

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушиніра

Київ
«Юніверс» — 2000

23. ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ 1980 рік

Проблеми практичного розуму постають у моїх очах серед іншого й перед усім іншим, коли йдеться про саморозуміння так званих гуманітарних наук. Яке місце посідають *humanities*, «гуманітарні науки», в космосі наук? Я хочу спробувати показати, що саме практична філософія Арістотеля — а не новітнє поняття методу й науки — представляє єдину потужну модель для відповідного саморозуміння гуманітарних наук. До цієї провокаційної тези має привести коротке історичне обмежування.

Увердження поняття науки — це, власне, оте поворотне відкриття грецького духу, по якому здійснилось те, що ми називамо західною культурою; у цьому полягає її своєрідність і, можливо, також її зла доля, коли ми порівнюємо її з величими високорозвиненими культурами Азії. Для греків наука значною мірою уособлювалась математикою. Вона властива і єдина наука розуму. Тут ідеться про незмінне, а тільки там, де щось незмінне, можна про нього знати, не кидаючи, відповідно, нового погляду. Сучасна наука також мала певним чином зберегти цей принцип, щоб узагалі бути в змозі розумітись як наука. Незмінні закони природи заступали те, що було великим змістом математично інспірованої грецької мудрості, піфагорійської науки про числа й зірки. Зрозуміло, що за цієї моделі людські речі мають мало приводу для здатності знати. Мораль і політика, а так само закони, які видають собі люди, цінності, за якими вони живуть, інституції, які вони для себе створюють, звички, яких дотримуються, — усе це не може заявити претензію на незмінність, а тим самим — на справжню здатність знати, тобто досконалу обізнаність.

З точки зору сучасної науки тут усталилось щось таке, що перемістило античну спадщину наукового мислення на нові основи: з Галілеєм починається нова епоха знання про світ. Нове розуміння обізнаності визначає відтепер предмет наукової постановки питання. Це розуміння методу й примату методу над предметом: умови методичної обізнаності визначають предмет науки. Так постає запитання, що таке для науки за цих обставин *Humaniora* — цей своєрідний порівняльний ступінь, який завжди спонукає когось запитувати, як, власне, виглядав би найвищий ступінь, справді людська наука? Що во-

но таке — оці науки про людські речі, які ми називаємо гуманітарними науками?

Очевидно, вони значною мірою йшли слідом за науковим мисленням нового часу. Однак водночас вони й далі дотримувались старої традиції людського знання, яка з античності викарбувала історію культури Заходу. Ще Джон Стюарт Мілл, знаменитий автор «Індуктивної логіки», тієї основоположної книги саморозуміння для наукового прориву, який відбувся в XIX та ХХ сторіччях, іменував гуманітарні науки *moral sciences*, тобто, по- античному. Проте їхній науковий характер — і це не жарт — він порівнював із метеорологією: ступінь надійності висловлювань у гуманітарних науках подібний до довгострокових прогнозів погоди. Це відверто випливає з екстраполяції одного поняття емпіричної науки, яке знайшло свій вияв через переможні природничі науки нового часу. Відтоді однією з задач філософії стало відстоювати в «гуманітарних науках», *Humaniora*, ступінь їхньої автономної дії.

Раніше в цьому не було потреби. Потоком передавання, який без проблем після старе знання від людини до людини, була риторика. Для сучасного вуха це звучить трохи дивно, бо риторика відома тільки як лайливе слово для безпредметної аргументації. Однак поняттю риторики потрібно знову повернути його справжню значущість. Риторика включає будь-яку основану на спроможності говорити форму комунікації й утримує вкупі людське суспільство. Без розмов один з одним, без розуміння один одного — ба без розуміння один одного навіть без логічно завершеної аргументації — людського суспільства не було б взагалі. Тож необхідно усвідомлювати значення риторики і її відношення до сучасної науковості.

Те, що риторика в грецькому розумінні не вважалась науковою, само собою зрозуміле. Однак такою мірою зрозуміле те, що, наприклад, історіографія в очах грецького мислителя також не була науковою. Вона підходила до аналогічного великого взаємозв'язку добро-говоріння і добро-писання. Коли Секст Емпіrik у своїх знаменитих скептических аргументаціях ставить під сумнів вартість наук, йому й на думку не спадає присвятити історії хоча б одне слово. Тож перед нами виникає нове запитання: як у нашій визначеній науковою, — тобто сучасною емпіричною науковою, — цивілізації представляється спадщина античної риторики і тим самим шанс наукового обґрунтування й віправдання переданого нею знання про людину?

