

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ
«Юніверс» — 2000

18. РИТОРИКА, ГЕРМЕНЕВТИКА І КРИТИКА ІДЕОЛОГІЇ

Метакритичні роздуми щодо «Істини і методу»
1967 рік

Те, що філософська герменевтика має завдання розкривати герменевтичний вимір у його повному обсязі й демонструвати у вигідному світлі його основоположне значення для всього нашого світорозуміння в усіх його формах,— від міжлюдської комунікації до суспільної маніпуляції, від досвіду окремої людини в суспільстві, як і від досвіду, якого воно набуває на цілому суспільстві, від традицій, вибудованих з релігії й права, мистецтва й філософії, до емансипаторської рефлексивної енергії революційної свідомості,— не виключає того, що існують обмежений досвід і емпіричні поля, з яких і починає свій шлях окремий дослідник. Моя власна спроба в цьому прилучилася до філософського продовження Дільтеєм спадщини німецької романтики, коли він взяв темою теорію гуманітарних наук, однак водночас поставив її на нову, значною мірою розширену основу: досвід мистецтва виступає проти історичного відчуження гуманітарних наук із властивою йому переможною претензією на одночасність. Те, що цим під приціл бралась істина, яка запитально апелює до кожної науки і яка, навпаки, випереджає кожну науку, мало б проявлятися у суттєвій мовності всього людського життєвого досвіду, способом здійснення якого є одночасність, яка постійно оновлює сама себе. Між іншим, не вдалось уникнути й того, що при аналізі універсальної мовності людського відношення до світу особливо протиснулись наперед ці вихідні феномени. Це відповідало науково-історичному походженню герменевтичної проблеми, яка спалахнула від письмового передавання, яке через довготривалість, віддаленість у часі стало чужим. Так наблизились до того, щоб багатозарову проблему перекладання підняти до моделі мовності людського відношення до світу й розвинути на структурах перекладання загальну проблему, як чуже робити своїм.

Між іншим, «Буття до тексту»¹⁰ не вичерпує герменевтичного виміру — хіба що під «текстом», якщо виходити за межі вузького смислу,

¹⁰ Так О. Марквард на Гайдельберзькій філософській конференції у 1966 році.

мається на увазі текст, що його «Бог написав власною рукою», *liber naturae*, і який охоплює цим так само всю науку, від фізики до соціології й антропології. Однак навіть тоді моделлю перекладу в жодному разі не охоплюється різноманітність того, що означає мова в поведінці людини. Читанням цієї величезної «книги» навряд чи стає можливим продемонструвати напруження й вирішення, які структурують розуміння й зрозумілість — а можливо, й розум,— і, відповідно, неможливо за сумніватися в універсальності герменевтичної проблеми. Це не другорядна тема. Герменевтика — це не чисто допоміжна дисципліна гуманітарних наук.

І все ж універсальний феномен людської мовності розгортається і в інших вимірах. Так герменевтична тема досягає ще й інших взаємозв'язків, що визначають мовність людського життєвого досвіду. Децю з цього саме прозвучало в «Істині і методі». Там дієво-історична свідомість була представлена як свідоме розкриття людської мовної ідеї в кількох фазах її історії; вона досягає, однак, як показав, зокрема, Йоганнес Ломан у своїй книзі «Філософія і мовознавство»¹¹ та у обговоренні мого власного дослідження у Гномоні¹², ще й зовсім інших вимірів. Ломан продовжує «карбування поняття мови в мисленні Західної Європи», про що начерки зробив я, в гігантському масштабі мовної історії назад і вперед. Назад, коли він простежує «походження «поняття» як інтелектуального повоза актуального «підприпущення» даних предметів під мислиму форму» (714), пізнаючи в «коренево-флексивному» типі старо-індогерманського граматичну форму поняття, яка знаходить у зв'язці своє найвидиміше вираження,— таким чином започатковується можливість теорії як найвластивішого створення Заходу. Уперед, коли він на розвитку мовної форми через перехід від коренево-флексивного до словесно-флексивного типу мови знову тлумачить історію мислення Заходу, яка уможливила науку в сучасному розумінні, як засіб освоєння світу.

