

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

---

Герменевтика II

# ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької  
*Миколи Кушніра*

Київ  
«Юніверс» — 2000

## 22. ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРАКТИЧНА ЗАДАЧА

1978 рік

Старе не тільки слово герменевтика. Але й позначений ним предмет,— байдуже, як він передається сьогодні,— інтерпретацією, викладенням, перекладом чи навіть тільки розумінням,— у будь-якому випадку значно випереджає ідею методичної науки, як її було розроблено у новий час. Саме мовне вживання нового часу віддзеркалює, між іншим, іще дещо зі своєрідного подвійного аспекту й амбівалентності теоретичної й практичної перспективи, в якій постає предмет герменевтики. В кінці XVIII й на початку XIX сторіччя постійно спостерігаються поодинокі появи слова «герменевтика» у деяких письменників, отож, видно, тоді це слово — ймовірно з теології — проникло в загальне мовне вживання й тоді, само собою зрозуміло, стало позначати практичну здатність самого розуміння, тобто розуміючий проникаючий підхід до когось іншого. Особливо висока оцінка дається цьому хоча б у духівників. Так я знайшов це слово у німецького письменника Гайнріха Зойме (який був, звичайно, студентом у Мора в Лейпцигу) і у Йоганна Петера Гебеля. Однак і Шляйєрмахер, засновник новітнього розвитку герменевтики у напрямку загальної методології гуманітарних наук, наполягає на тому, що мистецтво розуміння необхідне не тільки для тлумачення текстів, але й в обходженні з людьми.

Отож герменевтика — це щось більше, ніж тільки метод наук або навіть позначення певної групи наук. Під нею мається насамперед на увазі природна здатність людини.

Коливання такого слова, як «герменевтика», між практичним і теоретичним значенням зустрічається й далі. Так ми говоримо про ту ж, скажімо, «логіку» або про її відсутність у повсякденному поводженні з людьми і маємо при цьому на увазі зовсім не таку особливу філософську дисципліну, як логіка. Те саме чинне й для слова «риторика», яким ми позначаємо в подібний спосіб мистецтво говоріння, якого можна навчитися: як природний дар і його застосування. Тут, крім цього всього, зрозуміло, що без природної здібності вивчення того, що можна вивчити, можна досягти лише дуже скромних успіхів. Брак природної здібності до говоріння навряд чи може бути компенсований методич-

ним вченням. Тепер це, напевне, буде чинним і для мистецтва розуміння, для герменевтики.

Ось такі речі мають своє науково-теоретичне значення. Що це за наука, яка більше постає як розвиток природного дару, як його теоретичне усвідомлення? Для історії науки це залишається відкритою проблемою. Куди віднести мистецтво розуміння? Може, герменевтика стоїть ближче до риторики, а чи, може, її слід більше наблизити до логіки й методології наук? Щодо цих науково-історичних питань я сам видав нещодавно кілька статей<sup>71</sup>. Як щодо мовного вживання, так і щодо цього науково-історичного питання посилаються на те, що основоположне для сучасної науки методичне розуміння змінило поняття «наука», яке було відкрите саме в напрямку такої природної здатності людини.

Так постає загальне питання, чи не існує й далі всередині системи наук сектор, який більше тяжіє до старіших традицій розуміння науки, ніж до методичного розуміння науки сучасної. Усе ж можна запитати, чи не чинне це принаймні для добре окресленої сфери так званих гуманітарних наук — без шкоди для запитання, чи не додається до кожного бажання знати, у тому числі і в сучасних природничих науках, герменевтичний вимір?

Тепер принаймні існує зразок науково-теоретичного виду, який міг би надати певної легітимації такій переорієнтації методичного усвідомлення, і це обґрунтована Арістотелем «практична філософія»<sup>72</sup>.

Розуміючи платонівську діалектику, Арістотель у своєму ставленні, як теоретичне знання, до практичної філософії виявив своєрідну самостійність і відкрив традицію практичної філософії, яка діяла аж до XIX сторіччя, доки її в нашому сторіччі, нарешті, заступила так звана «політична наука», або «політологія». Попри всю визначеність, із якою Арістотель протиставив ідею практичної філософії платонівській єдиній науці діалектиці, науково-теоретичний бік так званої «практичної філософії» залишився, однак, досить невизначеним. По сьогоднішній день робляться спроби розгледіти в «методі» арістотелівської етики, яка вводилась ним як «практична філософія» і в якій центральне місце посідає добродесність практичної розумності, фронесис, не що інше, як здійснення практичної розумності. (Те, що кожна людська дія підлягає масштабу практичної розумності, а звідси й подання арістотелівської думки про практичну філософію, ще нічого не говорить про те, що таке метод практичної філософії.) Суперечка про цей пункт ніяк не може стати несподіванкою, оскільки загальні арістотелівські висловлювання про методіку і систематику наук мізерні й відверто мають на увазі скорше не методичну своєрідність наук, а різноманітність областей їхніх предметів. Це стосується, зокрема, першого розділу «Метафізики Іпсилон» і

<sup>71</sup> Зараз у: *Kleine Schriften*, IV, S. 148 — 172 і S. 164 — 172 [зараз вище, S. 276 ff.].

<sup>72</sup> Як я говорив на тему цієї статті у січні 1978 року в Мюнхені, я використовував нагоду віддати данину пам'яті моему колезі Йоахіму Ріттеру, чії роботи містять багато корисного саме щодо цього питання.

