

**ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР**

---

Герменевтика II

# **ІСТИНА І МЕТОД**

*ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької  
*Миколи Кушиніра*

Київ  
«Юніверс» — 2000

## **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, каноном 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 априорні елементи пізнання досвіду природничих наук. Так, ішлося про те, щоб забезпечити способу 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 очищенні 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 полішив. 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 основовою, на який він прагнув здійснити побудову історичного світу в гуманітарних науках. Однак історичний світ — це не взаємозв'язок переживань того гатунку, як ото, скажімо, в автобіографії історія представляється для внутрішності суб'єктивності. Історичний взаємозв'язок має, зрештою, розумітись як

взаємозв'язок смыслу, 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 підкresленому протиріччі до тієї самої пізнавально-теоретичної школи, яка тоді, з неокантіанської точки зору, бралася закладати основи гуманітарних наук, власне до розробленої Віндельбандом і Ріккерттом 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 Гайдегера, як точку зору життєвої філософії<sup>19</sup>, 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 подію<sup>20</sup>.

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»<sup>21</sup>. 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 імпозантний каталог понять на вкрай номіна-

<sup>19</sup> Misch G. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl («Життєва філософія і феноменологія. Спір Дільтеевого напрямку з Гайдеггером і Гуссерлем»), Philos. Anzeiger 1929/30, 2. Aufl., Leipzig, Berlin, 1931.

<sup>20</sup> [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].

<sup>21</sup> 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 конституйований чистий тип («ідеально-типовий конструкція») виступає в доповнюючий спосіб як герменевтично-методологічне замінне поняття. На цій основі, яку Макс Вебер називав «раціоналістичною», ґрунтуючись вся будівля — за ідеєю нейтрально і «без цінностей», — монументальний межовий бастіон «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, чиє зібрання творів у двадцятих роках швидко перевершило вплив і Ернста Трельча.

Приєднання Дільтея до романтичної герменевтики, яке посдиалось 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 сторіччя<sup>22</sup>. Згадаймо хоча б про проблему античної міфології, яка була оновлена Вальтером Ф. Отто, Карлом

<sup>22</sup> 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 найважливіше 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. Гоффера про Ранке, Ф. Майнеке, Літта, а також націонал-соціалістичне й більшовицьке інструментування історії. Гоффер прагне проілюструвати небезпеку, як і продуктивні можливості такої посиленої рефлексивності історичного мислення на відношенні до політики.

Тут варто було б посплатися насамперед ще й на: Wittram R. Das Interesse an der Geschichte («Західливість в історії») (Kleine Vandenhoeck-Reihe 59/60/61, Göttingen, 1958). Ці праці у вирішальний спосіб ставлять питання про «істину в історії», якаво-

Керені та іншими в дусі Шеллінга. Навіть такий незрозумілий, схильний до мономанії своєї інтуїції дослідник, як Й. Й. Бахофен, чиї 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 систематизовано редаговане зібрання основних творів Бахофена, до якого Альфред Боймлер написав переконливий і вагомий вступ<sup>23</sup>.

Якщо розкрити наукове зібрання де Бріза «Історія дослідження міфології»<sup>24</sup>, то також дісташ таке саме враження, яке вчиняла «Криза історизму» на оживлення міфології. Де Бріз дає окреслений широким обрієм огляд — із добре підбраними 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 Керені, 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», її дають у примітках широкі посилання на новітню літературу, зокрема й на важливі статті в журналах.

<sup>23</sup> 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 спіску естетичну романтику, яку він оцінив, як врожай XVIII сторіччя, й релігійну романтику Гайдельбергра (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, чиє 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).

<sup>24</sup> 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: *Blumentberg 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 римлян<sup>25</sup>, «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 маніфест<sup>26</sup>. 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 (Гайдегер), 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 віходить 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)<sup>27</sup>. 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 Ларенца<sup>28</sup>. Так в усіх трьох сферах, де здавна герменевтика відігравала певну роль, в істори-

<sup>25</sup> I. Aufl., 1919.

<sup>26</sup> Див.: Ebeling G. Wort Gottes und Hermeneutik («Слово Боже і герменевтика») (Zschr. f. Th. u. K., 1959, S. 228 ff.).

