

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ
«Юніверс» — 2000

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 своєрідною 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 Шляйєрмахером до центральних питань філософії, бо Шляйєрмахер, 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 Шляйєрмахера, 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 Шляйєрмахером 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 Шляйєрмахера»), 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 істориконі 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 Шляйермахер 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 чинить 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 Шляйермахером 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 відрізяти 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 кериматичної 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 напoxваті, 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 речі 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 текету, навчаючи на відношенні до Святого Письма, запроваджененого 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 Фукс⁹⁴ 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 індіферентний 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. Galling, 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 пожвавився 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 започатковане нове усвідомлення своєрідності правового знання взагалі й для цього до уваги взяли старе риторичне поняття топіки. Англосаксонське *Case Law* також має герменевтично цікавий аспект¹⁰⁰.

Однак, із філософського боку, з більшою філософською свідомістю вже давно діє аналогічне спрямування, коли Хаїмом Перельманом і його співробітниками проти науково-теоретичної логіки відстоювалось логічне самозначення аргументації, яка звичайно культивується в праві й політиці¹⁰¹. Тут засобами логічного аналізу, однак із наміром підняти методики переконливого говоріння проти форми логіко-примусового доведення, робиться чинною стара претензія риторики проти наукового позитивізму. І тут не уникнути того, аби перед лицем односторонності сучасної наукової теорії й *Philosophy of Science* філософський інтерес знову поступово звертався до традиції риторики й вимагав її оживлення¹⁰². Це також має піти на користь проблемному інтересу в герменевтиці. Бо вона має спільне з риторикою відмежування від поняття істини наукової теорії й відстоювання свого автономного права. При цьому ще підлягає вирішенню одне питання, чи історично легітимована відповідність риторики й герменевтики предметно справжня в повному обсязі. Звичайно, більшість понять класичної герменевтики від часів Меланхтона походить із риторичної традиції стародавності. Елемент риторики, сфера *persuasive arguments*, також не обмежені зовнішньо-публічними випадками майстерного говоріння, а поширюються разом з універсальним феноменом розуміння й порозуміння. Однак між риторикою й діалектикою в античному розумінні слова здавна існує перепона, яку годі усунути. Процес порозуміння заглиб-

⁹⁷ Engisch K. Logische Studien zur Gesetzesanwendung («Логічні дослідження застосування законів»), 3. Aufl., Heidelberg, 1963 і того самого автора, Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit («Ідея конкретизації в праві й правовій науці нашого часу»), Abh. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1953.

⁹⁸ Viehweg T. Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung («Топіка і юриспруденція. Внесок до дослідження основ правової науки»), München, 1953, 3. Aufl., 1965.

⁹⁹ Mathofer 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. інструктивний, що вказує на повне дослідження, зібраний том: Natanson M. & 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, мімичними комунікаційними феноменами, як сміх і плач, що їх герменевтичне значення показав нам Г. Плеснер¹⁰⁴.

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 зрозумілості (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 Bense 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 поезику 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 gnō seōs*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. Арістотель 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. I 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 довелося 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 передусь 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 бравими 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'єктивізові 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 Шляйєрмахера. 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.