її дублету в К7. Там, правда, фізика (і в останній цілеспрямованості «Перша філософія») у протиставленні до практичної і поетичної науки підноситься до рівня теоретичної науки. Однак якщо перевірити, як обґрунтовується розрізнення теоретичних і нетеоретичних наук, то виявляється, що йдеться тільки про різноманітність предметів такого знання. Тепер це, звичайно, відповідає загальному методичному принципу Арістотеля, що метод має спрямовуватись відповідно на свій предмет, а що стосується предметів, то справа зрозуміла. Що ж до фізики, то її предмет визначено як саморух. На відміну від цього, предмет продукуючого знання, виріб, який задумано виготовити, походить від продукуючого, завдяки його знанню і вмінню, і те, що робить практико-політично продукуючий, також визначене продукуючим і його знанням. Ось так може виникнути враження, ніби Арістотель говорить тут про технічне знання (наприклад — лікаря) і про практичне знання того, хто приймає розумне рішення (*prohairesis*), неначе таке знання саме творить поетичну або практичну науку, яка відповідає фізиці. Це відверто не так. Розрізнені тут науки (на боці яких у теоретичній сфері виступає подальше розрізнення фізики, математики й теології) вводяться як такі, що прагнуть пізнати *Archai i Aitiai*. Тут ідеться про дослідження *Archē*, це означає не про знання лікаря, ремісника або політика, яке вони відповідно застосовують, а про те, що можна про це в цілому сказати й чого навчити.

Характерне тут те, що Арістотель тут взагалі не розмірковує про цю різницю. Очевидно, для нього цілком само собою зрозуміле, що знання в цих областях у цілому взагалі не заявляє самостійної претензії, а постійно включає те, що воно в кожному окремому випадку перетворюється в конкретне застосування. Однак наші роздуми показують, що філософські науки, які ставлять темою практичне або поетичне здійснення дії чи то продукування (включаючи створення й «робіння» говоріння), як дослідження цих процесів необхідно чітко відрізнити від них самих. Практична філософія — це не добродієність практичної розумності.

Ми, звичайно, не поспішаємо застосовувати сучасне поняття теорії до практичної філософії, яка вже за своїм самопозначенням хоче бути практичною. Тож це вкрай складна проблема — розробити особливі умови науковості, які діятимуть у таких областях, тим більше, що Арістотель давав їм невизначену характеристику, мовляв, вони не дуже точні. Як на практичну філософію, то тут стан речей особливо складний і саме тому вимагав певної методичної рефлексії з боку Арістотеля. Практична філософія потребує своєрідної власної легітимації. Вирішальна проблема, очевидно, тут та, що ця практична наука має справу з усеохопною проблемою добра в людському житті, яка не обмежується як *Technai*, певною областю. Незважаючи на це, зворот «практична філософія» прямо говорити, що йдеться не про те, аби для практичних проблем використовувати аргументи космологічного, онтологічного чи то метафізичного виду. Якщо тут необхідно обмежитись важливим для лю-

дини, практичним добром, то все ж таки, очевидно, метод, яким обробляються ці питання практичної дії, зі свого боку, принципово відрізняється від практичного розуму. Уже в уявному плеоназмі «теоретичної філософії» і тим більше в самопозначенні «практична філософія» лежить те, що по сьогоднішній день віддзеркалювалось у рефлексії філософів, що вона не може цілком відмовитись від претензії не тільки знати, але й самостійно здійснювати практичну дію; це означає «як наука про добро у людському житті» вона має сама сприяти цьому добру. У поетичних науках, так званих *Technai*, це і для нас само собою зрозуміле. Вони «мистецькі вчення», для яких практичний ужиток вирішальний. Як на політичну етику, то тут справа стоїть зовсім інакше, і все ж таки навряд чи можливо відмовитись від такої практичної претензії. Тож вона майже завжди висувається й по сьогодні. Етика хоче не тільки описувати чинні норми, але й обґрунтовувати їх дію і навіть запроваджувати правильніші норми. Але принаймні з часів критики Руссо гордості розуму епохи Просвітництва це стало справжньою проблемою. Як філософська «наука про моральні речі» має взагалі легітимувати свою претензію на існування, якщо насправді незіпсованість природної моральної свідомості знає, як із максимальною точністю і з найглибшою чутливістю пізнавати й вибирати добро і обов'язок? Тут не місце, як обґрунтував Кант справу моральної філософії перед лицем виклику Руссо, обговорювати *in extenso*, або навіть тільки подавати, як Арістотель ставить собі аналогічне запитання і прагне відповідати на нього, висуваючи особливі умови, які висуваються тому, хто вчиться, хто може сприймати настанову про «практичне добро» зі смыслом<sup>73</sup>. Практична філософія діє в розглянутому нами взаємозв'язку тільки як приклад для традиції такого знання, яке не відповідає сучасному методичному поняттю.

Наша тема — герменевтика, і для неї на передньому плані стоїть її відношення до риторики. І якби ви навіть не знали, що герменевтика нового часу розвивалась як вид паралельної щодо риторики конструкції у взаємозв'язку з Меланхтоновим оживленням аристотелізму, науково-теоретична проблема риторики була заданою точкою орієнтації. Спроможність говорити й спроможність розуміти, очевидно, однакові за розмахом і за універсальністю. Говорити можна про все, і все, що хтось каже, потрібно розуміти. Тут риторика й герменевтика мають дуже тісний внутрішній зв'язок. Мистецьке опанування такою спроможністю говоріння і спроможністю розуміння проявляється, нарешті, в письмовому спілкуванні, в писанні «говоріння» і в розумінні написаного. Герменевтику можна прямо визначити, як мистецтво знову переводити в говоріння сказане чи написане. Що це за «мистецтво», ми можемо навчитися від риторики.

Що таке риторика як наука, отже, що саме складає собою мистецтво

<sup>73</sup> [Див. до цього мою роботу: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Про можливість філософської етики»), *Kl. Schr.*, I, S. 179 — 191; *Ges. Werke*, Bd. 4].