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> [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 доречне 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»*)<sup>29</sup>, основні ідеї якої були розроблені також німецькою мовою в «герменевтичному маніфесті» під назвою «Про засновання основ загального вчення викладення» (*Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*)<sup>30</sup>, огляд стану проблеми, який приваблює як ширину свого обрію, 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 зінав, як зібрати великий урожай герменевтичного осмислення, який у постійних зусиллях дозрів з часів Вільгельма фон Гумбольдта і Шляйєрманахера.

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 привели до формулювання правового змісту,— і мало не прирівнювати її до правового смислу. З другого боку, він, звичайно, залишається в полоні заснованої Шляйєрманахером «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 конструк-

суддя. Тарантії 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].

<sup>29</sup> 2 Bde., Milano, 1955, Deutsche Ausgabe, 1967.

<sup>30</sup> Збірка до ювілею Е. Рабеля, Bd. II, Tübingen, 1954.

ювання смислу, і пояснює далі: «внаслідок дії духу, який через форми своєї об'єктивізації говорить до мислячого духу й відчуває себе спорідненим із ним у спільному людстві; це — повернення й зведення докупи, 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, чиє осмислення він здійснив у своєму внутрішньому світі». (S. 93 f.) Цим Бетті йде за Шляйермахером, Беком, Кроче й іншими<sup>31</sup>. Дивним чином він вважає, що цим точним психологізмом романтичного гатунку гарантується «об'єктивність» розуміння, який, 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 мною<sup>32</sup> 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 книга, здійснені, 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 написане. 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. Буцімто постановка Кантом *quaestio iuris* хотіла присипати чистій природничій науці, якою та, власне, має бути, а не

<sup>31</sup> Див.: Anm. 19 u. S. 147 des Manifests.

<sup>32</sup> Betti E. L'Hermeneutica storica e la storicità dell'intendere, Annali della Faculta di Giurisprudenza XVI, Bari, 1961 і Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften («Герменевтика як загальна методика гуманітарних наук»), Tübingen, 1962.

скоріше 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, Большов називає розуміння «по суті творчою роботою», — хоча сам Бетті без вагань кваліфікує так праводоповнюючу дію тлумачення законів. Однак абсолютно точно схильності до естетики геніальності, якої набуває Бетті, не досить. Теорію інверсії психологічне звуження, яке він (слідом за Дройзеном) 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 двозначності<sup>33</sup>.

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 відчути саме там, де хтось стойть дуже близько до Гегеля, як от Р. Г. Колінгвуд, який перебуває під сильним впливом Кроче. З дробку Колінгвуда в нашому розпорядженні зараз є дві роботи в німецькому перекладі: його автобіографія, яка тепер, потому як колись мовою оригіналу набула великого успіху<sup>34</sup>, 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»*)<sup>35</sup>.

Про автобіографію я зробив у вступі до німецького видання деякі зauważення, які повторювати тут не хочу. Твір зі спадщини містить історію історіографії від античності до сучасності, закінчуючись примітним чи-

<sup>33</sup> Див. також статтю Бетті в *«Studium Generale»*, XII (1959), S. 87, з якою знову без остріха 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).]

<sup>34</sup> Зі вступом Г.-Г. Гадамера, Stuttgart, 1955.

<sup>35</sup> 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 незрозуміlostі. Так, хоча б розділ про Вільгельма Дільтея для німецького читача насправді розчаровує:

«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, констатуючи, 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 натуралистичних 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 відзначити 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, чиї 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 спільноті (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 — оминається 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 чиє мислення треба проникнути? Може, це певний намір, якого людина дотримується в своїх діях? Колінгвуд, здається, вважає так<sup>36</sup>. «Якщо ця передумова відсутня, то історія її дій неможлива» (324). Однак чи реконструювання намірів — це справді розуміння історії? Видно, як Колінгвуд заплу-

<sup>36</sup> 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 «Theaetet»? Боюсь, що приклад неправильний і засвідчує протилежне.

Коли Платон у «Theaitetos» вибудовує тезу, що пізнання — це виключно сприйняття смислу, то, за Колінгвудом, я, як сьогоднішній 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 поставлена 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)?<sup>37</sup> І чи можливо ухопити цей взаємозв'язок, якщо категорично не усувати попередні поняття сучасного сенсуалізму?<sup>38</sup>

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»)<sup>39</sup> він продовжує свої попередні роздуми,

<sup>37</sup> [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)].

