

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ
«Юніверс» — 2000

19. РЕПЛІКА ЩОДО «ГЕРМЕНЕВТИКИ ТА КРИТИКИ ІДЕОЛОГІЇ»

1971 рік

[Номери сторінок після імен процитованих авторів даються за статтями у збірці «Hermeneutik und Ideologiekritik» («Герменевтика та критика ідеології») (Frankfurt, 1971), на яку моя репліка є відповіддю].

Герменевтика — це мистецтво порозуміння. Незважаючи на це, особливою складністю видається те, аби порозумітися щодо проблем герменевтики — принаймні поки в дискусії домінують нез'ясовані поняття науки, критики і рефлексії. Зараз ми живемо в епоху, коли наука набуває щодалі більшого розмаху опанування природою й регулює управління людським співжиттям, і ця гордість нашої цивілізації, яка невтомно коригує недоліки наших успіхів і постійно виробляє нові завдання наукових досліджень, на яких знову й знову ґрунтуються прогрес, планування та запобігання шкоді, розвиває пелену справжнього засліплення. У заціпенінні на шляху прогресивного оформлення світу наукою зберігається система, якій без спротиву й легковажно підкоряється практична свідомість окремого індивідуума або проти якої вона бунтує, — а це означає так само легковажно, — обороняється.

Роз'яснення про це засліплення не має нічого спільного з тією романтичною критикою культури, спрямованою проти науки і її технічного впливу як такого. Чи підносять «втрату розуму» (The eclipse of reason), або чимраз більше «забуття буття», або напруження «Істини і методу» до предмета мислення — тут тільки до засліплення роздратована наукова свідомість може не помічати, що суперечка про істинні цілі людського суспільства, або запитування про смисл посеред попереднього панування робіння, або внутрішнє буття нашого історичного походження й майбутнього вказують на знання, яке не є наукою, проте яке посідає керівну позицію в усій людській життєвій практиці, — і це, власне, там, де ця життєва практика при застосуванні *ex professo* дозволяє сприяти науці й використовувати її.

Хоча сучасна наука після XVII сторіччя принесла новий світ, рішуче відмовившись від пізнання субстанцій, обмежившись математичним проектом природи й методичним застосуванням вимірювання та експе-

риментування і відкривши в такий спосіб шлях опанування природи. Цим було започатковане поширення технічної цивілізації, яке охопило всю планету. Однак тільки в нашому сторіччі зі зростаючими успіхами щодалі більше загострювалось напруження між нашою науковою прогресивною свідомістю й нашою суспільно-політичною свідомістю. Все ж конфлікт між цим і тим знаннями — проблема дуже стара. Сократові він коштував життя, коли той фахове знання ремісника передавав його неуктву через те, що, власне, варте знання, через добро. Це повторилось у платонівському портреті Сократа. Платон підняв діалектику, мистецтво вести розмову, не тільки проти обмеженого фахового знання спеціалістів, але також проти найвищого зразка всієї науки, проти математики — хоча він усе ж в опануванні математики вбачав безперечну передумову для того, щоб звернутися до останніх «діалектичних» питань про істинне буття й найвище добро.

І саме там, де було розроблене основоположне роз'яснення різниці виробничого знання (*techné*) і практичного знання (*phronesis*), в етиці Арістотеля, залишається в деяких місцях неясним, як відносяться одне до одного політичне знання державного діяча і політично діючої особи й технічне знання спеціаліста. Хоча видається, що тут існує чітка ієрархія, коли, полководець, на службі в якого перебувають усі «мистецтва», сам, зрештою, перебуває на службі миру, тоді як державний діяч, як у мирний, так і в воєнний час діє для щастя всіх. Але тут же постає запитання: кого вважати державним діячем? Того експерта, що піднявся вгору по драбині політичних відомств, чи громадянина, який як часткова складова держави приймає своє рішення голосуванням (і поряд з цим має свою «громадянську» професію)? У «Charmides» Платон ідеал експерта політичної науки, яка могла б стати наукою науки, довів до абсурду²⁵. Очевидно, не неприпустимо розуміти знання, на якому ґрунтуються практико-політичні рішення, за зразком виробничого знання і вбачати в цьому найвище технічне знання, власне знання про можливість продукування людського щастя. Чомусь чогось такого прямо навчитися неможливо, як уже Платон полюбляв показувати на синах великих мужів Афін і як уже Арістотель, — що сам, не будучи афінським громадянином, викладав у Афінах, — обзивав софістами (не політологами) приїжджких експертів ідеального державного устрою й конституційності і заперечував проти них. Насправді ці експерти були чим завгодно, тільки не державними діячами, тобто не провідними громадянами в своєму власному полісі. Однак навіть тоді, якщо це все було для Арістотеля ясне як сонячний день і він майстерно розробив власну структуру практичного знання на противагу технічному знанню, — все ж знову залишається запитання: що це має бути за знання, в якому

²⁵ Див. мою дискусійну статтю: «Die Grenzen des Expertentums» zum 9. Darmstädter Gespräch: «Der Mensch und seine Zukunft» («Межі експертності» до 9-го Дармштадтського обговорення: людина і її майбутнє), 1967, S. 160 — 168.

Арістотель сам зустрічав ці відмінності й навчав їх? Що за знання ота практична (і політична), зі свого боку?

Таке знання — це не просто вище підтвердження того практичного знання, що його Арістотель описав і проаналізував як *Phronesis*. Хоча, за Арістотелем, «практична філософія» чітко відрізняється від «теоретичної науки», очевидно, саме тим, що «предметом» цієї науки є не завжди існуюче і не найвищі принципи й аксіоми, що залишились, а людська практика, що підлягає постійній зміні. Однак у певному розумінні вона й сама теоретична, оскільки те, чого вона вчить, не справжнє дієве знання, що пояснює конкретну ситуацію практики і приймає рішення, але щось таке, що передає «загальні» знання про людську поведінку й форми її «політичного» існування. Так через традицію західної історії науки як, власне, форма науки проходить *scientia practica*, практична філософія, яка не є теоретичною наукою і також не характеризується тим, що вона «орієнтована на практику». Вона — як вчення — абсолютно певно не «дієве знання»²⁶. Однак, може, є вона не що інше, як *Techne* або «мистецьке вчення»? Її годі порівняти з граматиною або риторикою, які для технічного вміння — говоріння чи писання — мають наготові технічну типову свідомість, яка, зі свого боку, уможливує контроль практики, а з іншого — і вчення. Ці мистецькі вчення, як видається, попри всю їхню перевагу над простим досвідом, визнають останню чинність за здійсненням говоріння або писання, як ото всякі інші *Techne*, все ремісничі знання, підпорядковані застосуванню виробленого продукту. Практична філософія — це типове знання для людської суспільної практики не в тому розумінні, в якому граматика або риторика — мистецькі вчення. Вона скорше рефлексія на таке знання, а отже в останньому розгляді «загальна» й «теоретична». З іншого боку, вчення й говоріння стоять тут за своєрідних умов, оскільки все морально-філософське знання і відповідно також кожне загальне вчення про державу зорієнтовані на особливі умови досвіду того, хто вчиться. Арістотель собі більш аніж признається, що таке «говоріння в загальному» про те, що таке, власне, практика кожного, виправдане тільки тоді, коли маєш справу із школярами, які досить зрілі, щоб під самотійну відповідальність застосовувати загальне говоріння до конкретних обставин свого життєвого досвіду. Отже, практична наука — це, напевно, «загальне» знання, однак, очевидно, знання, яке скорше можна назвати критикою, ніж виробничим знанням.

Здається, що тепер саме так стоїть справа з філософською герменевтикою. Оскільки герменевтику визначають як мистецтво розуміння, а здійснення цього мистецтва, як мистецтва говоріння й писання, розуміють як спроможну поведінку, то таке знання дисциплінування здат-

²⁶ Це правильно показав Ернст Шмідт у критиці книги Дж. Дональда Монана «Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle» («Моральне знання та його методологія у Арістотеля») (*Philosophische Rundschau*, 17, 1971, S. 249 ff.).