риторики,— ось в чім проблема, яка стала предметом уже на вищоких науково-теоретичної рефлексії. Це було відомим антагонізмом між філософією й риторикою у грецькій системі освіти, який дозволив Платонові поставити питання про характер знання риторики. Потому як Платон у «Горгіасі» всю риторичу, як просте мистецтво підлабузництва, прирівняв до куховарного мистецтва і протиставив усьому справжньому знанню, платонівський діалог «Фаїдрос» був присвячений завданню надати риторичі набагато глибшого смислу й філософського виправдання. Так там запитується, що в ній, власне, *technē*. Перспективи «Фаїдросу» лежать так само ще в основі Арістотелевої риторики, яка представляє більше філософію людського життя, визначеного говорінням, аніж техніку ораторського мистецтва.

Така риторика поділяє тепер із діалектикою універсальність своєї претензії, оскільки вона, як це стосується спеціалізованої спроможності *technē*, не обмежена певною сферою. Саме на цьому ґрунтується те, що вона змагається з філософією і, як універсальна пропедевтика, могла бути її суперницею. Тут «Фаїдрос» хоче показати, що така широко поставлена риторика, якщо вона хоче здолати вузькість простої відрегульованої техніки, яка, за Платоном, містить тільки *ta pro tēs technēs anankaia mathēmata* (Phaidr., 26 b), має зрівнятися в філософії з цілим діалектичного знання. Ця аргументація стосується тут нас, бо що в «Фаїдросі» кається про піднесення риторики над простою технікою до справжнього знання (що Платон, зі свого боку, називає звичайно *technē*), має, врешті, застосовуватись і до герменевтики, як мистецтва розуміння. Тут широко поширена та думка, що Платон розумів саму діалектику, тобто філософію, як *technē*, і в протиставленні решті *technai* позначав її своєрідність тільки в тому розумінні, що вона — це найвище знання, саме знання найвищого, яке потрібно знати, добра (*megiston mathēma*). Аналогічне має тоді діяти *mutatis mutandis* і для такої, яку він вимагає, філософської риторики, а тим самим, зрештою, й для герменевтики. Лише Арістотель здійснив тяжке за наслідками розрізнення науки, *technē* й практичної розумності (*phronesis*).

Концепція практичної філософії базується тепер насправді на арістотелівській критиці Платонової ідеї добра. Тільки якщо придивитись пильніше, з'ясується, як я прагнув подати це в уже завершеному дослідженні<sup>74</sup>, що питання про добро ставиться в такий спосіб, неначе воно найвище здійснення тієї самої ідеї знання, якої дотримуються *technai* і науки в своїх сферах. Однак це питання насправді не виконується в найвищій науці, якої можна навчитися. Той найвищий навчальний предмет добра (*to agathon*) з'являється в сократівському *Elenchos* постійно в заперечній доказовій функції. Сократ заперечує претензію *technai* на те, аби вважати справжнім знанням. Його власне знання — це

<sup>74</sup> «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем»), (Доповіді про засідання Гайдельберзької академії наук, 1978 рік, філос.-істор. Клас, стаття 3), Heidelberg, 1978 [Ges. Werke, Bd. 7].

*docta ignorantia* і недаремно зветься діалектикою. Тільки той знає, хто спроможний вистояти до останнього мовлення й відповіді. Щодо риторики, то вона також може бути тільки техне або наукою, якщо стає діалектикою. Тільки той справжній умілець у говорінні, хто і те, до чого він уміє умовити, сам пізнав, як добро і правильність, і спроможний цим за це відповідати. Однак під цим знанням добра і цим умінням ораторського мистецтва мається на увазі не загальне знання «добра», а знання того, до чого тут щойно умовили, а так само — як це слід робити і стосовно кого. Лише коли бачать конкретию, яка вимагає знання добра, розуміють, чому мистецтво писати мовлене відіграє в широкій аргументації таку роль. Вона також може бути мистецтвом. Це виразно визнає Платон своїм миролюбним зверненням до Ісократу, але тільки там і тоді, коли хтось також іще, крім того, — виходячи за слабкість мовленого слова — знає про слабкість усього написаного і спроможний відповідно йому, як і всьому говорінню, прийти на поміч — як діалектик, який дає пояснення.

Це — висловлювання принципового значення. Справжнє знання має ще також, до всього іншого, що є знанням, — а це, зрештою, все, що можна знати, що охоплює «природу цілого», — знати *Kairos*, тобто — знати коли і як слід говорити. Цього, однак, не можна набутися самому через правила і їх просте вивчення. Не існує правил щодо розумного використання правил, як правильно сказав Кант у своїй «Критиці розумових здібностей».

У Платона це виступає в дотепному загостренні в «Фаїдрі» (268 ff.): якби хтось тільки володів би усіма знаннями й правилами поведінки лікаря, однак не знав, де і як їх застосовувати, не став би лікарем. Автор віршованих трагедій або музикант, який би тільки вивчив загальні правила й методи свого мистецтва, але не створив цим жодного твору, не став би поетом чи то музикантом (280 b ff.). Так і оратор повинен про все знати, де і коли (*hai eukaiριαi te kai akairιαi*, 272a<sub>6</sub>).