<sup>38</sup> 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.]

<sup>39</sup> 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 Фройєра у «Теорії об'єктивного духу»). Поняття догматичного мислення повністю розуміється як герменевтичне поняття<sup>40</sup>. Догматику потрібно захищати як продуктивний метод гуманітарного пізнання, оскільки вона розробляє іманентний предметний взаємозв'язок, який однаково визначає область смыслу. Ротгаккер може посилатись на те, що поняття «догматика» як в теології, так і в юриспруденції в жодному разі не має тільки критично-пейоративного смыслу. 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 пізнавання. 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 заздалегідь 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 пізнавання. Похвально, що Ротгаккер вирізняє цей елемент як «єдине джерело нашого духовного знання» (25). Всеосяжний взаємозв'язок смыслу, 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 різнобікістю життя. Ротгаккер наслідує його в тому, що говорить про догматиків, як про пояснення минулих картин світу або про напрямки

<sup>40</sup> Те, що Ротгаккер повністю усвідомлює необхідність відокремити герменевтичну проблему смыслу від усякого психологічного дослідження «намірів» — а отже від «суб'єктивної думки» тексту, показує хоча б його стаття «Sinn und Geschehnis» («Смысл і подія») (у: «Sinn und Sein, ein philosophisches Symposium», 1960).

стилю, і пояснюю 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 природи<sup>41</sup>.

Те, що юридична герменевтика належить до проблемного взаємозв'язку загальної герменевтики, в жодному разі не само собою зрозуміле. Насправді щодо неї йдеється, 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 розумінні — це правотворча дія, неможливо так просто заперечувати. Різні принципи, які доводиться застосовувати в цій дії, наприклад — принцип аналогії чи принцип заповнення прогалин 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 матерію<sup>42</sup>.

Очевидно, що юридична герменевтика не може серйозно вдовольнятися 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

<sup>41</sup> Чому Роттаккер для вищесказаності (апріорі) таких напрямків значення посилається на онтологічну різницю Гайдегера, замість трансцендентального апріоризму, який феноменологія поділяє з неокантіанством, залишилось для мене незрозумілим.

<sup>42</sup> 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 широку дискусію стосовно філософської герменевтики. Див, також велику монографію: Zaccaria G. Ermeneutica e Giurisprudenza (Milano, 1984), яка в 2-х томах подає мое 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 доктрині правопродуктивна сила окремого випадку мислиться дедуктивно упереджено в тому розумінні, що підказувала б доктрина, яка в когерентній системі, принаймні потенціально, містила б усі можливі правові істини взагалі. Сама ідея такої здійсненої доктрини здається позбавленою глупзду, 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 неуникеною. 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-доктринальну, а всього лише критичну функцію. Завжди сприймалось шокуючим (якщо не оспорювати це прямо хибною інтерпретацією аристотелівського тексту), що Арістотель хоч і розрізняє традиційне і від природи правильне, однак від природи правильне проголошує непостійним<sup>43</sup>.

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 відрізнятись 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

<sup>43</sup> 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 руки<sup>44</sup>.

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»<sup>45</sup>. 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?<sup>46</sup> Не писемність як така формує думку для викладення, а мовність, тобто — загальність смислу, яка, зі свого боку, уможливлює 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 іmplіковано в платонівському вченні про ідею добра — принаймні згідно з поданням у платонівських діалогах<sup>47</sup>.

Це, однак, не виключає того, що до цієї суттєвої віддаленості загаль-

<sup>44</sup> Це місце дискутувалось Л. Страуссом із залученням добре відомого з єврейської традиції вчення про екстремальну ситуацію (*Naturrecht und Geschichte* («Природне право і історія»), з передовою *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 відредактувати 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» (δῆλον).

Нешодавно позицію щодо цієї суперечки зайняв також W. Bröcker. *Aristoteles*<sup>3</sup>, S. 301 ff., однак він стає, на мою думку, здобиччю 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» немас 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.

<sup>45</sup> Kuhn, там само, S. 299.

<sup>46</sup> [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].