не до усвідомленого типового використання і може називатися мистецьким вченням. Так ще Шляйєрмахер і його послідовники розуміли герменевтику як «мистецьке вчення». Однак не це є «філософською» герменевтикою. Вона не хоче підносити вміння до типової свідомості. Таке «піднесення» і без того залишається своєрідним амбівалентним процесом, оскільки також, навпаки, типова свідомість знову й знову «підноситься» до «автоматичного» вміння. Навпаки, філософська герменевтика роздумує над цим умінням і над знанням, на якому вона ґрунтується. Отже вона більше не слугує для подолання певних складнощів розуміння, як вони зустрічаються щодо текстів або в розмові з іншими людьми, а тим, до чого вона прагне, є, як називає це Габермас, «критичне рефлексивне знання». Однак що це означає?

Створімо собі конкретне уявлення, про що йдеться. Рефлексія, яка облаштовує філософську герменевтику, була б хоча б у тому розумінні критичною, що вона розкриває наївний об'єктивізм, у якому утримується орієнтоване на природничі науки саморозуміння історичних наук. Тут критика ідеології послуговується герменевтичною рефлексією, викладаючи упередженість усього розуміння з суспільно-критичної точки зору. Або герменевтична рефлексія виявляє неправильні гіпостазування слів у стилі, у якому Вітгенштайн поверненням до герменевтичної вихідної ситуації практично орієнтованого говоріння критикував поняття психології. Така критика чаклування мовою також виправляє наше саморозуміння, тож воно спроможне краще відповідати нашому досвідові. Однак критична рефлексія здійснюється герменевтикою, наприклад, і тим, що вона захищає зрозуміле говоріння від помилкових претензій логіки, яка певні масштаби висловлень хотіла б застосовувати до філософських текстів і засвідчити (Карнап або Тугендат), що, якщо Гайдеггер або Гегель говорять про ніщо, то таке говоріння позбавлене глузду, бо воно не виконує логічних умов. Тут філософська герменевтика може критично показати, що такі заперечення не відповідають герменевтичному досвіду і через це відстають від того, що слід розуміти. «Заперечне ніщо», наприклад, виражає, як вважає Карнап, не почуття, а рух думки, яку слід зрозуміти. Герменевтична рефлексія видається мені такою ж продуктивною, де хтось, скажімо, в платонівських діалогах, перевіряє сократівський спосіб аргументації як на його логічну послідовність. Тут герменевтична рефлексія може відкрити, що комунікативний процес такого сократівського ведення розмови — це процес розуміння й порозуміння, який взагалі не стикається з метою пізнання аналітика з логіки²⁷. Рефлексивна критика в усіх цих випадках, очевидно, посиляється на інстанцію, що репрезентована герменевтичним досвідом і його мовним здійсненням. До критичної свідомості вона підіймає те, що є *scopus* запропонованих висловлювань та якого герменевтичного зусилля вимагає їх претензія на істинне буття.

²⁷ Plato, 7. Brief, 343 a 7: «Оскільки заперечується не «душа» говоріння».

Всюди йдеться про виправлення саморозуміння. У цьому відношенні така герменевтична рефлексія є «філософська» — і то не тому, що вона вдається до певної філософської легітимації від себе, а навпаки, тому, що вона заперечує певну «філософську» претензію. Те, що вона критикує, — це навіть не науковий метод як такий, наприклад — метод дослідження природи чи метод логічного аналізу, а недостатня справедливість методу, яка полягає в тих застосуваннях, які були описані вище. Проте обґрунтування філософської легітимації такою критичною справою не видається чимось особливим. Напевне не існує жодного іншого виправдання філософствування, крім посилення на той факт, що філософствуванням займаються тепер завжди, хай навіть часто під від'ємним щодо претензії «метафізики» знаком, наприклад — знаком скепсису, мовної критики або наукової теорії.

Однак філософська герменевтика і далі розширює свою претензію. Вона претендує на універсальність. Цю претензію вона обґрунтовує тим, що розуміння й порозуміння не мають на увазі найперше і з самого початку методично вивчене відношення до текстів, а є формами здійснення соціального життя людини, яке в останній формалізації виступає як спільність розмови. З цієї спільності розмови не вилучається ніщо, ніякий життєвий досвід взагалі. Ні спеціалізація сучасних наук і їх зростаюча виробнича езотерика, ні матеріальна робота і її організаційні форми, ні інституції політичного панування і управління, які тримають суспільство в згуртованому стані, не перебувають за межами цього універсального середовища практичного розуму (й нерозуму).

Тепер, власне, спірна саме універсальність герменевтичного досвіду. Чи не обмежена вона в своєму умовному способі здійснення колом комунікативного порозуміння, яке в певному відношенні видається оманливим? Тут існує спочатку факт самих наук і формування їхньої теорії. У цьому Габермас прямо вбачає заперечення: «Очевидно, що сучасна наука може легітимно підняти претензію досягнути через те істинних висловлювань про «речі», що вона діє монологічно, замість звернути увагу на дзеркало людського мовлення». Щоправда, він визнає, що такі «монологічно» побудовані теорії науки в повсякденно-мовному діалозі слід зробити зрозумілими. Однак у цьому він усе ж вбачає нову для самої герменевтики проблему, що вона починає мати справу з такими мовами теорій. Герменевтика з самого початку має справу тільки з розмовно конституційованою й переданою культурою, і в цьому полягає нове завдання пояснити, як мова взагалі може вийти з діалогової структури й зробити можливим формування теорії.

Цього викладення я не розумію. Адже різниця між фаховою мовою й розмовною мовою існувала впродовж тисячоліть. Хіба математика — це щось нове? І хіба не здавна фахівець, шаман і лікар визначаються тим, що вони не послуговуються загальнозрозумілими засобами порозуміння? Те, що можна розглядати як проблему нового часу, полягає, щонайбільше, в тому, що фахівець більше не розглядає перекладання

свого знання на загальну розмовну мову як своє власне завдання, отоже завдання цієї герменевтичної інтеграції постає як спеціальне завдання. Однак герменевтичне завдання як таке через це не змінюється. Чи цим Габермас має на увазі тільки те, що теоретичні конструкції, як вони виступають принаймні на лоні математики і сьогоднішньої математичної природничої науки, можна «розуміти» без будь-якого ракурсу на розмовну мову? Це, звичайно, не безспірне. Було б абсурдним стверджувати, що увесь наш життєвий досвід — не що інше, як мовний процес, що той же розвиток нашого смислового відчуття кольорів полягає просто в розрізненні використання слів, що називають кольори²⁸. Генетичні пізнання, хоча б Піаже, на які посилається Габермас і які роблять імовірним те, що існує домовне робоче використання категорій, а також усі безмовні форми комунікації, яким особливу увагу приділяли Гельмут Плеснер²⁹, Міхаель Поланій³⁰ і Ганс Кунц³¹, роблять смішною будь-яку тезу, яка, посилаючись на мовну універсальність, прагне заперечити інші позамовні форми розуміння. Навпаки, говоріння — це її повідомлене існування. Однак саме в повідомлюваності розуміння полягає тема герменевтики, як це слушно визнає сам Габермас (S. 77). Якщо хочеться уникнути суперечки про слова, то тоді краще відмовитись від лапок і, наприклад, не припускати, що штучні знакові системи «розуміються» в тому ж самому смислі, в якому є розуміочим наше мовне викладення світу. Тоді, звичайно, більше не можна буде казати, що природничі науки досягають висловлювань про «речі», не «звертаючи уваги на дзеркало людського мовлення». Що за «речі» знає тоді природнича наука? Претензією герменевтики є й залишається те, щоб інтегруватись у єдність мовного викладення світу, що зустрічається як незрозуміле або як не загальне, а тільки як «зрозуміле» серед посвячених. Серйозним запереченням проти цієї претензії не може сприйматись те, що сучасна наука розвинула свої власні спеціальні й фахові мови та штучні знакові системи і «монологічно» здійснює пізнання всередині них, тобто досягає «розуміння» й «порозуміння» поза межами всієї розмовної комунікації. Габермас, що порушує це заперечення, і сам дуже

²⁸ Фон Борманн, S. 98, заходить так далеко, аж звинувачує мене в тому, «що слова, які розуміють,— це, власне, не що більше, ніж слова» «без конкретного смислу...», і це бере свій початок у надто великій формалізації герменевтичної постановки питання. Однак тут він усе ж стає жертвою двозначностей, які він критикував у мене: він недооцінює реально існуюче відношення всієї філософії герменевтики до герменевтичної практики. Хочеться знати, що тут з кимось відбувається (а не просто «думати»). «Двозначність», яку він висуває мені у своїй украй вимогливій критиці,— це, звичайно, з одного боку, наслідок моєї понятійної слабкості, однак з іншого в основі суті герменевтичного досвіду лежить те, щоб залишатися невирішеним і постійно намагатися те, що розуміється як висловлювання когось іншого, знаходити також фахово висвітлюючим.