Щоб подати це наочно, я дозволю собі нагадати про те, як між XVIII і XIX сторіччями змінився ідеал історика. Я маю на увазі зміну від Плутарха, пізньогрецького автора *Vitae parallelae*, цих паралельних біографій великих мужів, які для XVIII сторіччя передали велике видовище морального досвіду, до інших великих і в певному розумінні справді величних істориків греків, до Фукідіда, який завдяки своєму критично му ставленню до повідомлень своїх сучасників, своїй ретельності в перевірці упереджень усіх висловлювань свідків і насамперед завдяки

своїй майже надлюдській об'єктивності свого історичного твору стойть перед нами, як Герос Елонімос сучасної критичної історії.

Моє запитання тепер таке: як оце нове розуміння критичної науковості узгоджується зі старим розумінням, яке розвиває такі взаємні стосунки, як людина для людини, людина серед людей і людина разом з людиною? У сучасній постановці запитання це означає: що таке пізнавально-теоретичний характер так званих гуманітарних наук? Чи вони насправді всього тільки «неточні» науки, які, скоріше всього, можуть конкурувати з довгостроковими прогнозами погоди, а чи мають привілей, яким, можливо, не володіє навіть найточніша з усіх наук (я маю на увазі, звичайно, єдину чисту розумову науку, яка взагалі існує,— математику)? Пізнавально-теоретичну проблему можна також сформулювати як відношення факту й теорії. Як таке, воно постає універсальною проблемою нашого критичного самовиправдання як мужів науки.

Воно не обмежується гуманітарними науками. Зрозуміло, що в природничих науках теорія також має підтвердити й визначити власний пізнавальний здобуток встановлення фактів. Просте накопичення фактів — це взагалі не досвід, не кажучи вже про фундамент емпіричної науки. І в цій сфері вирішальне «герменевтичне» відношення між фактом і теорією. Ті пізнавально-теоретичні спроби, до яких вдавалася віденська школа,— працювати з протокольним реченням, як із безсумнівно визначенім реченням, бо тут спостерігач і об'єкт спостереження перебувають у безпосередній одночасності, й зводити природничі науки на цій основі,— було відкинуто вже на ранньому етапі «Віденського кола» (1934 р.) Моріцом Шліком, як мені видається — вдало.

Між іншим, поки ми розглядаємо тільки цю «герменевтичну» критику фактів із точки зору формування їхньої теорії, ми віддаватимемо гуманітарним наукам належне всього лише незначною мірою. Тоді, врешті, залишається тільки чудова і все ж у чомусь донкіхотська спроба Макса Вебера розширити «позбавлену цінностей науку» також на знання про суспільство. Власне герменевтична проблема в області знання про людину й знання людини про саму себе ставиться не шляхом просто ізоляції взаємовідношення теорії й факту. Коли південно-західнонімецька школа в кінці XIX сторіччя досягла свого панівного становища (а Макс Вебер у певному обсязі дотримувався її положень), то це стало самоутвердженням гуманітарних наук на визначені тіого, що таке історичний факт, що представляло ключову позицію. Те, що історичний факт — це не просто факт і що не все, що відбувається, може називатися історичним фактом, зрозуміло. Що підносить факт до історичного факту? Відома відповідь говорить: ціннісне відношення. Чи це щось значило, по ходу речей, що у Ваграмській битві (або хоч би де) Наполеон скопив нежить? Не кожна нежить, яку хапають люди,— історичний факт. Отже теорія цінностей була домінуючою теорією. Однак науки про цінності не існує. Так Макс Вебер домислився до того ра-

дикального висновку, що питання цінності слід вилучити з науки взагалі й що соціологія має потурбуватися про нову базу.