<sup>47</sup> 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 наслірююсь 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 ж явовою, 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 непосвяченій не може зайняти ніякої позиції. Однак, як і в юридичній герменевтиці, тут перевага цього стану речей також очевидна: завдяки можливості не обмежувати «смисл» текстів, які відповідно треба зрозуміти, уявною думкою їхніх авторів. Чудовий великий твір Карла Барта, його «Церковна догматика»<sup>48</sup>, скрізь робить не виразний, а непрямий внесок до герменевтичної проблеми. Трохи інакше стойть справа в Рудольфа Бультмана, якому прямо пасують методологічні обговорення і який у своїх «Gesammelte Abhandlungen» («Зібраних наукових статтях») неодноразово займав виразну позицію щодо проблеми герменевтики<sup>49</sup>. Все ж і в нього центральний момент усього питання іманентно теологічний не тільки в тому розумінні, що його екзегестична робота представляє підґрунтя досвіду й сферу застосування своїх основних герменевтичних

Аристотеля 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 (Anm. 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 Аристотеля. [Те, що ледь-ледь ззвучить тут, я тим часом зробив предметом детального дослідження: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Аристотелем») (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 Аристотель. Ця наукова стаття також надрукована у: Ges. Werke, Bd. 7, S. 128 — 227.]

<sup>48</sup> Див. високу оцінку важливого аспекту цього твору Г. Куном, у: Phil. Rundsch., 2, 144 — 152 і 4, 182 — 191.

<sup>49</sup> Див.: Glauben und Verstehen («Віра й розуміння»), II, 211 ff. III, 107 ff., а також: Geschichte und Eschatologie («Історія і есхатологія»), Кар. 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 доктричними 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 доктричних 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 та 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 узгодження<sup>50</sup>.

На початку розвитку XIX сторіччя стоїть герменевтика Шляйєрмахера, яка систематично обґруntовує 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 запропоновані<sup>51</sup> «Берлінські манускрипти», з яких Люкке в свій час скомпонував видання. Здобуток від цього повернення до оригінальних манускриптів не революційний, проте не позбавлений

<sup>50</sup> Того, наскільки іншим до виникнення історичної критики Біблії було відношення теології й філософії, оскільки Новий Заповіт безпосередньо розумівся як доктрина, 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 Orthodoxye und Aufklärung* («Між ортодоксальністю і просвітництвом»), через вольфіанця: *Bilfinger G. B.* (Tübingen, 1961). Білфінгер прагне систематично обґруntовувати науковість своєї теології на основі модифікованої метафізики Вольфа. Те, що він при цьому усвідомлює визначені ситуацію 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. Oettinger *Inquisitio in sensum communem*. Нове видання в: Frommann/Verlag, 1964, S. V — XXVIII. = Kleine Schriften, III, S. 89 — 100 [Ges. Werke, Bd. 4].

<sup>51</sup> 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»).

ї 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 докторантури Шляйермахера, яка знову стала доступною в гарному великому новому виданні Мартіна Редекера («Християнська віра»)<sup>52</sup>, психолого-суб'єктивна орієнтація Шляйермахера закликає до теологічної критики. «Самосвідомість віри» це — докторатично небезпечна основа. Книга Крістофа Зенфта, де вельми розумно обговорюється розвиток Шляйермахера аж до ліберальної теології Річля, дає про це добре уявлення<sup>53</sup>. На S. 42 Зенфт пише про Шляйермахера:

«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 розвиває,— 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 підручних загальних вченъ, Біблія — це книга одкровення». У цілому можна сказати, що критика, якій історична біблійна наука піддавала канон, роблячи вкрай проблематичною докторатичною єдністю Біблії й усуваючи раціоналістично-догматичну передумову біблійного «вчення», поставила завдання визнати біблійну історію історією.

tion nach Schleiermacher» («Індивідуальне загальне. Структурування та інтерпретація тексту за Шляйермахером»), Frankfurt, 1977) полягає в тому, що він тримав відкритою дискусію про Шляйермахера. Див. до цього мою відповідь у: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik» («Між феноменологією й діалектикою — спроба самокритики»), вище, S. 3 ff.]

<sup>52</sup> 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 Шляйермахера залишив після себе (див. Ges. Werke, 14, 1 i 2)].

<sup>53</sup> Senft C. Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung («Правдивість і істинна. 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 пророцтва 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) смисл<sup>54</sup>.

