі говорили.

До того, аби позначати *класичне* майже як дієво-історичну категорію, мене підштовхнув не певний змістовий канон класичності. Цим я хотів радше відзначати особливість мистецького твору й передовсім кожного емінентного тексту щодо іншого передавання, яке може розумітися й викладатися. Діалектика запитання й відповіді, яку я розгорнув, не стає тут нечинною, однак модифікується: первісне запитання, відповіддю на яке має розумітися текст, має тут, як вказується вище, від самого свого початку перевагу первісності й свободу первісності по собі. Це, справді, не означає, що «класичний» твір був би ще доступним тільки в безнадійній звичайності і вимагав би гармонійно заспокоєного поняття «загальнолюдського». «Розмовляє» він скорше завжди тільки тоді, коли говорить «первісно», тобто «ніби його сказано мені самому». Це зовсім не означає, що те, що так говорить, вимірювалось би позаісторичним нормативним поняттям. Навпаки: міру визначає те, що так говорить. У цьому й полягає проблема. Первісне запитання, відповіддю на яке розуміється текст, бере в такому випадку до уваги ідентичність смислу, яка завжди перекривала відстань між первісністю й теперішністю. Необхідні для таких текстів герменевтичні диференціювання я визначив у своїй цюрихській доповіді 1969 року «Das Sein des Gedichteten» («Буття поетичного твору») ¹⁷⁰.

Однак герменевтичний аспект здається мені неунікним і для естетичної дискусії наших днів. Відразу потому, як «антимистецтво» стало суспільним лозунгом, а також поп-арт і гепенінг, а в традиційній поведінці також випробовуються форми мистецтва, які хотіли б повернутися проти традиційних уявлень про твір і єдність твору й перехитрити всю однозначність зрозумілості, герменевтична рефлексія має запитати, що це має на увазі з такими претензіями до себе. Відповіддю буде те, що герменевтичне поняття твору містить його здійснення, поки в такій продукції взагалі міститиметься можливість ідентифікації, повторення й доцільність повторення. Поки ця продукція як така, яка хоче бути нею, дослуховується до герменевтичного основного стану речей — розуміти щось, як щось, форма побудови для неї в жодному разі не буде радикально новою. Таке «мистецтво» насправді взагалі не відрізняється

¹⁷⁰ Див. зараз також: «Wahrheit und Dichtung» («Істина і поетична творчість»), у: Zeitwende, 6 (1971) [Ges. Werke, Bd. 8].

від певних, справдана визнаних форм мистецтва короткочасного виду, наприклад мистецтва танцю. Його ранг і претензія на якість також того виду, що навіть сама імпровізація, що ніколи не повторюється, хоче бути «хорошою», а це вже говорить про здатність до ідеального повторення й утвердження себе в повторенні як мистецтва. Тут існує межа до трюку або до фокуса, яку слід чітко визначити. В ньому також треба щось зрозуміти. Він може усвідомлюватись, він може повторюватись. Він хоче навіть бути вмілим і хорошим. Однак його повторення стає, говорячи словами Гегеля, «нудним, як фокус, який уже бачили». Перехід від мистецького твору до фокуса може бути вельми легким, і сучасники часто можуть не знати, чи ця чарівність продукції обману — це чарівність здивування чи чарівність мистецького збагачення. Мистецькі засоби також досить часто зустрічаються як засоби в простих взаємозв'язках дії, наприклад — у плакатному мистецтві й інших формах ділової й політичної реклами.

Те, що ми називаємо мистецьким твором, залишається, звичайно, відмінним від таких функцій мистецьких засобів. Так само якщо, скажімо, статуя божества, хорова пісня, аттична трагедія й комедія зустрічаються в межах культових порядків, і взагалі кожний «твір» первісно належить до життєвого взаємозв'язку, що тим часом минув, то вчення про естетичне не-розрізнення все ж має на увазі, що таке минуле відношення, так би мовити, зберігається в самому творі. Також у своєму витоці він зібрав свій «світ» у собі й тому «мався на увазі» як такий, як статуя Фідія, трагедія Есхіла, мотет Баха. Герменевтична конституція єдності мистецького твору інваріантна щодо всіх суспільних змін мистецької діяльності. Це чинне також щодо піднесення мистецтва до релігії виховання, яка стала визначальною для буржуазної епохи. Марксистський погляд на літературу має також брати до уваги таку інваріантність, як справедливо підкреслював Люцієн Гольдманн¹⁷¹. Мистецтво не просто інструмент суспільно-політичної волі, якщо воно справді мистецтво, і не мистецтво, якщо воно потрібне лише як інструмент; тоді воно документує суспільну реальність.

Для того щоб вийти за межі поняття естетичного, яке відповідає буржуазній релігії виховання, й не відстоювати класичні ідеали, я в своїх дослідженнях увів у гру такі «класичні» поняття, як *Mimesis* або «репрезентація». Це зрозуміли як вид повернення до платонізму, що його повністю здолали сучасні погляди на мистецтво. Також це не здається мені таким простим. Вчення про повторне пізнання, на якому ґрунтується міметичне представлення, це тільки перший натяк на те, щоб правильно зрозуміти претензію буття мистецького представлення. Той самий Арістотель, який із радості пізнання вивів мистецтво *Mimesis*, бачить усе ж відмінність поета від історика в тому, що він подає речі не так, як вони відбулись, а як вони могли б відбутися. Цим він приписує

¹⁷¹ Goldmann L. Dialektische Untersuchungen («Діалектичні дослідження»), 1968.

поезії загальність, яка не має нічого спільного з субстанціалістичною метафізикою класичної естетики наслідування. Це скоріше вимір можливого — і цим також вимір критики реальності (щодо якої антична комедія забезпечує нам справді міцний смак), на яку вказує аристотелівське формування понять і чия герменевтична легітимність здається мені недоторканою,— якщо ще й класична теорія наслідування так сильно прив'язана до Арістотеля.

Все ж таки я зупиняюсь. Розмова, що триває, уникає визначення. Поганий той герменевтик, який думає про себе, що він може або мусить зберігати за собою останнє слово.

31. ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР ПРО СЕБЕ

р. н. 11. 2. 1900

(закінчено в 1975 році)

Коли я в 1918 році з атестатом зрілості закінчив гімназію Святого Духа в Бреслау і, ще в останній рік першої світової війни, почав приглядатись до Бреславського університету, в жодному разі ще не було вирішено, що я піду шляхом академічного фаху філософії.

Мій батько був натураліст і цурався всього книжкового знання, хоча свого Горація вивчив чудово. Тому він у роки мого дитинства у різноманітні способи намагався зацікавити мене природничими науками, й був широко розчарований своєю невдачею. Бо те, що я матиму справу з «базикаючими професорами», було зрозуміло від початку мого навчання. Хоч він і надав мені свободу дій, однак залишався впродовж свого життя справді незадоволеним мною.

Отим навчанням і почалась моя довга одіссея. Багато що приваблювало, багато було чогось варте, і коли, зрештою, гору взяли не мої літературознавчі, історичні й мистецько-історичні схильності, а інтерес до філософії, то цей відхід від одного й звернення до другого мало відрізнявся від шляху повільного занурення в дисципліновану роботу взагалі. У сум'ятті, яке перша світова війна й її закінчення принесли на німецьку сцену, беззаперечне входження в традицію, яка існувала далі, було більше неможливим. Так сама вже тільки безпорадність стала рушійною силою для філософських питань.

У царині філософії просте продовження того, що створило старше покоління, для нас молодих також, звичайно, було далі неприпустимим. Неокантіанство, яке до того мало справжню, хоча і небеззаперечну світову чинність, у матеріальних битвах війни позицій загинуло так само, як і горда культурна свідомість ліберальної епохи і її віра в прогрес, яка ґрунтувалась на науці. Ми, які тоді були молоді, шукали нові орієнтири в дезорієнтованому світі. При цьому ми були практично обмежені внутрішньонімецькою сценою, на якій конфліктували між собою озлобленість і жага до нововведень, бідність і безнадія, і незламна воля молоді до життя. Її культурне вираження було однозначне. Домінуючою силою став експресіонізм у житті й мистецтві. Тоді як природничі науки перебували й далі на піднесенні, яке змушувало говорити про себе,

зокрема в образі теорії відносності Айнштейна, у світоглядно зумовлених областях літератури й науки панував настрої справжньої катастрофи, який охоплював усе довкола себе й призвів до розриву зі старими традиціями. Крах німецького ідеалізму (так називалась часто цитована тоді книга Пауля Ернста) був тільки одним, академічним боком нового відчуття часу. Інший, набагато охопніший, знайшов своє відображення в сенсаційній за успіхом «Загибелі Заходу» Освальда Шпенглера, цій баладі з області науки й фантазування на тему світової історії, — «якою дуже захоплювались і яку дуже сварили», — й, зрештою, такою ж мірою осад настрою світової історії, як власна рушійна сила для взяття під сумнів віри нового часу в прогрес і її гордих ідеалів успіху. В цій ситуації цілком другорядна робота вчинила на мене просто-таки революційний вплив. Це була книга Теодора Лессінга (який пізніше, в час іще більшого сум'яття, став жертвою націонал-соціалістів) «Європа й Азія», яка ставила під сумнів усе успішне європейське мислення про мудрість Сходу. Вперше тоді постала переді мною відносність всеосяжного обрію, в який я вріс походженням, вихованням, школою й довколишнім світом. Почалося щось на кшталт мислення. Значущі письменники були першим певним вступом. Мені пригадується те могутнє враження, яке вчинили вже на старшокласника «Споглядання неполітичного» Томаса Манна. Захоплююче протиставлення мистецтва й життя, яке постає з Тоніо Крегера, зворушило мене, а сумне звучання в ранніх романах Германна Гессе зачарувало.

Своє перше введення до мистецтва понятійного мислення я отримав від Ріхарда Генігсвальда, чия філігранно оброблена діалектика з елегантністю, хай навіть не без певної одноманітності, захищала від усякого психологізму трансцендентально-ідеалістичну позицію неокантіанства. Його лекцію про «Основні питання теорії пізнання» я застенографував і потім виклав її в трохи іншій формі. Обидва ці зошити я залишив для створеного тим часом Гансом Вагнером архіву Генігсвальда. Вони були добрим введенням до трансцендентальної філософії. Так уже з певною підготовкою в 1919 році я приїхав до Марбурга.

Там я скоро опинився в конфронтації з новим для мене досвідом навчання. Бо, на відміну від університетів у великих містах, «малі» університети тоді ще вели справді академічне життя, «життя в ідеях», у розумінні Гумбольдта, а на філософському факультеті скрізь, з кожної спеціальності, в кожного професора, існувало «коло»; отож студенти залучались до багатосторонніх інтересів. Тоді в Марбурзі почалась критика історичної теології, яка в завершенні зробленого Бартом коментаря на Послання св. апостола Павла до римлян знайшла своє вираження так званою діалектичною теологією. Тоді серед молодих людей чимдалі більше критикувався методологізм неокантіанської школи й на противагу йому підносилось феноменологічне мистецтво дескрипції Гуссерля. Однак передовсім усе наше світосприйняття пронизувала життєва філософія, за якою стояла європейська подія — Фрідріх Ніцше, і в

поєднанні з цим молоді уми займала проблема історичного релятивізму, як ото вона дискутувалася з огляду на Вільгельма Дільтея й Ернста Трельча.

До цього, зокрема, додалось те, що в академічний світ почало протискатись коло круг поета Штефана Георга. Передовсім украй дієві й захоплюючі книги Фрідріха Гундольфа привнесли в наукове поводження з поезією нову художню чуттєвість. Взагалі все, що прийшло з цього кола, книги Гундольфа, так само, як і книга про Ніцше Ернста Бертрама, памфлетоподібна риторика Вольгера, кристалічна вишуканість Салена і з особливою виразністю декламаторський випад Еріха фон Калера проти знаменитого виступу Макса Вебера про «Науку як професію», стало єдиною великою провокацією. Це були голоси рішучої критики культури. Однак інакше, ніж подібні звуки з інших боків, які з огляду на типове незадоволення студентів-початківців, — а я був одним з них, — знаходили певний резонанс, тут виникало відчуття, що щось у цьому було. За часто монотонними декламаціями стояла якась сила. Те, що такий поет, як Георг, магічним звучанням своїх віршів і силою своєї особистості вчиняє таку могутню формуючу дію на людей, залишається мислячому розумові вічним питанням і вносить у гру понять філософського навчання навіки незабутню корективу.

Взагалі я не міг не звернути увагу на те, що досвід мистецтва якимось стосується філософії. Те, що мистецтво — це справжній органон філософії, якщо навіть не її домінуючий партнер, було істиною, яка поставила філософії німецької романтики аж до кінця ідеалістичної ери її широкоохопну задачу. Університетська філософія післягегелівської епохи мусила заплатити за ігнорування цієї істини своїм власним запустінням. Це було й залишається чинним для неокантіанства так само, як і для нового позитивізму по сьогоднішній день. Наша історична спадщина спрямовує нас на те, аби знову здобути цю істину.

Звичайно, це не було задовільною інформацією апелювати до істини мистецтва всупереч сумнівам історичного релятивізму, які принципово ставили під сумнів понятійну претензію філософії на істину. Це, з одного боку, занадто сильне свідчення. Бо ніхто не прагнути поширювати віру в поступ науки взагалі до вершини мистецтва й бачити, скажімо, в Шекспірі поступ порівняно з Софоклом або в Мікеланжело — поступ порівняно з Фідієм. Однак, із другого боку, свідчення мистецтва також занадто слабе, оскільки мистецький твір приховує від поняття істину, яку він уособлює. В будь-якому разі образ формування естетичної свідомості був так само блідий, як і образ формування історичної свідомості й її мислення в «світоглядах». Це, однак, не означало, що мистецтво, а також що зустріч з історичними традиціями мислення втратили свою привабливість. Навпаки, висловлювання мистецтва, як і великих філософів, тільки тепер підняло тривожну, наполегливу претензію на істину, що її неможливо нейтралізувати жодною «проблемною історією» й підігнати під закони суворої науковості й мето-

дичного поступу. Під впливом нового сприйняття К'єркегора це називалось тоді в Німеччині «екзистенціальним». Ішлося про істину, яка мала знайти своє свідчення не стільки в загальних висловлюваннях або знаннях, як у безпосередності власного переживання й у незамінності власного існування. Нам здається, що передовсім знав про це Достоевський. Червоні пошарпані томи романів Достоевського виблискують на кожному письмовому столі. Листи Ван-Гога, «Або-або» К'єркегора, яке він протиставив Гегелю, приваблювали нас, і за всіма дерзаннями й ризиками нашого екзистенціального зобов'язання стояла — ще навряд чи видима загроза романтичного традиціоналізму нашої культури виховання — велетенська постать Фрідріха Ніцше з його екстатичною-критикою всього, а також всіх ілюзій самосвідомості. Де був мислитель, філософська сила якого доросла до цих ударів?

Нове відчуття часу так само проклало собі шлях і в марбурзькій школі. Музичний ентузіазм, яким проникливий методолог марбурзької школи Пауль Натроп прагнув у свої минулі дні проникнути в містичну невисловлюваність неконкретного і, крім Платона й Достоевського, Бетховена й Рабіндраната Тагора, закликав містичну традицію Плотіна й Майстера Еккгарда — аж до квакерів, залишив свої враження, і такий самий дикий демонізм, яким Макс Шелер — запрошений для читання доповідей у Марбург — демонстрував свій яскравий феноменологічний дар, що його він виказував завжди в нових неочікуваних областях. До цього можна додати холодну дотепність, з якою Ніколай Гартманн, мислитель і вчитель імпонуючої наполегливості, прагнув критичною аргументацією викреслити своє власне ідеалістичне минуле. Написавши свою дисертацію про Платона й захистивши її в 1922 році, ще занадто молодий, я й перебував переважно під впливом Ніколая Гартманна, який виступав в опозиції до систематики ідеалістичного стилю Наторпа. Тоді в нас саме жило очікування нового філософського орієнтиру, який прив'язувався до незрозумілого чарівного слова «феноменологія». Однак потому, як навіть Гуссерль, який з усім своїм аналітичним генієм і своєю невтомною дескриптивною терплячістю постійно наполягав на останній очевидності, не знайшов кращого філософського опертя, ніж трансцендентальний ідеалізм неокантіанського гатунку, — то звідки мала прийти допомога розумові? Її приніс Гайдеггер. Одні усвідомили від нього, ким був Маркс, інші — ким Фройд, і зрештою ми всі — ким Ніцше. Особисто я у Гайдеггера зрозумів, що ми тільки тепер змогли «повторити» греків, тепер, потому як написана Гегелем, проблемною історією неокантіанства проголошена історія філософії позбулася свого *fundamentum inconcussum** — самосвідомості.

Відтепер я мав уявлення про те, чого хотів, — ішлося, звичайно, не про нову, всеосяжну системну думку. Критика Гегеля К'єркегором не

* Незруйнівний підмурок (лат.).

забулася. Першої поразки нове зведення філософії до несучого основного досвіду людського існування, яке слід було пояснювати по інший бік усього історизму, зазнало в моїй статті в збірці до 70-річчя Пауля Наторпа «Zur Systemidee in der Philosophie» («До системної ідеї в філософії») (1924), як документ моєї незрілості, вона ставала також свідченням мого нового зобов'язання й натхнення, яке було в мене щодо Гайдеггера. Іноді цю статтю тлумачили як передбачення гайдеггерівського повороту до трансцендентального ідеалізму — в історичному розумінні геть несправедливо. Зернятком істини в цьому було, щонайбільше, те, що ті два місяці, які я влітку 1923 року провів у Фрайбурзі в Гайдеггера, навряд чи привели б до такого «натхнення», якби вже все не лежало для цього готовим. У будь-якому разі саме оперття на Гайдеггера дозволило мені тут дистанціюватись від марбурзьких учителів, усеохопних системних конструкцій Наторпа й наївного об'єктивізму категоріального дослідження Гартманна. Однак стаття була справді нахабною писаниною.

І тільки коли я став більше знати, я навчився й мовчати. При отриманні доцентури в 1928 році я, крім названої статті, мав запропонувати як філософську публікацію ще тільки одну таку ж нахабну статтю, написану в 1923 році, про «Метафізику пізнання» Гартманна. Однак тим часом я вивчав класичну філологію, і свою вступну роботу на філологічний семінар Пауля Фрідлендера «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik» («Арістотелівський протрептікос і споглядання в історичному розвитку арістотелівської етики») я пізніше доопрацював як доповнення до статті, яку Ріхард Гайнце взяв для «Hermes», — а саме, критику Єгера, що її подальший успіх забезпечив мені, зрештою, визнання в колі філологів — і це попри те, що я визнавав себе учнем Гайдеггера.

Що це таке було, що так приваблювало мене й інших до Гайдеггера? Звичайно, тоді я не знав, що на це відповісти. Сьогодні це уявляється мені так: тут формування думок філософської традиції ставали живими, бо вони розумілись як відповіді на реальні запитання. Розкриття історії їхньої мотивації надавало цим запитанням чогось неунікального. Зрозумілі запитання просто не можуть братися до уваги. Вони стають власними запитаннями.

Навряд чи претензією неокантіанської проблемної історії було знову пізнавати в проблемах власні запитання. Однак претензія цих позачасових, «вічних» проблем на те, аби повторюватись у щоразу нових систематичних взаємозв'язках, була недоведеною, й насправді ці «ідентичні» проблеми з повною наївністю були видалені з будівельного матеріалу ідеалістичної й неокантіанської філософії. Проти такої ймовірної позачасовості переконливим було заперечення історико-релятивістського скепсису й відкинути його було неможливо. Лише коли я навчився у Гайдеггера вкладати історичне мислення в повернення постановки запитань традиції, то це зробило старі запитання такими зрозумілими й

живими, що вони стали власними. Те, що я цим описую, і становить основний герменевтичний досвід, як я назвав би це сьогодні.