Справді універсальну мовність, що в іншому розумінні лежить значно попереду всього герменевтичного і постає як щось майже позитивне перед негативним мистецтвом мовного викладення, засвідчує далі риторика. Взаємозв'язки між риторикою й герменевтикою, яким я приділяв увагу в своїй книзі, різноманітно розвиваються, як показує велика кількість доповнень та поправок, які були наведені Клаусом Докгорном у *Göttingischen Gelehrten-Anzeigen*¹³. Однак мовність, зрештою, настільки глибоко вплелась у соціальність людського буття, що право й межі герменевтичної постановки питання мали цікавити і теоретика соціальних наук. Так Юрген Габермас¹⁴ недавно встановив зв'язок з

¹¹ Erfahrung und Denken («Досвід й мислення»), Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Nr. 15 (1965).

¹² Bd. 37, 1965, S 709 — 718.

¹³ 218. Jahrg., Heft 3/4, (1966), S. 169 — 206.

¹⁴ Philosophische Rundschau, Beiheft 5 (1967), S. 149 — 180. [Зокрема: «Zur Logik der Sozialwissenschaften» («До логіки соціальних наук»), Frankfurt, 1970, 5. erw. Aufl., 1982.]

логікою соціальних наук також філософської герменевтики і оцінив її з точки зору інтересів пізнання соціальних наук.

Рекомендується взаємопроникні універсальності риторики, герменевтики й соціології в їх взаємозалежності зробити темою й висвітлити різноманітну легітимність цих універсальностей. Це тим важливіше, що їм усім — найочевидніше, першим двом — підходить певна, визначена відношенням до практики, двозначність їхньої наукової претензії.

Бо що риторика — це не проста теорія форм говоріння й засобів переконання, а розвивається з природної здатності до практичної майстерності, навіть без будь-якої теоретичної рефлексії щодо своїх засобів, очевидно. Як і мистецтво розуміння — чим завжди були його засоби й шляхи — відверто не має прямої залежності від того усвідомлення, з яким воно утримується його правил. І тут властива кожному природна спроможність перетворюється на вміння, яким хтось перевершує всіх інших, а теорія в найкращий спосіб може тільки сказати чому. В обох випадках існує зв'язок подальшості між теорією і тим, з чого вона абстрагувалася й що ми іменуємо практикою. При цьому перше відноситься до найстародавнішої грецької філософії, а друге — це наслідок подальшого розв'язання міцних традиційних зв'язків і напружених спроб утримати й підняти в ясній свідомості те, що зникає.

Першу історію риторики написав Арістотель. У нашому розпорядженні тільки уламки. Однак теорія риторики була сформована поперед усього Арістотелем, у порядку виконання програми, яку першим розробив Платон. За всією тією уявною претензією, яку висували тодішні вчителі ораторства, Платон відкрив істинне завдання, яке спроможний вирішити тільки філософ, діалектик, а саме: оволодіти мовленням, яке має висувати те, очевидне, аби відповідно виважені аргументи пропонувались тим, чий душі для цього специфічно сприйнятливі. Це — теоретично висвітлена постановка завдання, що імплікує все ж таки дві платонівські передумови, а саме: перша, що тільки той із певністю знає, як знайти «ймовірне» псевдориторичного аргументу, хто знає правду, тобто — ідеї, і друга, що він також із знанням справи має розбиратися в душах, на які він повинен впливати. Арістотелівська риторика — це, в першу чергу, розробка останньої теми. В ній знаходить своє завершення теорія пристосування мовлення й душі, якого Платон вимагав у «Фаїдрі», в образі антропологічної фундації ораторського мистецтва.