Тут ця неокантіанська історія філософії цінностей виявилась, напевне, вузькою базою. Впливовіше мала проявити себе романтична спадщина німецького духу, спадщина Гегеля й спадщина Шляйермахера, яка керувалась, зокрема, зусиллями Дільтея щодо герменевтичного обґрунтування гуманітарних наук. Дільтеєве мислення залишалось і надалі напруженим як теорія пізнання неокантіанства, оскільки він перейняв повну спадщину Гегеля, вчення про об'єктивний дух. Згідно з ним дух знаходить своє втілення не тільки в суб'єктивності свого актуального здійснення, але також в об'єктивації інституцій, систем дії й систем життя, як економіка, право й суспільство, і стає цим, як «культура», предметом можливого розуміння. Звичайно, спроба Дільтея оновити герменевтику Шляйермахера і цим, так би мовити, вказати на точку ідентичності між тим, хто розуміє, і тим, що зрозуміли, як на основу гуманітарних наук, була приречена на невдачу, оскільки історія відверто має в собі значно глибше відчуження й своєрідність, аніж це дозволено так напевне побачити з точки зору її зрозуміlostі. Характерним симптомом для приховування Дільтеєм «фактичності» події постає та деталь, що Дільтей автобіографію, а отже — випадок, у якому хтось переживає споглядаючим оком перебіг історії й пояснює в ретроспективному погляді, вважав моделлю історичного розуміння. Насправді ж автобіографія в будь-якому випадку — це скоріше історія особистих ілюзій, аніж розуміння справжньої історичної події⁸⁵.

На відміну від цього поворот, що сприяв народженню ХХ сторіччя і для якого, як я особисто вважаю, Гуссерль і Гайдеггер зробили вирішальні внески, означав відкриття меж такої ідеалістичної й духовно-історичної ідентичності між духом і історією. У пізніх роботах Гуссерля подибується чарівний вираз «життєвий світ» — одне з тих нечастих і дивовижних штучних формуловань (це словосполучення до Гуссерля не зустрічається), які спромоглися увійти до загальної мовної свідомості й цим засвідчують, що піднімають питання про непомічену й забуту істину. Так словосполучення «життєвий світ» нагадало про передумови, які передують усьому науковому пізнанню. Остаточною стала написана Гайдеггером програма «герменевтики фактичності», і це означає: конфронтація з незрозумілим самого фактичного існування, розрив з ідеалістичним поняттям герменевтики. Розуміння й бажання розуміння в своєму напруженні визнаються дійсною подією. І перше й друге, як учення Гуссерля про життєвий світ, так і поняття герменевтики фактичності Гайдегера витримують тимчасовість і скінченність людини проти нескінченної задачі розуміння й істини. Моя теза тут полягає в тому, що з цієї точки зору не тільки знання стає перед питанням

⁸⁵ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 228, 281 і мої роботи про Дільтея у: Bd. 4 der Gesammelten Werke].

можливості опанування іншого й чужого. Основний пафос наукового дослідження дійсності — це те, що постає живим у наших природничих науках (нехай, можливо, навіть на основі останньої віри в раціональність улаштування світу). Я радше стверджую: суттєве в «гуманітарних науках» — не об'єктивність, а попереднє ставлення до предмета. Для цієї сфери знання я доповнив би ідеал об'єктивного пізнання, зведений духовним станом науковості, ідеалом «участі», участі в суттєвих висловлюваннях людського досвіду, як вони викарбувались у мистецтві й історії. Для гуманітарних наук це, власне, критерій змісту або беззмістовності їхніх вчень. У своїх роботах я спробував показати, що модель діалогу для цих форм участі має структуропояснювальне значення. Бо діалог вирізняється також тим, що не хтось оглядає те, що при цьому виходить, і стверджує, що він один опановує предмет, а що участь здійснюється в співчасті в істині і один в одному.

Я мусив так багато подавати, аби значення практичної філософії Арістотеля і традиції, яку вона піднімає, набувало своєї істинності. Зрештою йдеться про те, щоб розробити спільну основу за риторикою і критикою, за традиційною формою людського знання про себе й про сучасне наукове дослідження, яке відчує все до об'єктивності. Арістотель розробив практичну філософію, що охоплює політику, у виразній сутинці з ідеалом теорії і теоретичної філософії. Людську практику він підніс у ній до самостійної області знання. «Практика» має на увазі ціле практичних речей, а отже, всю людську поведінку і весь людський самоустрій у цьому світі, і сюди не в останній чергі відноситься політика, та ще й у межах того самого законодавства. Адже вона постає основним завданням, вирішенням якого регулюються й упорядковуються людські речі, саморегулювання «конституцією» у найширшому розумінні соціального й державного впорядкованого життя.