²⁹ Зараз у: *Philosophische Anthropologie* («Філософська антропологія»), *Conditio humana*, Frankfurt, 1970.

³⁰ У: *The Tacit Dimension*, New York, 1966.

³¹ Наприклад у критичній суперечці зі мною у: *Studia philosophica*, XX, 1961.

добре знає, що такому «розумінню» й саморозумінню, які якраз складають нафос сучасного соціоінженера й експерта, бракує саме рефлексії, через яку на них могла б даватися суспільна відповідь.

Він добре знає, що він, аби допомогти рефлексії в досягненні її прав, у яскравих кольорах зображає приклад критичної рефлексивної науки, який мав би бути зразком суспільній рефлексії: психоаналізу. У прагненні звільнити рефлексією деформовану комунікацію від її блоkad і знову відновити комунікацію, він здійснює критичну емансипаційну рефлексію. І в соціальній сфері також ідеться про таку емансипаційну рефлексію. Не тільки невротичний пацієнт страждає на систематично спотворену комунікацію, коли захищає свої неврози, а, в принципі, кожна суспільна свідомість, яка перебуває в згоді з панівною суспільною системою і тому підтримує її примусовий характер. Тут Габермас аргументує не самостійно винесеною на дискусію передумовою.

Як ото психоаналітик, зрештою, вкрай відповідально звільнюючою рефлексивною роботою підбадьорює пацієнта, якого привело до нього бажання одужати, так і в соціальній сфері має усвідомлюватись і ліквідуватись кожна форма панівного примусу. Зокрема Габермас і Гігель конкретизують це різноманітними способами в принциповій темі можливості мови щодо введення в оману. Те, що вони мають тут на увазі, — це, однак, у певному смислі, технізування розуміння, чим можна було б здолати багатозначність мовної комунікації. Але це не все. Хоча Габермас і зачіпає такі металінгвістичні можливості, однак те, що означає для нього психоаналіз, має бути чимось іншим, власне, його методичною особливістю, пояснювальною наукою (з можливою технікою) і водночас емансипаційною рефлексією. У випадку психоаналізу, вважає він, мовою слід вводити в оману. Бо у випадку неврозу ми маємо справу з настільки ґрунтовним і систематичним порушенням комунікації, що терапевтична бесіда зазнає невдачі, якщо вона не відбувається в цілком особливих і складних умовах. Передумова несучої згоди, яка за інших умов поєднує партнерів у розмові, може не призвести до вирішення, якщо навіть аналіз знаходить у твердженні пацієнта своє підтвердження і якщо навіть у зменшенні симптомів пацієнт повертається до нормальної комунікативної здатності. Тут Габермас значною мірою посилається на переконливі описи «руйнації мови», зроблені Лоренцером.

Однак про що йдеться для нього, він додає з власного досвіду: вчиться як пацієнт дивитися крізь непрозорий примус, розслабляти напруження й долати в свідомості, це чинне і в соціальній сфері: за допомогою критики ідеології дивитися крізь непрозорий примус суспільних відносин панування й вирішувати їх. Повний довіри розмовний оптимізм філософської герменевтики здійснити цього не може, бо вона зберігає тільки псевдозгоду на базі домінуючих суспільних упереджень. Їй бракує критичної рефлексії. Тож це потребує глибоко герменевтичного тлумачення «систематично спотвореної комунікації». Бо ми

«маємо припускати, що фоновий консенсус живих традицій і мовних ігор може бути примусово інтегрованою свідомістю, результатом псевдокомунікації не тільки в окремому патологічному випадку порушеної сімейної системи, але й у загальносуспільній системі». Габермас опирається припущенню про обмеження комунікації «традиційним полем гри діючих переконань» і вбачає в цьому неможливу приватизацію претензії на пояснення, яку порушує глибинна герменевтика. Очевидно, він у цьому смислі зрозумів моє нагадування про соціальну роль лікаря й обмежуючі умови психотерапії.

Справді, тут недалеко від висунутого мною заперечення, до того, що пацієнт і лікар грають і обмежуються певною соціальною рольовою грою, оскільки емансипаційна рефлексивна робота здійснюється з професійною відповідальністю. Це не може стосуватись соціальної легітимації лікаря (або критика-дилетанта), аби виходити за межі лікарсько-терапевтичної сфери і в емансипаційній рефлексії «лікувати» соціальну свідомість інакше, ніж «хвору». Цим я не заперечую своєрідного характеру лікування, властивого психоаналітичній терапії, того складного переплетіння оволодіння («передавання») й звільнення, дотримання якого в лікуванні і є мистецтвом аналітика. Я цілком згоден як з чудовим зображенням Лоренцером процесу, на яке опирається Габермас, так і з міркуванням Гігеля, що таке «лікування» слід позначати не як техніку, а як спільну рефлексивну роботу. Крім того, я також визнаю, що аналітик свій аналітичний досвід і своє знання повинен не просто відкладати вбік, коли він грає свою соціальну роль більше не як лікар, а як соціальний партнер. Однак це нічого не змінює в тому, що саме це втручання психоаналітичної компетенції постає як перешкоджаючий фактор у соціальному обходженні. Я не кажу, що такого слід уникати. Адже графологам також пишуть листи й передають себе в їхні руки, не зважаючи при цьому на їхню графологічну компетенцію, і навіть поза межами таких специфічних компетенцій виходить усе ж так, що при діалогічному звертанні, при дослуховуванні до підстав і при афективно-му впливі через когось іншого, зі свого боку, в гру привноситься людське пізнання, інша інформація і дистанційоване спостереження і в такий спосіб у певних межах уникають відвертості для «чисто» раціональної розмови. Згадаймо хоча б знаменитий опис Сартром погляду іншого.

Попри це герменевтична ситуація у відношенні соціального партнерства дуже добре відрізняється від герменевтичної ситуації в аналітичному відношенні. Коли я комусь розповідаю сон і до цього мене не спонукає аналітичний намір чи то навіть моя роль як пацієнта, то тоді повідомлення відверто не має смислу започатковувати аналітичне тлумачення сну. Слухач не потрапляє до герменевтичних рамок, коли він це все ж таки робить. Наміром скоріше є поділитися підсвідомою грою власної фантазії сну, як ото беруть участь, скажімо, в казковій фантазії чи в прояві поетичної сили уяви. Ця герменевтична претензія легітимна і не має нічого спільного з опором,— добре відомим феноме-

ном усередині аналізу. Більш аніж виправданим є відхиляти, коли хтось не визнає описаної герменевтичної ситуації і, наприклад, мрійливу поезію Жана Поля, замість прагнути зрозуміти її як видатну гру сили уяви, намагались витлумачити її як значну серйозність підсвідомого символізму контуженої біографії. Тут герменевтична критика глибинно-психологічної легітимності очевидна і в жодному разі не обмежується естетичною радістю формування. Якщо хтось, наприклад, прагне аргументовано, з палкими емоціями і з гостротою, що доходить аж до злості, переконати когось у якомусь політичному питанні, то він має герменевтичну претензію на те, щоб отримати контраргументи, а не побачити, як глибинно-психологічно працюють з його емоціями, згідно з гаслом: хто злиться, той не має рації. До цього взаємовідношення психоаналітичної та герменевтичної рефлексії і небезпеки переплутати обидві ці «мовні гри» ми ще повернемося.