Передовсім привабливою для нас була інтенсивність, з якою Гайдеггер закликав грецьку філософію. Те, що вона мала бути скоріше протилежністю, ніж зразком його власного запитування, навряд чи було нам зрозуміле. Деструкція метафізики Гайдеггером була чинною все ж таки не тільки для ідеалізму свідомості нового часу, але й для його витоків у грецькій метафізиці. Його радикальна критика ставила під сумнів християнство теології, як і науковість філософії. Щодо безкровності академічного філософствування, яке рухалось у відчуженій кантіанській або гегельянській мові і завжди прагнуло наново здійснити або подолати трансцендентальний ідеалізм, то Платон і Арістотель відразу ж здаються підтверджувачами філософствування для кожного, для кого системні ігри академічної філософії були неймовірними — неймовірними також у формі тієї відкритої системи проблем, категорій, цінностей, як ото розумілись феноменологічне дослідження суті або проблемно-історично обґрунтований категоріальний аналіз. У греків удалось навчитись того, що мислення філософії не повинне дотримуватись систематичної провідної думки останнього обґрунтування в найвищому основному принципі, аби мати змогу відзвітуватись, а завжди вже перебуває під однією настановою: у подальшому мисленні первісного життєвого досвіду потрібно до кінця додумувати понятійну й світоглядну силу мови, в якій ми живемо. Навчити цього — видається мені таїною платонівського діалогу.

Серед тодішніх німецьких дослідників Платона можна назвати передовсім Юліуса Штенцеля, чії роботи вказували десь у тім же напрямку, бо він, з огляду на апорії самосвідомості, в яких бачились заплутаними в однаковий спосіб ідеалізм і його критики, спостерігав на греках «послаблення суб'єктивності». Мені це здавалось таким самим, і навіть уже, — перш ніж мене почав наставляти Гайдеггер, — загадковою перевагою греків, що вони з самозабутнього захоплення мисленням у безмірній невинності віддалились рухові думки.

Досить рано — з тієї ж причини — я зацікавився Гегелем, наскільки я його розумів, і саме тому, що я його тільки так широко розумів. Передовсім його «Логіка» мала для мене справді щось від грецької невинності, й запропонувала мені — разом з геніальними, на жаль, тільки жалюгідно виданими лекціями з історії філософії — місток до неісторичного, але справді спекулятивного розуміння платонівського й арістотелівського мислення.

Однак найважливішого я навчився від Гайдеггера. Насамперед у першому семінарі, в якому я брав участь. Це було в 1923 році, ще у Фрайбургу, обговорювалась шоста книга «Нікомахової етики». Тоді для мене «*Phronesis*», вершина «практичного розуму», *allo eidos gnōseōs*, «іншого виду погляду», стало справді чарівним словом. Щоправда, воно кидало виклик, коли Гайдеггер одного дня проаналізував відмежування *Technē* й

Phronesis, а щодо фрази: *phronēseōs de ouk esti lēthē*¹ (в розумності немає забудькуватості) пояснив: «Це — совість». Однак це педагогічно спонтанне перебільшення мало на меті вирішальну точку, з якої також сам Гайдеггер пізніше підготував у «Бутті і часі» нове положення питання буття. Згадаймо про такі звороти, як «хотіння мати совість».

Мені тоді зовсім не було ясно, що зауваження Гайдеггера можна розуміти в зовсім інший спосіб, власне у розумінні прихованої критики греків. Тоді це слово означало: тільки як знання-впевненість, якому не загрожує ніяке забуття, грецьке мислення спроможне мислити первісно людський феномен совісті. Мені в будь-якому разі провокативним зауваженням Гайдеггера був указаний шлях давати чужим запитанням ставати власними й водночас усвідомлювати передбачуваність понять.

Другим суттєвим пунктом навчання було те, що Гайдеггер продемонстрував мені в Арістотеля (в деяких приватних взаємозв'язках) на тексті, яким необґрунтованим був імовірний «реалізм» Арістотеля і що Арістотель стояв на такому ж ґрунті логосу, що його Платон підготував своєю спадщиною — Сократом. Роками пізніше Гайдеггер нам пояснив — у завершення до мого реферату, зачитаного на семінарі, — що це й спільний для Платона й Арістотеля новий ґрунт діалектичного філософствування несе не тільки арістотелівське вчення про категорії, але й спроможний розікласти по полицях його поняття *Dynamis* і *Energeia* (що пізніше здійснив Вальтер Брьокер у своїй книзі про Арістотеля).

Такий вигляд мало моє перше практичне введення до універсальності герменевтики.

Те, що це так, стало мені зрозумілим, звичайно, не відразу. Лише поступово проростала думка, що Арістотель, який притис нас до стінки, чия понятійна точність у незрозумілий спосіб заповнена по вінця світоглядом, досвідом, близькістю до реальності, не просто сам висловлював новий спосіб мислення. Гайдеггер скоріше дотримувався принципу платонівського «софіста» зробити опонента сильнішим, так добре, що він видавався нам майже *Aristoteles redivivus*, який силою світогляду й сміливістю власного оригінального формування понять спрямовував усе своєю дорогою. Усе ж таки ця ідентифікація, до якої спокушали нас інтерпретації Гайдеггера, була для мене могутнім викликом. Я усвідомив, що мої попередні дослідження, які провели мене через багато областей, зокрема через літературознавство й історію мистецтв, не підходять саме до царини античної філософії, основи написаної мною дисертації. Так я почав нове планомірне вивчення класичної філології (під керівництвом Пауля Фрідлендера), де мене поряд із грецькими філософами захопив передовсім висвітлений Гельдерліном, — який тоді став знову доступним, — Піндар — і риторика, що її додаткова до філософії функція відкрилась мені тоді й супроводила мене аж до розроблення моєї філософської герменевтики. У цілому я завдячую цим досліджен-

¹ [Див.: «Praktisches Wissen» («Практичне знання»), Ges. Werke, Bd. 5, S. 230 — 248].

ням, що цю ефективну ідентифікацію, до якої запрошувало мислення Гайдеггера, я робив чимдалі вагомішою. Усвідомлюючи іншість греків, — хоч як би до них ставитись, — відкривати в їхньому інобутті істини, які були, можливо, розсіпані, а можливо, й по сьогодні все ще переважно ефективні, стало для мене так чи інакше провідною спонукою всіх моїх досліджень. Бо в тлумаченні Гайдеггером греків лежала одна проблема, яка мене, зокрема після «Буття і часу», не відпускала. Звичайно, для точки зору Гайдеггера тоді було можливим приєднувати до екзистенціального поняття «існування» чисту наявність, як протилежне поняття й крайнє похідне, не диференціюючи грецького розуміння буття і «предмета формування природничо-наукових понять». Однак у цьому крилась провокація, і я йшов за нею настільки далеко, що за порадою Гайдеггера заглибився в аристотелівську фізику й виникнення сучасної науки, найперше в Галілея. Частини незавершеного коментаря до фізики, можливо, будуть опубліковані ще раз.

Герменевтична ситуація, з якої я виходжу, була задана невдачею спроби ідеалістично-романтичної реставрації. Претензія на те, щоб у єдність філософських наук інтегрувати ще й емпіричні науки нового часу, яка знайшла своє вираження в понятті «спекулятивної фізики» (у заголовку журналу!), була нездійсненною.

Про повторення спроби не могло бути й мови. Однак чіткіше пізнання причини цієї неможливості мало б надати чіткішого профілю як розумінню науки нового часу, так і грецькому поняттю «науки», що його оновити німецький ідеалізм спробував іще раз. Те, що «Критика розумових здібностей» Канта, — зокрема «телеологічних розумових здібностей», — зробилась у цьому взаємозв'язку значущою, зрозуміло само собою, і декотрі з моїх учнів пізніше працювали далі, виходячи з цього.

Для грецької історії науки чинне, очевидно, щось інше, ніж для історії сучасної науки. Тоді в платонівський час вдалася спроба прив'язати шлях просвітництва, дослідження й пояснення світу назад до традиційного світу грецької релігії й грецького сприймання життя. Платон і Арістотель, а не Демокріт панували в історії науки пізньої стародавності, а це в жодному разі не було історією наукового занепаду. Елліністична фахова наука, як її сьогодні називають, мала відборонятись не від «філософії» й її упередженості, але саме через грецьку філософію, через «Тімаїос» і аристотелівську фізику пізнала звільнення, як я це спробував показати в 1973 році в одній роботі під заголовком «Чи існує матерія?» («Gibt es Materie?»)². Насправді так само зустрічна робота фізики Галілея — Ньютона визначена ще звідти. Дослідження «Антична теорія атома» («Antike Atomtheorie») (1934) було єдиною роботою з кола цих досліджень, яку я тоді опублікував³. Вона мала відкоригувати дитячу упередженість, яку почувала сучасна наука до Де-

² [Див. у: Ges. Werke, Bd. 5, S. 263 — 279].

³ [Див. у: Ges. Werke, Bd. 6, S. 201 — 217].

мокріта, великого незнайомця. Величність Демокріта від цього абсолютно не постраждала.

Однак у центрі моїх досліджень залишався Платон. Моя перша книга про Платона «Діалектична етика Платона» («Platos dialektische Ethik»), що в її основі моя докторська дисертація, була, власне, книгою про Арістотеля, яка на цьому й застрягла. Моєю вихідною точкою був дуплет обох наукових статей Арістотеля про «Радість» (Eth. Nic., Н 10 — 13 і К 1 — 5). Ця проблема, яку навряд чи можливо вирішити з генетичних точок зору, мала діставати підтримку в феноменологічній спосіб, тобто я хотів це співіснування «пояснити» якщо не історично-генетично, то все ж, де це можливо, показати в його обґрунтуванні. Це не могло відбутися без віднесення обох статей до платонівського «Philebos», і з цим наміром я підійшов до феноменологічної інтерпретації цього діалогу. Тоді я ще не міг оцінити універсального значення «Philebos» для платонівської теорії чисел і взагалі для проблеми відношення ідеї й «реальності»⁴. Я розривався душею й прагнув пояснити і перше й друге під одним методичним знаком: функцію платонівської діалектики, виходячи з феноменології діалогу, і вчення про радість і форми її прояву через феноменологічний аналіз справжніх життєвих феноменів. Феноменологічне мистецтво дескрипції, яке я пробував вивчати у Гуссерля (у Фрайбурзі в 1923 році) і в Гайдеггера, мало піти на користь орієнтованій «на самі предмети» інтерпретації античних текстів. Це цілком терпимо вдалось і знайшло визнання, звичайно, не у простого історика, який постійно живе в ілюзіях, що це вже тривіально розуміти, що тут стоїть. Слід було б досліджувати, що стоїть за цим. Так Ганс Ляйзеганг у своїй статті про сучасні дослідження Платона (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1932), так би мовити, зневажливо відклав мою роботу вбік, процитувавши з моєї власної передмови до моєї роботи: «Її відношення до історичної критики вже тоді позитивне, коли вона — маючи на увазі, що не отримує від неї сприяння, — те, що вона каже, знаходить само собою зрозумілим».

Насправді я тим часом уже став якоюсь мірою класичним філологом, завершив навчання державним іспитом (1927 рік) і невдовзі потому захистив докторську дисертацію (1928/29 рр.). Про що тут ідеться — методична протилежність, яку я пізніше спробував пояснити в своїх герменевтичних аналізах, — звичайно, всюди безуспішно: вони не готові до рефлексивної роботи, а називають тільки «позитивне» дослідження, причому виходить щось нове (навіть якщо воно залишається так само незрозумілим, як і старе).

Старт все ж таки був вдалим. Як викладач філософії, я кожний семестр вивчав нове, тоді ще за жалюгідних умов стипендіата або уповноваженого з навчальних питань, але моя навчальна робота завжди

⁴ [Див., зокрема, мою академічну статтю: «Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios» («Ідея і реальність у: «Тімаїос» Платона»), Ges. Werke, Bd. 6, S. 242 — 270].

цілком узгоджувалась із моїми власними планами досліджень. Так це передовсім був Платон, в якого я проникав щодалі глибше, при цьому мені, зокрема в напрямку математики й теорії чисел, сприяла співпраця з Й. Кляйном. Тоді вийшла класична наукова стаття Кляйна «Грецька логістика й виникнення алгебри» («Die grichische Logistik und Entstehung der Algebra») (1936).

Не можна сказати, що ці дослідження, які розтягнулись на десятиріччя, вагомо віддзеркалюють страшну гру подій того часу. Щонайбільше непрямо, оскільки я після 1933 року з міркувань безпеки припинив велике дослідження софістичного й платонівського вчення про державу, з якого опублікував тільки два часткові аспекти: «Платон і поети» («Plato und die Dichter», 1934) і «Платонова держава виховання» («Platos Staat der Erziehung», 1942).

Обидва мають свою історію. Перша маленька робота розробляла тлумачення, яке й по сьогодні я вважаю єдино правильним, а саме: що платонівська ідеальна держава — це свідомо утопія, яка має більше спільного зі Свіфтом, ніж із «політичною наукою»⁵. Публікація зумовленим лозунгом задокументувала водночас мою позицію щодо націонал-соціалізму: «Хто філософствує, той не згодний з уявленнями свого часу». Щоправда це було добре замасковано, як цитата Гете, яка продовжила характеристику робіт Платона, зроблену Гете. Однак якщо вже не прагнути до того, аби зробити з себе мученика або добровільно попрямувати в еміграцію, то такий лозунг для тямущого читача в епоху залучення до панівної ідеології все ж таки представляв підкреслення власної ідентичності — подібно до відомого позначення Карлом Райнгардтом вступу до його книги про Софокла: «В січні й вересні 1933 року». Те, що зрештою надалі старанно уникали політично відносних тем (і взагалі публікацій за межами фахових журналів), відповідало тому ж закону самозбереження. По сьогоднішній день залишається правдою, що держава, яка у філософських питаннях задля держави відзначає «вчення» як правильне, має знати, що її найкращі люди переходять в інші царини, де вони не підлягають цензурі політиками, тобто — дилетантами. Чи то чорні, чи то червоні, ніщо тут не змінюється ні на йоту. Так я непомітно працював далі й знайшов талановитих учнів, з яких я тут називаю тільки Вальтера Шульца, Фольманна-Шлукка й Артура Генкеля. На щастя, тоді націонал-соціалістична політика — у підготовці до війни на сході — послабила тиск на університети, й мої академічні шанси, які впродовж років дорівнювали нулю, покращились. Я, нарешті, отримав — після десяти років роботи доцентом — давно заявлене звання професора. На мене очікувала кафедра класичної філології в Галле, а в 1938 році я, нарешті, одержав запрошення на завідування

⁵ [Я повернувся до цього, зокрема, знову в: «Platos Denken in Utopien» («Мислення Платона в утопіях»), *Gymnasium*, 90 (1983), S. 434 — 455; *Ges. Werke*, Bd. 7, S. 270 — 289].

філософською кафедрою в Лейпцигу, яке поставило переді мною нові задачі.

Друга робота, «Платонова держава виховання» також була своєрідним алібі. Це вже було під час війни. Один професор технічної вищої школи Ганновера, такий собі Озенберг, переконав Гітлера у вирішальній для війни ролі науки й для цього добився повноважень для збереження й розвитку природничих наук і, зокрема, підростаючого покоління науковців. Ця так звана «акція Озенберга» врятувала багатьом молодим дослідникам життя. Вона викликала, звичайно, заздрість з боку гуманітарних наук, доки, врешті, якийсь винахідливий член нацистської партії додумався до гарної ідеї «паралельної акції», яка робить честь винаходу Музіля. Це було «застосування гуманітарних наук для війни». Те, що насправді йшлося про застосування війни для гуманітарних наук — і ні про що інше, неможливо було не помітити. Щоб уникнути тепер співпраці в філософському секторі, де вигулькували такі теми, як «Євреї й філософія» або «Німецьке в філософії», я перейшов у сектор класичної філології. Там усе відбувалось поважно, і під покровительством Гельмута Берве вийшла цікава колективна робота «Спадщина античності» («Das Erbe der Antike»), яка після війни змогла витримати ще одне неперероблене видання. Моя стаття «Платонова держава виховання» продовжила дослідження про «Платона й поетів» і все ж указувала в напрямку моїх останніх досліджень, якщо її останніми словами були «число й буття».

За весь час існування Третього райху я опублікував одну-єдину монографію «Народ і історія в мисленні Гердера» («Volk und Geschichte im Denken Herders», 1942). У цьому дослідженні я розробляв насамперед роль поняття сили в історичному мисленні Гердера. Воно уникало будь-якої актуальності. Попри це вона викликала обурення, передовсім у тих, хто тоді висловлювався на подібні теми і вважав, що трохи більшого «залучення до панівної ідеології» уникнути неможливо. Мені ця робота з однієї певної причини подобається. Я вперше відпрацював цю тему в доповіді французькою мовою в одному таборі для військовополонених французьких офіцерів. У дискусії виникла ситуація, коли я сказав, що імперія, яка розширюється за певні межі, стоїть «auprès de sa chute»*. Французькі офіцери багатозначно подивились і зрозуміли. (Чи не зустрічався я в цій такій похмурій та ірреальній ситуації в анонімний спосіб із тим або іншим із моїх майбутніх французьких колег?) Політичний функціонер, який супроводжував мене, був, зі свого боку, в цілковитому захопленні від цього зауваження. Така духовна ясність і безоглядна неупередженість віддзеркалювали б нашу впевненість у перемозі особливо ефективно. (Чи він вірив у це, чи то підігрував, я не зміг. У будь-якому разі він не вдався до жодних заходів, і мені довелося навіть повторити свою доповідь у Парижі.)

* Перед своїм падінням (фр.).

У цілому було розумнішим вести себе непомітно. Результати своїх досліджень я повідомляв тільки на лекціях. Тут можна було поводитись без перешкод і просто. У Лейпцигу я вільно проводив навіть заняття про Гуссерля. Дещо з того, що я розробив, було опубліковано спершу в роботах моїх учнів, зокрема в чудовій дисертації Фолькманна-Шлукка «Плотін як інтерпретатор онтології Платона» (1940).

Відтоді як я став професором у Лейпцигу і — після відставки Теодора Літта — єдиним фаховим представником, я більше не міг власну навчальну роботу добре узгоджувати з планами власних досліджень. Поряд із греками й їхнім найпізнішим і найбільшим послідовником Гегелем я мав викладати всю класичну традицію, від Августина й Томи Аквінського до Ніцше, Гуссерля й Гайдеггера — звичайно, як напівфілолог, яким я був, відповідно на тексти. Крім цього, на семінарах я опрацьовував також складні поетичні тексти Гельдерліна, Гете і передовсім Рільке. Останній, завдяки найвишуканішій манірності своєї мови, був тоді справжнім поетом академічного ренесансу. Хто говорив, як Рільке або як Гайдеггер, який викладав Гельдерліна, стояв збоку й приваблював тих, що стояли збоку.

Останні роки війни були, звичайно, дуже небезпечними. Все ж численні бомбові удари, які потрібно було витримати і які перетворили місто Лейпциг як і робочі засоби університету, в руїни, мали й свій позитивний бік: наявна надзвичайна ситуація по-іншому зв'язала партійний терор. Заняття в університеті, коли одне аварійне приміщення змінювалось іншим, тривали майже до кінця війни. Коли американці зайняли Лейпциг, я саме штудіював 2-й і 3-й томи «Paideia» Вернера Єстера, які щойно вийшли з друку, — також дивовижний факт, що ця робота «емігранта» змогла вийти німецькою мовою, в німецькому видавництві, в роки найбільшої воєнної нужди. Примхи тотальної війни?

По закінченні війни — як ректор Лейпцизького університету — я мусив займатися іншими справами. Про продовження філософської роботи упродовж років не було чого й думати. І все ж у вільні вихідні посталала більша частина інтерпретацій поезії, які сьогодні складають другий том мого Зібрання малих творів (Kleine Schriften). Здавалось, мені ніколи не працювалось і не писалось так легко, як у ці скупі відмірені години; це, звичайно, свідчення того, що під час непродуктивної, політичної й адміністративної повсякденної роботи щось накопичувалось, а відтак розряджалось у такий спосіб. У решті випадків писання для мене багато років залишалось справжньою мукою. Я завжди мав прокляте відчуття, що Гайдеггер заглядає мені при цьому через плече.

В осінь 1947 року, після десяти років ректорської роботи я прийняв запрошення з Франкфурта-на-Майні й повернувся цілком і повністю до своєї академічної професорської посади й дослідницької роботи — наскільки добре це дозволяли робочі умови. За два роки, які я пропрацював у Франкфурті, я прагнув брати до уваги й полегшувати скрутне становище студентів, не тільки інтенсивними заняттями, але й деякими

публікаціями, як от «Метафізики XII» Арістотеля (грецькою й німецькою) і «Основних начерків історії філософії» Дільтея, — обидва видання швидко здійснило тоді видавництво «Klostermann-Verlag». Важливим був також конгрес у Мендосі (Аргентина) в лютому 1949 року, на якому ми, з одного боку, вступили в перші контакти з нашими старими єврейськими друзями, з іншого — з філософами інших країн (Італії, Франції, Іспанії, Південної Америки).