Де тут теоретичне місце для цього бажання знати й роздумів про практику й політику? Арістотель у цьому взаємозв'язку згадує потрійний поділ «*Philosophia*» на теоретичну, практичну й поетичну філософію. (В останній до нас дійшла відома «поетика», сюди також належить риторика — робіння говоріння.) Однак між крайніми виявами знання й робіння стоять, очевидно, практика, як предмет практичної філософії. Її власну основу витворює центральне положення і та суттєва відзнака людини, що вона своє власне життя веде не під тиском інстинктів, а керуючись розумом. Тому основна доброчинність людини, що випливає з суті людини, — це її розумність, яка керує «практикою». По-грецьки це буде «*фронесис*». Арістотель запитує: як ця практична розумність почувається між самосвідомістю вченого й самосвідомістю того, хто може, того, хто робить, — інженера, техніка, ремісника тощо? Як почувається ця доброчинність розумності поряд і разом з доброчинністю науковості і доброчинністю технічної спроможності? Навіть не знаючи нічого з Арістотеля, відразу ж визнаватимуть, що те, що стосується цієї практичної розумності, має посисті домінуюче положення.

Куди потикалися б ми у нашему положенні в житті і з нашими власними справами, якби в усьому керував експерт або якби технократ мав вільний доступ? Хіба не мають наші моральні, як і політичні рішення, бути нашими? І все ж тут справа стоїть так: якщо рішення приймає розумна й відповідальна політично людина, якій ми довіряємо, тільки тоді почуваєшся політично такою ж мірою відповідальним, коли відповідаєш за себе, як окрема людина.

На цій втіленій Сократом істині базується «практична філософія» Арістотеля. Тут має існувати дар звітування про претензію такої розумності й відповідальності, принадливий до філософії, а отже такий, що вимагає зусилля розуміння. Слід злагнути, що і чому поряд з теорією, поряд з усеопановуючою пристрастю знати, яка має свою антропологічну основу в первісному факті цікавості, існує інший вид дійсно всеосяжного застосування розуму, який полягає не у вмінні, якого можна навчитися, або в сліпому конформізмі, а в розумній самовідповідальності. Тут вирішальна думка, яка так само чинна для так званих гуманітарних наук, як і для «практичної філософії», така: в обох випадках основний кінцевий стан людини щодо нескінченної задачі бажання знати займає певну позицію. Це відверто суттєва відзнака того, що ми называемо розумністю, або що ми маємо на увазі, коли про когось говоримо, що він розумна людина, що хтось долає догматичну спокусу, закладену в кожному уявному знанні. До цього належить те, що для того, чого можна хотіти, до чого можна прагнути і що можна спробувати залучити власною дією, слід знайти свій смисл у наявних умовах нашого скінченного існування. Арістотелівське формулювання для цього таке: у практичних речах цим принципом виступає «що», *Hoc*⁸⁶. Це взагалі не таємнича мудрість. Слід лише в його науково-теоретичному значенні пояснити, що тут цей принцип є фактом.

Як фактичність може набувати характеру принципу, першої й визначальної «вихідної точки»? Те, що тут мається на увазі під «фактом»,— це не фактичність чужих фактів, з якими слід справлятися, навчаючись роз'яснювати їх собі. Це фактичність глибокозрозумілих і глибокоспільніх, поділених усіма нами переконань, оцінок, звичок, втілення всякої того, що складає нашу систему життя. Гречським словом для втілення таких фактичностей виступає добре відома назва для поняття «духовного складу», реалізованого здійсненням і звиканням буття. Арістотель став засновником етики, оскільки він надав цьому характерові фактичності честь бути визначальним. Те, що такий «духовний склад»,— це не просте підганяння чи то пристосування й не має нічого спільногого з конформізмом напівчистого сумління, саме це забезпечується «фронесисом», відповідальною розумністю — *nota bene*: там, де хтось цю розумність має. Вона не природний дар. Отже те, що в обміні з довколишніми людьми, у співіснуванні в суспільстві й державі

⁸⁶ [EN A 7, 1098 b 2 ff.].