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 упередженъ, як вид попереднього знання<sup>55</sup>. Насправді йдеться про чисто герменевтичне поняття, яке сформулював Бультман, якого підштовхнув аналіз Гайдеггером герменевтичного кругового циклу й загальної перед-структурі людського існування. Він має на увазі відкриття питального обрію, 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 специфічна<sup>56</sup>.

Сюди долучається теологічне поняття саморозуміння. Очевидно, що 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 явище.

<sup>54</sup> 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]).

<sup>55</sup> Бетті в своєму «Grundlegung», там само, S. 115 (Anm. 47 a), здається, помилляється 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».

<sup>56</sup> Steiger L. Die Hermeneutik als dogmatisches Problem («Герменевтика як доктрина проблема») (Gütersloh, 1961) прагне розробити в своїй хороший дисертації (із школи Г. Діма) особливість теологічної герменевтики, дотримуючись послідовності трансцендентальної посилки теологічного розуміння Щляйермахера через Річля й Гарнакка аж до Бультмана й Гогартена і конfrontуючи з діалектикою існування християнського провіщення.

ще, як основний стан історичності. Для поняття саморозуміння Бультмана 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 уможливлюється 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 інше<sup>57</sup>.

Ненаявне інше, *extra nos*, належить до неуникної суті цього саморозуміння. Те саморозуміння, якого ми набуваємо в чимраз нових досвідах на іншому й на інших, залишається, з християнської точки зору, в суттєвому смислі нерозумінням. Смерть — це абсолютна межа всього людського саморозуміння. Насправді це не можна серйозно виставити проти Бультмана (Отт, 163) і хотіти віднайти «завершуючий» смисл у бультманівському 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 поглиbuється. 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 звільнє 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»<sup>58</sup> Бультман пише: «Параadoxальність того, що християнське існування водночас есхатологічне, оточує й історичне, рівнозначна фразі Лютера: *Simul iustus simul peccator*». Це в тому розумінні, що саморозуміння — історичне поняття.

Тепер прив'язана до Бультмана новітня герменевтична дискусія,

<sup>57</sup> Наскільки багато в чому плідний аналіз Отта (*Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns* («Історія і подія спокутування у теології Р. Бультмана»), Tübingen, 1955) не досягає методичної протилежності між метафізичним поняттям самосвідомості й історичним смислом саморозуміння, показує примітка Отта на S. 164<sup>2</sup>. Чи мислення Гегеля, як, здається, вважає Отт, не настільки предметно говорить про самосвідомість, ніж Бультман про саморозуміння, я хотів би залишити відкритим. Однак що це різні «речі» — такі різні, як метафізика й християнська віра, — жодна «живі розмова з традицією» не може випускати з поля зору.

<sup>58</sup> Цей гіффордський курс лекцій Р. Бультмана особливо цікавий тим, що він співставить герменевтичну позицію Бультмана 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 змущена 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 Гайдегера. У Гайдегера, 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 Гайдегера вказує скоріше просто на посилку в саморозумінні. Вона перша форма, в якій у мисленні Гайдегера саме буття в контрумах розкривання й приховування привело себе до мови<sup>59</sup>. Як ото Бультман пристав до екзистенціальної аналітики існування у Гайдегера, щоб пояснити есхатологічне існування людини між вірою й безвір'ям, так можна теологічно примкнути й до цього точніше витлумаченого пізнім Гайдегером виміру питання буття, залучаючи центральне значення, яке мас мова в цій події буття, для «мови віри». Вже у спекулятивно дуже вмілій герменевтичній дискусії, яку вів Отт, вслід за листом Гайдегера 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 Гайдегера, оскільки вони поняття мови висувають далі на передній план.

Ернст Фукс запропонував *Hermeneutik*, яку він сам називає «Граматикою віри»<sup>60</sup>. Він виходить із того, що мова це — прогалина буття. «Мова приховує в собі рішення про те, що нам відкрите як існування, як можливість того, що з нас може стати, якщо ми як люди маємо залишатися спроможними говорити». Отже, він приєднується до Гайдегера, щоб «упоратися з сучасною залежністю від схеми суб'єкт-об'єкт». Однак тоді як Гайдегер 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-

<sup>59</sup> [Див. також: «Heideggers Wege» («Шляхи Гайдегера»), Tübingen, 1983, S. 29 ff.; Ges. Werke, Bd. 3].