Тут у Платона вже заявляє про себе перегравання моделі техне — науки, якої можна навчитися, коли він переграє найвище знання на діалектику. Ні лікар, ні поет, ні музикант не знають «добро». Справжній діалектик або філософ, а це означає — не софіст, «має» не особливе знання, а усоблює собою діалектику або філософію. Цьому відповідає те, що і в діалозі державного діяча виступає справжнє політичне мистецтво, як вид ткацького мистецтва, яким протилежне слід сплести у єдність (305 e). Воно втілене в державному діячеві. Таким же чином у «Філебосі» знання про хороше життя проявляється, як мистецтво змішування, яке хтось окремих, хто шукає власне щастя, має здійснити *in concreto*. Для «державного діяча» це дуже добре показав Ернст Капп у своїй гарній праці, і мої власні початкові праці щодо критики дієво-історичної конструкції Вернера Єстера мали для «Філебоса» подібне на увазі<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> *Kapp Ernst. Theorie und Praxis («Теорія і практика»), Mnemosyne, 6, 1938,*

На цьому тлі має бачитись розробка розрізнення теоретичної, практичної й поетичної філософії, яка проявляється в перших статтях Арістотеля, й визначатися науково-теоретична цінність положення його практичної філософії. Діалектичне піднесення риторики, яке здійснює Платон у «Файдросі», виявляється дороговказом. Риторика невід'ємна від діалектики, умовляння, тобто переконування, годі відокремити від знання істини. В такий самий спосіб із знання має виводитись розуміння. Це — здатність учитися, і це підкреслює ще Арістотель, коли говорить про *synesis*<sup>76</sup>. Тут у справжнього діалектичного оратора, як у державного діяча або як у того, хто веде правильне власне життя, йдеться про «добро» — і це подається не як *Ergon*, який виготовляється ручним способом, а як практика і ойпраксія (це означає — як *Energeia*). До цього пасує те, що арістотелівська політика обходиться з вихованням, — попри те, що вона хоче «зробити» хороших громадян, — не як з, власне, поетичною філософією, а як з ученням про конституційні форми, тобто практичною філософією<sup>77</sup>.

Тут, однак, правильне те, що арістотелівська ідея практичної філософії знайшла справжнє подальше життя не як незалежне ціле, а як щось обмежене політикою. Вона наблизилась до поняття техніки, оскільки хоче бути поєднуючою ланкою для певного філософського знання на службі законодавчого розуму. Це дозволяє також інтегруватися на деякий час у наукове мислення нового часу. На відміну від цього грецька філософія моралі меншою мірою в своєму арістотелівському, аніж у своєму стоїцистичному викарбуванні, визначила подальший час і, новий час зокрема. Такою ж мірою риторика Арістотеля залишилась відносно позбавленою впливу на традицію античної риторики. Для майстрів ораторського мистецтва і для правил майстерного ораторства вона була аж надто філософією. Однак вона знайшла, і саме завдяки своєму «філософському» характеру, який поєднав її, як каже Арістотель, із діалектикою й етикою (*peri ta ēthē pragmateia*, *Rhet.*, 1356 a<sub>26</sub>), свій новий час в епоху гуманізму й Реформації. Нас тут цікавить саме застосування арістотелівської риторики, до якого вдавались реформатори й, зокрема, Меланхтон. Він змінив її з мистецтва «робити» говоріння на мистецтво йти слідом за говорінням із розумінням, тобто — на герменевтику. Тут наявний подвійний момент: нова письменність, яку застосовують по винаході друкарського мистецтва, з новою культурою читання і теологічний поворот Реформації проти традиції до принципу Письма. Центральне положення Святого Письма для проголошення Євангелія призвело до його перекладу на народні мови, і водночас учення про загальне жрецтво викликало письмовий ужиток, якому по-

S. 179 — 194; *Gadamer H.-G.* Der aristotelische Protreptikos... («Арістотелівський протрептікос...»), *Hermes*, 63, 1928, S. 138 — 164; той самий автор, *Platos dialektische Ethik* («Платонова діалектична етика»), 1931 [Ges. Werke, Bd. 5, S. 164 — 186 або S. 3 — 163].

<sup>76</sup> EN Z 11.

<sup>77</sup> [Pol. H 1, 1337a 14 ff.].



трібні нові правила. Бо скрізь, де тепер читається мирянином, більше не йдеться про людей, які при читанні керувались ремісничими традиціями певних професійних станів або яким давались тлумачні вказівки для ораторської доповіді. На поміч читачеві не приходить виразна риторика ні юриста, ні духівника, ні літератури.

Всі знають, як це важко з першого разу так зачитати іншомовний текст або навіть складний текст власною мовою, щоб його можна було зрозуміти. Коли на занятті початківцеві пропонують зачитати речення, байдуже — німецькою, грецькою або китайською мовою,— то це завжди буде китайською, якщо хтось зачитує те, чого сам не розуміє. Тільки коли розумієш, що читаєш, тоді можна так модулювати голос і добирати ритм, щоб на поверхню виходило саме те, що мається на увазі.

Отож читати складність було великою складністю, тобто — довести до говоріння письмо, яке в новий час піднесло мистецтво розуміння в різних напрямках аж до методичної самосвідомості.

Писемність зустрічається, звичайно, не тільки в наших нових сторіччях культури читання, до кінця якої ми зараз, імовірно, наближаємось. Поставлена писемністю герменевтична задача стосується відтоді не стільки зовнішньої техніки розшифрування знаків письма, скільки правильного розуміння письмово зафіксованого смислу. Хоч би де письмо виконувало функцію однозначного констатування й контрольованого засвідчення, формулювання, як і розуміння тексту, що виник таким чином, вимагає здійснення мистецтва, нехай при цьому йдеться про податкові списки, про угоди (які іноді на радість наших мовознавців написані двома мовами) або про інші релігійні чи правові свідчення. Отож здійснення мистецтва герменевтики ґрунтується на старій практиці.

Як герменевтика, воно доводить до свідомості те, що відбулось у такій практиці. Роздуми над практикою розуміння взагалі неможливо відокремити від традиції риторики, тож одним із найважливіших внесків до герменевтики, який зробив уже Меланхтон, було те, що він розробив учення про *Scopi*, точки зору. Меланхтон спостеріг, що Арістотель, достоту як і оратори, на початку своїх творів указував на точку зору, з якої потрібно розуміти його статтю. Очевидно, є різниця, викладено закон чи то, скажімо, Святе Письмо або «класичний» поетичний твір. Смисл таких текстів визначається не для «нейтрального» розуміння, а виходячи з їхньої претензії на дію.