визнають себе прибічниками спільних переконань і рішень,— це не конформізм, а те, що витворює якраз честь людського самобуття й саморозуміння. Хто, як ми це називаємо, не асоціальний, той уже давно прийняв іншого, і обмін з іншим, і побудову спільногого світу умовності.

Умовність — це щось краще, ніж це слово звучить у наших вухах. Під умовністю мається на увазі буття домовленості й дія домовленості, тож розуміється не зовнішнє просто приписаної ззовні системи правил, а ідентичність між окремою свідомістю і презентованими в свідомості інших переконаннями, а отже й порядками життя, які створюються для себе. У певному розумінні це питання розумності, а саме, розумності не тільки в техніко-прагматичному смислі розуму, в якому ми звичайно вживаємо це слово. Тут ми принаймні кажемо: якщо я хочу цього і цього, то тоді буде просто розумним першим кроком зробити це і це. Це знаменита цільова раціональність Макса Вебера. Хто прагне до певної мети, зобов'язаний знати, які засоби слугують цій меті, а які засоби її не слугують. Тому етика — це не тільки питання усвідомлення. Наше знання або незнання мають також нести відповідальність. Знання відноситься до «духовного складу». Однак безсумнівне не все, що характеризує розумність у великому моральному й політичному розумінні аристотелівського *Phronesis*, що знаєш, як використовувати для даних цілей правильні засоби. Чого в людському суспільстві стосується все,— це те, як воно ставить свої цілі, або ще краще, як воно для взяття на себе від усіх, що потребують затвердження, цілей досягає згоди й знаходить правильні засоби. Тут, як мені видається, для всього питання теоретичного бажання знати в цій сфері людської практики життя вирішальне значення має те, що ми, відповідно, передумовою всього теоретичного дару звітуватися ставимо попередню готовність усіх до визначального за змістом ідеалу розумності.

Наука з передумовами змісту! Тут гостро, як мені видається, постає, власне, науково-теоретична проблематика, якій підпорядкована практична філософія. Над цим розмірковував Арістотель. Він, наприклад, сказав: щоб навчитися чогось про практичну філософію, а отже, про нормативні поняття людської поведінки чи то про нормативні поняття розумних державних конституцій, потрібно бути вже вихованим, потрібно бути вже здатним до розумності⁸⁷. Тут «теорія» ставить передумовою «участі». Це положення, які потім точніше розвивав і Кант у зовсім іншому взаємозв'язку: як іще взагалі можна, якщо в розумності пізнаєш моральну якість людини, яка не залежить від її теоретичних здібностей, допускати теорію й філософію моралі? Існує знамените зображення Канта, яке дійшло до нас у його записниках, а саме: «Руссо довів мене до ладу!» Він хотів цим сказати: від Руссо я навчився, що вдосконалення цивілізації й висота культури розуму не гарантія для прогресу людської моральності. Його відома філософія моралі ґрун-

⁸⁷ [EN A 1, 1095 a 3 ff.].

тується насправді на цьому глибокому погляді. Моральне самовирівнання людини — це завдання не філософії, а самої моралі. Так багато згадуваний категоричний імператив Канта не сформулював у абстрактній рефлексії нічого іншого, крім того, що каже «практична» самовідповіданість кожного. У цьому полягає визнання того, що тут теоретичне знання розуму не може претендувати на будь-яку перевагу над практичною автономією розумності. Так практична філософія сама підлягає практичним умовам. Її принципом є «що»: у кантіанському мовному вжитку це називають «формалізмом» в етиці.

Цим ідеалом практичної філософії є те, що видається мені чинним для наших гуманітарних наук, навіть якщо вони й не бажають визнавати цього. Недаремно вони називалися *moral sciences*. Те, що тут усвідомлюється,— це не певна сфера об'єктів, а втілення того, в чому людство об'єктивує само себе, свої вчинки й страждання так само добре, як і свої довготривалі творіння. Практична універсальність, іmplікована в понятті розумності (або в її відсутності), охоплює нас усіх разом до решти. Тому навіть для теоретичного прагнення знати, яке як таке не знає жодних обмежень, такою ж мірою в природничих, як і в гуманітарних науках, вона спроможна представляти вищу інстанцію відповіданості. Це вчення практичної філософії Арістотеля, яке він називав також «політикою». Правильне застосування наших знань і вмінь потребує розуму.