Те, що я в 1949 році відгукнувся на заклик наслідувати Карла Ясперса, означало новий початок «академічної» діяльності в академічному «світі». Як ото я двадцять років пробув у Марбурзі студентом і доцентом, так і відтепер мені довелося більше чверті сторіччя попрацювати в Гайдельбергу, і, попри всю різноманітність задач відбудови, я дістав змогу знову розвантажити себе від політики взагалі й вузівської політики зокрема й зосередитись на власних планах роботи, які в 1960 році привели, зрештою, до першого підсумку — «Істини і методу».

Тим, що я взагалі за своєї пристрасної зобов'язаності як викладач спромігся до написання великої книги, я завдячую природній потребі задуматись над тим, як усі оті різноманітні шляхи філософствування, якими треба було йти на заняттях, підносились із філософської ситуації сучасності до справжньої актуальності. Упорядкування в апріорно сконструйований хід історії (Гегель) видавалось мені таким же незадовільним, як і релятивістська нейтральність історизму. Я успадкував це від Ляйбніца, який про себе казав, що він схвалює все, що читає. Проте на відміну від цього великого мислителя я в цьому досвіді не сприймав стимулу до розробки великого синтезу. Я скоріше почав запитувати себе, чи сміє філософія взагалі брати на себе цю синтетичну задачу і чи не повинна вона скоріше в радикальний спосіб тримати себе відкритою для продовження герменевтичного досвіду, захоплюючись, відповідно, пояснювальним і посилено опираючись будь-якому затуманенню побаченого... Філософія — це роз'яснення, однак саме роз'яснення свого власного догматизму.

Фактично виникнення моєї «герменевтичної філософії» — це, в принципі, не що інше, як спроба теоретично відзвітуватись про стиль своїх досліджень і своїх занять. Практика — це перше. Здавня я майже зі страхом прагнув до того, аби тільки не сказати забагато й не заглибитись у теоретичні конструкції, які не до кінця здійснені досвідом. Оскільки я й далі працював викладачем і, зокрема, інтенсивно контактував зі своїми близькими учнями, для роботи над книгою мені залишались тільки канікули. Ця робота забрала майже 10 років, і в цей час я по змозі уникав будь-якого відволікання. Коли книга вийшла — лише під час друку мені на думку спав для неї заголовок «Істина і метод», — я зовсім не був певний того, що вона не запізнилась і не стала зайвою. Бо те, що підступало нове покоління, яке було приречене почасти на технологічні очікування, почасти на ідеолого-критичні афекти, можна було вже уявляти.

Справа ізголовком книги була досить складною. Мої колеги в Німеччині й за кордоном очікували її, як філософську герменевтику. Однак коли я запропонував це як заголовок, то видавець у відповідь запитав: а що це таке? І дійсно, було краще тоді ще чуже слово поставити в підзаголовок.

В іншому наполегливо продовжена академічна навчальна робота приносила в чимдалі більшому обсязі свої плоди. Мій старий друг Карл Льовіт повернувся з чужини й викладав поряд зі мною в Гайдельбергу, створюючи здорову напруженість. Було кілька років украй плідної взаємодії з Юргеном Габермасом, якого ми покликали як молодого позаштатного професора, потому як я дізнався, що через нього між Горкгаймером і Адорно виникло протистояння. Хто спромігся хоча б тільки трохи розвести між собою Макса й Тедді в їхньому духовному братерстві, має вже чимось бути, і насправді отриманий рукопис підтвердив талант молодого дослідника, на який я вже давно звернув увагу. Однак так само знайшлися і пристрасно віддані філософії учні, з яких я тут назву тільки декотрих, які тим часом працюють як викладачі з академічного фаху філософія. З Франкфурта я привів із собою велику групу студентів, в яку входив Дітер Генріх, який своє перше карбування отримав від марбурзького архікантіанства Еббінгауза і Клауса Райха. Ще декотрі долучилися у Гайдельберзі. Знову ж я називаю тільки тих, хто працював як дослідник чи викладач зі фаху філософія: Вольфганг Бартушат, Рюдігер Бубнер, Тео Еберт, Гайнц Кіммерле, Вольфганг Кюнне, Рупрехт Пфлаумер, Й. Г. Треде, Вольфганг Віланд. Декотрі знову прибули з Франкфурта, де — обіч спектакулярної Франкфуртської школи — інтенсивно діяв Вольфганг Крамер, як от Конрад Крамер, Фрідріх Фульда, Райнер Віль. Чимдалі більше прибувало також іноземців, і дехто теж входив у коло моїх учнів, зокрема Валеріо Верра і Г. Ваттімо з Італії, Е. Льєдо з Іспанії, так само було багато американців, декого з них в останні роки під час поїздок до Америки я зустрічав на посадах і при почестях. Особливо задоволення принесло мені те, що з вузького кола моїх учнів вийшов дехто, хто зарекомендував себе в інших спеціальностях — а це випробовування для самої ідеї герменевтики.

Чого я вчив, було передовсім герменевтичною практикою. Герменевтика — це насамперед практика, мистецтво розуміння й доведення до зрозумілості. Вона — душа всякого навчання, яке хоче навчити філософствування. Що вона при цьому має найперше тренувати — це вухо, чутливість до попередніх визначень, передбачуваностей, карбувань, закладених у поняттях. Так діяв добрий шмат моїх старань щодо історії понять. За допомогою Німецького товариства досліджень я організував низку понятійно-історичних колоквиумів і написав про це також звіти; ці колоквиуми викликали тим часом різноманітні подібні устремління. Сумлінність у вживанні понять вимагає понятійно-історичної свідомості, аби не впадати у сваволу визначення або не піддаватись ілюзії, боцімто зобов'язуюче філософське говоріння можна нормувати. По-

нятійно-історична свідомість стає обов'язком критичного підходу. Я прагнув послужити цій задачі в інший спосіб, заснувавши цілком присвячений критиці журнал «Philosophische Rundschau» разом з Гельмутом Куном, з критичним талантом якого я із захопленням познайомився вже давно, до 1933 року, в останніх випусках старих досліджень Канта. Під суворим керівництвом пані Кете Гадамер-Лекебуш вийшли двадцять три номери цього журналу, доки ми нещодавно довірили його молодшим рукам.

Однак у центрі моєї діяльності, як і раніше, було академічне викладання в Гайдельберзі. Лише після мого переходу на пенсію (1968 рік) я спробував подати у великому обсязі свої ідеї герменевтики, які викликають великий інтерес, також за кордоном, поки що переважно в Америці.

Герменевтика й грецька філософія залишилися двома основними моментами моєї роботи. Я наслідуюсь коротко викласти той внутрішній взаємозв'язок, який рухав моїми думками.

Це була спочатку розроблена в «Істині і методі» герменевтика.

Чим була ця філософська герменевтика? Як відрізнялась вона від романтичної традиції, яка піднеслася із Шляйєрмахером, що поглибив стару теологічну дисципліну, знайшла своє зосереджене вираження в гуманітарній герменевтиці Дільтея й мислилась як методологія гуманітарних наук? За яким правом моя власна спроба могла називатись «філософською» герменевтикою?

На жаль, буде не зайвим зупинитися на цьому питанні. Бо багато хто бачив і бачить у цій герменевтичній філософії відмову від методичної раціональності. Багато інших, зокрема відтоді як герменевтика стала модним словом і будь-яка «інтерпретація» хотіла б називатись герменевтикою, зловживають словом і справою, для якої я вибрав це слово, навпаки в такий спосіб, що вони бачать у цьому нову методологію, якою насправді легітимують методичну неясність або ідеологічне маскування. Ще інші, які належать до табору критики ідеології, хоч ніби й визнають у цьому істину, однак тільки половину істини. Добре й гарно, що традиція визнається в її зумовленому наперед значенні, однак при цьому бракує вирішального — критичної і емансипаційної рефлексії, яка від неї звільняє.

Можливо, це допоможе з'ясуванню, якщо я подаватиму мотивацію моєї постановки запитань так, як вони справді поставали мені. Цим могло б прояснитися, що фанатики методу такі ж хороші, як і радикальні критики ідеології, які насправді рефлектують не досить. Одні мають справу з — беззаперечною — раціональністю *trial and error** як з вирішальним аргументом людської розумності, інші, хоча і визнають ідеологічну упередженість такої раціональності, однак через власні ідеологічні імплікації своєї критики ідеології не дають достатнього обґрунтування.

* Проб і помилок (англ.).

Коли я випробовував філософську герменевтику, то з передісторії герменевтики само поставало, що «розуміючі» науки формували вихідну точку. Однак до них додавалось іще одне, досі непомічене доповнення. Я маю на увазі досвід мистецтва. Бо і мистецтво, і історичні науки — це способи досвіду, в які наше власне розуміння існування безпосередньо вступає в гру. Понятійна допомога для поставленої з таким правильним розмахом проблематики «розуміння» запропонувалась у розгортанні Гайдеггером екзистенціальної структури розуміння, яку він колись назвав «герменевтикою фактичності», самовикладенням фактичного, тобто — людським існуванням, яке віднайшло себе. Отже, моєю вихідною точкою була критика ідеалізму і його романтичних традицій. Мені було зрозуміло, що обриси свідомості нашого успадкованого й здобутого історичного виховання представляють естетичну свідомість і історичну свідомість, відчужені постаті нашого справжнього історичного буття і що первісний досвід, який передається мистецтвом і історією, має усвідомлюватись не звідси. Заспокоїли ва відстань, на якій громадянська свідомість виховання насолоджувалась своїм володінням формування, не помічала, наскільки ми самі при цьому в грі й на карті. Так я спробував, виходячи з поняття гри, подолати ілюзії самосвідомості й упередження ідеалізму свідомості. Гра ніколи не буває просто об'єктом, а має своє існування для того, хто в ній співграє, хай навіть лише в ролі глядача. Невідповідність понять суб'єкта й об'єкта, яку Гайдеггер довів уже в своїй експозиції питання буття в «Бутті і часі», можна продемонструвати тут конкретно. Те, що Гайдеггер у своєму мисленні потім привів до «повороту», я, зі свого боку, спробував описати, як межовий досвід нашого саморозуміння, як ту дієво-історичну свідомість, яка є скоріше буттям, ніж свідомістю. Що я цим сформулював, було куди меншою задачею для методичної практики мистецької й історичної науки, бо воно навіть належить поперед усього не до методичної свідомості цих наук, а виключно або переважно до філософської думки дару звітування. Наскільки метод стає гарантом істини? Філософія має вимагати від науки й методу, аби вони пізнавали свою частковість у цілому людського існування і його розумності.

Нарешті ця справа стала, само собою зрозуміло, сама дієво-історично зумовленою й укорінилась у цілком визначеному німецькому філософському й культурному передаванні. Так звані гуманітарні науки мабуть ніде так сильно, як у Німеччині, не поєднали в собі наукові й світоглядні функції — або краще: так послідовно не сховали світоглядну, ідеологічну визначеність свого сприйняття інтересів за методичну свідомість свого наукового методу. Нерозривна єдність усього людського самопізнання подекуди виразилась чіткіше: у Франції в широкому понятті «lettres»*, в англійській мові в знов узаконеному понятті

* Тут: і літературні, й наукові праці (фр.).

«humanities»*. Тому визнанням дієво-історичної свідомості було імпліковане передовсім виправлення самосприйняття історичних гуманітарних наук, які включають також мистецькі науки.

Однак цим обсяг проблеми в жодному разі до решти не встановлений. У природничих науках також існує щось подібне до герменевтичної проблематики. І її шлях — це не просто шлях методичного прогресу, як тим часом показав, скажімо, Томас Кун і що насправді приводить до поглядів, які передовсім імплікував Гайдеггер у «Часі картини світу» і в своїй інтерпретації фізики Арістотеля (*Phys.*, В 1). «Парадигма» як для застосування, так і для визначення методичного дослідження вирішальна і, очевидно, не сама простий його результат. *Mente concipio* сказав уже Галілей⁶.

Тим часом за цим розкривається ще ширший вимір, який полягає в принциповій мовності або в мовній віднесеності. Для пізнання світу й орієнтації в світі необхідно розробити момент розуміння — і цим довести універсальність герменевтики. Звичайно, під принциповою мовністю розуміння не може матися на увазі, що весь життєвий досвід здійснюється тільки як говоріння і в говорінні. Вельми добре відомі всі ті домовні й надмовні усвідомлення, як от безмовність, мовчазність, в яких виражається людська збентеженість, — тож хто приховуватиме, що існують реальні умови людського життя, що є голод і любов, робота й панування, які самі не є говорінням і мовою, однак, зі свого боку, визначають простір, в межах якого може відбуватися говоріння між собою й слухання один одного. Це настільки беззаперечно, що скоріше існують прямо такі попередні сформованості людського думання й говоріння, які роблять необхідною герменевтичну рефлексію. Орієнтований на сократівський діалог герменевтиці не слід протиставляти, що Докса — це не знання, що уявна згода, в якій так живуть і без зупинки говорять, не справжня згода. Однак навіть розкриття уявного, як це робить сократівський діалог, відбувається в елементі мовності. Розмова дозволяє нам бути впевненими навіть у невдачі порозуміння, в непорозумінні і в знаменитому визнанні незнання можливої згоди. Спільність, яку ми називаємо людською, ґрунтується на мовній складеності нашого життєвого світу. Кожна спроба оскаржити спотворення міжлюдського порозуміння критичною рефлексією й аргументацією підтверджує цю спільність.

Отже герменевтичний аспект не може залишатись обмеженим ні герменевтичними науками мистецтва й історії, ні поводженням з «текстами», ані — якщо дивитись ширше — ні досвідом самого мистецтва. Універсальність герменевтичної проблеми, яку визнав уже Шляйєрмахер, належить до всесвіту розумного, тобто до всього того, щодо чого можна шукати порозуміння. Де порозуміння видається неможливим, бо

* Гуманітарні науки (праці) (англ.).

⁶ [Див. мою доповідь і Лунді «*Hermeneutik und Naturwissenschaft*» («Герменевтика і природнича наука») 1984 року в: *Werner A.* (Hrsg.), *Philosophie und Kultur* («Філософія і культура»), Bd. 3, S. 39 — 70; *Ges. Werke*, Bd. 7].

«розмовляють різними мовами», герменевтика аж ніяк не закінчується. Скоріше саме там герменевтична задача постає в своїй повній серйозності, власне, як задача знайти спільну мову. Однак спільна мова ніколи не буває вже постійною заданістю. Це мова, яка грає між співрозмовниками, яка має спрацювати так, щоб могло початись порозуміння, і саме там, де непримиренно протистоять різні «погляди». Можливість порозуміння між розумними істотами не можна ніколи заперечувати. Навіть релятивізм, який, як здається, полягає в розмаїтті людських мов, не межа для розуму, чие слово спільне для всіх, як це вже знав Геракліт. Вивчення іноземних мов, а також навчання дитини говорити якраз і означає засвоєння засобів порозуміння і не тільки це. Це вивчення чи то навчання становить скорше вид попередньої схематизації можливого досвіду і його перше набуття. Вростання в мову — це шлях пізнання світу. Не тільки таке «навчання» — увесь досвід здійснюється в постійному комунікативному продовженні нашого пізнання світу. У багатоглибшому й загальнішому розумінні, ніж це мала на увазі визначена Августом Беком для справи філолога формула, досвід — це завжди «пізнання пізаного». Ми живемо в передаваннях, і вони не часткова сфера нашого життєвого досвіду, не так зване культурне передавання, яке складається лише з текстів і пам'ятників і передає далі мовно оформлений і історично задокументований смисл. Це скоріше — сам світ, який пізнається комунікативно й постійно передається нам, як розкрита в нескінченність задача (*traditur*). Вона ніколи не буває світом першого дня, а завжди вже така, якою перейшла до нас. Усюди там, де щось пізнається, де усувається недовіра, де відбувається роз'яснення, розуміння, сприйняття, здійснюється герменевтичний процес введення в слово і в спільну свідомість. Навіть монологічна мова сучасної науки набуває суспільної реальності тільки цим шляхом. Тут універсальність герменевтики, яку так рішуче заперечує, скажімо, Габермас, здається мені добре обґрунтованою. Габермас ніколи, як я вважаю, не виходив за межі ідеалістичного розуміння герменевтичної проблеми і несправедливо зводить мене до «культурного передавання» в розумінні Теодора Літта. Розширене обговорення цього питання знайшло своє документування в книзі видавництва «Suhrkamp» «Герменевтика і критика ідеології» («*Hermeneutik und Ideologiekritik*»).

Як на нашу філософську традицію, то ми маємо справу з такою самою герменевтичною задачею. Філософствування починається не з нуля, а має мову, якою ми говоримо, аби мислити далі й розмовляти нею далі, і як у дні античної софістики це й сьогодні означає пояснювати позбавлену первісного смислу висловлювання мову філософії казанням того, що мається на увазі, й спільностями, які несуть наше говоріння.

Через сучасну науку й її філософське узагальнення ми щодо цієї задачі більшою або меншою мірою сліпі. У «Phaidon» Платона Сократ висуває вимогу, що він хотів би розуміти будову світу й природну подію так, як він розуміє, чому сидить тут у в'язниці й не прийняв зробленої йо-

му пропозиції втікати — власне тому, що він вважає слушним прийняти на себе несправедливий вирок суду. Розуміти природу так, як тут її розуміє сам Сократ, це вимога, яку виконано аристотелівською фізикою в її спосіб. Однак із тим, що становить наука з XVII сторіччя і що справді зробила можливим наука про природу й науково обґрунтоване опанування природою, цю вимогу вже поєднати годі. Саме це причина того, чому герменевтика й її методичні наслідки не можуть так багато навчитись із теорії сучасної науки, як із старіших традицій, про які варто згадати.

Одна з них — це традиція риторики, як її останнім з методичною свідомістю проти сучасної науки, яку він називав *critica*, захищав Віко. Уже в своїх класичних дослідженнях я віддавав особливу перевагу риторичі, мистецтву говоріння, як і її теорії. Тим більше що риторика ще довго в не досить шанований спосіб була також носієм старішої традиції естетичних понять, як це видно з визначення естетики Баумґартеном. Сьогодні необхідно особливо підкреслити: раціональність риторичного способу аргументації, який хоч і прагне привнести в гру «афекти», однак принципово робить чинними аргументи й працює з імовірностями, є й залишається значно сильнішим суспільним фактором визначення, ніж достовірність науки. Так в «Істині і методі» я виразно посилаюсь на риторичу і з деяких боків, зокрема в роботах Х. Перельмана, який виходить з правової практики, знаходжу цьому підтвердження. Це не означає не помічати значення сучасної науки й її застосування для технічної цивілізації сьогоднішнього дня, якщо на цьому наполягати. Навпаки. Це, звісно, цілком нові проблеми передавання, які піднімає сучасна цивілізація. Однак цим ситуація, в принципі, не змінилася. «Герменевтична» задача інтеграції монологіки наук у комунікативну свідомість, — а це включає задачу практичного, соціального, політичного здійснення розумності, — стає через це тільки терміновішою.

Насправді це — стара проблема, яку ми знаємо ще з часів Платона. Сократ усіх, хто посилався на своє знання, державців, поетів, але також і справжніх знавців свого ремісничого мистецтва, викривав у тому, що вони не знають «добра». Арістотель структурну відмінність, яка тут існує, визначав розділенням *Techne* й *Phronesis*. Із цим не варто дискутувати. Також якщо цим розрізненням можна зловживати і те ж посилення на «совість» може замаскувати часто невидимі ідеологічні залежності, це все ж таки неправильне розуміння того, що таке розум і розумність, якщо тільки хотіти визнавати їх лише в анонімній науці і як науку. Так для мене, задля мого власного формування герменевтичної теорії, стало переконливим, що ми маємо знову сприйняти цей сократівський заповіт «людської мудрості», яка є невіглаством порівняно з богоподібною безпомилковістю усвідомленого наукою. Моделлю для цього нам може служити розроблена Арістотелем «практична філософія». Це — друга лінія традиції, яку належить поновити.