Це мало місце насамперед у двох областях, де проблема викладення письмового виявила таке старе здійснення мистецтва і винесло нове, розширене теоретичне усвідомлення: у викладенні правових текстів, яке, зокрема, з часу юстиніанівської кодифікації римського права створило юридичний інструмент, і у викладенні Святого Письма в розумінні традиції церковного вчення *Doctrina Christiana*. До них змогла приєднатись юридична й теологічна герменевтика нового часу.

Навіть незалежно від усілякої кодифікації завдання здійснення правосуддя й винесення вироку містить у собі неунікне напруження, яке

вже Арістотель чітко зробив темою, — напруження між загальністю діючих — кодифікованих чи некодифікованих — правових норм і винятковістю конкретного випадку. Те, що конкретне винесення вироку з правового питання — це не теоретичне висловлювання, а «здійснення речей словами», при цьому очевидне. Правильне викладення закону при його застосуванні, в певному розумінні, визначене наперед. У цьому відношенні можна сказати, що кожне застосування закону виходить за межі простого розуміння його правового смислу і створює щоразу нову реальність. Це так, як ото в репродуктивних мистецтвах, де виходять за межі даного твору, хай то будуть ноти, а чи драматичний текст, оскільки поданням створюються й устанавлюються нові реальності. Однак у репродуктивних мистецтвах усе ж можна слушно сказати, що кожне подання ґрунтується на певному викладенні даного твору. І, очевидно, завжди доцільно серед багатьох можливих викладень, які уособлюють такі подання, розрізнити й визначити ступінь відповідності. Тому принаймні в літературному театрі і де стосується музики саме подання, за своїм ідеальним визначенням, — це не просто подання, а викладення, і, зокрема, де стосується музики, ми — що цілком само собою зрозуміло — говоримо про інтерпретацію твору репродукуючим митцем. Застосування закону до певного правового випадку видається мені тут тим, що аналогічним чином містить акт викладення. Це, однак, означає, що кожне застосування положення закону, яке виявляється відповідним справі, конкретизує й визначає далі смисл закону. Макс Вебер, як мені видається, слушно каже: «Справді свідомо «творчо», тобто — створюючи нове право, поводити себе щодо діючого права тільки пророки. В усьому іншому це не постає абсолютно нічим специфічно сучасним, а властивим саме тим, — якщо подивитись *об'єктивно*, — надто «творчим» правовим практикам, що вони почувались *суб'єктивно* тільки як мундштуки — хай навіть, можливо, прихованих — уже діючих норм, як їхні інтерпретатори й використовувачі, але не як їхні «творці»». Сюди пасує стара арістотелівська мудрість, що здійснення правосуддя завжди потребує виваження справедливості і що точка зору справедливості навіть не перебуває в протиріччі з правом, а виконує смисл права до решти саме через відхід від букви права. Те, що ці старі проблеми здійснення правосуддя в новий, що розпочинається, час зазнали особливого загострення через повернення до римського права, оскільки традиційні форми правосуддя були поставлені під сумнів новим юридичним правом, мало надати юридичній герменевтиці як ученню про викладення відмінного значення. Захист *Aequitas* у дискусії початку нового часу від Будеуса до Віко охопив широкий простір. Так, з усім правом можна сказати, що правова вченість, яка творить юриста, і по сьогодні з хорошою підставою носить назву «юриспруденція», тобто — правова розумність. І ще це слово нагадує про спадщину практичної філософії, яка в *prudentialia* вбачала найвищу добродійність практичної розумності. Втрату погляду на методичну своєрідність цієї правової

вченості і її практичного призначення позначає те, що в кінці ХІХ сторіччя домінуючим став вираз «правова наука»<sup>78</sup>.

Аналогічний стан справ у царині теології. Хоча з пізньої древності й існував вид мистецтва викладення, навіть правильне диференційоване вчення про різні способи викладення Святого Письма, однак розрізнені там з часів Кассіодора форми викладення Письма слугували скоріше інструкціями до того, як зробити Святе Письмо корисним традиції вчення церкви, ніж тим, що вони правильним повідомленням учення хотіли вказати шлях до викладення Святого Письма. З реформаторським поверненням до самого Письма й, зокрема, з поширенням читання Біблії і поза кастою традицією клерикалів, імплікованою в реформованому вченні про загальне жрецтво, герменевтична проблема на відміну від цього постає з зовсім іншою терміновістю. При цьому тут знову не стільки вирішальне те, що, як на «Письмо», йшлося про тексти іноземними мовами, переклад яких на народні мови і точне розуміння залучає весь інструментарій мовного, літературного й історичного знання справи. Радикалізмом реформаторського повернення до Нового Заповіту й ігноруванням традицією вчення церкви перед читачем виступає скоріше саме християнське послання з новою радикальністю, що має інший вигляд. Це виходить значною мірою за межі філологічних і історичних допоміжних засобів, які були необхідними й для кожного іншого іншомовного старого тексту.

Тим, що підкреслює реформаторська герменевтика й що вирізняє, зокрема, Флацій, було те, що послання Святого Письма заступає дорогу природному попередньому розумінню людини. Не послух перед законом і похвальні твори, а тільки віра — і саме віра в неймовірне прийняття людського образу Богом і воскресіння — обіцяють виправдання. Зробити це переконливим, усупереч усьому наполягання на самому собі, власних заслугах, «хороших справах», цього вимагає послання Святого Письма, тож вся форма християнського богослужіння, відколи Реформація поставила це на перший план, стала ще рішучіше, аніж це вже було в ранній християнській традиції, визнанням і підтвердженням і закликком до віри. Цим вона, в цілому, ґрунтується на правильному викладенні християнського послання. Те, що звідси викладення Письма через проповідь виступає в богослужіннях християнських церков на передній план, виводить особливу задачу теологічної герменевтики. Вона

<sup>78</sup> Початок онімечення — заміна латинського *jurisprudentia* німецьким «правова наука» (замість колишнього «правова вченість»), може сягнути витоків історичної школи, до якої в будь-якому випадку належать Савіньї і його «*Zeitschrift für die historische Rechtswissenschaft*» («Журнал історичної правової науки»). Там запроваджуватиметься аналогія до історичної науки і критика догматичного мислення природного права. В усьому іншому завжди була напоготові можливість замість *prudentia* сильніше акцентувати на *scientia* і виваження справедливості наближати до практики. (Див., наприклад, критику Франсуа Коннаном цієї тенденції до *juris scientia* у його *Commentaria*, I 11.) Див. також: *Koschaker. Europa und das Römische Recht*, 1953, S. 337.