<sup>60</sup> 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 Бультмана 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 темою те, як, 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 Бультмана<sup>61</sup>. 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 неунікий наслідок, — примат, бо це — мовна подія. Цим, очевидно, має бути сказано, що відношення слова й думки — це не відношення наполегливої досягнення думки висловлюючим словом. Слово — це скоріше близькавка, що влучає. Ебелінг якось відповідно сформулював це так: «Герменевтична проблема в здійсненні проповіді набуває свого найбільшого згущення»<sup>62</sup>.

Тут не може повідомлятись 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»<sup>63</sup>. Завдання провіщення — це переміщення в слово<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Zur Frage nach dem historischen Jesus («Щодо питання про історичного Ісуса»), Ges. Aufs., II, Tübingen, 1960.

<sup>62</sup> Wort Gottes und Hermeneutik («Слово Боже і герменевтика»), Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1959.

<sup>63</sup> Див. мою статтю до ювілейної збірки Бультмана, там само [«Heideggers Wege» («Шляхи Гайдегера»)], S. 29 ff.; Ges. Werke, Bd. 3].

<sup>64</sup> Можливо, те, що в очах Фукса й Ебелінга називається «новою герменевтичною позицією», стає найчіткішим у перебільшенні. Г. Франц в одній симпатичній і серйозній

Кожній сьогоднішній 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 схильованості. 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 «контичним» і «історичним», тобто — пізнавати так званий суб'єкт у належному йому способі буття історичності. Ми бачили, що Дільтей не зміг протиснутись до повного наслідування 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 Гуссерля<sup>65</sup>, 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 Гайдегера «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 власному його намірі, а в тому, що Гайдеггер мав спільне з Гуссерлем, якщо в цьому бачити радикальне відстоювання абсолютної історичності «існування», як це випливає з аналізу Гуссерлем прафеноменальності минувності («перебігу») земного життя. Аргументували, скажімо, так: спосіб

книжечці поставив питання про керигму й мистецтво (Saarbrücken, 1959). Він значною мірою перебуває в мовному матеріалі пізнього Гайдегера 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 дас зуслухи. 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.]

<sup>65</sup> 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 виразно 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 вкупні з історичністю існування<sup>66</sup>. 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 істини<sup>67</sup>.

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 Гайдегера значною мірою далеке від того, аби прагнути скасовувати метафізику на користь історії, питання про істину — на користь справжності вираження. Він скоріше 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 християнства<sup>68</sup> і чиїм 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 схильованість таких, що змінюють самих себе, проектів світу, то це відверто має бути те, що перевершує всі скінчені людські перспективи, як це постає перед нескінченним духом. Однак це порядок творіння, який у такий спосіб залишається ви-

<sup>66</sup> 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 скоріше, 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).

<sup>67</sup> Див., скажімо, поняття «динамічного історизму» Ф. Майнекке (*Entstehung des Historismus* («Виникнення історизму»), 499 ff.).

<sup>68</sup> Weltgeschichte und Heilgeschehen («Світова історія і подія спокутування»), Stuttgart, 1953. [Зарах у: *Sämtl. Schriften*, 2, Stuttgart, 1983, S. 7 — 239.]

щестоящим для всіх людських проектів світу. У цьому розумінні Гергард Крюгер уже десятиріччя тому інтерпретував<sup>69</sup> 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 історії<sup>70</sup>. Це, напевне, правильно й пояснює, що суть історичності була усвідомлена людським мисленням лише з християнською релігією і її наголосом на абсолютній миттевості 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 великий рівновазі природного розвитку береться назад, спроможний також описувати перебіг усього людського. Найкраціший 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 порядку<sup>71</sup>.

Отже, історичний скептицизм припустимий лише з огляду на фактичну людську історію — зрештою, згідно з християнсько-реформа-

<sup>69</sup> Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik («Філософія і мораль у кантіанській критиці»), Tübingen, 1931.

<sup>70</sup> Див.: Löwiths Krüger-Kritik («Критика Льовітом Крюгера»), Phil. Rundschau, VII, 1959, S. 1 — 9.