Арістотелівська програма практичної науки — це, як мені здається, єдиний науково-теоретичний зразок, за яким можуть мислитись «розуміючі»

науки. З герменевтичної рефлексії про умови розуміння випливає, що його можливості артикулюються в усвідомленні, яке мовно формулюється, ніколи не починається з нуля й ніколи не закінчується нескінченністю. Арістотель показує, що практичний розум і практичний погляд не мають придатності науки до викладання, а самі набувають своєї можливості в практиці, тобто — у внутрішній прив'язаності до духовного складу. Про це варто згадати. Зразок практичної філософії має стати на місце тієї «Theoria», онтологічна легітимація якої могла б бути знайденою тільки в *intellectus infinitus**, про який наш досвід існування, що не опирається на жодне одкровення, нічого не знає. Цей зразок має протиставлятися також усім тим, хто згинає людську розумність під методичні думки «анонімної» науки. Щодо вдосконалення логічного саморозуміння науки це здається мені, власне, задачею філософії, так само і якраз з огляду на практичне значення науки для нашого життя й виживання.

Однак «практична філософія» означає ще щось більше, ніж простий методичний зразок для «герменевтичних» наук. Вона також щось таке, як і її предметна основа. Методичний особливий вид практичної філософії — це тільки наслідок розробленої Арістотелем у своїй понятійній своєрідності «практичної розумності». Її структуру, виходячи з сучасного поняття науки, взагалі ухопити годі. Навіть діалектичне розбавлення, якого через Гегеля добились від традиційних понять і яке оновило деякі істини «практичної» філософії, загрожує новим непроглядним догматизмом рефлексії. Поняття рефлексії, яке лежить в основі критики ідеології, імплікує власне абстрактне поняття непримусового дискурсу, який губить із поля зору власні умови людської практики. Я мушу відкидати, це як нелегітимне перекладання терапевтичної ситуації психоаналізу. В царині практичного розуму немає аналогії для «знаючого» аналітика, який керує продуктивною дією рефлексії аналізованого. В питанні рефлексії зроблене Brentano розрізнення, — яке бере свій початок у Арістотеля, — внутрішнього буття від об'єктивуючої рефлексії, здається, перевершує спадщину німецького ідеалізму. В моїх очах це чинне ще навіть щодо вимоги трансцендентальної рефлексії, яка Апелем й іншими була спрямована на герменевтику. Все це добре віддокументовано в популярному томі «Герменевтика й критика ідеології» (видавництво «Suhrkamp»).

Отож мене, постійно супроводжуючи, більше формували платонівські діалоги, ніж великі мислителі німецького ідеалізму. Вони — єдине в своєму роді товариство. Коли ми, звичайно завжди, навчені Ніцше й Гайдеггером, можемо упередженість грецької понятійності, від Арістотеля до Гегеля й до сучасної логіки, сприймати як межу, по другий бік якої наші власні запитання й наші наміри залишаються невдоволеними, — мистецтво діалогу Платона випередило також і цю уявну перевагу, яку ми, як нам здається, маємо як спадкоємці юдейсько-християнсь-

* Нескінченний інтелект (лат.).

кого передавання. Звичайно, саме він, ученням про ідеї, діалектикою ідей, математизацією фізики й інтелектуванням того, що ми назвали б «етикою», заклав основу метафізичної понятійності нашої традиції. Однак він водночас обмежив свої висловлювання міметично, як Сократ, який умів своєю звичною іронією дійти до своїх співрозмовників, і як Платон, який своїм мистецтвом складання діалогу позбавляв свого читача його уявної переваги. З Платоном філософствувати, а не критикувати Платона, — така задача. Критикувати Платона, мабуть, так само нерозумно, як дорікати Софоклу, що він не Шекспір. Це звучить парадоксально, однак тільки для того, хто сліпий щодо філософської релевантності поетичної сили уяви Платона.

Звичайно, потрібно спершу навчитися читати Платона справді міметично. В нашому сторіччі для цього дещо відбулось, зокрема зусиллями Пауля Фрідлендера та й деяких інспірованих, якщо навіть і не настільки добре обґрунтованих книг з кола поета Штефана Георга (Фрідманн, Зінгер, Гільдебрандт), а також роботами Лео Страусса, його друзів і учнів. Задача ще далека від її вирішення. Вона полягає в тому, щоб віднести понятійні висловлювання, які зустрічаються в розмові, з точністю до діалогічної реальності, з якої вони проростають. Тут існує «дорична гармонія» справи й слова, *Ergon* і *Logos*, про яку в Платона йдеться не тільки словами. Вона скоріше — власне життєвий закон сократівських діалогів. Вони в буквальному розумінні — «говоріння, які підводять». Лише з них розкривається те, що має насправді на меті мистецтво заперечення Сократа, яке часто діє софістично й справді часто призводить до найгіршої плутанини. От якби людська мудрість була такою, щоб вона могла переходити від одного до іншого, як ото шерстяною ниткою може перетікати з одної посудини в іншу вода... (Sympr., 175 d.) Але людська мудрість не така. Вона — знання незнання. В ній той, із ким Сократ веде діалог, виявляє своє власне незнання, тобто перед ним постає щось про нього самого й про його життя в помилкових припущеннях. Або, висловлюючись чіткою фразою з 7-го листа Платона: не тільки його теза, заперечується його душа. Це говориться, як ото про хлопчаків, які думають, що вони друзі, і все ж таки взагалі не знають, що таке дружба (*Lісіс*), або про знаменитих полководців, які думають, що втілюють в собі доблесть солдатів (*Лахес*), або про честолюбних державців, які вважають, що мають знання, яке переверщує всяке інше знання (*Хармід*), — це говориться про всіх тих, хто наслідус професійних учителів мудрості, й, зрештою, про самого найпростішого громадянина, який про себе має думати й повинен змушувати себе думати, що він «правильний», як купець, крамар, банкір такою ж мірою, як і ремісник тощо. Очевидно, при цьому йдеться не про фахове знання, а про інший вид знання, по той бік усіх особливих претензій і компетенцій тьмущої переваги, по той бік усіх відомих *Technai* і *Epistemai* взагалі. Це інше знання має на увазі «поворот до ідеї», яка лежить за всіма викриттями мнених знавців.

Однак і це не означає, що Платон, зрештою, має вчення, якого від нього можна навчитися: «вчення про ідеї». І коли він критикує це «вчення» в діалозі Парменіда, то це зовсім не означає, що він тоді в ньому помилився. Це скоріше означає, що припущення «ідей» було не настільки «вченням», як позначало напрямок запитань, дискутувати й розвивати імплікацію яких було задачею філософії, тобто — платонівської діалектики. Діалектика — це мистецтво вести розмову, і це включає мистецтво вести цю розмову з самим собою й прагнути до порозуміння з самим собою. Вона — мистецтво мислення. Це, однак, означає мистецтво, про яке запитують, що, власне, мають на увазі тим, що думають і кажуть. Із цим ідуть у дорогу. Вірніше: з цим опиняються на дорозі. Бо існує щось на кшталт «природного дару людини до філософії». Наше мислення не зупиняється на тому, що хтось має на увазі під цим або під тим. Мислення завжди вказує за свої межі. Платонівський діалоговий твір має для цього свій вираз — він вказує на одно, буття, «добро», що представляється в порядку душі, міської конституції, як і устрою світу.

Якщо Гайдеггер припущення ідей інтерпретує як початок забуття буття, яке своє заключне втілення знаходить у простій упередженості й об'єктивуванні, якими закінчується технологічна ера такої, яка стала універсальною, волі до влади, і якщо він досить послідовний, щоб і найстаріше грецьке мислення буття розуміти як підготовку цього забуття буття, яке відбувається в метафізиці, то щодо цього власний вимір платонівської діалектики ідей, у принципі, означає щось інше. Перехід на той бік усього суцього, який лежить в її основі,— це крок за межі «наївного» сприйняття ідей і, зрештою, рух проти метафізичного вкладавання буття як буття суцього.

Фактично історія метафізики може писатись також як історія платонізму. Її етапами були б ті ж Плотін і Августин, Майстер Еккгарт і Ніколаус фон Кюс, Ляйбніц, Кант і Гегель, тобто всі ті зусилля мислення Заходу, які звертаються до субстанціального буття й до вчення про субстанцію метафізичної традиції взагалі. Першим платоніком у цьому ряду був би не хто інший, як сам Арістотель. Зробити це правдоподібним, і до того ж як щодо інстанції арістотелівської критики вчення про ідеї, так і щодо метафізики субстанції західної традиції стало б метою моїх досліджень у цій царині. Втім, я був би тут не зовсім один. Був Гегель⁷.

Це було також не просто «історичною» справою. Бо за цим стояв би зовсім не намір доповнити розроблену Гайдеггером історію чимдалі глибшого забуття буття історією згадування буття. Це не мало б глузду. Не вельми гоже говорити про чимдалі глибше забуття. Так у моїх очах

⁷ [Див., зокрема, мою роботу: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем») (Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos. - histor. Kl. Jg., 1978, 3. Abh.), Heidelberg, 1978; Ges. Werke, Bd. 7].

велике досягнення Гайдеггера саме у тому й полягає, аби розторсати нас із просто-таки повного забуття; він вчив нас серйозно запитувати: що це таке — «буття»? Я пригадую, як в 1924 році Гайдеггер на семінарі про «De nominum analogia» Каєтана закінчив дискусію саме запитанням: що це таке — «буття»? і як ми оглядалися навкруги, похитуючи головами щодо абсурдності цього запитання. Тим часом нам усім, у певному розумінні, було нагадано про питання буття. І прибічники традиційної метафізичної традиції, які хочуть бути критиками Гайдеггера, більше не перебувають у тенетах самозрозумілості, з якою обгрунтоване в метафізичній традиції розуміння буття вважалось безсумнівним. Вони скоріше обстоюють класичну відповідь, ніж відповідь, а це, однак, означає, що вони знов отримали запитання як запитання.

Скрізь, де беруться філософствувати, у такий спосіб відбувається згадування буття. Всупереч цьому, як мені здається, історії згадування буття не існує. Згадування — не історія. Достоту як ото стоїть справа з чимдалі глибшим забуттям, чимдалі глибшого згадування немає. Згадування — це завжди те, що приходить до когось, що переходить через когось, отож те, що знову стало теперішнім, закликає те, що минуло й забулось, на мить зупинитись. Однак згадування буття, крім того, — це не згадування про щось, що перед тим знали і тепер повернули до теперішнього, а згадування про те, що перед тим запитувалось, згадування про давніше запитання. Однак усяке запитання, що ставиться як запитання, уже більше не згадка. Як згадування про тоді запитане воно й зараз запитане. Так запитування усуває історичність нашого мислення й пізнання. Перший, хто написав історію філософії, яка справді була такою, став і останнім: Гегель. У ньому історія піднеслась до теперішності абсолютного духу.

Однак чи це — наша теперішність? Чи також тільки Гегель для нас ця теперішність? Звісно, Гегеля не слід звужувати догматично. Якщо він говорив про кінець історії, яка досягається свободою всіх, то це означало, що історія скінчилась тільки в тому розумінні, що не можна висунути вищий принцип, ніж свобода всіх. Зростаючі несвободи всіх, які починають вимальовуватись, як можливо неunikна доля світової цивілізації, не були б у його очах приводом проти цього принципу. Це було б тільки «погано для фактів». Такою ж мірою ми запитуємо й проти Гегеля: цей принцип, перший і останній, в якому закінчується філософська думка буття, — це «дух»? Проти цього була зорієнтована критика молодих гегельянців, і, на мою думку, саме Гайдеггер першим звільнив позитивну можливість вийти за межі простого діалектичного розгортання. Бо його точка зору така: «Істина» — це не просто повна незахищеність, ідеальне здійснення якої наприкінці залишалось би самотеперішністю абсолютного духу. Він скоріше навчив нас мислити істину як розкривання й приховування водночас. Великі спроби мислення традиції, в яких ми знову і знову знаємо себе як співвисловлених, перебувають усі в цьому напруженні. Те, що висловлено, ще не все. Тільки не-

сказане робить сказане словом, яке може дійти до нас. Це здається мені примусовою правильністю. Поняття, в яких формулюється мислення, стоять ніби перед стіною неясностей. Вони діють однобоко, рішуче, упереджено. Згадаймо хоча б про грецький інтелектуалізм або про метафізику волі німецького ідеалізму, або ж про методологізм неокантианців і неопозитивістів. Вони висловлюються у свій спосіб, однак не стаючи при цьому невпізнаними для самих себе. Вони в полоні упередженості своїх понять.

З цієї причини всякий діалог із мисленням мислителя, який ми хочемо вести, прагнучи зрозуміти його,— нескінченна по собі розмова. Справжня розмова, в якій ми хочемо знайти «нашу» мову — як спільну. Історичне дистанціювання, і навіть розташування партнера у зробленому історично видимим перебігу, залишаються підпорядкованими моментами нашої спроби порозуміння і є насправді формами самозасвідчення, якими ми відмежовуємось від партнера. У розмові ми, навпаки, намагаємося відкритися йому, тобто триматися спільного предмета, в якому перебуваємо разом.

Якщо це так, тоді з власною позицією справа стоїть погано. Чи не означає така діалогічна нескінченність в останній радикальності повний релятивізм? Однак чи не було б це само знову такою позицією і до того ж такою, яка у відомий спосіб заплуталась у самопротиріччі? Зрештою це так, як і при набутті життєвого досвіду: ряснота досвіду, зустрічей, повчань, розчарувань виливається не в те, що наприкінці все знають, а що наприкінці знають докладно й навчилися скромності. У центральному розділі своєї книги «Істина і метод» я відстоював це «персональне» поняття досвіду від приховування, якого воно зазнало через інституціалізований процес емпіричних наук, і сприймаю себе в цьому спорідненим з М. Поланієм. «Герменевтична» філософія розуміється звідти не як «абсолютна» позиція, а як шлях досвіду. Вона наполягає на тому, що не існує вищого принципу, ніж залишатися відкритим розмові. Це, однак, постійно означає наперед визнавати можливе право, ба навіть перевагу співрозмовника. Хіба цього замало? Це здається мені видом чесності, яку тільки й можна вимагати від професора філософії і яку, однак, і треба було вимагати.

Мені здається очевидним, що повернення до первісної діалогіки людського світу не може ввести в оману. Це чинне й тоді, коли вимагається останній звіт або викладається «самореалізація духу». Так знову має виникнути попит на спосіб мислення Гегеля. Гайдеггер розкрив грецькі підстави традиції метафізики і в гегелівському діалектичному вирішенні традиційної понятійності в своїй «Науці логіки» пізнав найрадикальніше наслідування греків. Однак його деструкція метафізики не позбавила останню її смислу. Зокрема майстерне спекулятивне переступання Гегелем суб'єктивності суб'єктивного духу зробилось чинним і запропонувало себе як власний шлях рішення щодо суб'єктивізму нового часу. Чи не був тут намір таким самим, як і у відході Гайдеггера від

трансцендентального самосприйняття в мисленні «повороту»? Чи не було це також наміром Гегеля залишити за собою орієнтацію на самосвідомість і на розділення суб'єкт-об'єкт філософії свідомості? Чи тут є ще які відмінності? Означає орієнтація на універсальність «мови», наполягання на мовності нашого підходу до світу, що ми поділяємо думку Гайдеггера, хай навіть на крок поза Гегелем, на крок за Гегелем?

Щодо свого першого місцевизначення моєї власної спроби мислити я міг би насправді сказати, що взяв на себе рятування честі «погані нескінченності». Звичайно, з вирішальною в моїх очах модифікацією. Бо нескінченний діалог душі з самою собою, який є мисленням, не можна охарактеризувати як нескінченне продовження предметного світу, який потрібно пізнавати, ні в неокантіанському розумінні нескінченної задачі, ні в діалектичному розумінні розуміючого буття, яке виходить за всяку відповідну межу. Тут для мене Гайдеггер указав новий шлях, спрямувавши критику метафізичних традицій на підготовку того, аби поставити запитання про буття в новий спосіб, і сприймаючи себе при цьому «на шляху до мови». Це шлях мови, яка постає не у висловлюванні вироку і своїй претензії на предметну чинність, а постійно тримається цілого буття. Тотальність — це не предметність, яку слід визначати. Кантова критика антиномій чистого розуму здається мені в цьому відношенні справді спрямованою проти Гегеля. Тотальність — це не предмет, а світовий обрій, який нас охоплює і в якому ми живемо.

Мені навіть не потрібно наслідувати Гайдеггера, який наставляв Гельдерліна проти Гегеля й тлумачив твір мистецтва як первісну подію істини, аби визнати в поетичному творі корективу для ідеалу об'єктивної визначеності й для нахабної зарозумілості понять. Це було мені зрозумілим чи не з найперших моїх власних спроб мислити. Це мало дати змогу моїм власним герменевтичним орієнтирам мислити. Герменевтична спроба мислити мову з діалогу — неуникна для довічного учня Платона спроба, — означала, зрештою, випередження кожного фіксування продовженням розмови. Так термінологічне фіксування, яке в конструктивній сфері сучасної науки й надаванні нею знання для кожного цілком відповідне, стає в царині руху філософської думки дивно підозрілим. Великі грецькі мислителі дотримувались рухливості власної мови також там, де вони — в тематичному аналізі — вдавались іноді до понятійного фіксування. Однак існує схоластика, антична, середньовічна, нова й новітня. Вона супроводжує філософію, мов її тінь. Тому ступінь мислення визначається майже тим, наскільки вдалось зламати скам'яніння, яке представляє переданий філософський мовний вжиток. Програмна спроба Гегеля, до якої він вдавався, як до свого діалектичного методу, має, в принципі, багато попередників. Навіть такий настільки церемонно налаштований мислитель, як Кант, який постійно тримав у голові шкільну латину, віднайшов свою «власну» мову, яка хоч і уникала новоутворень, однак традиційним поняттям надала багато нових поворотів. Ранг Гуссерля щодо сучасного й давнішого неокантіанства визначається саме

тим, що його духовна сила світогляду сплвила в єдність стилю передані мистецькі вирази й дескриптивну гнучкість його мовного словника. Гайдеггер, зрештою, прямо посилався на приклад Платона й Арістотеля, щоб виправдати новий вид своєї мовної поведінки, і його в цьому наслідували в набагато більшому обсязі, ніж це обіцяли перша провокативна дія й здивування. Філософія якраз перебуває, на відміну від наук і життєвої практики, у своєрідній складності. Мова, якою ми говоримо, створена не для намірів філософствування. Філософія заплутується в конститутивну мовну потребу, і ця мовна потреба тим відчутніша, чим тверезіше той, хто філософствує, думає наперед. У загальному це ознака дилетанта, коли хтось довільно «утворює» нові поняття й старанно «визначає» свої. Філософ будить силу світогляду мови, і кожна мовна смилівість і насилля можуть бути на своєму місці, якщо тільки вона досягає того, що увіходить в мову тих, хто співмислить і мислить далі, тобто якщо вона тільки продовжує, розширює й висвітлює обрій порозуміння.

Неunikне те, що мова філософії, яка ніколи не знаходить свого предмета, а тільки сама вибудовує його, рухається не у фразових системах, чие логічне формалізування й критична перевірка на завершеність і однозначність могло б поглиблювати погляди філософії. Цей факт не створить світової «революції», навіть проголошеної аналізом *ordinary language**. Проілюструймо це на прикладі. Зрозумілість може виграти, якщо аргументації, які зустрічаються в якомусь платонівському діалозі, проаналізувати логічними засобами, виявити незв'язаності, заповнити пропуски, викрити помилкові висновки тощо. Однак хіба так вчать читати Платона? Робити його запитання своїми власними? Чи вдасться вчитися в нього, замість підтверджувати власну перевагу? Що чинне для Платона, чинне *mutatis mutandis* для всієї філософії. Платон у своєму 7-му листі написав, як мені здається, раз і назавжди правильно: засоби філософствування — це не вони самі. Рівна логічна завершеність — це ще не все. Не те щоб логіка не мала своєї очевидної чинності. Однак тематизація логічного обмежує обрій запитання до формальної можливості перевірки й перекриває цим відкривання світу, яке відбувається в нашому мовно викладеному життєвому досвіді. Це — герменевтична констатація, в якій, на мою думку, помічаю, зрештою, певну конвергенцію з пізнім Вітгенштайном. Він переглянув там номіналістичні упередження свого «Трактату» на користь повернення всього говоріння до взаємозв'язків життєвої практики. Звичайно, врожай цієї редукції залишався для нього й далі негативним. Він полягав для нього у відмові від питань метафізики, які неможливо підтвердити, а не в тому, аби знов отримувати питання метафізики, які неможливо відкинути, — хоч би якими придатними для підтвердження вони були, коли їх уловлювати з мовної сформованості нашого буття-в-світі. Для цього набагато більшого, ніж від Вітгенштайна, можна навчитися від слова поета.