Тепер зразкове значення, що має підходити психоаналізові для критики герменевтики і для критики всередині суспільних комунікацій, полягає в ролі емансипаційної рефлексії, яка у ньому має свою терапевтичну функцію. Рефлексія звільняє, вносячи прозорість, від того, що тримає когось у непроглядності. Очевидно, що це критична рефлексія в якомусь іншому розумінні, аніж у тому, в якому це є герменевтичною рефлексією, яка, як я показував, руйнує неадекватне саморозуміння і відкриває брак справедливості методу. Не те, щоб орієнтована на зразок психоаналізу критика суперечила такій герменевтичній критиці (якщо навіть, як я хотів показати, герменевтична критика має суперечити звертанню до цього зразка). Однак її для неї не досить. Герменевтичною рефлексією герменевтичні науки захищаються від тези, що даний метод ненауковий, бо це заперечує «об'єктивність» *science*. У цьому моменті критика ідеології навіть згодна з філософською герменевтикою. Однак вона спрямовує свою критику проти герменевтики, бо та й неприпустимий спосіб традиційно дотримується далі успадкованих упереджень. З часу прориву індустріальної революції й науки в соціальне життя традиційний момент відіграє лише другорядну роль.

Щоправда, К.-О. Апель висловлює цю критику так, що він відверто неправильно розуміє, що має на увазі філософська герменевтика, коли вона говорить про застосування. При цьому йдеться про імпліцитний момент усього розуміння. Слід дійсно серйозно сприймати те, що запропонований мною аналіз герменевтичного досвіду має предметом успішну практику герменевтичних наук, у якій абсолютно точно не діє «свідоме застосування», з боку якого можна було б боятися ідеологічного корумпування пізнання. Це непорозуміння турбувало вже Бетті. Очевидно, що тут у грі має місце нечіткість у понятті свідомості застосування. Ба більше: правильне, як визначає Апель, те, що свідомість застосування щодо об'єктивістського саморозуміння розуміючих наук, а так само й щодо життєвої практики розуміння виставляється як герменевтична вимога. У цьому відношенні філософська герменевтика, так

як я намагався її розвивати, звичайно ж, «нормативна», власне, в тому розумінні, що вона хоче замінити погану філософію кращою. Однак вона не пропагує нову практику, і тут аж ніяк не йдеться про те, що герменевтична практика керувалась би у відповідному конкретному випадку свідомістю застосування й наміром застосування, і це взагалі ще в розумінні свідомої легітимації ділової традиції.

Звичайно, існує зворотня дія неправильного саморозуміння на практичний процес і так само, звичайно, існує й зворотня протидія відповідного саморозуміння, оскільки воно, виходячи з теорії, руйнує практичні спотворення, що беруть початок з теорії. Однак у жодному разі завдання дієво-історичної рефлексії не полягає в тому, аби прагнути до актуалізації й покінчити з «застосуванням», а навпаки, в тому, аби затримувати й обмежувати всі актуалізуючі спроби втертися в довіру при розумінні передавання не тільки формальною дисципліною наукової методики, але й конкретною змістовною рефлексією. Апель повіряє мені потаємне, коли говорить: «Більш аніж у сфері обов'язкового свідомого щодо застосування методу інтерпретації лежить необхідність ускладнення для теперішнього в інтересах не обмеженого порозуміння за обставин актуального застосування» (141). Я пішов би навіть далі і замість «за обставин» сказав би: «за всіх обставин» — тільки що я вважаю цей принцип не насамперед наслідком свідомості застосування, а виконанням справжнього обов'язку науковості, яка мені, звичайно, часто видається порушеною саме там, де ідеологічні упередження залишаються чинними на тлі *vis a tergo* тому, що псевдоточне усвідомлення методу не припускає їх можливості. У цьому місці, з Апелем (32), я вбачаю насправді небезпеку ідеологічної корупції. Чи стосується вона, як каже Апель (35), також тих герменевтичних гуманітарних наук, які він називає «екзистенціалістичними», я не можу сказати, бо не знаю, що він має на увазі. Однак напевне вона не стосується тих, на які орієнтується філософська герменевтика, чи навіть її самої. Тут герменевтична рефлексія, навпаки, спроможна ставати «практичною»: вона ставить під сумнів будь-яку ідеологію, сприяючи усвідомленню упереджень.

Найкращим чином це перевіряють на конкретному прикладі. Розгляньмо, скажімо, — аби залишатись у сфері моєї компетенції, — історію тлумачення досократиків нашого сторіччя. Тут кожна інтерпретація привносить у гру певні упередження, Жоель — релігійно-наукове, Карл Райнгардт — упередження логічного пояснення, Вернер Єгер — непроглядний релігійний монотеїзм (як блискуче показав В. Брокер³²), а коли я сам, інспірований звичайно експозицією Гайдеггером питання буття, прагну зрозуміти «божественне» в світлі класичної філософії й виходячи з філософської думки³³, то, звичайно, в усіх цих випадках слід

³² [Див.: *Aristotel*. Frankfurt, 1935, 4. Aufl., 1974, S. 213 ff.].

³³ [Див. мою роботу: «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» («Про божественне у ранньому мисленні греків»), *Ges. Werke*, Bd. 6, S. 154 ff.].

спостерігати дієвість керуючого упередження, що стає продуктивним саме тому, що воно коригує те упередження, яке діяло досі. Тут використовуються не упереджені думки з тексту, а здійснюється спроба зрозуміти, що тут стоїть, і зрозуміти краще, бо упередження іншого стає прозорим. Однак саме це бачення наскрізь досягається тільки тому, що на те, що тут стоїть, дивляться новими очима. Герменевтичну рефлексію не можна замінити герменевтичною практикою.

Тому слід також остерігатися прагнення зрозуміти цей вид герменевтичного руху дослідження за зразком безпосереднього прогресу. Апелюючи значно збагатив дискусію про герменевтичну проблемну ситуацію зазначенням Пірса і Ройса, розробляючи звернення до практики в усьому розумінні смислу, і він цілком мав рацію, коли використовував при цьому ідею необмеженої інтерпретаційної єдності. Звичайно тільки вона придатна для того, щоб легітимувати претензію спроб порозуміння на істину. Все-таки я сумніваюсь, чи виправдане пов'язування її легітимації з ідеєю прогресу. Розмаїття використовуваних можливостей інтерпретації в жодному разі не виключає того, що вони по черзі затіняють одна одну. І той факт, що в процесі цієї практики інтерпретації постають діалектичні антитези, також у жодному разі не гарантія наближення до істиннішого синтезу. У цих сферах історичних наук «результат» події інтерпретації слід скоріше вбачати не стільки в прогресі, що постає завжди лише в часткових аспектах, скільки в протиставленому зниженню й розпаду знань досягненні: оживленні мови й відновленні смислу, який доноситься до когось передаванням. Тільки за масштабом абсолютного — не нашого — знання, це загрозливий релятивізм.

Саме тому мені видається так само непорозумінням, коли наївне застосування, яке ще до приходу історичної свідомості домінувало над ходом традиції, прагнуть рівняти з моментом застосування в повному розумінні³⁴. Безперечно, що з пориванням з традиціями й появою історичної свідомості було модифіковано практику розуміння. Однак, як і раніше, мені не видається переконливим те, що історична свідомість і її оформлення в історичних гуманітарних науках має бути основою для ослаблення сили традиції, а не скоріше, що саме поривання з традиціями стає для цього визначальним, тим, що піднялось із настанням нового часу і зазнало свого першого радикального загострення хоча б у період Французької революції. Мені видається, що історичні гуманітарні науки були набагато скоріше активізовані реакцією на це поривання з традиціями, аніж це поривання з традиціями подіяло само по собі чи просто стверджувало це. Звичайно вірно, що гуманітарні науки, всупереч своєму романтичному походженню самі є спотвореним феноменом традицій і продовжують, у певному розумінні, критичне роз'яснення. У свій час я називав це перевідображенням роз'яснення³⁵. Од-

³⁴ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 344 ff., 407].

³⁵ [Там само, S. 278].