Теорія риторики була давно підготовленим результатом суперечності, яка була вирішена п'янким і застрашливим втручанням нового ораторського мистецтва й ідеї утворення, якому ми дали назву софістика. Тоді таємниче нове вміння, що вчило ставити все з ніг на голову, — ораторське мистецтво з Сицилії, — ринуло до Афін, які були пов'язані становими умовностями, де, однак, жила молодь, що легко піддавалася спокусі. Тепер ішлося про те, щоб добряче взятися за цього великого

володаря (як називав ораторське мистецтво *Gorgias*¹⁵. Від Протагора до Ісократів це було претензією майстра на те, щоб учити не тільки говорити, але й так само формувати правильну громадянську свідомість, що обіцяє політичний успіх. Однак лише Платон створив основи, виходячи з яких, нове, приголомшливе мистецтво говоріння, — Арістофан показав нам це досить наочно, — знайшло свої межі й своє легітимне місце. Це засвідчує також філософська діалектика платонівської Академії, як і аристотелівське обґрунтування логіки й риторики.

Історія розуміння так само стара й почесна. Якщо хочеться пізнавати герменевтику скрізь там, де проявляється справжнє мистецтво розуміння, то слід починати коли вже не з Нестора з Іліади, то все ж таки з Одиссея. Можна було б посилатися на те, що новий освітній рух софістики справді використовує викладення знаменитих слів поета і майстерно розмальовує їх як педагогічний зразок, і цьому з Гундертом можна було б протиставити сократівську герменевтику¹⁶. Між іншим, це ще далеко не теорія розуміння, і для поширення герменевтичної проблеми видається характерним взагалі, що далеке має підтягуватися, відчуження — долатися, а між колись і зараз будуватися місток. У цьому відношенні її годиною став новий час, який усвідомив свою віддаленість від старих часів. Щось із цього лежало вже у теологічній претензії реформаторського розуміння Біблії та його принципу *sola scriptura*, однак його власне розгортання відбулось, коли з Просвітництва й Романтики проросла історична свідомість і заснувала порушене ставлення до кожного передавання. З цією історією герменевтичної теорії пов'язане те, що вона орієнтувалась по завданню викладення «письмово зафіксованих життєвих висловлювань», і тоді, коли теоретична розробка герменевтики Шляйєрмахером залучала, як це буває в усній розмові, розуміння. Риторика, навпаки, була спрямована на безпосередність впливу мовлення, і якщо вона також ступила разом з цим на шлях мистецької писемності й розвинула в такий спосіб вчення про стиль і стилі, то її завершення, власне, полягає не в читанні, а в мовленні. Положення засобів зачитаного мовлення вказує, щоправда, вже на тенденцію ґрунтувати мистецтво говоріння на засобі мистецтва, що письмово фіксується, й відокремлювати його від первісної ситуації. Тоді тут застосовується змінна дія з поетикою, чії мовні предмети — це цілком і повністю мистецтво, їхня трансформація з усності в писемність і навпаки вдається без проблем.

Однак ораторське мистецтво як таке прив'язане до безпосередності своєї дії. У якому обсязі збудження афектів має діяти як найважливіший спосіб переконання Цицерона й Квінтіліана аж до політичної риторики англійського XVIII століття, з глибокою повчальністю показано Клаусом Докгорном. Тут, звичайно, збудження афектів, як є суттєве завдан-

¹⁵ Гундерт Германн, у: *Hermeneia*, стаття до ювілею Отто Регенбогена, 1952.

¹⁶ [*Gorg.* 456 a ff.].

ня оратора, у письмовому висловлюванні, що стає предметом герменевтичного прагнення, ефективно тільки незначною мірою, і річ саме в цих відмінностях: оратор захоплює слухача. Очевидність його аргументів засипає слухача. Критичне осмислення не може й не повинне прийти до нього під силою переконання того, що говорить. І навпаки, читання й викладення написаного так віддалене й відокремлене від того, хто писав, від його настрою, його намірів і його невисловлених тенденцій, що ухоплення смислу тексту набуває характеру самостійної продукції, яка, зі свого боку, більше схожа на мистецтво оратора, ніж на відношення його слухача. Це слід розуміти так, що теоретичні засоби мистецтва викладення, як я показав на кількох моментах і як на широкій основі продемонстрував Докгорн, значною мірою взяті з риторики.