служить не стільки науковому розумінню Письма, як практиці повідомлення, через яку Святе Послання має досягнути когось окремого, отож він знає, що йому кажуть і що мають на увазі. Звідси таке застосування — це не просто «застосування» розуміння, а його істинне ядро. Так проблематика застосування, яка в пієтизмі доводиться, звичайно, до екстремальних форм, не тільки представляє суттєвий момент у герменевтиці релігійних текстів, але й робить у цілому видимим філософське значення герменевтичного питання. Вона щось більше, ніж методологічне спорядження.

Вирішальним кроком у розгортанні герменевтики стало те, що в епоху романтики Шляйєрмахер і його послідовники розгорнули герменевтику до універсального «мистецького вчення», яке мало легітимувати своєрідність теологічної науки і її методологічне рівноправ'я у вінку наук. При цьому Шляйєрмахер, для якого тямущий підхід до іншого був природним приданим його генія і якого, напевне, можна назвати найгеніальнішим другом часу, коли культура дружби сягнула справжньої вершини, мав чітке розуміння того, що мистецтво розуміння не може обмежуватись самою тільки наукою. Воно відіграє видатну роль скоріше в спілкуванні, і коли прагнеш зрозуміти слова розумного чоловіка, які спочатку не вважаєш дохідливими, то постійно вдаєшся до цього мистецтва. Прагнеш, таким чином, слухати між словами розумного співрозмовника, як ото іноді в текстах мусять читати між рядками. Попри це саме у Шляйєрмахера проявляється тиск, який наукове розуміння нового часу чинить на герменевтичне саморозуміння. Він відрізняє, власне, слабкішу герменевтику від сильнішої практики герменевтики. Слабкіша практика виходить із того, що коли стосується висловлювань когось іншого, правильне розуміння й згода — це правило, а непорозуміння — виняток. На відміну від цього сильніша практика виходить з того припущення, що правилом є непорозуміння і що тільки майстерним зусиллям можна уникнути непорозуміння й досягнути правильного розуміння. Очевидне є те, що цим розрізненням задача викладення викручується, так би мовити, із взаємозв'язку розуміння, в якому постійно змінюється, власне, життя розуміння. Тепер воно має подолати повне відчуження. Застосування штучного заходу, який має визначити чуже й зробити його своїм, виступає на місце комунікативного вміння, в якому люди живуть один з одним і спілкуються передаванням, у якому перебувають.

До цієї відкритої Шляйєрмахером універсальної тематики герменевтики й, зокрема, до його цілком власного внеску — запровадження «психологічної» інтерпретації, яка має стати поряд із залученою «граматичною» інтерпретацією, пасує те, що в його спадщині в ХІХ сторіччі розгортання герменевтики оформилось у методичне вчення. Його предмет — це «тексти», анонімний склад, перед яким стоїть дослідник. Розбудовуючи акцентування Шляйєрмахером психологічної інтерпретації, послідовник Шляйєрмахера Вільгельм Дільтей здійснив, зокрема, гер-

меневтичне заснування гуманітарних наук для обґрунтування їхньої рівності з природничими науками. Так, власне, тріумф герменевтики він вбачав у викладенні мистецьких творів, яке підсвідомо геніальну продукцію підносило до свідомості. Щодо мистецького твору всі традиційні методи герменевтики — граматичний, історичний, естетичний і психологічний — означають лише настільки найвищу реалізацію ідеалу розуміння, наскільки усі ці засоби та методи мають слугувати розумінню індивідуального витвору як такого. Тут і, зокрема, в царині літературної критики продовження романтичної герменевтики переформовує спадок, який аж до мовного вжитку видає своє старовинне призначення бути *критикою*. Критика означає зберігати окремий витвір у його дії й за його змістом і відрізнити від усього, що не відповідає його масштабу. Дільтеєве зусилля було чинне, звичайно, для прагнення розширити методичне поняття сучасної науки також на «критику» і науково розкрити поетичний «вираз» із точки зору розуміючої психології. На обхідному шляху через «історію літератури» це, нарешті, призвело до появи слова «літературознавство». Це віддзеркалює послаблення традиційної свідомості в епоху наукового позитивізму XIX сторіччя, що в німецькому мовному просторі посилює узгодження з ідеалом сучасної природничої науки аж до зміни назви.

Коли ми, з точки зору загальної уяви про розгортання герменевтики нового часу, дивимось на арістотелівську традицію практичної філософії й мистецького вчення, то опиняємось перед питанням, наскільки продуктивним на ґрунті сучасної науки й наукової теорії робиться осяжне у Платона й Арістотеля напруження між технічним і практико-політичним науковим поняттям, яке включає останні цілі людини. Саме щодо герменевтики, то зовсім близько до того, щоб науковою думкою, яка пройшла зворотний шлях від практики до її теоретичного усвідомлення, конфронтувати з відокремленням теорії від практики, яка відповідає поняттю теоретичної науки нового часу і її практико-технічному застосуванню.