нак, з іншого боку, в них відверто дієвими виявляють себе механізми романтичної реставрації. Чи вітають їх, чи борються з ними, це абсолютно нічого не змінює в тому, що вони можуть проявити специфічні можливості пізнання. Згадаймо принаймні «Історію епохи Гогенштауфенів» Раумера. Це що завгодно — тільки не свідоме застосування. Скоріше внутрішнє проникнення критичного роз'яснення, що критикує найвне продовження дії передавання, і далі чинна традиція, що співвизначає історичний обрій, належать до суті історичних наук, і це в жодному разі не тільки на батьківщині гуманітарних наук. Та ж історія Афін у Пелопоннеську війну, оцінка Перікла чи «Кожем'яки Клеона» виглядають у традиції кайзерівської Німеччини на диво інакше, аніж у традиції американської демократії — хоча обидві ці традиції також молоді. Не інакше це чинне і для традиції марксизму. Коли я читаю, наприклад, думки Гігеля про категорії класової боротьби, то я абсолютно не заперечую того (як він, начебто, побоюється), що саме дієво-історична рефлексія спроможна при цьому довести до свідомості,— він тільки помиляється, коли вважає, що цим у якомусь випадку може бути здійснена легітимація. Герменевтична рефлексія обмежується тим, що відкриває шанси пізнання, які без неї не сприймалися би. Сама вона не пов'язана з критерієм істини.

Мова про свідоме застосування досить незрозуміла і в інших сферах. Мене дивує, що щодо режисера чи музиканта Апель говорить про актуалізацію в розумінні свідомого застосування, так ніби тут ніякий зв'язок з твором, що має бути знову поверненим до життя, не повинен керувати загальним викладенням. Насправді ми все-таки цінуємо як інтерпретацію якраз вдале інсценування або музичне відтворення, оскільки сам твір озвучується наново в своєму дійсному змісті. Коли ж від нас, навпаки, вимагається груба тенденція актуалізації та надчітке підігрування під сучасність, то тоді ми з підставою сприймаємо це як невідповідне. Навпаки, мені образ усного перекладача, який дійсно є даною моделлю для герменевтичної задачі, видається мені значною мірою недоінтерпретованим, якщо не визнавати, що усному перекладачеві можна й не перекладати, а що він має ту частину, яку зрозумів, усно подати іншому партнерові іншою мовою. Тут мені видається, що об'єктивістське поняття керується відповідно смыслом і прозорістю смыслу, який не відповідає справі.

Герменевтичний досвід не тільки від появи науки нового часу, але й з виникнення самої герменевтичної постановки запитання сповнений напруження, яке ніколи не слабшає. Його не можна настільки підігнати під ідеалістичну схему самопізнання в інобутті, щоб відповідно повно пізнавалось і передавалось буття. Таке ідеалістичне поняття буття-розуміння вводить в оману, на мій погляд, не тільки Апель, але й більшість моїх критиків. Те, що таким чином обмежена ідеалізмом філософська герменевтика потребує критичного доповнення, я визнавав також і сам намагався показати це в критиці послідовників Гегеля

ХІХ століття, Дройзена і Дільтея. Однак чи не було це з давніх-давен спонукою для герменевтики «розуміти» чуже, недосліджену Божу волю, чи святе послання, чи твори класиків через викладення, і чи не завжди це означає основоположне підпорядкування того, хто розуміє, тому, хто каже й дає зрозуміти?

Тепер це первісне призначення герменевтики через поривання з традиціями в новий час і виникнення зовсім іншого пізнавального ідеалу точності набуло профілювання. Однак основною передумовою герменевтичної постановки задачі, яку справді не хотіли визнавати і яку я спробував відновити, було з давніх-давен засвоєння домінуючого смислу. У цьому відношенні не є чимось особливо оригінальним, коли я в своєму дослідженні наголошую на герменевтичній продуктивності віддаленості в часі³⁶ і принципово підкреслюю скінченність і неможливість завершення всього розуміння й усієї дієво-історичної рефлексії. Це не що інше, як вивільнення справжньої герменевтичної тематики. Свою власну легітимацію вона повністю знаходить у досвіді історії. Тут дійсно немає нічого спільного з прозорістю смислу. «Історія» завжди має захищатися проти гуманістичного розбавлення. Досвід історії не постає досвідом смислу, плану й розуму, і тільки під увічнюючим поглядом філософії абсолютного знання можна було порушити претензію на те, щоб вловити в історії розум. Так досвід історії насправді ставить герменевтичну задачу назад, на її власне місце. Вона має відповідно наново розшифрувати смислові фрагменти смислу, які ламаються і обмежуються темною випадковістю фактичного і передусім сутінками, в яких для кожної сучасної свідомості розпливається майбутнє. «Попередження довершеності»³⁷, що належить до структури розуміння, також називається з наголосом на «попередження», оскільки домінування того, що має бути зрозумілим, цілком нагнати викладенням неможливо. Отож це несподіванка, коли у Апеля, у Габермаса і з суттєвою модифікацією у Гігеля герменевтична рефлексія має в яскравому світлі пояснюючої науки піднятися до повної ідеалістичної прозорості смислу. Це, власне, полягає в застерігаючій ролі, якою ці автори наділяють психоаналіз.

Цим ми повертаємось до легітимності передавання, яка застосовує емансипаційну рефлексію психоаналізу в соціальній сфері. Чи справді історія — це непроглядна випадковість, яка дезавує кожного, хто стає досить сміливим, аби знати й передбачати її наперед, чи цей факт — це всього тільки ще-ні, більше не чинне для людства, яке стало розумним, залежить від того, наскільки широко діють знання психоаналізу. Звичайно не випадково, що ця наука особливо привернула до себе увагу в дискусії про герменевтику, а погляди Апеля, Габермаса і Гігеля дуже почвальні. Але чи правильно формулюється її антропологічний урожай?

³⁶ [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 301 ff.].

³⁷ [Там само, S. 299 ff. і вище, S. 61 ff.].

Коли той самий Апель каже, що природна суть до решти зберігається у свідомому контролі механізму, то цей ідеал залежить від легітимності такого передавання. Бо людина — істота суспільна.

Задля обґрунтування Габермас закладає широкий підмурок метагерменевтичної теорії комунікативної компетенції. Після схематичного визначення ним на основі глибинно-психологічного досвіду теорії виникнення Я-Воно- і Над-Я-структур перехід до соціальної сфери видається йому цілком безсумнівним. Там на основі такої собі загальної «Теорії комунікативної компетенції» еквівалентом буде «Теорія набуття базової кваліфікації рольової дії». Я не знаю, чи я правильно розумію Габермаса. Вираз «комунікативна компетенція» утворений відверто за зразком лінгвістичної компетенції Хомські і має на увазі також безсумнівне опанування здатністю до розуміння й порозуміння, як там мається на увазі здатність до говоріння. Як там ідеал лінгвістики полягає в тому, щоб розробити теорію мовної компетентності і, таким чином, наприкінці конструктивно пояснити всі прояви випадіння функції і модифікації мови, так має досягатися й розмовне порозуміння щодо того самого. Навіть якщо дослідження ще не досить для цього глибоке, це нічого не міняє в тому принциповому стані справ, що за допомогою знання умов систематично спотворюваної комунікації можна досягти ідеального здійснення порозуміння, яке призвело б до необхідного консенсусу. Такий консенсус сам міг би бути розумним критерієм істини. І навпаки, без такої теорії підпадають під «несучу згоду» примусового консенсусу, не бачачи його наскрізь.

Отже теорія комунікативної компетенції слугує насамкінець легітимації претензії на те, щоб бачити наскрізь спотворену соціальну комунікацію, і відповідає, в цьому розумінні, продуктивності психоаналізу в терапевтичній бесіді. Однак щось тут не зовсім так. Тепер ми маємо справу з групами, кожна з яких у собі живе у згоді. Між групами згоду зруйновано, і ведуться пошуки відповідно чогось між окремим, що тут невротично відколослось, і мовною спільністю. Хто ж тут відколосся? Яка десимволізація має тут відбутися, принаймні в слові «демократія»? На підставі якої компетентності? Те, що за цим має стояти уявлення про те, що є свободою всіх, зрозуміло. Бо Габермас також каже: вільна від примусу раціональна бесіда, що має усунути такі спотворення, завжди має передумовою певне передбачення правильного життя. Тільки тоді така бесіда може бути вдалою. «Ідея істини, що вимірюється справжнім консенсусом, включає ідею повноліття» (100).