* Звичайна мова (англ.).

Тут це достоту так і ніхто не заперечує, що це так: понятійне тлумачення неспроможне вичерпати зміст поетичного образу. Це визнано принаймні з часів Канта, якщо навіть не після відкриття Баумгартеном естетичної істини (*cognitio sensitiva**). Однак це має особливо цікавити в герменевтичному аспекті. Як на поезію, то тут не досить простого відокремлення естетичного від теоретичного і його звільнення від тиску правил або поняття. Поезія також іще залишається формою говоріння, в якій у стосунки вступають поняття. Тож герменевтична задача полягає в тому, аби навчитися визначати особливе місце поезії у взаємозв'язку обов'язковості мови, в якій завжди в грі понятійне. В який спосіб мова стає мистецтвом? Це запитання виникає тут не тільки тому, що стосовно мистецтва інтерпретації завжди йдеться про форми говоріння і текст і що стосовно поезії йдеться також про мовні утворення, про тексти. Поетичні утворення — це «утворення» в новому розумінні, вони в еміненрний спосіб — «тексти». Мова виступає тут у своїй здійсненій автономії. Вона стоїть за себе й зупиняє себе, тоді як просто слова переганяються напрямком наміру говоріння, який залишає їх позаду себе.

Тут криється герменевтична проблема власної складності, це особливий вид комунікації, яка відбувається в поетичній творчості. З ким вона відбувається? З читачем? З яким читачем? Тут діалектика запитання й відповіді, яка завжди лежить в основі герменевтичного процесу й виходить з основної схеми діалогічного, набуває особливої модифікації. Сприйняття й інтерпретацію поезії імплікує, як здається, діалогічний зв'язок власного виду.

Це стає особливо помітним, коли вивчають різні способи говоріння в їх особливому виді. І не тільки поетичне слово проявляє багату шкалу диференціацій, наприклад — епічне, драматичне, ліричне. Існують, очевидно, також інші способи говоріння, в яких своєрідно модифікується герменевтичний основний зв'язок запитання й відповіді. Я думаю про основні форми релігійного говоріння, такі як проголошення, молитва, проповідь, благословіння. Я називаю міфічні «саги», правовий текст, а так само й мову філософії, якою більшою чи меншою мірою можуть зайкатися. Вони створюють проблематику герменевтичного застосування, якій я від часу виходу «Істини і методу» чимдалі більше присвячував себе. Гадаю, що я підійшов до справи з двох боків, з першого — своїми дослідженнями Гегеля, в яких я простежив роль мовного в його взаємозв'язку з логічним, а з другого — з боку сучасної герменевтичної поезії, як ото я зробив її темою в коментарі до «Кристалу подиху» Поля Целана. Відношення філософії й поезії стоїть у центрі цих досліджень. Роздуми над цим слугують мені для того, й можуть усім нам слугувати для того, аби постійно нагадувати про те, що Платон не був платоніком, а філософія — це не схоластика.

* Чуттєве пізнання (лат.).

Бібліографія

1. Між феноменологією та діалектикою — спроба самокритики.
Раніше не публікувалась.
2. Проблема історії в новітній німецькій філософії.
Доповідь написана 1943 року (тоді не публікувалась); уперше надрукована в *Kleine Schriften*, I, S. 1 — 10. Див. також доповідь на конгресі в Мендосі (Аргентина, 1948 рік) під назвою: «Die Grenzen der historischen Vernunft» («Межі історичного розуму»), надрукована в документах конгресу.
3. Істина в гуманітарних науках.
Доповідь на щорічній конференції Товариства німецьких дослідників у Бремені, 1953 рік. Вперше надрукована в: *Deutsche Universitätszeitung* 9 (1954), S. 6 — 8, знову надрукована в *Kleine Schriften*, I, S. 39 — 45.
4. Що таке істина?
Доповідь, яку було прочитано на запрошення Громади студентів-євангелістів Франкфуртського університету у Арнольдегайні 1955 року. Вперше надрукована в: *Zeitwende Die neue Furche*, 28 (1957), S. 226 — 237, знову надрукована у *Kleine Schriften*, I, S. 46 — 58.
5. Про круговий цикл розуміння.
Вперше надрукована в ювілейній збірці, присвяченій 70-річчю Мартіна Гайдеггера, Pfullingen, 1959, S. 24 — 35, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 4 — 61.
6. Природа предмета і мова речей.
Доповідь прочитана 1960 року в Мюнхені на 4-му Німецькому філософському конгресі, надрукована в документах конгресу «Das Problem der Ordnung» («Проблема порядку»), Meisenheim, 1962, S. 26 — 36, знову надрукована у *Kleine Schriften* I, S. 59 — 69.
7. Історія понять як філософія.
Вперше надрукована у: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14 (1970), S. 137 — 157, знову надрукована у *Kleine Schriften* III, S. 237 — 250.

8. Класична і філософська герменевтика.

Вперше надрукована італійською мовою під назвою «Ermeneutica» у: *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1977, Bd. II, S. 731 — 740. Німецькою мовою в скороченій редакції опублікована в «Історичному словнику філософії» Й. Ріттера (J. Ritter, «Historisches Wörterbuch der Philosophie», Bd. III, S. 1061 — 1073).

9. До проблематики саморозуміння.

Доповідь прочитана в Римі 1961 року, надрукована Е. Кастеллі під назвою «Intendimento e Rischio» у документах конгресу Міжнародного центру гуманітарних досліджень («Centro Internazionale di Studi Umanistici», Roma, 1962); німецькою мовою надрукована під назвою «Verstehen und Spielen» («Процес розуміння та гри») у: *Theologische Forschungen*, 30 (1963). Розширену редакцію, яка пропонується також у цьому виданні, уперше надруковано у: *Einsichten, Festschrift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Погляди, ювілейна збірка до 60-річчя Герхарда Крюгера), Frankfurt, 1962, S. 71 — 85, а також у *Kleine Schriften*, I, S. 70 — 81.

10. Безперервність історії та миттєвість існування.

Доповідь прочитана 1965 року на Днях вищої школи Громади студентів-євангелістів Тюбінгена. Уперше надрукована під назвою «Geschichte — Element der Zukunft» («Історія — елемент майбутнього») разом з доповідями Р. Віттрама та Й. Мольтманна, Tübingen, 1965, S. 33 — 49. Знову надрукована під вибраною у цьому виданні назвою у *Kleine Schriften*, I, S. 149 — 160.

11. Людина і мова.

Попередня публікація у: *Muttersprache*, 65 (1965), S. 257 — 262, надрукована у: *Orbis Scriptus. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag* (*Orbis Scriptus. До 70-річчя Д. Чижевського*), München, 1966, S. 237 — 243, також у *Kleine Schriften*, I, S. 93 — 100.

12. Про планування майбутнього.

Уперше надрукована у: *Daedalus*, 95 (1966), S. 572 — 587 під назвою «Planning of the Future»* («Планування майбутнього»), німецькою мовою у *Kleine Schriften*, I, S. 161 — 178.

13. Семантика і герменевтика.

Доповідь прочитана на 14-му Міжнародному філософському конгресі у Відні 1968 року. Уперше надрукована в *Kleine Schriften*, III, S. 251 — 260.

14. Мова і розуміння.

Уперше надрукована в: *Zeitwende Die neue Furcht*, 41 (1970), S. 364 — 377, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 94 — 108.

* Планування майбутнього (англ.).

15. Наскільки мова диктує мислення?

Уперше надрукована в: *Zeitwende Die neue Furcht*, 44 (1973), S. 289 — 296, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 86 — 93. Французькою мовою надрукована у: E. Castelli (Hrsg.), *Démythisation et Idéologie*, Paris, 1973, під назвою: *Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée***, S. 65 — 70, англійською мовою — у додатку до «*Truth and Method*», London, 1976.

16. Нездатність до розмови.

Радіолекція для програми «Студіо Гайдельберг» радіостанції SDR. Уперше надрукована в: *Universitas*, 26 (1971), S. 1295 — 1304, знову надрукована у *Kleine Schriften*, IV, S. 109 — 117.

17. Універсальність герменевтичної проблеми.

Уперше надрукована в: *Philosophisches Jahrbuch*, 73 (1966), S. 215 — 225, а також у *Kleine Schriften*, I, S. 101 — 112.

18. Риторика, герменевтика і критика ідеології.

Уперше надрукована в: *Kleine Schriften*, I, S. 113 — 130.

19. Репліка щодо «Герменевтики та критики ідеології».

Уперше надрукована в: J. Habermas (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, S. 283 — 317, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 118 — 141.

20. Риторика і герменевтика.

Уперше надрукована як публікація товариства *Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Göttingen, 1976, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 148 — 163.

21. Логіка чи риторика? Ще раз до ранньої історії герменевтики.

Уперше надрукована в: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 20 (1976), S. 7 — 16, знову надрукована в *Kleine Schriften*, IV, S. 164 — 172.

22. Герменевтика як теоретична та практична задача.

Доповідь перед Вестфальською секцією Міжнародного об'єднання з правової й соціальної філософії в Мюнстері 19 січня 1978 року, а також перед Гайдельберзькою академією наук 18 січня 1978 року. Уперше в розширеній редакції надрукована в: *Rechtstheorie*, 9 (1978), S. 257 — 274.

23. Проблеми практичного розуму.

Уперше надрукована в: *Sinn und Geschichtlichkeit — Werk und Wirkungen Theodor Litts*, hrsg. von J. Derbolav (u. a.), Stuttgart, 1980, S. 147 — 156.

** До якої міри мова формує задалегідь думку? (Фр.)

24. Текст і інтерпретація.

Уперше надрукована в: *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, hrsg. von P. Foget, München, 1984, S. 24 — 55.

25. Деструкція та деконструкція.

Німецькою мовою не публікувалась. Італійською: «*Interpretazione e deconstruzione*», Napoli, 1986; Англійською: Marshall (Ed.), Iowa, 1986.

26. Екскурси I — VI.

Уперше надруковані в: «*Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*», Tübingen, 1960, S. 466 — 476.

27. Герменевтика та історизм.

Уперше надрукована в: *Philos. Rdsch.* 9 (1961), S. 241 — 276, знову надрукована в «*Wahrheit und Methode*», Tübingen, ²1965, S. 477 — 512.

28. Герменевтика.

Уперше надрукована в: *Contemporary Philosophy*, hrsg. von R. Klibansky vol. 3, Firenze, 1969, S. 360 — 372.

29. Передмова до другого видання.

Уперше надрукована в: «*Wahrheit und Methode*», Tübingen, ²1965, S. XVI — XXVI.

30. Післямова до третього видання.

Уперше надрукована в: «*Wahrheit und Methode*», Tübingen, ³1972, S. 513 — 541.

31. Ганс-Георг Гадамер про себе.

Уперше надруковано в: «*Philosophie in Selbstdarstellungen*», hrsg. von L. J. Pongratz, Hamburg, 1977, Bd. III, S. 59 — 100.

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Абсолютне (нескінченне) знання (*див.* Дух, Розум), том I: 23, 99, 161 і д., 228 і д., 280, 317 і д., 423 і д.
- Абстракція, том I: 21, 237, 394 і д.; том II: 44, 107, 148, 166 і д., 245, 304 і д., 346
- Автентичність, том II: 16, 374
- Автобіографія, том II: 8, 97, 123 і д., 289, 345 і д.
- Автор, том I: 110, 171 і д., 270 і д.; том II: 10 і д., 264 і д., 275 і д., 308, 342 і д.
- Авторитет, том I: 15, 17, 253 і д., 257 і д.; том II: 40 і д., 197, 202, 219 і д., 239 і д., 381
- Адресат, том I: 309 і д., 366; том II: 306 і д.
- Академія, том I: 28, 397 і д.
- Аксиома, том I: 323
- Алегорія, том I: 74 і д., 147, 166; том II: 392
- Аналітика, том II: 12, 68, 263 і д., 362 і д., 391
- Аналогія, том I: 78, 398 і д.; том II: 16 і д., 106, 224, 242 і д., 350 і д.
- Арабескова естетика, том I: 51 і д., 94
- Архітектура, том I: 89, 150 і д.
- Асиміляція, том I: 235
- Афекти, том II: 90, 212 і д., 343 і д., 410 і д.
- Багатозначність, продуктивна, том II: 340
- Бароко, том I: 19, 83 і д.
- Безпосередність (*див. також* Естетична безпосередність), том I: 96, 198 і д., 370
- розуміння, том I: 205
- Біблія, том I: 145, 165 і д., 176, 258, 306; том II: 88 і д., 112 і д., 212, 262 і д., 279, 360 і д.
- Біографія, том I: 66 і д., 209
- Біологія, том I: 417 і д., 424; том II: 151 і д.
- Бог, божество, божественне, том I: 36, 199 і д., 296, 387 і д., 447 і д.; том II: 30 і д., 74 і д., 94 і д., 119, 134, 156, 239, 304, 367 і д.
- Богема, том I: 89
- Брехня, том II: 163 і д.
- Буття в собі, том I: 319 і д., 413 і д., 440 і д.; том II: 65 і д., 367, 380
- Буття, том I: 100, 136, 240, 420; том II: 13 і д., 68 і д., 80 і д., 299 і д., 447 і д.
- розуміння буття, том II: 115, 362
- забування (забуття) буття, том I: 241; том II: 115 і д., 156, 226, 398, 447 і д.
- Вандалізм, том I: 146
- Вербалізм, том I: 324, 424
- Верифікація, том II: 47 і д., 168
- Виговлення, том I: 94 і д.; том II: 149 і д., 309
- Видимість, естетична, том I: 86 і д., 443 і д.
- Визнання, том I: 319, 332; том II: 18 і д., 43, 66 і д., 94 і д.
- Вираження
- сили, том I: 193
- Висловлювання, том I: 419; том II: 11, 21 і д., 65 і д., 123 і д., 177 і д.
- Вистава, том I: 115, 161

- Виховання, том I: 28, 218
 - естетичне, том I: 85
- Відкритість, том I: 100, 278 і д.; том II: 58, 185 і д.
 - досвіду, том I: 99 і д., 412 і д.
 - запитання, том I: 366 і д.
 - дієво-історичної свідомості, том I: 317
- Відображення
 - дзеркальне, том I: 134 і д.
- Відповідь (*див.* Запитання, Питання)
- Відчуження (*див.* Незнайомство)
- Віра, том I: 124, 306 і д.; том II: 30 і д., 90 і д., 114 і д.
- Вказування, том I: 114, 367
- Внутрішня сутність, том I: 194
 - слова, том I: 390 і д.
- Воля до влади, том I: 334; том II: 96, 182, 298 і д., 447
 - воля до тривалості, том I: 262, 366
- Всесвіт, герменевтичний, том II: 71, 245, 392
- Вчена латина, том I: 403
- Гармонія, дорична, том II: 446
- Геній, геніальне, том I: 58 і д., 93 і д., 182; том II: 15, 71 і д., 371
- Герменевтика, том I: 158 і д., 165 і д., 274 і д., 317 і д.; том II: 86 і д., 158 і д., 197 і д., 209 і д., 226 і д., 248 і д., 262 і д., 270 і д., 345 і д., 378 і д.
 - романтична, том I: 274 і д., 209 і д., 275 і д.; том II: 97 і д., 344 і д.
 - реформаторська, том I: 274 і д.; том II: 279
 - теологічна, том I: 274, 285 і д., 306 і д.; том II: 90 і д., 268 і д.
 - юридична, том I: 44, 286 і д.; том II: 87 і д., 266 і д., 356 і д.
 - універсальність герменевтики, том II: 108
- Глядач, том I: 108, 125 і д.
- Гра (*див.* також Мова), том I: 102 і д., 450 і д.; том II: 9 і д.
- Граматики, том I: 383, 399; том II: 89 і д., 134 і д., 182 і д., 364
- Гуманізм, том I: 17, 166, 191, 313; том II: 93, 264 і д., 364 і д.
- Гуманітарні науки, том I: 13 — 19, 30 і д., 99 і д., 205 і д., 263 і д.; том II: 7 і д., 38 і д.
- Гумор, том I: 32
- Дане, том I: 69 і д., 227 і д., 229 і д.; том II: 101 і д.
- Двозначність, том I: 450; том II: 86, 151, 211, 231 і д., 351 і д.
- Деконструкція, том II: 323 і д.
- Декорація, том I: 43, 49 і д., 152 і д.
- Держава, том I: 145 і д.
 - ідеальна, том II: 435
 - як Polis, том II: 146 і д.
- Деструкція, том II: 323 і д.
- Джерело, том I: 392; том II: 35 і д., 88 і д., 342 і д.
- Дистанція, том I: 15 і д., 127, 275 і д.; том II: 24, 135, 313
- Діалектика, том I: 175 і д., 317 і д., 390 і д., 429 і д.; том II: 7 і д., 92 і д., 212 і д.
- Діалог (*див.* Мислення/Розмова)
- Дієва історія, дієво-історична свідомість, том I: 279 і д., 320 і д., 436 і д.; том II: 8 і д., 62, 98 і д., 130, 205 і д., 395
- Дієвий взаємозв'язок, том II: 320
- Добро (Ідея добра, *agathon*), том I: 29 і д., 441 і д.; том II: 15 і д., 247 і д., 274 і д.
- Доброчесність (*Arete*), том I: 21, 290 і д.; том II: 126, 271 і д.
- Довершеність, том I: 211 і д.
- Догматика, історична, юридична, том I: 303 і д.
- Доказ (*див.* Свідчення), том I: 31, 431 і д.
- Документ, Повідомлення (*див.* також Писемність), том II: 10 і д., 90, 307 і д.
- Доля, том I: 22, 127 і д.; том II: 31 і д., 127 і д.
- Допит, том II: 138 і д.

- Досвід, том I: 14 і д., 100 і д., 321 і д., 424 і д.; том II: 7 і д., 51 і д., 75 і д., 129 і д., 200 і д., 216 і д., 237 і д.
 - історичний, том I: 208 і д., 224 і д.; том II: 51, 127 і д., 199 і д.
 - герменевтичний, том I: 322 і д., 355 і д., 429; том II: 7 і д., 107 і д., 215 і д., 237 і д.
 - діалектичний процес його, том I: 327 і д.
 - «Ти», том I: 322 і д.
 - і слово, том I: 386
 - діалектики, том I: 428 і д.; том II: 243
- Дружба, том I: 32; том II: 73 і д., 190, 280, 372 і д.
- Дух, том I: 22, 99, 213 і д., 319, 404; том II: 33 і д., 65 і д., 83 і д., 138, 324 і д.
 - об'єктивний, том I: 215; том II: 83 і д., 103 і д., 324
- Душа, том I: 423; том II: 43 і д., 70 і д., 138, 184
- Екзистенція, том I: 237 і д.; том II: 52 і д., 380
 - естетична, том I: 96 і д.
- Експеримент, том I: 203 і д., 323; том II: 169 і д., 406
- Еллінізм, том I: 267; том II: 19
- Еманация, том I: 136 і д.; том II: 15
- Емансипация, том I: 222, 247 і д., 429
- Емпіризм, том I: 15, 17, 205
- Енергія (Energeia), том I: 110, 112, 218, 406; том II: 125, 209
- Ентузіазм, том I: 123
- Епоха, том II: 7, 19 і д., 56 і д., 125 і д., 364, 419 і д.
- Естетика, том I: 45 і д., 82 і д., 182 і д.; том II: 11 і д., 352, 385, 420 і д.
- Естетична непосредність, том I: 130 і д., 370
- Естетична свідомість (див. також Естетичне розрізнення), том I: 46 і д., 90 і д., 131 і д.; том II: 197 і д., 338, 392 і д.
- Естетичне (не)розрізнення, том I: 88 і д., 113 і д., 369, 439; том II: 392 і д.
- Естетичний інтерес (Відсутність інтересу), том I: 53 і д.
- Естетичний предмет (див. Мистецький витвір)
- Есхатологія, том I: 195 і д.; том II: 156, 363
- Етика/Етос (див. також Phronesis, Практика), том I: 45, 289 і д.; том II: 24, 66 і д., 127, 273 і д., 292 і д.
- Єдність і різноманітність, том I: 394 і д., 422 і д.
- Життєва філософія, том I: 217 і д.; том II: 346 і д., 413 і д.
- Життєвий світ, том I: 231 і д.; том II: 289 і д., 442
- Життя, том I: 36 і д., 70 і д., 208 і д., 221 і д.; том II: 25, 30 і д., 84 і д., 104 і д.
- Закон, том I: 14 і д., 227, 302 і д.; том II: 30, 44, 61, 77, 88, 99 і д., 377 і д.
- Запитання, Питання, том I: 278 і д., 342 і д.; том II: 8 і д., 25 і д., 44 і д., 229 і д., 402 і д.
- Засіб, том I: 298 і д., 424
- Застосування (див. Applicatio)
- Затримка (див. також Позачасовість мистецького твору), том II: 125
- Звернення, том II: 13, 51 і д., 116, 274 і д.
- Згадування, том I: 24, 70 і д.; том II: 160, 210, 398, 443
- Зміна, том I: 110; том II: 10 і д., 161 і д., 208, 415 і д.
- Знак, том I: 147 і д., 381 і д.; том II: 17 і д., 65, 169 і д., 265 і д., 303 і д.
- Знання
 - загального, том II: 136 і д.
- Значення, том I: 70 і д., 211 і д., 380 і д., 436 і д.; том II: 12 і д., 57 і д., 268 і д., 369 і д.
- Зображення (див. Картина, Відображення), том I: 133 і д., 378 і д.; том II: 181 і д., 344 і д.