<sup>71</sup> 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 паідея, там взагалі не було б того, що ми називаємо «історією»: зміни виникнення й спливання, зростання й псування. Над підтвердженнями на фактах законами перебігу подій постає помічений склад. І лише коли стає видно, що ця тривалість може називатись «історією», показується «позиція стосовно історії» Платона: в постійному відображені триваючого зразка, в політичному космосі посеред природного здійсненняться буття історії, як невмирущість збереження, яке повторюється. (Згадаймо початок «Тімаїоса».) Тим часом що проблему була знову розглянуто в: Gaiser K. Platos ungeschriebene Lehre («Ненаписане вчення Платона»), 1963. [Див. також мою роботу: «Platos 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 скінченість людини. Слід було б брати до уваги вічний перебіг природи, щоб на ньому навчитись байдужості, якій відповідає жалюгідність людського існування в цілому світі. Отже «природне поняття світу», яке Льовіт протиставить як сучасному історизму, так і сучасній природничій науці, як видно, стойчного гатунку<sup>72</sup>. 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 отаку природність цієї природної картини світу, в жодному разі не виходить із вічного повернення того ж самого — так само мало, як і Ніщте, — а з абсолютної скінченності людського існування. Його відхилення історії це — віддзеркалення фаталізму, тобто — сумніву в глузді 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, свободи 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 напружені літературну публіку XVII і XVIII століття. 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 поясннювальну пра-

<sup>72</sup> 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 контрафігури 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 стойчу, 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, ѿ 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 зведенна 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 справа<sup>73</sup>. 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-

<sup>73</sup> 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»<sup>74</sup>. 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 змозі<sup>75</sup>. 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 здійсненного 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 обрї майбутнього й минулого. Це абсолютно не означає (і ніколи не повинно означати), що якесь перспектива, в якій показуються передані думки, правильна. «Історичне» розуміння взагалі не має привілею,— ні сьогоднішнє, ні завтрашнє. Воно само перебуває в обіймах змінних обрїв 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 понять<sup>76</sup>. Їхнє застосування до історичної свідомості вторинне й сприяє фальшивому вигляду неперевершеної переваги відповідного сучасного інтер-

<sup>74</sup> 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).

<sup>75</sup> What is Political Philosophy? («Що таке політична філософія?»), Glencoe, 1959, S. 68.

<sup>76</sup> 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 зрозуміє 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 і 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 учненням 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 класичної<sup>77</sup>. Отже, я цілком згодний із прикладом Страусса, однак запитую:

<sup>77</sup> 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 Уло 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 науковою 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 глупзду 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 нашему розумінні переданих класичних текстів, якби ми розуміли це юк 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 призначає собі в цьому, а те, що перебуває в найкращому узгодженні з Арістотелем: *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 нашему сьогоднішньому мисленні вважає неуниктним. Я згодний з ним, що було б докладичним 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 незлічена.

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 включає питання істини, то це та-ж, 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 перекладання, 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 зафіковане 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 за-своєння. 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 при-наймні панівна риса — структура застосування<sup>78</sup>.

Було б цікаво дослідити якось у грецьких витоках суттєвий взаємозв'язок між герменевтикою й писемністю.

Не тільки тому, що поетичне викладення Сократа було зроблене не-наче 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 ме-жах діалогової реальності часто виразно набуває герменевтичного ха-рактеру, і хай навіть діалектична розмова починається міфічним пере-даванням через жреця чи жрицю, настановленням діотимою або всього тільки констатацією, предки взагалі не потурбувались про наше ро-зуміння 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 намітки<sup>79</sup> конструкція платонівської герменевтики могла б стати над-звичайно повчальною.

Однак Платон ще важливіший як предмет герменевтичного усвідо-млення. Адже діалоговий мистецький твір платонівських робіт своєрідним чином перебуває між маскарадною різноманітністю драма-тичної творчості й автентичністю навчального твору. Останні деся-тиріччя посприяли нам у цьому відношенні набути високої герменевтич-ної свідомості. Страус також вражає в своїх роботах деякими близку-чими спробами розшифрування прихованих взаємозв'язків значення в події платонівських діалогів. При цьому власне герменевтичною осно-вою,— наскільки нам допомогли розібраться також аналіз форми й інші філологічні методи,— служить наше власне ставлення до предметних проблем, про які йдеться в Платона. Платонівська іронія митця (як уся-ка іронія) також розуміє тільки те, хто розуміється з ним у справі. Наслідком цього стану речей стає те, що такі розшифровані викладення

<sup>78</sup> Див.: Ges. Werke, Bd. I, S. 312 ff.