Мені цей критерій істини, який виводить з ідеї добра ідею істинного і з поняття «чистого» інтелекту — буття, видається добре знайомим з метафізики. Поняття чистого інтелекту походить із середньовічного вчення про інтелект і втілено там в ангела, що мав відповідну перевагу бачити Бога в його суті. Мені складно не приписати тут Габермасу неправильне онтологічне саморозуміння, як це, мені видається, лежить також у збереженні Апельом природної суті в раціональності. Правда,

Габермас звинувачує в хибній онтологізації саме мене, скажімо, тому, що я не спроможний побачити ніякої визначальної протилежності між авторитетом і роз'ясненням. За Габермасом, це має бути тому хибним, оскільки тут ставиться умова, що легітимуюче визнання ненасильно стає звичним без авторитетно обґрунтовуючої згоди³⁸. Однак цю передумову ставити не можна. Справді ні? Хіба Габермас не сам ставить цю передумову, коли визнає, що така ненасильницька згода існувала б за умови провідної ідеї вільного від насилля й панування суспільного життя? Сам я, звичайно, жодного разу не бачив таких «ідеальних» стосунків, а тільки всі випадки конкретного досвіду, коли говорять про природний авторитет і про супровід, який він знаходить. Говорити тут завжди про примусову комунікацію, там, наприклад, де любов, вибір зразка, слухняна відданість стабілізують домінування й підпорядкування, видається мені догматичним упередженням щодо того, що серед людей означає «розум». Так мені не вдається побачити, як у суспільній сфері комунікативна компетентність і теоретичне оволодіння нею має усунути бар'єри між групами, які, почергово критикуючи одна одну, висувають звинувачення в примусовому характері чиеїсь згоди. Тут видається все ж таки, що «м'якого насилля становлення» (Гігель, 249) годі уникнути, а отже й використання зовсім іншої компетентності, власне компетентності політичної дії — з метою залучити можливості комунікації туди, де їх бракує.

У цьому місці мені скоріше стає зрозумілою аргументація Гігеля, яка більше спрямована проти мене, ніж проти Габермаса. Щоправда, я абсолютно не знаю, про що він каже, коли говорить про «обов'язок до розуміння» (це має бути синонімом до розуму?) і про «право критики» (це має бути також синонімом до розуму?). Неначе одне не включає друге. Однак там я згоден з ним у тому, що можливість комунікативного порозуміння перебуває під умовами, які самі не можуть знову створюватись розмовою, а формують вищезгадану солідарність. Там, мені видається, це принципово діє для кожної розмови. Це взагалі не може примушувати, а тільки — уможливити. Гігель, у принципі, має рацію: той, хто йде на розмову, цим уже визнає, що він розглядає умови для неї як задані. І навпаки, відхилення розмови чи припинення спроби розмови посиленням на те, що «з тобою нема чого говорити», означає ситуацію, в якій комунікативне порозуміння порушене настільки, що від спроби комунікації не варто нічого чекати.

Тут це, звичайно, вид порушення, який у цілому не називають саме невротичним. Зовсім навпаки: це повсякденний досвід емоційної впертості або засліплення, які часто властиві обом сторонам і висуваються обома сторонами як звинувачення одна одній. Тобто воно означає не по-

³⁸ Фон Борманн цілком має рацію, коли (там само, 89) посилається на XVII і XVIII сторіччя і, зокрема, на Лессінга. Сам я посилався передусім на Спінозу, так само на Декарта, а в іншому вразомозв'язку — на Хладеніуса, і взагалі вважаю, що ніколи не підходив до обскурантистської сторони, яка відхиляє роз'яснення «in toto» (там само, 115).

рушення комунікативної компетентності, а нездоланні розбіжності в думках. Звичайно при таких протилежних переконаннях можна відповідно говорити про нездатність до діалогу. Однак це має абсолютно інше підґрунтя, аніж неврози. Це — панування групових переконань, які в функціональному колі впадають у риторику і через які може виникати неприйнятна для діалогу ситуація. Порівняння з хворобливою нездатністю до діалогу, яку аналітик приписує невротикові й від якої намагається його вилікувати, вводить тут в оману. Нездоланні протиріччя між суспільними й політичними групами ґрунтуються на різниці положення інтересів і різноманітності досвіду. Вони виникають через розмову, тобто їхня нездоланність не існує заздалегідь, а стає результатом спроби порозуміння — і як результат ніколи не буває кінцевою, а залежить від відновлення розмови в тій ідеально нескінченній спільності інтерпретації, яка могла б належати до поняття комунікативної компетентності. Говорити тут про засліплення ставило б передумовою монопольне володіння правильним переконанням. Стверджувати це напевне було б, власне, видом засліплення. На відміну від цього філософська герменевтика, як мені видається, має рацію, коли дотримується того власного смислу комунікації, що здійснюється почергова перевірка упереджень, і навіть тоді ще, коли вона дотримується такої взаємності стосовно культурного передавання «текстів».

Тут той вираз, до якого я іноді вдаюся, що річ начебто в тому, аби приєднатися до традиції, відверто посприяв непорозумінням. У цьому в жодному разі не полягає надання переваги звичайному, чому слід було б сліпо віддаватися. Вираз «приєднання до традиції» скоріше має на увазі тільки те, що традиція не зароджується в тому, що знають як власне походження й що усвідомлюють, тож традиція не може бути ліквідованою в адекватній історичній свідомості. Зміна існуючого — це не менше форма приєднання до традиції, ніж захист існуючого. Сама традиція тільки й перебуває в постійних змінах. «Приєднатися» до неї постає як формулювання досвіду, згідно з яким наші плани й побажання завжди випереджають дійсність і залишаються, так би мовити, не приєднаними до дійсності. Тому справа тут полягає в тому, щоб з'єднати між собою передбачення бажаного і можливості здійсненого, простим бажанням і дійсним хотінням, тобто ввести передбачення в матеріал дійсного.

Це відбувається насправді не без критичного розрізнення. Атож, я б навіть сказав, тільки це справжня критика, що «вирішує» в такому практичному відношенні. Критика, що в цілому протиставить іншому або пануючим суспільним упередженням їх примусовий характер і претендує, з іншого боку, на те, щоб комунікативно вирішити такий взаємозв'язок засліплення, перебуває, як я вважаю з Гігелем, у сумнівному становищі. Вона має вийти за межі фундаментальних відмінностей. У випадку психоаналізу в стражданні й бажанні пацієнта вилікуватись закладена несуча основа для терапевтичної дії лікаря, який використовує свій авторитет і без примусу прагне з'ясувати витісняючі мотивації. При цьо-

му несучою базою є добровільне підпорядкування одного іншому. А в соціальному житті, навпаки, спротив противника і спротив противникові — спільною передумовою.

Це видається мені настільки само собою зрозумілим, що я вражений тим, що мої критики, Гігель, як, у принципі, й Габермас, звинувачують мене в тому, що я, наполягаючи на своїй герменевтиці, начебто хочу заперечити легітимацію революційної свідомості й волю до змін. Коли я заперечую Габермасу, що відношення «лікар-пацієнт» для суспільного діалогу замало, і ставлю йому запитання: «Проти якої самоінтерпретації суспільної свідомості — а всі звичаї такими і є — випитування й уведення в оману на своєму місці, скажімо в революційній волі до змін, а проти якої — ні?», то я протиставлю це запитання ствердженню Габермаса аналогії. Відповідь на нього в сфері психоаналізу дається авторитетом знаючого лікаря. Однак у сфері суспільного й політичного бракує особливої бази комунікативного аналізу, що його лікувальній дії добровільно, з огляду на хворобу, віддає себе хворий. І тому мені видається, що насправді на такі запитання герменевтично відповісти неможливо. Вони ґрунтуються на політико-суспільних переконаннях. Це зовсім не означає, що через це революційна воля до змін, на відміну від підтвердження традиції, не здатна до легітимації. Ні одне, ні інше переконання не здатне до теоретичної легітимації герменевтикою і не потребує її. Теорія герменевтики сама по собі не може навіть вирішувати, правильна чи ні та передумова, що суспільство перебуває під пануванням класової боротьби і що база для діалогу між класами відсутня. Очевидно, мої критики проігнорували претензію на дію, що полягає в рефлексії на герменевтичний досвід. Інакше вони б не були шоковані тезою, що скрізь, де можливе порозуміння, передумовою постає солідарність. Адже вони ставлять таку саму передумову. Немає жодної підстави для невідповідного дійсності приписування мені того, буцімто «несуча згода» з однією стороною більше, ніж з іншою, використовується мною як консервативна, а не в такий самий спосіб, як революційна солідарність. Це — ідея самого розуму, що не може відмовитись від ідеї загальної згоди. Це — солідарність, що єднає всіх.