До чого ще мало приєднатися теоретичне осмислення розуміння, як не до риторики, яка, якщо виходити з найстародавніших традицій, — єдиний адвокат претензії на істину, який захищає від доказових і достовірних претензій науки ймовірне, *eikos (verisimile)*, і те, що робить очевидним спільний розум? Переконавання й висвітлювання, без спроможності бути доказом, — це, очевидно, такою ж мірою ціль і розмах розуміння й викладення, як і мистецтво говоріння й переконання, — і все це широке царство очевидних переконань і загальнодомінуючих поглядів не зменшується поступово навіть прогресом науки, хоч би яким великим він був, а скоріше поширюється на кожне нове пізнання дослідження для того, щоб узяти його собі до уваги й пристосувати до себе. Повсюдне поширення риторики не знає меж. Лише через неї наука стає суспільним фактором життя. Що знали б ми про сучасну фізику, що так наочно змінює наше життя, тільки з фізики? Усі представлення цього, які виступають за коло фахівців (і, можливо, слід було б сказати: поки вони відповідно не обмежуються дуже маленьким колом утаємничених спеціалістів), завдячують свою дію риторичному елементові, який несе її. Сам Декарт, цей великий і палкий адвокат методу й достовірності, в усіх своїх творах письменник, що чудово послуговується засобами риторики, як це засвідчив найперше Генрі Гуйе¹⁷. Не може бути сумніву щодо її фундаментальної функції всередині соціального життя. Кожна наука, що має стати практичною, залежить від неї. З іншого боку, функція герменевтики така ж універсальна. Незрозумілість або неправильне розуміння переданих текстів, які спочатку активізували її, — це тільки особливий випадок того, що зустрічається в кожному людському орієнтуванні в світі як *atopon*, особливе, що не може ніде розташуватися в звичному порядку очікування досвіду. І як ото в прогресі пізнання *mirabilia* втрачають свою відчуженість, бо вони стали зрозумілими, так і кожне вдале засвоєння передавання розчиняється в новій власній близькості, в якій воно належить

¹⁷ *Gouhier Henri*. La resistance au vrai... («Rhetorica e Barocco», ed. E. Castelli, Rom, 1955).

нам, а ми — йому. І те й те зливається в один, що охоплює історію й сучасність, світ, який у говорінні людей між собою сприймає свою мовну артикуляцію. Отже і з боку розуміння демонструється універсальність людської мовності як безмежний у собі елемент, що несе все, не тільки передану мовою культуру, а й геть усе, бо все залучається в зрозумілість, у якій ми спілкуємось між собою. Платон справедливо міг виходити з того, що хто спостерігає речі в дзеркалі говоріння, помічає їх у їхній повній і не скороченій істині. Глибокий і правильний смисл має також те, як вчить Платон, що кожне пізнання — це спочатку ніби впізнавання того, що воно є. «Перше» пізнання настільки ж маломожливе, як і перше слово. І найновішим пізнанням, наслідки якого ще взагалі неможливо передбачити, — це спершу те, чим воно, власне, було, коли перейшло в нього й увійшло в засоби інтерсуб'єктивного порозуміння.

Так риторичний і герменевтичний аспекти людської мовності до решти пронизують один одного. Не існувало б жодного оратора, ані ораторського мистецтва, якби людські стосунки не несли порозуміння й згоди — не існувало б ніякої герменевтичної задачі, якби згода тих, хто «є розмовою», не була порушеною й не доводилось шукати порозуміння. Отже перехрещення з риторикою придатне для того, щоб позбутись уявлення, начебто герменевтика обмежена тільки естетично-гуманістичною традицією і начебто герменевтична філософія має справу зі світом «смислу», який протистоїть світові «реального» буття, що поширюється в «культурному передаванні».