Те, що проблема герменевтики може піддатись звідти сильнішому з'ясуванню, аніж це можливо з боку іманентної проблематики наукової методології сьогодення, як мені видається, впливає з її подвійного посилення на ту, що передує їй, риторику й на практичну філософію Арістотеля. Звісно, досить складно визначити науково-теоретичне місце такої дисципліни, як арістотелівська риторика. Ми все ж маємо добру підставу для того, аби зовсім зблизити її з поетикою, і не зможемо в обох під назвою арістотелівських творів оспорювати їхнього теоретичного наміру. Вони не хочуть ставати на місце технічних інструкцій і в технічному розумінні сприяти мистецтву говоріння й складання поетичних творів. Чи належали вони взагалі в очах Арістотеля до одного ряду з мистецтвом зцілення і гімнастики, які він у цьому взаємозв'язку охоче називав технічними науками? Хіба він сам там, де теоретично обробив справді неосяжний матеріал політичного знан-

ня, в своїй «Політиці», не розширив проблемний обрій практичної філософії настільки сильно, що над різноманітністю конституційних форм, які він вивчав і проаналізував, провідним залишилось питання про найкращу конституцію, а з цим і «практична» постановка питання, питання про «добро»? Як би змогло мистецтво розуміння, яке ми називаємо герменевтикою, знайти на обрії аристотелівського способу мислення своє місце?

Тут, як мені видається, дещо свідчить про те, що грецьке слово в значенні розуміння й порозуміння *Synesis*, яке звичайно зустрічається в нейтральному взаємозв'язку з феноменом навчання і й подекуди в сусідстві з грецьким словом для навчання (*Mathesis*), представляє в рамках аристотелівської етики вид духовної добродетності. Це, поза всяким сумнівом, вужче за визначенням від звичайно вживаного Аристотелем у нейтральному розумінні іншого слова, бо воно збігається з відповідним термінологічним звуженням *Techne* і *Phronesis* в аналогічному взаємозв'язку. Однак воно говорить багато про що. Отже, «порозуміння» зустрічається там у тому самому розумінні, в якому й згадане мною на початку застосування герменевтики для пізнання й порозуміння душі звичайно зустрічалось у XVIII сторіччі. Потім під «порозумінням» мається на увазі модифікація практичної розумності, тямуца оцінка практичних зважувань когось іншого<sup>79</sup>. У цьому полягає щось явно більше, ніж просте розуміння чогось сказаного. Це включає вид спільності, через яку тільки взагалі можуть мати смисл розподіл чогось між собою, надання й сприймання поради. Адже поради можуть давати тільки друзі й ті, хто налаштований по-дружньому. Це на ділі вказує абсолютно всередину питань, які пов'язані з ідеєю практичної філософії. Бо це моральні імплікації, пов'язані з цією протилежністю практичній розумності (*Phronesis*). Те, що він аналізує в своїй етиці, — це «добродетності», поняття норми, які завжди вже існують із передумовою своєї нормативної дії. Добродетність практичного розуму не мислиться як нейтральна здатність знаходити правильні цілі для практичних засобів, але нероздільно поєднана з тим, що Аристотель називає *Ethos*. *Ethos* для нього — це *Archē*, оте «щоб», з якого повинне виходити будь-яке практично-філософське пояснення. Скажімо, в аналітичному намірі він розрізняє етичні й діанестичні добродетності й зводить їх до двох так званих «частин» розумної душі. Однак що означають «частини» душі і чи не мали б вони, можливо, скоріше мислитись як два різних погляди на одне й те саме як от випукле й увігнуте? Це питання ставить і сам Аристотель (EN A 13, 1102 a 28 ff. ). Зрештою й ці основоположні розрізнення в його аналізі того, що для людей вважається практичним добром, треба визначати, виходячи з методичної претензії, яку

<sup>79</sup> *Bormann Claus von*. Der praktische Ursprung der Kritik («Практичне походження критики») (1974), на с. 70 своєї в усьому іншому вкрай корисної книги ставить закладення фундаменту з ніг на голову, коли він порозумінні з іншим хоче заснувати на «критичному порозумінні з самим собою».

його практична філософія висловлює взагалі. Вона не хоче протискатись на місце практично розумних рішень, які відповідно вимагаються від когось у відповідній ситуації. Усі його типізуючі описи розуміються скоріше пов'язаними з такою конкрецією. Знаменитий аналіз структури середини між крайнощами, який має відноситись до аристотелівських етичних добродітностей, — це також визначення пустоти, яке багато про що говорить. Не тільки тому, що воно дістає свій відносний зміст від крайнощів, чие профілювання містить набагато більшу визначеність у звичаєвих переконаннях і реакціях людей, як похвальна середина, — це духовний склад *spoudaios*, який схематично описується в такий спосіб. *Hōs dei* і *hōs ho orthos logos* — це не відмовки стосовно сувішої понятійної вимоги, а посилення на конкрецію, у якій своєї визначеності сягає сама *Arete*. Рішуче здійснити цю конкрецію — це вже справа того, хто має *phronēsis*.