- Зразок, том I: 48, 183, 265 і д.; том II: 30 і д., 83 і д., 240 і д.
- Ідеалізм, том I: 231 і д., 413 і д.; том II: 12 і д., 66 і д., 268 і д.
- німецький (спекулятивний), том I: 15, 100, 204 і д., 425
- Ідентичність (див. Єдність), том II: 11 і д., 80 і д., 289 і д., 346 і д.
- Ідея, том I: 53 і д., 58, 83 і д., 190, 443; том II: 15 і д., 81 і д., 349 і д.
- Ім'я, Опома (див. також Слово), том I: 375 і д., 404 і д.; том II: 177, 341
- Іманентність, том II: 12, 299
- Імовірність (див. Eikos)
- Індивідуальність, том I: 14, 170 і д., 180 і д., 211 і д., 405 і д.; том II: 25 і д., 378
- Індивід, світової історії, том I: 193, 344 і д.
- Індукція, том I: 13 і д., 323 і д.; том II: 104
- Індустріалізація, том II: 180
- Інкарнація, том I: 139 і д., 387 і д.; том II: 69, 174, 222
- Інстинкт, том I: 36
- Інструменталістська теорія знаків, том I: 374 і д., 399 і д.
- Інтеграція, том I: 158 і д.
- Інтерес, Відсутність інтересу, том I: 54 і д., 450
- Інтерпретація (див. також Тлумачення), том I: 116 і д., 199 і д., 310 і д.
- Інтерсуб'єктивність, том I: 231 і д.
- Інтуїція, том I: 36; том II: 39, 152, 348
- Інший, Іншість, Інобуття (див. також Розмова), том I: 250, 278 і д.; том II: 299
- Іронія, том I: 274; том II: 68, 114, 310
- Існування, том I: 237 і д.; том II: 13 і д., 122 і д.
- Істина, том I: 7 і д., 98 і д., 449 і д.; том II: 12 і д., 38 і д., 44 і д.
- Історизм, том I: 205 і д., 279 і д.; том II: 39, 61 і д., 345 і д.
- Історична свідомість = Знання власної історичності, том I: 9, 161 і д. 334; том II: 14 і д.
- історичне знання, виховання, розуміння, том I: 15, 22 і д., 161, 335 і д.
- самозабуття її, том I: 162
- Історія, том I: 186 і д., 194 і д.; том II: 29 і д., 73 і д., 122 і д., 262 і д.
- філософії, том II: 30 і д., 78 і д.
- Історія понять (див. Поняття) 73 і д.
- Катарсис, том I: 127
- Керігма, том II: 116, 366
- Класичний, том I: 190; том II: 11, 22, 86 і д.
- Ковчег (Принцип, Перший), том II: 206 і д.
- Компетенція, комунікативна, том II: 239 і д.
- Комунікація, том II: 52, 102 і д., 240 і д.
- спотворена, том II: 107, 232
- Конвенціоналізм, юридичний, том I: 296 і д.
- мовнотеоретичний, мовний, том I: 375 і д.
- Конвенція (див. також Угода), том II: 277
- Кореспонденція, том I: 342 і д.
- Корелятивне дослідження, том I: 228 і д.
- Космос, том I: 55 і д., 443; том II: 30, 286, 340, 368 і д.
- Краса
- вільна, властива, том I: 50 і д.
- природна і штучна, том I: 50, 55 і д., 64, 443 і д.
- метафізика краси, том I: 441 і д.
- Криза, том I: 192
- Критика Біблії, том I: 27, 171 і д.; том II: 90, 360 і д.
- Критика ідеології, том II: 106 і д., 155 і д., 209 і д., 266 і д., 386
- Культ, том I: 108 і д., 115, 126 і д.
- Культивування, том I: 21, 55
- Культура, том I: 20, 39 і д., 50 і д.; том II: 20 і д., 142 і д., 228 і д.

- критика культури, том II: 144 і д., 227

Література, том I: 155 і д., 362; том II: 8, 19 і д., 92 і д., 200 і д., 313 і д.

Логіка (Силогістика), том I: 227, 396 і д.; том II: 10, 28, 42 і д., 89 і д., 169 і д., 262 і д.

Логічні підрахунки, том I: 384; том II: 381

Логос, том I: 207 і д., 241, 380 і д., 421; том II: 37, 47, 69, 116, і д., 298 і д.

Матерія, том II: 81 і д.

Метамова, том I: 383; том II: 49, 232

Метафізика, том I: 239 і д., 423 і д.; том II: 12 і д., 72, 74 і д., 341 і д.

- догматична, том I: 431

- подолання метафізики, том II: 298, 329

Метафора, Метафорика, том I: 78, 103, 397 і д.; том II: 138, 159 і д., 317 і д.

Метод, том I: 15, 17 і д., 165 і д., 323 і д., 424 і д.; том II: 8 і д., 214 і д.

Мислення, том I: 245 і д., 306 і д.; том II: 13 і д., 80 і д., 180 і д.

- діалог душі, том II: 102, 181, 450

Мистецтва, перехідні, том I: 133 і д., 143

- репродуктивні, том I: 143

Мистецтво, том I: 54 і д., 60 і д., 215 і д., 440 і д., 449; том II: 9 і д., 86 і д., 337 і д.

- зашигування, розмови, том I: 339 і д.

- розуміння, том I: 158 і д.

- писання, том I: 156

- досвід його, том II: 18

Мистецький витвір, том I: 86 і д., 95 і д., 119 і д.; том II: 315 і д.

Міф, том I: 81 і д., 186, 130, 254, 320 і д.; том II: 34 і д.

Міфологія, том I: 79; том II: 397

Мова, Мовлення (*див. також* Розмова, Говоріння), том I: 186, 351 і д., 420 і д.; том II: 9 і д., 13 і д., 43, 49 і д., 63 і д., 102 і д., 133 і д., 167 і д., 180 і д., 187 і д., 364 і д.

- віри, том II: 364 і д.

- природи, том I: 56, 438 і д.

- передання, том I: 309 і д.

- і логос, том I: 375 і д., 421 і д.

- і вербум, том I: 387 і д.

- метафізики, том II: 13, 15 і д.

- мовна гра, том II: 9 і д., 102, 219

- мовне забуття, том II: 324 і д.

- прмова, том I: 394, 422; том II: 135 і д.

Мовна потреба, Мовна знахідка, том II: 78 і д.

Мовне регулювання, том II: 154 і д.

Мода, том I: 43; том II: 50 і д.

Модель, том I: 292; том II: 9, 27, 97 і д., 388

Монолог, том II: 17, 105

Монумент, том I: 144

Мораль, тимчасова, том I: 259 і д.

Мотив, том I: 93

Мотивація, том I: 348 і д., 435

Музей, том I: 130 і д.

Музика, абсолютна, том I: 93, 142 і д.; том II: 320

- домашня, том I: 109 і д.

Надія, том I: 324

Насильство, том II: 170

Наслідування (Імітація), том I: 48, 262; том II: 9, 16, 94 і д., 336, 425

Наука (*див. також* Природнича наука, Гуманітарна наука, Історія), том I: 222 і д., 309 і д., 419 і д.; том II: 7 і д., 25 і д., 38 і д., 348 і д.

Негативність досвіду, том I: 327 і д.

Необхідність в історії (*див. також* Свобода), том I: 194 і д., 201 і д.

Непорозуміння, том I: 175 і д., 250 і д.; том II: 13 і д., 186 і д., 417 і д.

Нігілізм, том II: 39, 332, 395

Номіналізм, том I: 15 і д., 114, 402; том II: 49, 68, 125, 358

Об'єктивізм, том I: 228 і д., 240 і д., 419; том II: 60, 105, 199 і д., 346 і д.

- Обговорення (= Eubolia), том II: 25, 106, 354 і д.
- Обґрунтування, том I: 30 і д., 240, 254; том II: 13 і д., 356 і д.
- Образотворче мистецтво, том I: 130 і д.
- Оказіональність
- мистецького твору, том I: 140 і д.
 - тлумачення, том I: 173 і д.
 - мови, том I: 424
- Онтотеологія, том II: 16 і д.
- Орнамент, том I: 50 і д., 152 і д.
- Пам'ять (Мнеме), том I: 24, 324; том II: 42, 136
- Пантеїзм, том I: 191 і д., 205
- Панування – Рабство, том I: 333 і д.; том II: 31 і д., 146 і д., 424 і д.
- Пагристика, том I: 83, 135, 388 і д.
- Педагогіка, том I: 15 і д., 173 і д.
- Передання (*див. також* Традиція), том I: 155 і д., 311 і д., 360 і д.; том II: 78 і д.
- Переклад, том I: 355 і д., 412; том II: 25, 86 і д., 135 і д., 185 і д., 296 і д.
- Перекладач (*див. Інтерпретація*), том I: 286, 355 і д.; том II: 87 і д., 134 і д., 235 і д., 296 і д.
- Переконання (Peitho), том II: 17 і д., 87 і д., 219 і д.
- Переміщення, том I: 180, 182, 282 і д., 357 і д., 366; том II: 365
- Перетворення, том I: 110 і д.
- Перфекціонізм, том I: 18, 23, 254 і д.
- Письмо, Писемність, том I: 155 і д., 253 і д., 360 і д.; том II: 10, 104 і д., 307
- Підстава, том II: 21 і д.
- Пізнання людини, том I: 332
- Поблажливість, том I: 299 і д.
- Повторення, том II: 92, 289 і д., 417 і д.
- Подія, том I: 100, 287, 394 і д.; том II: 23, 62, 71 і д., 362 і д.
- Поезія, том I: 115 і д., 433; том II: 14, 120, 166 і д., 316 і д.
- Поетика, том II: 19, 212, 290
- Позитивізм, том I: 263 і д.; том II: 8, 68, 281, 349 і д.
- Політика, том II: 127 і д., 348 і д.
- Поняття (Історія понять, Понятійність), том I: 9, 367, 374; том II: 9 і д., 73 і д.
- Попереднє розуміння, том I: 248 і д., 255 і д.; том II: 101 і д., 298 і д.
- Порада, том I: 300; том II: 153 і д.
- Порівняння як метод, том I: 218 і д., 373
- Порозуміння, Згода (Консенсус), том I: 170, 272 і д.; том II: 12, 19 і д., 105 і д., 231 і д.
- Портрет, том I: 141 і д.
- Порядок (*див. також* Космос), том I: 56, 99, 105; том II: 29 і д., 127 і д., 340 і д.
- Посередництво
- тотальне, том I: 109 і д., 117 і д., 126; том II: 324
 - історичне, том I: 152, 164, 270 і д.
 - абсолютне, том I: 317 і д.
- Початок, том I: 436 і д.; том II: 10 і д., 279 і д.
- Почуття (Сентимент), том I: 36, 40, 48, 51, 181
- Правда, том I: 7 і д., 98 і д., 449 і д.; том II: 44 і д.
- Право, Історія права, Догматика права, том I: 45 і д., 302 і д.; том II: 30, 88 і д., 355 і д.
- Практика (Практ. філософія), том I: 27 і д., 291 і д.; том II: 7 і д., 108 і д., 228 і д., 394 і д.
- Претензія, том I: 124, 336
- Пригода, том I: 73
- Природа, том I: 20 і д.; том II: 28 і д., 63 і д.
- Пристрасне бажання, том I: 23, 233
- Присутність (*див. Участь*)
- Присутність (Наявність), том I: 121, 237; том II: 179, 318 і д.
- Проблема, Історія проблеми, том II: 18 і д., 29 і д., 197 і д., 286 і д.
- Проект, том I: 244 і д.; том II: 7 і д., 316, 368

- Проекція, том I: 238
 Проповідь, том I: 125 і д., 308 і д.; том II: 90, 120 і д., 365 і д.
 Просвітництво, том I: 37, 170 і д., 250 і д.; том II: 24 і д., 99 і д., 219 і д., 367 і д.
 Простота (життя), том I: 36
 Професія, том I: 22
 Психологія, том I: 71 і д., 210 і д.; том II: 30 і д., 94 і д., 229 і д.
 Психофізика, том I: 72

 Рацію, Раціоналізм, том I: 32, 50, 252 і д., 384 і д.; том II: 114, 267
 Реальність, том I: 85 і д., 317; том II: 20 і д., 424 і д.
 Регенерація, том I: 36
 Редукція, феноменологічна, том I: 230 і д.
 Режисер, том I: 142; том II: 97, 237
 Реконструкція, том I: 160 і д., 178, 182
 Релігія виховання, том I: 19, 82
 Релятивізм, том I: 41, 47, 221 і д., 319; том II: 41, 96, 182 і д., 269, 356
 Репрезентація, том I: 72 і д., 137 і д., 144 і д., 147 і д., 194 і д.; том II: 424
 Репродукція, том I: 80 і д., 116 і д., 287 і д.; том II: 20 і д., 393 і д.
 Реставрація, том I: 160 і д.; том II: 48 і д.
 Рефлексія, том I: 221 і д., 317 і д.; том II: 12 і д., 102 і д., 338 і д.
 Реформація, том I: 165 і д., 258; том II: 19, 266 і д., 394
 Ритм, том II: 70 і д., 277 і д., 322
 Риторика, том I: 27 і д., 167 і д., 447 і д.; том II: 19 і д., 209 і д., 248 і д., 262 і д.
 Річ, том I: 420 і д.
 Рішення, моральне, том I: 294 і д.
 Робота, том I: 21, 201; том II: 7 і д., 98 і д.
 Розмова (Діалог), том I: 178, 351 і д.; том II: 9 і д., 107, 136 і д., 179 і д., 187 і д., 403 і д.
 - герменевтична, том I: 341 і д., 426 і д.; том II: 404

 Розсудливість (*див.* Phronesis)
 Розум, том I: 34, 259 і д., 319, 431; том II: 24 і д., 286 і д.
 - історичний, том II: 30 і д.
 - практичний, том II: 25, 286 і д.
 Розуміння (*sensus*), том II: 55 і д., 103, 167 і д.
 Роман, том I: 155
 Романтика (*див. також* Романтична герменевтика), том I: 55, 253; том II: 18, 37, 97 і д., 192 і д.

 Сакральність, том I: 144 і д.
 Самозабуття, том I: 123, 125; том II: 69, 118, 137
 Самозбереження, том I: 236
 Самопізнання, том II: 36 і д., 237, 363
 Саморозуміння (Усвідомлення), том I: 97, 424 і д.; том II: 12, 71 і д., 111 і д.
 Свідомість, том I: 70 і д., 228 і д., 317; том II: 13 і д., 68 і д., 205 і д., 321 і д.
 Світ, Довкілля, том I: 392, 408 і д.; том II: 9 і д., 69 і д., 205, 289 і д., 343 і д.
 Світогляд, том I: 98 і д., 409; том II: 13, 94 і д.
 Свобода, том I: 14, 18, 84 і д., 201 і д.; том II: 32 і д., 90
 Свято, том I: 120 і д.
 Сенсуалізм, том I: 39; том II: 354 і д.
 Сила, том I: 193 і д., 212 і д.; том II: 30 і д., 168 і д.
 Символ, Символіка, том I: 18 і д., 76 і д., 148 і д.
 Симпатія, том I: 32, 200, 202
 Синхронність (Симультанність, Одночасність), том I: 88 і д., 119 і д.; том II: 418
 Ситуація, том I: 45 і д., 280, 290 і д.; том II: 10 і д., 44 і д., 306 і д.
 Скінченність (людини, історичного досвіду), том I: 100, 120, 132, 218 і д., 392 і д.; том II: 290, 302 і д.
 Скульптура, том I: 132
 Слід, Лінія, том II: 20 і д., 245 і д.
 Слово (*Opoma, Verbum*), том I: 335 і д., 387 і д., 403 і д.; том II: 76 і д.

- Слухання, том I: 336, 427 і д.; том II: 191, 315 і д.
- Смак, том I: 41 і д., 44; том II: 336 і д., 392 і д.
- Смерть, том II: 52, 128 і д., 300, 363 і д.
- Смисл (*див. також* Значення), том I: 69 і д., 272 і д., 337 і д., 437; том II: 9 і д., 154 і д., 214 і д., 331 і д.
- Совість, том I: 200, 203 і д., 319; том II: 432 і д.
- Солідарність, том I: 32, 39; том II: 76, 153, 240
- Соціальний інженер, том II: 223 і д.
- Соціальні науки, том I: 14, 332 і д.; том II: 148, 215 і д.
- Спекуляція, Спекулятивний, том I: 205 і д., 429 і д.; том II: 64, 361
- Співчуття, том I: 124, 126 і д.
- Сприйняття, том II: 10 і д., 70, 98, 198 і д.
- Статистика, том I: 279; том II: 203
- Стиль, том I: 43 і д., 268 і д.; том II: 17, 212, 303 і д.
- Структура, том I: 209 і д., 217 і д.; том II: 16 і д., 58 і д.
- Суб'єкт, суб'єктивність, том I: 210, 230 і д., 262; том II: 52 і д., 70 і д., 79, 243 і д.
- Суб'єктивізм, том I: 96, 100, 240 і д., 425; том II: 67, 114, 269, 344 і д.
- Субстанція, том I: 23, 262; том II: 79 і д., 447 і д.
- Сумнів, том I: 222 і д., 256; том II: 7 і д., 158 і д.
- Суспільство, том I: 14, 37, 86 і д.; том II: 24 і д., 205 і д.
- Суть, Сутність (*див. також* Присутність), том II: 24 і д., 125, 330 і д.
- Такт, том I: 15 і д., 24 і д., 46; том II: 38 і д., 194
- Творіння, Творець, том I: 380, 401 і д.; том II: 21, 67, 182 і д.
- Текст (*див. також* Писемність), том I: 306, 243, 351; том II: 295 і д.
- Телеологія, том I: 58, 69, 192, 424; том II: 315
- Теологія, том I: 165 і д., 274, 387 і д.; том II: 67 і д., 109 і д., 357 і д.
- Теорія, Теоретичний, том I: 22, 30, 122 і д., 419 і д.; том II: 8 і д., 27, 99 і д., 108 і д., 425
- Термін, термінологія, том I: 384; том II: 78
- Техніка, том II: 47, 108, 246 і д., 403
- Типологія, том II: 94
- Тлумачення (*див. також* Герменевтика), том I: 175 і д., 333 і д.; том II: 20 і д., 36, 95 і д., 245 і д., 349 і д.
- граматичне, том I: 176
 - психологічне, том I: 176 і д.; том II: 245
 - когнітивне, нормативне, репродуктивне, том I: 287 і д., 368 і д.
 - поезії, том I: 215
 - і розуміння, том I: 173 і д., 360 і д.
- Топіка, том I: 28; том II: 383
- Тотальність, том II: 32, 104, 420
- Трагедія, Трагічний, том I: 125 і д., 331 і д.; том II: 424
- Традиція, том I: 165 і д., 261 і д., 276 і д.; том II: 73 і д., 91 і д., 344 і д.
- Трійця, том I: 387 і д.
- Угода (Syntheke), том I: 398 і д.; том II: 19, 70
- Універсальна історія, том I: 187, 189 і д., 221; том II: 221
- Упередження (praejudicium), том I: 252 і д.; том II: 35 і д., 105 і д.
- Усність (*див. також* Писемність, Текст), том I: 15, 187 і д., 197 і д., 299; том II: 212
- Участь, том I: 122 і д., 199, 362, 444; том II: 7, 15, 292
- Факт, том II: 13, 30 і д.
- Феноменологія, том I: 86, 227 і д., 239; том II: 19, 178
- Фізика, том I: 392 і д., 400; том II: 7, 47, 176
- Філологія, том I: 30 і д., 165 і д., 183 і д., 263 і д.; том II: 23 і д., 342