<sup>79</sup> У ювілейній збірці: *Regenbogen O.* Heidelberg, 1952 i 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 Страус у непрямий спосіб зробив подальший важливий внесок до герменевтичної теорії, дослідивши одну особливу проблему, а саме питання, наскільки при розумінні текстів потрібно враховувати свідоме маскування істинної думки під примусом загрози переслідування з боку владей або церкви<sup>80</sup>. Привід для цього дали найперше дослідження про Маймоніда, Галеві й Спінозу. Я не хотів би ставити під сумнів наведені Страусом 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, маскування й ховання власної думки не рідкісний екстремальний випадок як на часту, ба навіть на загальну нормальну ситуацію? Достату так, як ото при переслідуванні (з боку владей 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 герменевтичу складність проблеми, за яку взявся Страус. 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 Страус,— для висловлювання його справжньої думки. Існує також підсвідомий конформізм людського духу вважати те, що пояснює в загальних рисах, також справді істинним. І наспаки, 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 школляр відразу зрозумів би і які б потім бралися 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 спримованого ведення розмови полягає у врахуванні нелогіки<sup>81</sup>.

Питання має загальні герменевтичні наслідки. Йдеться про таке питання, як думка автора. Я виходжу з того, яке допоміжне положення

<sup>80</sup> Persecution and the Art of Writing («Переслідування і вид письма»), Glencoe, 1952.

<sup>81</sup> Обговорення цієї проблеми здається мені все ще не на правильній точці, як, на мою думку, показує варте уваги повідомлення статті: Sprague R. K. «Plato's Use of Fallacy», через KI. 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 Гайдегтера — здається мені говорити чіткою мовою. Якщо висунута Страусом 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 посилається на аристотелівський аналіз *Phronesis*<sup>82</sup>. У принципі я цим детримувався далі лінії, яку визначив уже в свої ранні фрайбурзькі роки Гайдегтер, коли в запереченні неокантіанства й філософії цінностей (а в останньому висновку, мабуть-таки, й самого Гуссерля) для нього визначилась «Герменевтика фактичності». Звичайно, для Гайдегтера вже у його ранніх спробах онтологічна основа Арістотеля, на якій ґрунтувалася уся сучасна філософія, здавалась сумнівною, зокрема поняття суб'ективності й свідомості, а також апорії історизму (що тоді в «Бутті і часі» називалось «онтологією наявного»). Однак в одній точці аристотелівська філософія була тоді для Гайдегтера чимось більшим, ніж простою протилежністю картиною, власне, підтверджуючим моментом для його власних філософських намірів: в аристотелівській критиці «загального ейдосу» Платона й позитивно в показі аналогічної структури добра і його пізнання, як ото воно постає задачею в ситуації дій.

Що мене в захисті Страусом 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 турбот<sup>83</sup>. Для мене ранні імпульси, які я отримав від Гайдегтера, стали плідними, зокрема, в той спосіб, що аристотелівська етика полегшила мені цілком природно глибше проникнення в герменевтичну проблему. Здається, я бачу, що це — зовсім не зловживання аристотелівським 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,

<sup>82</sup> Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 315 ff.

<sup>83</sup> [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 моменту<sup>84</sup>. Я думаю, що Літт має рацію, бачачи в філософському протистоянні історії небезпеку нового догматизму. Потреба в надійному незмінному масштабі, «який вказує напрямок покликаному до дій», 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 мається 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 висновок<sup>85</sup>. 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 неуникного 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 доктриною критикою історії, а на тому, що ми скорше домагаємося відповідного відношення речей до історичного передавання й кращого розуміння всього сущого. Для нас я в жодному разі не вважаю поставлену Арістотелем проблему вирішеною. Все ж таки може бути, що аристотелівська критика — як і ще деяка критика — хоч і має рацію в тому, що вона каже, однак не проти того, проти кого вона це каже<sup>86</sup>. Однак це вельми широка царина.

<sup>84</sup> Heidelberg, 1956.

<sup>85</sup> «Безнадійно намагатись, захопившись ідеєю «істинної» держави, згідно з указівкою норми справедливості встановити, який це, власне, особливий порядок спільніх речей, що *hūt 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 обґрутував це точніше.

<sup>86</sup> [Див.: Ann., 83, S. 422].