Після з таких роздумів вельми дискутований початковий опис завдання практичної й політичної філософії постає в своїх чітких контурах. Те, що Бюрне вважає свідомим пристосуванням Аристотеля до платонівського мовного вживання *technē*<sup>80</sup>, має свою справжню основу в інтерференції, яка існує між «поетичним» знанням техне й такою, що обговорює в типовій загальності «добро», практичною філософією, яка сама як така — не є *phronēsis*. І тут в одному ряду стоять *praxis*, *prohairesis*, *technē* і *methodos* і ніби утворюють безперервність переходів<sup>81</sup>. І все ж Аристотель показує також ту роль, яку спроможна відігравати для практичного життя *politikē*. Він порівнює претензію такої практичної прагматії з позначкою, яку бере в прицілі стрілець із лука, коли цілиться в свою мисливську здобич. З такою позначкою в полі зору йому легше влучати. Звичайно, це не означає, що мистецтво стрільби з лука тільки в тому й полягає, що ціляться, орієнтуючись на таку позначку. Мистецтво стрільби з лука слід скоріше опановувати, аби взагалі вміти влучати. Однак щоб полегшити прицілювання, щоб точніше й краще витримувати напрям стрільби, — ось чому спроможна слугувати ця позначка. Якщо застосовувати це порівняння до практичної філософії, то й тут треба виходити з того, що діюча людина — це та людина, якою — згідно зі своїм духовним складом — вона є, керована своєю практичною розумністю в своїх конкретних рішеннях і залежна при цьому, звісно, не від вказівки вчителя. Такою ж мірою і тут це може бути видом допомоги в свідомому уникненні хибних поглядів, які спроможна запропонувати етична прагматія, оскільки вона допомагає розумному роздумові прагнути тепер до останніх цілей його дії. Вона не просто звужена до часткового поля. Вона взагалі не «застосування» вміння до предмета. Вона воліє розвивати методи, — це скоріше прості правила, ніж методи, — і як ото мистецтво, яким хтось володіє, дозво-

<sup>80</sup> [У коментарі його видання Eth. Nic. до A 1].

<sup>81</sup> [EN A 1, 1094 a 1 ff.].

ляє піднятися до справжньої майстерності. І все-таки вона не «вміння», яке як «уміння робити» вибирає собі відповідно (вільно або за вимогою) свою задачу, але вона постає так, як її подає практика життя. Тож практична філософія Арістотеля — це щось інше, ніж імовірно нейтральне фахове знання експерта, який підходить до задач політики й законодавства як сторонній спостерігач.

Арістотель висловлює це зрозумілими словами в розділі, де він переходить від етики до політики<sup>82</sup>. Практична філософія якраз передбачає, що ми завжди вже сформовані наперед нормативними уявленнями, у яких нас було виховано і які лежать в основі порядку всього соціального життя. Це в жодному разі не означає, що ці нормативні точки зору залишаються незмінними й не підлягають критиці. Суспільне життя полягає в постійному процесі перетворення попередніх чинників. Однак було б ілюзією прагнути виводити нормативні уявлення абстрактно й запроваджувати в дію з претензією на наукову правильність. Отже, йдеться про наукове поняття, яке не дозволяє діяти ідеалу стороннього спостерігача, а натомість здійснює усвідомлення спільного, що поєднує всіх. У своїх роботах я застосовував цей пункт до герменевтичних наук і підкреслював приналежність інтерпретатора до того, що він інтерпретує. Той, хто хоче щось зрозуміти, завжди приносить щось із собою, що наперед поєднує його з тим, що він хоче зрозуміти, несучу згоду. Тож оратор має завжди приєднуватись до такої згоди, якщо хоче, щоб у спірних питаннях вдалося умовити й переконати<sup>83</sup>. Так і кожне розуміння думки іншого або тексту, всупереч усім можливим непорозумінням, охоплене взаємозв'язком порозуміння й шукає, долаючи всі розбіжності порозуміння. Це ще навіть включає практику живої науки. Вона також — не просто застосування знання й методів до будь-якого предмета. Тільки перед тим, хто перебуває в науці, постають питання. Наскільки власні проблеми, досвід мислення, скрутності й сподівання часу віддзеркалюють так само спрямування інтересу науки й дослідження, відомо кожному історикові наук. Але особливо в сфері розуміючих наук, універсальною темою для яких є людина в передаванні, зберігається стара претензія на універсальність, яку вже Платон поклав на риторику. Тут для герменевтики чинне аналогічне сусідство з філософією, яке стало провокаційним наслідком риторичної дискусії в «Файдросі».

Це зовсім не означає, що можна було б відмовитись від методичної суворості сучасної науки або тільки обмежити її. Так звані «герменевтичні» чи «гуманітарні науки» підлягають таким самим масштабам критичної раціональності, яка позначає методичний процес усіх наук, навіть якщо їхні інтереси і їхній процес суттєво відрізняються від про-

<sup>82</sup> [EN K 10, 1179 b 24 f. i 1180 a 14f.].

<sup>83</sup> Тут Х. Перельман і його школа з досвіду юриста оновили старі погляди на структуру й значення «аргументації» як риторичного процесу.



цесу природничих наук. Вони насамперед можуть справедливо посилатись на зразок практичної філософії, яка в Арістотеля могла також називатись «політикою». Арістотель називав її «найархітектонішою»<sup>84</sup>, оскільки вона охоплювала всі науки й мистецтва античної систематики. Сама риторика належала до неї. Тож так само універсальна претензія герменевтики полягає в тому, щоб упорядкувати всі науки, не пропускати для пізнання шанси всіх наукових методів, застосовувати їх, де тільки можна, до предметів, і використовувати їх в усіх їхніх можливостях. Однак оскільки «політика» як практична філософія — це щось більше, ніж найвища техніка, то це в такій самий спосіб чинне з боку герменевтики. Вона має все, що можуть пізнавати науки, вводити у той взаємозв'язок порозуміння, в якому ми самі перебуваємо. Оскільки герменевтика упорядковує внесок наук у цей взаємозв'язок порозуміння, який поєднує нас із передаванням, яке стосується нас, у життєво-реальну єдність, то вона сама не метод, ба навіть не набір методів, як це було розроблено у XIX сторіччі від Шляйєрмахера і Бека аж до Дільтея і Емілію Бетті як методологія філологічних наук, а вже філософія. Вона не тільки звітує про методи, які застосовує наука, але й про питання, які передують застосуванню всієї науки,— як та риторика, що її мав на увазі Платон. Це питання, які визначають усе людське знання й дію, «найбільші» питання, які вирішальні для людини як людини і для її вибору «добра».

<sup>84</sup> [EN A 1, 1094 a 27].