- Філософія ідентичності, том I: 235; том II: 387
- Філософія мови, том I: 374 і д.; том II: 69
- Філософія моралі, том I: 32 і д., 38, 40 і д., 289 і д.; том II: 276 і д.
- Фоноцентризм, том II: 332
- Форма, том I: 19 і д.
- Формування понять, том I: 325 і д., 396 і д.; том II: 81 і д., 408 і д.
- Християнство, том I: 26, 46, 81 і д., 166 і д., 267; том II: 29 і д., 367 і д.
- Христологія, том I: 136, 396
- Художник, художній, том I: 90 і д., 110, 117, 178 і д.; том II: 11 і д.
- Церква, том I: 300 і д.; том II: 365 і д.
- Цікавість, том I: 123
- Ціле (Частина), Цілість, том I: 74, 167 і д., 209 і д., 424; том II: 7 і д., 54 і д., 284 і д.
- Цінність, том I: 62, 224; том II: 17, 95 і д., 246, 386 і д.
- Час, Часовість, том I: 119 і д., 240 і д.; том II: 34 і д.
- Число, том I: 381, 385, 403
- Читання, Читач, том I: 155 і д., 250, 361 і д.; том II: 21 і д., 266 і д.
- Шотландська філософія, том I: 32
- Щастя, том II: 71, 130 і д.
- Юриспруденція, том I: 45; том II: 165
- Complicatio, том I: 402, 448
- Deinos, том I: 300
- Dynamis (Потенція), том I: 29; том II: 246
- Eikos, Verisimile (Очевидне), том I: 29, 447; том II: 103, 213
- Eleos, том I: 127 і д.
- Eloquentia, том I: 28
- Empeiria (див. Досвід)
- Enumeratio simplex, том I: 323
- Episteme, том I: 292; том II: 24 і д., 385
- Eruditio, том I: 26
- Forma, formatio, том I: 19 і д., 392 і д.
- Hexis, том I: 29, 290
- Humanitas, том I: 32
- Idiota, том I: 404 і д.
- Idola, том I: 324; том II: 75
- Illuminatio, том I: 448
- Intellectus agens (див. також Розум), том I: 446
- Iudicium (див. Розумові здібності)
- Kairōs, том II: 33, 275
- Kalon (Красиве), том I: 440 і д.
- Koinonōmosyne (sensus communis), том I: 32
- Mens auctoris (див. Автор)
- Methexis (див. Участь)
- Mimesis (Наслідування), том I: 112 і д.
- Mneme (див. Пам'ять)
- Moral science, том I: 13, 291 і д.; том II: 287 і д.
- Nomos (див. також Закон), том I: 261
- Nous, том I: 35
- Onoma (див., Ім'я, Слово)
- Orexis, том I: 290 і д.
- Peitho (див. Переконавання)
- Aletheia, том I: 422; том II: 46
- Anamnesis, том I: 24 і д.; том II: 15
- Anticipatio, том I: 323
- Applicatio, том I: 37 і д.; том II: 100
- Agete (див. також Добродієність), том I: 21, 290 і д.; том II: 283
- Ars inveniendie, том I: 35

- Phobos (Страх), том I: 127
Phronesis (prudentia, Розсудливість), том I: 28 і д., 292, 300; том II: 16 і д., 282 і д.
Physis, том I: 20; том II: 16
Pulchrum (див. Kalon, Краса)
Querelle des anciens et des modernes, том I: 28, 155; том II: 268
Respublica litteraria; том II: 268
Sensus communis, том I: 27 і д.
Sophia, том I: 28
Synesis, том I: 300; том II: 276 і д.
Syntheke (див. Угода)
Techne (ars), том I: 292 і д.; том II: 24, 227
Topos, Locus, том I: 400
Tyche, том I: 293
Verisimile (див. Eikos), том I: 29, 447

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин, том I: 389, 390, 446; том II: 56, 87, 103, 112, 119, 259, 264, 267, 269, 331, 394, 437, 447
- Адорно, Т. В., том I: 52, 255; том II: 387, 402, 419, 421, 439
- Айнштайн, А., том II: 427
- Альгаротті, том I: 77
- Д'Аламберт, том I: 30
- Аммоніос Гермье, том II: 264
- Анаксагор, том I: 326
- Анаксимандр, том I: 121; том II: 325
- Анц, Г., том II: 14
- Апель, К.-О., том I: 248, 414; том II: 102, 234, 237, 238, 245, 389, 394, 403, 418
- Арістотелізм, том I: 20; том II: 82, 253, 259, 263, 273
- Арістотель, том I: 8, 28, 29, 30, 35, 46, 91, 112, 113, 114, 126, 127, 128, 129, 132, 155, 194, 197, 258, 277, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 325, 326, 327, 328, 333, 339, 349, 386, 390, 395, 396, 398, 399, 400, 411, 412, 419, 420, 423, 425, 427, 431, 442, 445, 446, 449; том II: 15, 24, 46, 70, 73, 77, 79, 81, 87, 99, 104, 133, 136, 140, 148, 149, 175, 187, 205, 211, 227, 244, 246, 248, 251, 257, 259, 263, 268, 271, 281, 286, 290, 292, 294, 319, 323, 340, 344, 357, 370, 373, 376, 385, 404, 408, 410, 421, 425, 432, 445, 447, 451
- Арістофан, том II: 212
- Арнім, том I: 400
- Асманн, А. і Й., том II: 358
- Аст, Ф., том I: 169 і д., 176, 180 і д.; том II: 56, 411
- Баадер, Ф., том I: 119
- Байсрвальтес, В., том I: 114
- Барт, К., том I: 139; том II: 95, 114, 349, 359, 427
- Баргушат, В., том II: 439
- Баумгартен, А., том I: 37 і д., 76; том II: 444, 452
- Баур, Ф. К., том II: 361
- Баух, К., том I: 134
- Бах, Й. С., том II: 424
- Бахофен, Й. Й., том II: 348
- Бедер, Г., том II: 86
- Бек, А., том I: 177, 184; том II: 92, 104, 111, 218, 285, 351, 443
- Беккер, О., том I: 96 і д., 227; том II: 17, 367, 389, 392, 419
- Бекманн, П., том I: 48
- Бекон, Ф., том I: 17, 173, 323 і д.; том II: 64, 75, 104, 386
- Бем, Г., том I: 130, 345; том II: 20, 411
- Беме, Я., том II: 328
- Бен'ямін, В., том II: 392, 419
- Бенвеністе, С., том II: 86, 264
- Бензе, М., том II: 384
- Беннер, Д., том II: 406
- Бентлі, том I: 170
- Берве, Г., том II: 436
- Бергсон, том I: 33, 68, 73, 227
- Беренсон, Б., том I: 93
- Берк, Е., том I: 254; том II: 219
- Бернштайн, том II: 243
- Бетті, Е., том I: 243, 302, 304; том II:

- 20, 93, 97, 98, 100, 234, 268, 285, 347,
350, 362, 379, 390, 393, 394, 403
Бетховен, том II: 84, 429
Бізер, Е., том II: 98, 406
Білфінгер, Г. Б., том II: 360
Блюменберг, Г., том I: 446; том II:
348, 359
Боймлер, А., том I: 44; том II: 348
Бокль, том I: 200
Большов, О. Ф., том I: 119, 205, 212,
245; том II: 93, 352
Борманн, К. фон, том II: 231, 240,
243, 282, 418
Борнкам, Г., том I: 185; том II: 95,
359
Брентано, Ф., том II: 220, 445
Бруннер, О., том I: 19
Брунс, Й., том I: 141
Брокер, В., том II: 235, 358
Бубер, М., том II: 13, 96, 156, 190
Бубнер, Р., том I: 90; том II: 183, 243,
439
Будда, том II: 188
Будеус, том II: 278
Буйтендйк, Ф. Й., том I: 103
Бульгман, Р., том I: 245, 307 і д.; том II:
95, 111, 124, 267, 349, 360, 362, 382
Буркгардт, Й., том I: 197 і д.
Бюф'є, том I: 32
- Вагнер, Г., том II: 366, 427
Вагнер, Ф., том II: 347
Вазолі, К., том I: 24
Вайдле, М., том I: 88
Вайнсгаймер, Дж. К., том II: 8, 303
Вайтгед, том II: 378, 405
Вайцеккер, В. фон, том I: 234; том II:
13, 96, 118
Вайцеккер, К. Ф. ф., том II: 354
Вайшедель, В., том I: 133
Валері, П., том I: 93 і д.
Валх, К. Ф., том I: 170; том II: 99
Варбург, М., том II: 316
Ватсон, Л. К., том II: 12
Ватсон-Франке, М.-Б., том II: 12
- Ваттімо, Г., том II: 412, 439
Вах, Й., том I: 173; том II: 93, 249, 411
Вебер, М., том II: 94, 145, 148, 150,
278, 288, 292, 338, 346, 407, 416, 428
Веласкес, Д., том I: 145
Веллек-Воррен, том II: 421
Вельгенс, А. де, том II: 389
Вергілій, том II: 324
Верра, В., том II: 439
Вікер, Ф., том I: 28, 303, 306; том II:
100, 348, 349, 380, 394, 405
Віко, том I: 27 і д., 208, 346; том II:
103, 174, 245, 252, 278, 384, 444
Віламовіц, том I: 313
Віланд, В., том II: 439
Віль, Р., том II: 183, 405, 420, 439
Віндельбанд, В., том II: 346, 353, 391
Вінкельманн, том I: 75 і д., 82, 266
Вінч, П., том II: 215
Вітгенштайн, Л., том II: 8, 68, 103,
215, 229, 302, 378, 381, 405, 451
Вітграм, Р., том II: 347
Вольгард, Е., том I: 83
Вольтер, том II: 428
Вольф, Ф. А., том I: 170; том II: 411
Вольф, Хр., том I: 170; том II: 89, 360
Вольффлін, том II: 355
Вольцоген, К., том I: 233
Вріз, Г., том II: 348
Вріз, Ж. де, том II: 348
- Габермас, Ю., том I: 260, 319; том II:
8, 24, 102, 106, 183, 210, 214, 231, 242,
244, 311, 386, 402, 403, 406, 413, 414,
418, 439, 443
Гайдегер, М., том I: 72, 100 і д., 237 і д.,
245 і д., 248 і д., 329, 420 і д.; том II: 12,
18, 24, 34, 46, 48, 51, 56, 132, 156, 183,
191, 197, 201, 220, 229, 250, 267, 269,
289, 294, 296, 302, 321, 340, 346, 348,
356, 362, 376, 378, 381, 389, 397, 412,
430, 445, 447
Гайзенберг, В., том II: 407
Гайнце, Р., том II: 430
Галеві, том II: 375

- Гальперн, том II: 411
 Гаманн, Й. Г., том II: 384
 Гаман, Р., том I: 90; том II: 119
 Гардер, Р., том II: 342
 Гарнак, А. ф., том II: 362
 Гарт, Г. Л. А., том II: 383
 Гарт, Д., том II: 406, 408
 Гартманн, Н., том I: 46, 350; том II: 66, 76, 104, 429
 Гатчесон, том I: 32
 Гауг, В., том I: 79
 Геббель, Ф., том I: 126, 128
 Гебель, Й. П., том II: 266, 270
 Гегель, том I: 45, 53 і д., 63 і д., 81 і д., 99 і д., 161 і д., 194 і д., 213 і д., 236 і д., 317 і д., 330 і д., 428 і д.; том II: 11, 15, 30, 33, 48, 64, 66, 68, 73, 76, 80, 83, 92, 93, 97, 101, 102, 118, 170, 190, 198, 217, 221, 229, 237, 243, 250, 289, 294, 297, 300, 316, 321, 328, 344, 347, 352, 354, 363, 379, 385, 387, 397, 404, 408, 417, 419, 424, 429, 437, 445, 447, 449, 452
 Геер, Ф., том I: 42, 145
 Гейзінга, том I: 104 і д.; том II: 118
 Геккер, Т., том II: 96
 Геллебранд, В., том II: 389, 394
 Геллінґрат, том II: 344
 Гельдерлін, Ф., том I: 89, 140, 434; том II: 13, 70, 128, 329, 344, 432, 437, 450
 Гельмгольц, Г., том I: 14 і д., 47, 86; том II: 40, 205
 Гельшер, У., том II: 190
 Ген, В., том II: 134
 Генігсвальд, Р., том I: 72, 374; том II: 70, 103, 427
 Генкель, А., том II: 435
 Генріх, Д., том I: 96; том II: 60, 94, 366, 439
 Геракліт, том I: 376; том II: 46, 325, 443
 Гербарт, том II: 93
 Гердер, том I: 17, 34, 81, 189 і д., 266 і д., 405; том II: 68, 103, 130, 134, 160, 293, 299, 323, 436
 Гермес, том II: 86, 264
 Геродот, том I: 139; том II: 368
 Гесіод, том I: 139
 Гессе, Г., том II: 427
 Гетцер, Т., том I: 131
 Гільдебрандт, том II: 446
 Гінрікс, К., том I: 190, 197
 Гірш, Д., том I: 175; том II: 98
 Гітлер, А., том II: 436
 Гітціг, том II: 266
 Голль, К., том II: 88
 Гомер, том I: 76, 139; том II: 45, 86, 88
 Горацій, том I: 142
 Горкгаймер, М., том I: 255; том II: 386
 Гото, том I: 63, 68
 Гофер, В., том II: 347
 Гофманн, В., том I: 307; том II: 361
 Гофман, Г., том I: 137
 Гумбольдт, В. ф., том I: 20, 190, 192, 317 і д., 405 і д.; том II: 68, 92, 134, 170, 182, 302, 427
 Гуссерль, Е., том I: 70 і д., 147, 211 і д., 281, 413 і д.; том II: 16, 18, 66, 68, 93, 95, 103, 114, 178, 191, 220, 250, 267, 269, 289, 294, 298, 323, 344, 346, 366, 376, 378, 380, 387, 397, 427, 429, 434, 437, 450
 Г'юм, Д., том I: 13, 32, 257, 333 і д.; том II: 410
 Гадамер-Лекебуш, К., том II: 440
 Гайзер, К., том II: 368
 Галілей, том II: 83, 169, 286, 301, 433, 442
 Галлінг, К., том II: 382
 Гвардіні, Р., том I: 344, 450
 Гелен, А., том I: 260, 410; том II: 371, 384
 Геллерт, том II: 344
 Гельдзетцер, Л., том II: 89, 250, 411
 Георге, Ст., том I: 67; том II: 145, 348, 428, 446
 Георгіадес, Т., том I: 93; том II: 20
 Герігк, Г-Й., том II: 98
 Геррес, том II: 348

- Геге, том I: 66 і д., 74, 79 і д., 190 і д., 424; том II: 161, 174, 190, 269, 319, 336, 437
 Гетманн-Зіферт, А., том I: 63
 Гегце, А., том I: 99
 Гігель, том II: 232, 237, 238, 240, 242, 245
 Гог, В. в., том II: 429
 Гоґартен, Ф., том II: 13, 96, 190, 362
 Гольдманн, Л., том II: 424
 Готшед, том I: 38
 Готьє, Т., том I: 293
 Грабман, М., том I: 442
 Грасіан, Б., том I: 41 і д.
 Гретуйзен, Б., том II: 93, 412
 Грізебах, Е., том II: 96
 Грімм, Г., том I: 66, 279
 Грімм, Й. і В., том II: 322
 Грюндер, К.-Ф., том II: 406
 Гуйє, Г., том II: 213
 Гундерт, Г., том II: 212, 374
 Гундольф, Ф., том I: 67, 279; том II: 428
 Гуцков, К., том I: 65
- Даннґауер, Й. К., том II: 87, 250, 253, 255, 258, 262
 Дарвінізм, том II: 144
 Девідсон, Д., том I: 274
 Декарт Р., *див.* Картезій
 Демокріт, том II: 433
 Деріда, Ж., том II: 8, 11, 14, 16, 106, 297, 299, 329, 341
 Дерріє, Г., том I: 331
 Дессуар, М., том I: 195
 Джеймс, В., том I: 230
 Джентіле, том II: 104, 350
 Джонстон (мол.), Г. В., том II: 103, 383
 Дільтей, В., том I: 16 і д., 65 і д., 165 і д., 205 і д., 226 і д.; том II: 12, 18, 30, 51, 53, 93, 105, 114, 122, 238, 249, 262, 265, 267, 281, 285, 289, 293, 295, 299, 320, 324, 345, 353, 361, 367, 371, 378, 380, 386, 396, 411, 421, 428, 438, 440
 Дім, Г., том II: 362
- Діонісій Галікарнаський, том II: 86
 Докґорн, К., том II: 103, 210, 212
 Досократики, том II: 325
 Достосвський, том II: 429
 Дройзен, Дж. Г., том I: 15, 189, 199 і д., 359; том II: 92, 113, 170, 216, 238, 345, 352, 379, 396
 Дюбо, том I: 77
 Дюгем, П., том I: 15, 207
 Дюфре, М., том II: 385
- Еббінґаус, Г. том I: 211; том II: 439
 Ебелінґ, Г., том I: 166 і д., 169, 307; том II: 88, 101, 349, 364, 365, 382, 406
 Еберт, Т., том II: 439
 Ебнер, Ф., том II: 96, 137, 190
 Евклід, том II: 113
 Еґгебрехт, Г. Г., том II: 343
 Елеатизм, том I: 381, 429
 Енгберг-Педерсен, Т., том I: 298
 Енґіш, К., том I: 306; том II: 99, 349, 383
 Ернесті, том I: 175, 183; том II: 91
 Ернст, П., том II: 427
 Ерушка, Й., том II: 406
 Ессер, Й., том II: 356, 390, 406
 Есхіл, том I: 126, 324, 326, 331; том II: 117
 Етінґер, Ф. Х., том I: 34 і д., 448; том II: 160, 344, 360
- Єванґеліє від св. Івана, том I: 388 і д.; том II: 44, 124, 174
 Єгер, В., том I: 28, 266; том II: 235, 275, 430, 437
 Єгер, Г., том II: 250, 258, 262
- Жоель, К., том II: 235
- Забарелла, том II: 253, 265
 Заккарія, Г., том II: 356
 Зедльмайр, Г., том I: 94, 97, 119; том II: 100, 337, 393
 Зеєберг, том I: 345
 Зеєбом, Т., том II: 14, 98, 406