Тут аристотелівське мислення йде, як мені видається, своїм власним, і — якщо я правильно розумію, як на наші власні думки про знання людини і її історичність — зразковим шляхом. Якщо дотримуватись Арістотеля, то про особливий вид цього гуманітарного знання варто згадувати не на виході загального поняття науки, а шукати мовне середовище, в якому здійснюється передавання цього знання, і опиратись у цьому на його дійсне первісне походження, на суспільну реальність людини. Тож ідеється не тільки про те, аби в мисленні філософії або приймні в теорії соціальних наук мові і мовному передаванню вказати їхнє центральне положення, але й про те, щоб усвідомити також нормативні іmplікації, які ховаються в мовному передаванні.

І це не випадково. Варта захоплення спроба критики Дільтеєм історичного розуму була позначена його залежністю від методичного зразка експериментальних природничих наук, яка, як ми це сьогодні сприймаємо, й стала йому на заваді. Однак його захист ціннісно-теоретично-го неокантіанства (Ріккерт) був, можливо, досить правильним. Але, звичайно, ідеється про те, щоб вийти за межі простого протиставлення неокантіанській теорії цінностей. Подібне спробував Теодор Літт. Коли я в 1941 році у Лейпцигу в Саксонській академії наук, наймолодшим членом якої я саме став, слухав доповідь Літта, то для мене це дослідження про «Загальне в побудові духовно-наукового пізнання» звучало іннаке синтез, у якому Літт своє положення між Кантом і Гердером, яке він докладно описав уже в 1930 році в одній хороший книзі,

зробив принциповим. Те, як там мова проклала місток між загальним і індивідуально-одинарним, наблизилось, звичайно, до мосі власної спроби зробити онтологічну критику Гайдеггером грецької метафізики і її наслідків корисною суб'єктивному мисленню нового часу, для кращого саморозуміння гуманітарних наук. І по сьогодні я відчуваю певну близькість до Літта, хоча б у захисті повсякденної мови перед фаховою мовою й «чистим» утворенням понять, яке має всі права в природничих науках. На гегелівській діалектиці загального й часткового й на злиті визначального й рефлексивного розуму Літт навчився артикулювати своє власне мислення. Цим був зачеплений герменевтичний нерв. Сам я спробував вийти за обрій теорії науки нового часу і філософії гуманітарних наук і розгорнути герменевтичну проблему на фундаментальній мовності людини. Зрештою само аристотелівське достойнство розумності, фронесис, — це герменевтичне базове достойнство. Мені воно слугувало моделлю моєго власного формування думок. Так у моїх очах герменевтика, ця теорія застосування, тобто — зведення докупи загального й часткового, стала центральною філософською задачею.

Імовірно, Теодор Літт заперечував би проти моїх власних спроб мислення, що філософське віправдання гуманітарних наук на аристотелівській моделі фронесису мало б визнати свою причетність до того, аби зробити чинним апріорі, яке не може бути просто результатом емпіричного узагальнення. Практична філософія Арістотеля в будь-якому разі розуміє себе неправильно, коли вона в «що» вбачає свій принцип і не визнає, що вона сама, як філософія, а отже, як теоретичне прагнення знати, не може залежати від того, що в досвіді зустрічається як конкретно здійснений духовний стан і як практично запущений у дію розум. Отже Літт наполягав би на трансцендентальній рефлексії, якої дотримувались також Гуссерль і сам Гайдеггер («Буття і час»). Це, однак, мені не видавалось і не видається, — хоч би яким слушним це було з точки зору емпіристично-індуктивістської теорії, — очевидним, що така рефлексія бере своє власне обґрунтування й обмеження з життєвої практики, з якої вона постає. Цей погляд має відмовити собі в рефлексії, яка в ідеалістичній послідовності зміцнюється до «духу». Отож я думаю, що аристотелівські обережність і самообмеження своїх думок про добро в людському житті виявляються, зрештою, правильними, і що воно — можливо, з Платоном — покладають на філософське мислення, яке, звичайно, не просте емпіричне узагальнення, його зворотний зв'язок із власною скінченністю і з тим, як ми його пізнаємо, а отже — з нашою історичною зумовленістю.