Ось тільки дискусія з молодшими, зокрема й з Габермасом, навчила мене того, що *intentio obliqua* критика ідеології такою ж мірою виявляє «консервативні упередження» в моїх розстановках акцентів. Зробивши ці імовірно виправдані спостереження, я дійшов висновку, який герменевтичний смисл могло б мати тут консервативне упередження, а саме: усвідомлення того, скільки само собою зрозумілих передумов завжди береться до уваги там, де відбувається розмова. Хоча Гігель цитує те, що я визнаю про свій консерватизм, однак він уриває цитату там, де починається його висловлювання. Воно, однак, полягає в тому, що так можливі певні пізнання. Мені ж ідеться лише про шанс пізнання. Однак це також єдине, про що можна дискутувати: чи справді істинне те, що я вважаю пізнаним за цих передумов. Тут мені видається, що й Гігель зі

своїми протилежними упередженнями добився абсолютно такого самого результату й цілком згодний зі мною в тому, що Габермас приписує рефлексії неправильну силу. Імовірно, це такий самий досвід, як і той, на який посилаюсь я, якщо й у протилежно спрямованій оцінці, який призвів його до відповідної критики Габермаса, критики, яку він конкретизує саме на ревізійнізмі Бернштайна. Тому абсолютно послідовне те, що Гігель, так як він розуміє герменевтику, виступає проти неї: «З цього сну (солідарності, що всіх єднає) сама вона навряд чи може бути вирвана контркритикою,— тільки розгортанням революційної боротьби». Те, що це речення завершує дискусійну статтю, видається мені не вельми послідовним.

Нумо повернімось до того, про що можна подискутувати,— а це теоретичні основи того, що іменується герменевтичною практикою. В одному місці я згодний зі своїми критиками й маю дякувати їм за порушення цього моменту, до чого вони мене примусили: як критика ідеології переходить через «мистецьке вчення» розуміння на саморефлексію, так і герменевтична рефлексія видається мені складовим моментом самого розуміння, до того ж так, що відокремлення рефлексії від практики, як мені видається, включає догматичне введення в оману, яке стосується ще й поняття «емансипаційної рефлексії». Це також підстава для того, чому я поступову ходу постатей, яку в феноменології Гегеля здійснює дух у своєму становленні, вважаю невдало описаною поняттям «емансипації». Звичайно досвід діалектики у Гегеля діє як зміна через усвідомлення. Мені, однак, видається, що Бубнер, згідно зі справою в феноменологічній діалектиці Гегеля, порушує дещо з цілковитою підставою, власне, те, що постать духу, що виходить з іншого духу, насправді виходить не з нього, а розгортає нову безпосередність³⁹. Поступова хода постатей духу також виникла з його здійснення, а не може виводитися з його початку. Це було тим, що підштовхнуло мене до формулювання, що річ у тім, щоб читати «Феноменологію духу» в зворотному порядку, такому зворотному, як вона справді задумувалась: від суб'єкта до проявленої в ньому субстанції, яка перевершила його свідомість. Ця тенденція зворотності включає принципову критику ідеї абсолютного знання. Абсолютна прозорість знання подібна до ідеалістичного маскування поганої нескінченності, у якій скінченна суть людини набуває свого досвіду.

Цим я висловлююсь мовою Гегеля. Це — предмет критичних зауважень, зокрема з боку фон Борманна, який має використання як поняття К'єркегора, так і Ніколауса фон Кюса і, зокрема, Гегеля тому вважає нелегітимним, що я понятійно-мовні засоби, якими тут користуюсь, позбавляю їх систематичного взаємозв'язку⁴⁰. Ця критика небезпідставна і, зокрема, щодо Гегеля особливо зрозуміла, оскільки мої критичні суперечки з Гегелем в «Істині і методі» напевне незадовільні⁴¹. Такою ж

³⁹ Там само, S. 231 ff.

⁴⁰ Там само, S. 99 ff.

⁴¹ Я пропоную звернути увагу, зокрема, на роботу: «Die Idee der Hegelschen Logik».

мірою і в цьому випадку я хотів би захищати дескриптивний здобуток мислення класиками. Коли я застосовую опис Гегелем «поняття діалектичного досвіду свідомості» щодо найширшого смислу досвіду, то мій критичний пункт проти Гегеля виступає, на мою думку, належним чином. Здійснений досвід — це не здійснення знання, а здійснена відкритість для нового досвіду. Це — істина, яку герменевтична рефлексія використовує проти поняття абсолютного знання. У цьому вона недвозначна.

Не інакше стоїть справа з розмовою про емансипацію. Поняття рефлексії, що вживається у цьому взаємозв'язку, не видається мені догматичним. Воно виражає не властиве практиці усвідомлення, а ґрунтується, як це якимось сформулював Габермас, на «контрафактичній згоді». У цьому криється претензія на те, щоб знати наперед — іще до практичної конфронтації, — з чим хто не згоден. Це, однак, смисл герменевтичної практики — не виходити з такої контрафактичної згоди, а уможливити й залучати таку згоду, що називається ніяк не інакше, як: переконувати конкретною критикою. Догматичний характер поняття рефлексії, яке Габермас бере за основу, виступає хоча б у такому прикладі: у виправданій критиці експертних забобонів суспільства він вимагає «звільнитись від рефлексивного ступеня технологічно обмеженої раціональності»⁴². Тут імпліковане уявлення про ступені, яке видається мені неслухняним. Щодо «нової функції науки» в суспільстві також діє те, що раціональність спроможності щось робити — яку Арістотель називав *techne* — інша: вона не нижчий вид відображуваності за той, що закладений у розумному консенсусі громадян. Однак герменевтична рефлексія спрямована на її висвітлення. Його, звичайно, можливо досягти постійним взаємним протиставленням не критичних аргументів, а таких, у яких постійно відображаються конкретні переконання партнерів по розмові.

Ідеал піднесення природної визначеності до раціонально-свідомої мотивації — це, на мою думку, догматичне перебільшення, яке не відповідає *condition humaine*. Воно так навіть у сфері індивідуальної й глибинної психології. Протиставленням хвороби й здоров'я, залежності від лікарської допомоги й реабілітації лікуванням уже визначено, що аналіз має обмежену дію — як і сам аналітик, — усе це, до решти, визнає вчення про «взаємне передавання», але воно досі не проаналізоване до кінця. Я не відчуваю себе компетентним зробити антропологопсихологічні висновки з цієї базової ситуації глибинної психології, і лише посилаюсь на поняття рівноваги й форму буття гри навколо положення рівноваги, яку я в іншому взаємозв'язку використовував для онтологічної характеристики здоров'я⁴³.

З іншого боку, коли Габермас говорить про «глибинну герменевти-

(«Ідея гегелівської логіки») (в: «Hegels Dialektik», Tübingen, 1971, S. 49 — 69). [Тепер у 2-му виданні, Tübingen, 1980, S. 65 — 86; Ges. Werke, Bd. 3].

⁴² Habermas. Theorie und Praxis («Теорія і практика»), S. 232.

⁴³ Зокрема у: Apologie der Heilkunst («Апологія мистецтва лікування»), Kleine Schriften I, S. 211 ff. [Ges. Werke, Bd. 4.]