Універсальності герменевтичної намітки відповідає те, що вона має враховуватись і для логіки соціальних наук. Так Габермас обробив наведені в «Істині і методі» аналізи «дієво-історичної свідомості» і моделі «перекладу» й визнав за ними позитивну функцію для подолання позитивістського заціпеніння соціально-наукової логіки як історично не відображеного лінгвістичного її заснування¹⁸. Отже таке посилення на герменевтику має визнану передумову — обов'язково служити методології соціальних наук. Це, звичайно, попереднім рішенням великої інерційності відокремлено від традиційного вихідного ґрунту герменевтичної проблематики, який утворюють естетично-романтичні гуманітарні науки. Щоправда, методичне відчуження, що формує суть сучасної науки, широко використовується і в «humanities». «Істина і метод» має протиріччя, імпліковане заголовком, — ніколи не вважатись чимсь, що виключає¹⁹. Однак, звичайно, гуманітарні науки були вихідною точкою аналізу, бо вони зникають з досвідом, у якому взагалі не йдеться про метод і науку, з досвідом, що лежить поза наукою, таким як досвід мистецтва і досвід сформованої своїм історичним передаванням

¹⁸ [Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften («До логіки соціальних наук»), Phil. Rdsch., Beiheft 5, Tübingen, 1967, Kap. III].

¹⁹ [Див. передмову до 2-го видання, S. 437 ff.].

культури. Герменевтичний досвід ефективний в усьому цьому однаковою мірою, і в даному відношенні він не сам постає предметом методичного відчуження, а випереджає його, ставлячи науці свої запитання і лише через це уможлиблюючи застосування своїх методів. Навпаки, сучасні соціальні науки, оскільки герменевтична рефлексія визнається для них неунікною (як це доведено для гуманітарних наук в «Істині і методі»), висувають претензію на те, щоб, як це формулює Габермас, «контрольованим відчуженням» підняти розуміння «від донаукового тренування до рівня проаналізованого процесу», так би мовити, шляхом «методичного навчання розумності» (172/174).

Такий уже шлях науки з давніх-давен у доступний для вивчення й контрольований спосіб досягати того, що індивідуальній розумності іноді також вдається, хоча й у невидимий і неконтрольований спосіб. Якщо усвідомлення герменевтичних умов, які діють у розуміючих гуманітарних науках, соціальних науках, що не хочуть «розуміти», а прагнуть із залученням зрозумілостей, які відкладаються в мовності, науково тримати в руках реальний устрій суспільства, веде до методичної організації, сприятливої для їх роботи, то тоді це, напевне, науковий здобуток. Герменевтична рефлексія зсередини, звичайно, не визначатиме своє обмеження науково-іманентною функцією і, зокрема, своє утримання від того, щоб до методичного відчуження розуміння, яке здійснюють соціальні науки, знову застосовувати герменевтичну рефлексію, — навіть якщо вона цим знову суперечить позитивістській девальвації герменевтики.

Однак нумо подивімося спершу, як заявляє про себе герменевтична проблематика всередині соціально-наукової теорії і як вона з неї виокремлюється.

Тут видна спочатку «лінгвістична намітка» (124f.). Якщо мовність визначена як спосіб здійснення герменевтичної свідомості, то недалеко й до того, щоб у мовності, як основному стані людської соціальності, пізнавати чинне апріорі соціальних наук, з якого доводяться до абсурду біхевіористично-позитивістські теорії, що розглядають суспільство як таке, що спостерігається й управляється, як функціональне ціле. У цьому є щось очевидне, оскільки людське суспільство живе у інституціях, які як такі розуміються, передають традиції, реформуються, одно слово — визначаються внутрішнім саморозумінням індивідуумів, що складають це суспільство. Право герменевтики Габермас, — як усупереч теорії Вітгенштайна про мовні ігри, так і всупереч їх використанню Вінчем²⁰ для мовного апріорі всіх соціально-наукових висловлювань, — вбачає в тому, що вона, виходячи з думки дієвої історії, оскаржує комунікативний підхід до об'єктної сфери соціальних наук.