- Землер, том I: 168, 176; том II: 91, 360
 Зенон, том I: 429; том II: 82
 Зенфт, К., том II: 361
 Зібель, том II: 199
 Зіммель, Г., том I: 67, 210, 227
 Зінгер, С., том II: 446
 Зінн, Д., том I: 234
 Зіп, Л., том I: 21
 Зойме, Г., том II: 266, 270
 Зольгер, том I: 76, 80
 Зульцер, том I: 53; том II: 343
- Ізер, В., том I: 96; том II: 98
 Ікскюль, Й. ф., том I: 414
 Імдаль, М., том II: 20
 Іммерман, К., том I: 90, 254; том II: 159
 Інгарден, Р., том I: 116 і д.; том II: 21
 Іоанн Дамаскін, том I: 136
 Ісократ, том I: 26; том II: 212
 Ісус, том II: 44, 188
- Йєнш, том II: 94
 Йоахім, Г. Г., том II: 358
 Йона, том II: 411
 Йорк, граф, том I: 219, 234 і д.; том II: 93, 114, 123, 344, 347, 366
- Кайстан, том II: 448
 Калер, Е. ф., том II: 448
 Каллен, Г., том I: 137
 Каллімах, том I: 268
 Камла, В., том I: 145; том II: 408
 Кант, том I: 17, 19, 37 і д., 48 і д., 78 і д., 98 і д., 154, 183 і д., 228, 317, 413; том II: 24, 30, 33, 64, 74, 76, 84, 91, 122, 125, 147, 151, 169, 273, 275, 292, 322, 343, 345, 351, 368, 376, 384, 386, 391, 397, 404, 410, 416, 433, 447, 450
 Капц, Е., том I: 339; том II: 275, 354
 Карнап, Р., том II: 229, 381
 Карнід, том II: 245
 Картезіанство, том I: 32, 68, 223 і д., 241
 Картезій, том I: 69 і д., 223 і д., 258 і д., 385; том II: 79, 96, 107, 147, 213, 240, 372, 402
 Кассіан, том II: 88
 Кассіодор, том II: 279
 Кассірер, Е., том I: 83, 374, 403; том II: 68, 103, 302, 322
 Касснер, Р., том I: 108
 Кастільоне, том I: 31, 42
 Кауфманн, Ф., том I: 244
 Квінтіліан, том I: 91; том II: 212, 251
 Кебнер, Р., том I: 120
 Кеккерманн, том II: 263
 Келер, В., том I: 92
 Керенї, К., том I: 120; том II: 348
 Керте, А., том I: 266
 К'еркегор, том I: 97, 126, 238, 319; том II: 13, 24, 54, 96, 129, 190, 243, 324, 329, 418, 429
 Кіммерле, Г., том I: 177; том II: 18, 360, 411, 412, 422, 439
 Клагес, Л., том I: 397; том II: 348
 Клеон, том II: 237
 Клібанскі, Р., том I: 449
 Клопшток, том I: 19, 79, 82
 Кляйн, Й., том II: 435
 Кляйст, Г. ф., том II: 185
 Кноль, Р., том II: 119
 Кобб, Й. Б., том II: 366, 382
 Коген, Г., том II: 80
 Козеллек, Р., том I: 19; том II: 347
 Колінгвуд, Р. Дж., том I: 253, 342 і д., 344; том II: 10, 97, 102, 245, 352, 363, 373
 Коллер, том I: 112
 Коллінз, том I: 258
 Коммерель, М., том I: 127 і д.
 Коннан, Ф., том II: 279
 Конт, А., том II: 265
 Конфуцій, том II: 188
 Корет, том II: 98
 Кох, Й., том I: 401, 404, 449
 Кошакер, П., том II: 99, 279
 Крамер, В., том II: 441
 Крамер, К., том I: 64; том II: 183, 439
 Краусс, В., том I: 41
 Крауссер, П., том II: 412

- Крафт, В., том II: 407
 Кречмер, том II: 94
 Кройцер, Ф., том I: 81 і д.
 Кроче, Б., том I: 83, 344, 434; том II: 97, 102, 104, 350, 352
 Крюгер, Г., том I: 122, 260, 444; том II: 66, 114, 362, 368, 377
 Кузанський, М., том I: 28, 137, 403 і д., 442; том II: 15, 298, 328, 343, 410, 447
 Кун, Г., том I: 281, 298, 301; том II: 358, 359, 389, 392, 393, 419, 440
 Кун, Т., том I: 264; том II: 105, 442
 Кунц, Г., том II: 231
 Курціус, Е. Р., том I: 74, 173
 Кюнне, В., том II: 439
- Лагус, Ж., том II: 248
 Лакан, Ж., том II: 106, 224
 Ланг, Г., том II: 224
 Лангербек, Г., том II: 354
 Ландгребе, Л., том II: 366
 Ларенц, К., том II: 349, 356
 Лебретон, том I: 388
 Леонардо да Вінчі, том I: 94
 Лерш, том II: 94
 Лессінг, Г. Е., том I: 77, 79; том II: 240
 Лессінг, Т., том II: 427
 Лібінг, Г., том II: 360
 Ліпс, Г., том I: 423, 424; том II: 53, 103, 177, 302
 Літ, Т., том I: 396; том II: 93, 294, 347, 377, 437, 443
 Ломан, Й., том I: 374, 385, 400; том II: 205, 210, 220
 Лоос, Е., том I: 31
 Лооф, Г., том I: 79
 Лоренцен, П., том II: 408
 Лоренцер, А., том II: 232
 Лукач, Г. ф., том I: 96, 255
 Льєдо, Е., том II: 342, 439
 Льовіт, К., том I: 196, 197, 397; том II: 66, 95, 96, 128, 340, 367, 370, 377, 439
 Люкке, том II: 18, 94, 360, 411
 Лютер, М., том I: 165 і д., 183 і д., 219; том II: 88, 248, 255, 257, 262, 266, 300, 382
- Ляйбгольц, Г., том II: 358
 Ляйбніц, том I: 35, 146, 212, 385 і д.; том II: 190, 248, 438, 447
 Ляйзеганг, Г., том II: 434
- Мазур, Г., том I: 192
 Майгофер, В., том II: 383
 Майер, Г. Ф., том I: 79, 339; том II: 411
 Маймонід, М., том II: 375
 Майнекке, Ф., том II: 347
 Майстер Еккгард, том II: 328, 410, 429, 447
 Макіавеллі, том II: 370
 Малларме, том II: 317, 421
 Мальбранш, том I: 137
 Мальро, А., том I: 89
 Манке, Д., том I: 137
 Манн, Т., том II: 325, 427
 Мао Цзедун, том II: 414
 Марк Аврелій, том I: 32
 Марквард, О., том II: 209
 Маркс, К., том I: 255, 319; том II: 108, 221, 414, 429
 Марксизм, том I: 299, 308; том II: 237
 Маркузе, Г., том I: 214; том II: 387, 414
 Марру, Г. Й., том II: 363
 Мах, Е., том I: 69
 Меланхтон, том I: 168, 296; том II: 89, 248, 252, 253, 257, 265, 276, 383
 Меллер, Й., том II: 389
 Менар, П., том I: 77
 Менцер, П., том I: 38, 48
 Меріке, Е., том II: 320
 Мерло-Понті, том II: 378
 Мікеланджело, том II: 428
 Мілл, Дж. Ст., том I: 13, 15 і д.; том II: 93, 287, 401
 Міш, Г., том I: 205, 223, 220; том II: 93, 95, 346, 412
 Молловіц, Г., том I: 95
 Молодогегельянці, том I: 230, 319; том II: 448

- Мольєр, том II: 321
Момзен, Т., том I: 264; том II: 199, 351
Монан, Дж. Д., том II: 228
Мор, том I: 37; том II: 266, 270
Моріц, К. Ф., том I: 79 і д., 96
Морріс, Ч., том II: 158
Музіль, Р., том II: 436
Мюллер, К., том I: 79
Мюллер, М., том I: 447
- Найстель, Г., том I: 331
Наполеон, том II: 288
Натансон, М., том II: 103, 383
Натори, П., том I: 71 і д., 227, 230, 420; том II: 429
Неокантіанство, том I: 63 і д., 207, 230, 349; том II: 30, 65, 76, 84, 122, 149, 289, 293, 295, 298, 302 324, 346, 426
Неоплатонізм, том I: 76, 136, 190, 392 і д., 446 і д.; том II: 87, 263, 267, 342, 343
Ніцше, том I: 24, 67, 71, 122, 241, 281, 283 і д.; том II: 14, 29, 39, 45, 96, 106, 108, 182, 199, 297, 300, 302, 324, 329, 332, 340, 369, 375, 398, 428, 437, 445
Новаліс, том II: 411
Ньютон, том II: 151, 205, 433
- Овербекк, Ф., том II: 188
Одебрехт, Р., том I: 55, 93; том II: 411
Озенберг, том II: 436
Оксфордська школа, том I: 344
Олер, К., том II: 375
Ольбрехтс-Тітека, том II: 383, 415
Ольмюллер, В., том I: 83
Оріген, том II: 88
Ортега-і-Гассет, том II: 31
Остін, Дж. Л., том II: 103, 177
Отт, том II: 349, 363
Отто, В. Ф., том I: 120; том II: 347, 355
- Паатц, В., том I: 132
Павло, св. апостол, том II: 300
- Панненберг, В., том II: 221, 389
Панофскі, Е., том II: 335
Парейсон, Л., том I: 64, 117; том II: 385
Парменід, том I: 425; том II: 80, 325
Паррі, том I: 155
Паскаль, том I: 35
Патцер, Г., том I: 313
Пагч, Г., том II: 412
Пеггелер, О., том II: 389, 397
Перельман, К., том II: 103, 284, 383, 415, 444
Перікл, том I: 219; том II: 237
Перро, М., том II: 268
Піаже, Ж., том II: 104, 184, 231
Пієтизм, том I: 34 і д., 286 і д.; том II: 267
Піндар, том I: 142; том II: 117, 432
Піндер, том II: 94
Пірс, Х., том II: 236
Піфагорійці, том II: 287
Платон, том I: 26, 30, 111 і д., 121 і д., 194, 253, 256, 320, 338 і д., 375 і д.; том II: 15, 24, 43, 69, 76, 77, 80, 85, 86, 102, 116, 138, 146, 167, 180, 189, 191, 202, 211, 214, 229, 247, 252, 257, 271, 274, 284, 294, 307, 339, 354, 359, 368, 370, 374, 376, 385, 404, 429, 432, 444, 451
Платонізм, том II: 15, 19, 405, 424
Плесснер, Г., том II: 184, 231, 384
Плотін, том II: 267, 342, 429, 447
Плутарх, том I: 76; том II: 287, 368
Поланій, М., том II: 231, 384, 449
Поллманн, Л., том II: 422
Понтій Пілат, том II: 44
Поль, Ж., том II: 234
Поппер, К. Р., том I: 299 і д.; том II: 8, 386, 402
«Пор-Руаяль», том I: 26
Портман, А., том I: 108
Прагмагізм, американський, том II: 52
Протагор, том II: 212
Псевдо-Діонісій, том I: 76, 442

- Пфлаумер, Р., том II: 439
- Рабель, Е., том II: 350, 379
- Рабо, І., том I: 396
- Рад, І. фон, том II: 98
- Рід, Т., том I: 32
- Райнгардт, К., том II: 235, 435
- Райх, К., том II: 439
- Рамбах, Дж. Дж., том I: 37, 175, 285; том II: 90, 98, 255, 267
- Ранер, К., том II: 348
- Ранке, Л., том I: 187, 191 і д., 204, 219; том II: 23, 92, 170, 199, 216, 348
- Рассел, Б., том II: 302, 378
- Растір, том II: 317
- Раумер, том II: 237
- Редекер, М., том I: 183; том II: 249, 361, 411
- Рід, К., том I: 32
- Рідель, М., том I: 34; том II: 108, 404, 412
- Рікер, П., том II: 106, 108, 312, 386, 421
- Ріккерт, Г., том I: 208, 320; том II: 293, 346, 380, 391
- Ріккобоні, том II: 343
- Рільке, том I: 105, 450; том II: 117, 189, 437
- Ріпанті, Г., том I: 272
- Ріггер, Й., том I: 19; том II: 108, 268, 359, 386
- Рігнер, Ф., том II: 405
- Рішлер, К., том I: 103; том II: 392
- Річль, О., том I: 167; том II: 361
- Робінсон, Й. М., том II: 366, 382
- Розе, Г., том I: 367
- Розенкранц, К., том I: 63 і д.; том II: 397
- Розенцвайг, Ф., том I: 90; том II: 13, 190
- Ройс, том II: 236
- Рор, Г., том II: 127, 368
- Россі, П., том I: 24
- Ротгаккер, Е., том I: 68, 219, 280; том II: 93, 100, 304, 338, 344, 347, 355
- Рунге, том I: 90
- Руссо, том I: 55, 66, 256, 443; том II: 24, 66, 273, 292
- Савіньї, том I: 177, 303; том II: 279
- Сален, Е., том II: 428
- Салмазій, том I: 32
- Сантінелло, Дж., том I: 440
- Сартр, Ж.-П., том II: 330, 378
- Свіфт, том II: 435
- Секст Емпірик, том II: 287
- Сімон, Р., том II: 90, 255
- Сінклер, том II: 344
- Снелл, Б., том I: 268
- Сократ, том I: 28, 292, 337 і д., 428 і д.; том II: 43, 85, 188, 189, 227, 274, 291, 300, 330, 374, 376, 432, 442, 446
- Софістика, том I: 26, 29, 253, 329 і д., 336, 377; том II: 43, 88, 146, 227, 260, 370
- Софокл, том II: 429, 446
- Спевсіпи, том I: 398 і д.
- Спіноза, том I: 171 і д., 176, 252, 258; том II: 112, 240, 268, 362, 370, 412
- Стоя, том I: 388, 392, 400;
- Страус, Л., том I: 31, 252, 274, 296; том II: 268, 298, 358, 369, 446
- Тагор, Р., том II: 429
- Таціт, том I: 268; том II: 260
- Тейлор, К., том II: 105
- Тейт, А., том II: 88
- Тетенс, том I: 37
- Тібо, А. Ф. Й., том II: 99, 250, 411
- Тік, Л., том I: 65
- Толстой, том I: 345
- Тома Аквінський, том I: 30, 390 і д., 449; том II: 103, 410, 437
- Томазій, К., том I: 253
- Тонеллі, том II: 343
- Топіч, Е., том II: 407
- Трайчке, том II: 199
- Треде, Й. Г., том II: 439
- Трельч, Е., том I: 222; том II: 32, 93, 347, 366, 428

- Грір, Й., том I: 104
Тугендгат, Е., том II: 229
Тумаркіна, А., том I: 114
Турнайзен, том II: 95
- Ульріх ф. Страсбург, том I: 442
Унамуно, том II: 96
- Фабер, К.-Г., том I: 265; том II: 347
Фемістій, том I: 326, 386; том II: 104
Фенелон, том I: 34
Фехнер, том II: 93
Фівер, Т., том II: 383
Фідій, том II: 424, 428
Філон, Александрійський, том II: 342
Фінк, Е., том I: 86, 123, 232
Фінкельдай, Й., том I: 344
Фіхте, Й. Г., том I: 64, 68, 97, 212, 317, 364; том II: 16, 91, 170, 328, 376, 397, 410, 411
Фішер, Ф. Т., том I: 82 і д.
Флацій, М., том I: 253; том II: 89, 249, 253, 255, 262, 266, 411
Флері, том I: 34
Фойербак, Л., том I: 139, 319
Фолькман-Шлук, К.-Г., том I: 401, 448, 450
Форже, Ф., том II: 317
Форстгофф, Е., том I: 303
Фосслер, К., том I: 434
Фослер, О., том I: 245; том II: 199
Франк, Е., том I: 253
Франк, М., том I: 176; том II: 14, 16, 330, 360, 412
Франке, А. Г., том II: 90, 98, 255, 267
Франц, Г., том II: 249, 365
Фрей, Д., том I: 132, 147
Фрейер, Г., том II: 93, 355
Фрідемманн, том II: 446
Фрідлендер, П., том II: 429, 432, 446
Фройд, З., том II: 108, 224, 429
Фукідід, том I: 219; том II: 172, 287
Фуке, Е., том I: 307; том II: 101, 349, 364, 382, 406
Фульда, Ф., том II: 429
- Хладеніус, том I: 173 і д., 275; том II: 89, 240, 412
Холл, Г., том I: 166
Хомскі, Н., том II: 104, 239
Хрісіпп, том I: 76
- Целан, П., том II: 317, 452
Ціцерон, том I: 31; том II: 212, 251
Ціцеронізм, том II: 255
- Шааршмідт, том I: 21
Шадевальдт, В., том I: 127, 358
Шаслер, М., том I: 64
Шекспір, том I: 61; том II: 319, 339, 429, 446
Шелер, М., том I: 92, 126, 415 і д.; том II: 66, 303, 381, 429
Шеллінг, том I: 62, 81, 91, 185, 425, 430; том II: 30, 92, 96, 299, 336
Шене, В., том I: 131
Шерер, В., том I: 16
Шефтсбері, том I: 32, 34, 36
Шіллер, Ф., том I: 55, 62, 65, 78 і д., 364; том II: 92, 138, 269, 404
Шлегель, Ф., том I: 63, 80, 83, 185, 270, 336, 367; том II: 91, 189, 302, 324, 378
Шлік, М., том II: 7, 288, 303
Шляйермахер, том I: 62, 68, 74, 160 і д., 170 і д., 172, 175 і д., 259, 271 і д., 317; том II: 17, 22, 53, 55, 88, 91, 113, 189, 200, 212, 249, 250, 255, 260, 262, 267, 270, 280, 285, 289, 295, 299, 324, 351, 360, 378, 388, 419, 421, 440, 442
Шмід-Коварцік, С. В., том II: 406
Шмідт, Е., том II: 228
Шмітт, К., том II: 339
Шнайдер, Г., том I: 90
Шопенгауер, А., том I: 55, 60, 81 і д., 425; том II: 267
Шпігельберг, Г., том II: 366
Шпітцер, Л., том II: 321
Шпраге, Р. К., том II: 375
Шпрангер, Е., том II: 93, 100, 412
Шпенглер, О., том II: 427

- Шраде, Г., том I: 136
Штайгер, Е., том I: 126, 248; том II: 100, 321
Штайгер, Л., том II: 362
Штайнталь, Г., том I: 177, 183, 376; том II: 92, 412
Штахель, Г., том II: 98, 406
Штегмюллер, В., том I: 248
Штенцель, Й., том I: 398, 437, 444
Штраус, Е., том I: 92
Штурм, Й., том II: 259
Шулер, А., том II: 348
Шульц, В., том II: 435
Шупп, Ф., том II: 348
- Шютц, А., том I: 234
Юнгер, Е., том II: 371
Юнгер, Ф. Г., том I: 107
Юнгіус, Й., том II: 248
Юсті, К., том I: 77, 145
- Якобі, том I: 317, 432; том II: 119
Ямме, К., том I: 90
Япп, У., том II: 317
Ясперс, К., том I: 260, 280; том II: 52, 94, 96, 123, 149, 190, 380, 407, 412, 438
Яусс, Г. Р., том I: 52, 118; том II: 11, 16, 60, 98, 201, 268, 392, 408, 422

ЗМІСТ

I. До вступу

1. Між феноменологією та діалектикою. Спроба самокритики (1985)7

II. Попередні етапи

2. Проблема історії в новітній німецькій філософії (1943 рік)29
3. Істина в гуманітарних науках (1953 рік)38
4. Що таке істина? (1957 рік)44
- ✓ 5. Про круговий цикл розуміння (1959 рік)55
6. Природа предмета і мова речей (1960 рік)63
- ✓ 7. Історія понять як філософія (1970 рік)73
8. Класична і філософська герменевтика (1968 рік)86

III. Доповнення

9. До проблематики саморозуміння. Герменевтичний внесок у питання деміфологізації (1961 рік)111
10. Безперервність історії та миттєвість існування (1965 рік)122
11. Людина і мова (1966 рік)133
12. Про планування майбутнього (1965 рік)141
- ✓ 13. Семантика і герменевтика (1968 рік)158
- ✓ 14. Мова і розуміння (1970 рік)167
15. Наскільки мова диктує мислення? (1970 рік)180
- ✓ 16. Нездатність до розмови (1972 рік)187

IV. Подальший розвиток

17. Універсальність герменевтичної проблеми (1966 рік)197
18. Риторика, герменевтика і критика ідеології. Метакритичні роздуми щодо «Істини і методу» (1967 рік)209
19. Репліка щодо «Герменевтики та критики ідеології» (1971 рік) . .226
- ✓ 20. Риторика і герменевтика (1976 рік)248
21. Логіка чи риторика? Ще раз щодо ранньої історії герменевтики (1976 рік)262

22. Герменевтика як теоретична та практична задача (1978 рік) . . .	270
23. Проблеми практичного розуму (1980 рік)	286
24. Текст і інтерпретація (1983 рік)	295
25. Деструкція та деконструкція (1985 рік)	323

V. Додатки

26. Екскурси I — IV (1960 рік)	335
27. Герменевтика та історизм (1965 рік)	345
28. Герменевтика (1969 рік)	378
29. Передмова до другого видання (1965 рік)	389
30. Післямова до третього видання (1972 рік)	399
31. Ганс-Георг Гадамер про себе (1973 рік)	426
Бібліографія	453
Предметний покажчик	457
Іменний покажчик	467

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Ганс-Георг Гадамер

ІСТИНА І МЕТОД

ДОПОВНЕННЯ

ПОКАЖЧИКИ

Том II

Герменевтика II

*Переклад з німецької
Миколи КУШНІРА*

Художнє оформлення І. Коптілова

Відповідальний за випуск *А. Савчук*
Відповідальний редактор *О. Жупанський*
Художній редактор *А. Лівень*
Оригінал-макет *В. Стрикун*
Коректор *Г. Колінько*