

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

---

Герменевтика II

# ІСТИНА І МЕТОД

ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ

Том 2

Переклад з німецької  
Миколи Кушніра

Київ

«Юніверс» — 2000

## 7. ІСТОРІЯ ПОНЯТЬ ЯК ФІЛОСОФІЯ

1970 рік

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>16</sup> [Staat, X (Держава, X), 617 e 4].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Інший простий приклад — аристотелівське поняття *hylē*, матерії<sup>18</sup>. Коли ми кажемо «матерія», то ми, звичайно, вже за світ далекі від розуміння того, що саме своїм поняттям хоче, власне, сказати Арістотель. Бо під *hylē*,— спершу будівельне дерево, яке забрали, аби щось з нього зробити,— Арістотель має на увазі онтологічний принцип. Це виражає технічний дух греків: вони відкрито внесли таке слово в філософію.

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

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

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

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

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

Обговорені приклади показують, наскільки тісні стосунки між мовним вжитком та формуванням понять. Історія понять має йти слідом за мисленням, яке завжди протискається за межі звичного мовного вжитку й відокремлює напрямок значення слів від сфери їхнього первісного застосування, розширюючи або обмежуючи, порівнюючи або розрізняючи, як це системно пропонує Арістотель у каталозі понять метафізики Дельта. Формування понять може також знову впливати на життя мови, як виправдане Гегелем широке застосування субстанції для духовного. Але, як правило, це відбуватиметься навпаки, і розмах живого мовного вжитку захищатиметься проти термінологічних установок філософів. У будь-якому випадку між визначенням понять та мовним вжитком існує надзвичайно непостійне співвідношення. У своєму фактичному мовному вжитку своїх термінологічних пропозицій не дотримується навіть той, хто їх сам зробив. Так, наприклад, Арістотель, — і я мав колись нагоду це підкреслити<sup>19</sup>, — не дотримується в своєму власному мовному вжитку наведеного ним у Нікомаховій етиці (*Nikomachische Ethik*) розрізнення *phronēsis* і *sophia*, і навіть відоме кантівське

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

розрізнення трансцендентного і трансцендентального у самому мовному житті не отримало права на існування. Це було нахабною зарозумілістю критикана, коли хтось, у моїй юності, в епоху неокантіанства, такий вираз, як «трансцендентальна музика Бетховена», критикував з глузливим зауваженням: «Писака не знає навіть різниці між трансцендентним та трансцендентальним». Звичайно той, хто хоче розуміти кантіанську філософію, має бути знайомим з цим розрізненням. Проте мовний вжиток суверенний і не дозволяє робити собі такі штучні приписи. Цей суверенітет мовного вжитку не виключає того, що можна, наприклад, розрізнити між хорошою та поганою німецькою мовою, як і того, що можна говорити про недозволений мовний вжиток. Але суверенітет мовного вжитку проявляється в таких випадках саме в тому, що в наших очах осудлива критика, якій, наприклад, у школі часто піддається мовний вжиток, що не відповідає правилам, у німецькій статті, зберігає щось сумнівне та що мовне виховання, ще більше, ніж інше виховання, вдається не коректурою кращими знаннями, а лише зразком<sup>20</sup>.

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

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

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

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