Між іншим, коли Габермас дотримується аналізу попереднього ро-

²⁰ *Winch P.* The Idea of Social Science («Ідея соціальної науки»), London/New York, 1958 (німецькою мовою — 1966 рік).

зуміння й суттєвої зумовленості упередженнями, що стосується будь-якого людського розуміння й дії, то претензія, яку він висуває до герменевтичної рефлексії, усе ж принципово інша. Дієво-історична свідомість, що прагне відобразити власні упередження й контролює своє власне попереднє розуміння, навряд чи кладе край наївному об'єктивізму, який фальсифікував би позитивістську наукову теорію так само, як і феноменологічне й мовно-аналітичне заснування соціальних наук. Однак чого досягла б така рефлексія? Це вже проблема універсальної історії, тобто — представлення мети історії, яка відповідно постає з цільових уявлень суспільної діяльності. Якщо герменевтична рефлексія вдовольняється загальними міркуваннями про те, що вийти за обмеженість власного місцеположення годі, то наслідків вона не має. Хоча претензія змістовної історичної філософії оспорується таким міркуванням, однак історична свідомість усупереч цьому зі своєї власної спрямованості на майбутнє постійно розвиватиме зрозумілу, задалегідь універсальну історію. Чим може зарадити знання про її первісність і істотне випередження?

Однак там, де герменевтична рефлексія стає ефективною, що вона там робить? У якому відношенні до традиції, яку вона усвідомлює, опиняється дієво-історична рефлексія? Тут моєю тезою буде, — і я так вважаю, що вона — необхідний наслідок визнання нашої дієво-історичної обумовленості й скінченності, — що герменевтика вчить нас бачити протилежність між живучою, «природною» традицією й рефлексивним визнанням її догматичною. За цим ховається догматичний об'єктивізм, що деформує також поняття рефлексії. Той, хто розуміє, також у розуміючих науках, в дієво-історичному взаємозв'язку своєї герменевтичної ситуації віддзеркалюється інакше: його розуміння не саме йде в цю подію. Історик, у тому числі й так званої критичної науки, припиняє таку короткочасну традицію, наприклад — національно-державну, коли він, як національний історик, втручається в неї, формуєчи й продовжуючи формувати, і найважливіше ось що: чим свідоміше він претендує на свою герменевтичну зумовленість, тим більше Дройзен, який чітко бачив «євнуховидну об'єктивність» істориків у їхній методологічній наївності, сам для національної державної свідомості бюргерської культури ХІХ століття був надзвичайно дієвим, — у будь-якому випадку дієвішим, аніж епічна свідомість Ранке, котрий хотів виховувати владно-державну аполітичність. Саме розуміння — це вже подія. Тільки наївний, нереклексивний історизм вбачатиме в історико-герменевтичних науках щось абсолютно нове, що скасовує владу традиції. Через аспект мовності, який спроможний нести все розуміння, я прагнув отримати недвозначне свідчення постійного зв'язку, у якому триває суспільне передавання.

Цьому Габермас протиставляв те, що рефлексією кардинально змінюється середовище науки. Саме це — невтратна спадщина, що дісталась нам від німецького ідеалізму з духу ХVІІІ сторіччя. Якщо також,

гегелівський досвід рефлексії більше не завершуватиметься абсолютною свідомістю, то «ідеалізм мовності» (179), що в чистому «культурному передаванні» вичерпує своє герменевтичне визнання й продовження, — це сумне безсилля щодо реального цілого суспільного життєвого взаємозв'язку, який зіткано не тільки з мови, але також із роботи й панування. Герменевтична рефлексія має перейти в критику ідеології.