ку», то я маю зараховувати до цього свої власні тези, оскільки зведення герменевтики до «культурного передавання» й ідеал прозорості смислу, який має діяти в цій сфері, я вважаю ідеалістично розбавленими. А що розуміння смислу не обмежується ні *mens auctoris*, ні *mens actoris*, — це виключно мій момент. Однак це не означає, що розуміння завершується з'ясуванням підсвідомих мотивів, — скоріше, розуміння, виходячи за обмежені обрії окремого, визначило скрізь лінії смислу для того, щоб історичне передавання ставало розмовляючим. Герменевтичний вимір смислу відноситься, як слушно підкреслював Апель, до нескінченної розмови ідеальної інтерпретаційної спільності. В «Істині і методі»⁴⁴ я спробував підтвердити нездійсненність теорії Re-enactment Колінгвуда, і мені часто випадало бачити відповідно у глибинно-психологічних тлумаченнях літературних творів авторами, чи то історичної дії акторами переплутування мовних ігор, які відкривають шлюзи всьому комічному.

Герменевтична практика і її дисциплінованість відрізняються від методики вивчення простої техніки, хай вона навіть називається соціальною технікою чи критичним методом, у ній дієво-історичний фактор постійно співвизначає свідомість розуміючого. Однак у цьому закладена й та можливість, що зрозуміле завжди розвиває певну силу переконання, яка співдіє при формуванні нових переконань. Я зовсім не брешу, що абстракція від власних предметних думок представляє виправдане напруження розуміння. Хто хоче розуміти, не повинен вітати те, що він розуміє. І все ж я думаю, що герменевтичний досвід нас вчить: сила цієї абстракції всього лише обмежена сила. Те, що розуміють, завжди говорить само за себе. Саме на цьому ґрунтується багатство герменевтичного всесвіту. Вступаючи в гру на всю свою ігрову потужність, він примушує і розуміючого поставити на карту свої упередження. Все це здобутки рефлексії, які постають з практики і тільки з практики. Це можна зарахувати мені як старому філологу, коли я пояснив усе це на «Бутті до тексту». Насправді герменевтичний досвід цілком і повністю вплетено в загальну суть людської практики, до якої розуміння написаного включено хоча й як суттєву, однак усе ж як другорядну річ. Вона сягає настільки далеко, наскільки взагалі сягає готовність до розмови розумних істот.

Мені тому бракує визнання цього факту, що це сфера, яку герменевтика ділить із риторикою: сфера переконуючих аргументів (а не логічно примусових). А захищати риторику в сучасній науковій культурі складно. (Сам Гігель, коли він залучає до ілюстрування Віко, неправильно розуміє характер розуму, що лежить у риторичі, коли він відверто вважає, що на щось настільки підле, як *in utramque partem disputare*, здатні лише пересічні демагоги і таким він вважає навіть Карніда.) Коли ораторське мистецтво також, як це зрозуміло з давніх-давен, вдається до емоцій, то воно в жодному разі цим не випадає зі сфери розумного, і

⁴⁴ [Ges. Werke, Bd. 1, S. 376 ff.].

Віко з підставою запроваджує їхню власну цінність: *coria*, багатство точок зору. З іншого боку, твердження, як у Габермаса, згідно з яким риторика має примусовий характер, якого слід позбутися задля ненасильницької раціональної розмови, видається мені лякаючою ірреальністю. Якщо риторика містить примусовий момент, то в будь-якому випадку зрозуміло, що соціальна практика — а насправді й революційна — без цього примусового моменту взагалі немислима. Я вважаю вартим уваги те, що наукова культура нашої епохи не тільки не применшила значення риторики, але ще й посилила, як повчально показує кожний погляд на засоби масової інформації (чи також на точний аналіз Габермасом «суспільної думки»).

Поняття маніпуляції в цьому взаємозв'язку досить двозначне. Кожний емоціональний вплив говорінням у певному розумінні такий. І все ж це не просто соціальна техніка, що здавна, як от риторика, постає складовим моментом соціального життя. Вже Арістотель називає риторику не *techne*, а *dynamis*⁴⁵, настільки вона відноситься до *zoon logon echon*. Навіть технізовані форми формування думок, які розробило наше індустріальне суспільство, завжди в якійсь точці містять момент згоди, чи то з боку споживача, який може приховувати свою згоду, чи то, — і це вирішальне — в той спосіб, що наші засоби масової інформації — це не просто витягнута рука єдиної політичної волі, а арена політичних суперечок, які, зі свого боку, частково відображають, частково визначають політичні процеси в суспільстві. І навпаки, теорія глибинної герменевтики, що має виправдати соціально-критичну емансипаційну рефлексію або навіть очікує від загальної теорії природної мови, що вона дозволить «вивести принцип розумного говоріння як необхідний регулятор кожного реального говоріння, хай воно буде й спотвореним, «імплікує — зокрема з огляду на організацію сучасної соціальної держави і форми формування в ній думок — всупереч своїй волі роль соціального інженера, який продукує тільки для себе. Це оснастило б його, як власника публічних методів і претендованої ним істини, монопольною владою на думки. Насправді це зовсім не фіктивне припущення. Риторика не можна відкинути геть, неначе в ній немає потреби й від неї нічого не залежить.

Риторика, як і герменевтика, як форми здійснення життя, звичайно не незалежні від того, що Габермас називає передбаченням правильного життя. Таке передбачення лежить в основі будь-якого соціального партнерства і його прагнень до порозуміння. Однак і тут діє те ж саме: той самий ідеал розуму, який має керувати кожною спробою переконання, з боку якого вона завжди виходить, одночасно забороняє, щоб хтось використовував для самого себе правильний погляд для засліплення іншого. Тому ідеал сумісного життя в непримусовій комунікації такою ж мірою обов'язковий, як і невизначений. У ці формальні рамки мо-

⁴⁵ [Rhetorik, A 2, 1355 b].

жуть поміститися дуже різні життєві цілі. Передбачення правильного життя, суттєве для справ кожного практичного розуму, має також конкретизуватися, тобто має взяти до своєї свідомості чітке протиставлення простих бажано і істинних цілей діючої волі.

Про що мені тут ідеться, можна, як я вважаю, впізнати як стару проблему, яку мав на увазі вже Арістотель у своїй критиці загальної ідеї добра у Платона⁴⁶. Людське добро — це щось, що зустрічається в людській практиці, і що можна визначити не без конкретної ситуації, у якій чомусь одному надається перевага перед іншим. Тільки це, а не контрафактична згода, — критичний досвід добра. Це має бути розроблене аж до конкретності ситуації. Як загальна ідея, така ідея правильного життя «пуста»⁴⁷. У цьому полягає той вагомий факт, що знання практичного розуму — це не те знання, яке усвідомлює свою перевагу над незнаючим. Скоріше тут кожен має претензію на те, що знає правильне для цілого. Однак для суспільного співжиття людей це означає необхідність переконувати інших, — звичайно, не в розумінні, що тепер політика й формування соціального життя — не що інше, як проста розмовна спільність, тож у непримусовій розмові за умови усунення всього тиску панування вбачають справжній засіб лікування. Політика вимагає від розуму, щоб він вів інтереси до формувань волі, а всі соціальні й політичні прояви волі залежать від побудови спільних переконань риторикою. Це включає, — і я вважаю, що це відноситься до поняття розуму, — що постійно слід рахуватися з можливістю того, що протилежне переконання, зустрічається воно в індивідуальній чи соціальній сфері, може виявитись правильним. Шлях герменевтичного досвіду, який, як я охоче визнаю, опрацював у собі специфічний зміст західної традиції освіти, привів мене до використання поняття, яке відверто має максимально широке застосування. Я маю на увазі поняття гри. Воно знайоме нам не тільки з сучасних ігрових теорій економіки. Воно скоріше відображає, як мені видається, множинність, пов'язану із здійсненням розуму людини такою ж мірою, як і множинність, яка об'єднує у єдність цілого сили, що протистоять одна одній. Гра сил доповнюється грою переконань, аргументацій і досвідів. Схема діалогу в правильному застосуванні утримує свою плідність: у заміні сил, як і в самовимірюванні поглядів, вибудовується спільність, яка переважає когось окремого і групу, до якої він належить.

⁴⁶ [Див., зокрема, мою працю у Гайдельберзькій академії: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («Ідея добра між Платоном і Арістотелем»), Heidelberg, 1978; Ges. Werke, Bd. 7].

⁴⁷ Arist. Eth. Nic., A 4, 1096 b 20: *μάταιον τὸ εἶδος*.