Цим Габермас прив'язується до центрального мотиву соціологічного інтересу пізнання. Як риторика (як теорія) виступає проти зачарування свідомості владою мовлення, змушуючи відрізнити предмет, істинне, від імовірного, яке вона вчить продукувати, як герменевтика прагне наново підтримувати порушену інтересуб'єктивну згоду в комунікативній змінній рефлексії і, зокрема, повернути назад на свої герменевтичні основи відчужене щодо фальшивого об'єктивізму пізнання, так і в суспільно-науковій рефлексії діє емансипаційний інтерес, що усвідомленням намагається позбавитися від зовнішніх та внутрішніх суспільних примусів. Оскільки вони прагнуть легітимуватися через мовне викладення, то критика ідеології стає, — хоча і сама є мовно викладеною дією рефлексії, — викриттям «введення в оману мовою» (178).

Емансипаційна влада рефлексії, що бралась до уваги для соціального життя, знайшла своє підтвердження і в області психоаналітичної терапії. Прозорий засіб подавлення позбавляє фальшиві примуси влади, і як звідтіля у якості кінцевого стану відображеного процесу формування усі мотиви дій співпадали б зі смыслом, на який той, хто діє, орієнтується сам — що звичайно в психоаналітичній ситуації обмежується терапевтичною задачею і представляє тому лише суміжне поняття, — то і соціальна реальність була б герменевтично виважено охопленою тільки в такому фіктивному кінцевому стані. Насправді життя суспільства складається зі сплетіння зрозумілих мотивів і реальних примусів, яке соціальне дослідження має визнати в безперестанному процесі формування й вивільнити для дії.

Годі заперечувати, що ця соціально-теоретична концепція має свою логіку. Однак чи вірно витримується внесок герменевтики, якщо він визначається на підставі суміжного поняття збігу всіх мотивів дії із зрозумілим смыслом, видається сумнівним. Все ж герменевтична проблема тільки тому така універсальна й основоположна для всього міжлюдського досвіду історії, як і сучасності, бо й там може пізнаватися смысл, де він не завершується як спрямований. Універсальність герменевтичного виміру скорочується, якщо сфера зрозумілого смыслу («культурне передавання») обмежується щодо інших, таких, які пізнаються лише як реальні фактори, детермінант суспільної реальності. Неначе не кожна ідеологія, як фальшива мовна свідомість, набувала б не тільки зрозумілого смыслу, а й могла б *розумітися* саме в своєму «істинному» розумінні, наприклад — у розумінні інтересу панування. Подібне діє для неусвідомлених мотивів, які психоаналітик доводить до свідомості.

Вихідна точка розвитку герменевтичного виміру, яку «Істина і ме-

тод» узяла в досвіді мистецтва і в гуманітарних науках, як видається, ускладнює тут оцінку його дійсного розмаху. І назване універсальним здійснення у третій частині цієї книги, звичайно, занадто схематичне й однобоке. Однак за предметом, з точки зору герменевтичної постановки проблеми, видається просто-таки абсурдним, що реальні фактори роботи й панування мають лежати поза їхніми межами. Тоді в чім інакші упередженості, на які має претендувати герменевтичне зусилля? Звідкіля ще вони мають з'явитися? З культурного передавання? Напевне також. Однак з чого воно формується? Ідеалізм мовності був би насправді гротескною абсурдністю, оскільки він не хоче бути тільки методичною функцією. Габермас якось сказав: «Герменевтика неначе зсередини натикається на стіни взаємозв'язку традицій» (177). У цьому є щось істинне, коли цим позначено протилежне чомусь «іззовні» щодо нашого світу, який треба зрозуміти, який буває зрозумілим чи незрозумілим, не входить, а застигає в констатуючому спостереженні змін (замість дій). Однак те, що культурне передавання має абсолютизуватися, видається мені помилковим. Належить лише прагнути зрозуміти все, що можна зрозуміти. У цьому розумінні діє вислів: «Буття, що може бути зрозумілим,— це мова»²¹.

Цим не здійснюється звуження до світу смислу, який у пізнанні пізнаного (А. Бек) був би своєрідним другорядним предметом пізнання, а засвоєння вже пізнаного й багатства «культурного передавання» додавав би до справжніх економічних і політичних реалій, що поперед усього визначають життя суспільства,— в дзеркалі мови відображається скорше все, що існує. У ньому й тільки в ньому перед нами постає те, що не подибується нам більше ніде, бо ми самі це (а не просто те, що ми думаємо й знаємо про себе). Зрештою мова взагалі не дзеркало, а те, що ми помічаємо в ній,— це не віддзеркалення нашого й усього буття, а викладення й прояв того, що з нами, в реальній залежності від роботи й панування так само добре, як в усьому іншому, що формує наш світ. Мова — це не нарешті знайдений анонімний суб'єкт усього суспільно-історичного процесу і дій, що представляв би нашому пильному поглядові себе й ціле своєї діяльності, та об'єктивацій, а вона гра, в якій ми всі беремо участь. Ніхто не випереджає всіх інших. Кожний «напоготові» й відразу робить свій хід. Це відбувається, коли ми розуміємо, а також саме тоді, коли ми бачимо наскрізь упередження або ж викриваємо приводи, які спотворюють дійсність. Так, тут ми здебільше «розуміємо». Потім, нарешті, коли ми побачили наскрізь щось, що видавалось нам незвичайним і незрозумілим, коли ми розташували його в нашому мовно упорядкованому світі, відкривається все, як у складній шаховій задачі, де тільки рішення робить зрозумілою необхідність абсурдного положення, аж до останньої фігури.

Однак чи означає це, що ми тільки тоді розуміємо, коли ми бачимо

²¹ [Ges. Werke, Bd. 1, S. 478].

вигриваємо фальшиву самоневі-
туків це. Принципні доведення
н в тому, що вона не робить, а її
у естетичній її «андугуємось у ньо-
о рефлексії, яка практикується в
матку життявої практиці». Він,
ожливо обґрунтувати і яка відкля-
дання прозорості, усередженій
з визнання авторитету — догма-
сервіатизм (не поковинні якогось
юю три великих перестомних ко-
о революційних потрясень існую-
пії для того, щоб узгодити істину,
вдку йдеться про претензію ека-
тереконання» (174), коли я з абст-
освітництва звідки авторитет і
антний зв'язок»²⁷.

а не бачить, як мені видається,
аме тому, що рефлексії припису-
дежності *дога істинно не визна-*
нних формах порядків панування
чку виховання через порядок ко-
вине управління аж до сигової
ікує. Однак ця картина доведеної
може показати, чому все це зна-
дійнення влади твердою рукою.
аю знайти визнання для дійсних
піднути занепадань, на чому ґрун-
ето може, звичайно, більше вира-
сті щодо влади, однак це не виз-
Потрібно лише вивчати процеси,
озвалу авторитету (або його про-
аритет і з чого він живе. Не з тог-
тичного життєвця. Однак чим має
ім, що за авторитетом визнається
«що він має рацію. Він «ґрун-
панує, бо «вільно» визнається
ліна.

порядкування, коли я подумка, що
ритики не існує. Навіть можна ска-
нанийну критику рефлексії, або:

наскрізь те, що може бути приводом, і
пейність? Габермас, як видається, при-
свин рефлексії віддавалось йому тільки
безсилля — коли ми зависли в зовню-
му даги. Цього ж передумовою є те,
герменевтичних науках, «потреба до
навпаки, розглядає це як те, яку не-
дає епідемію Просвітництва, що в
структурі розуміння може виникти
тичної сили! Вже може бути, що ко-
там Бурке, а показання, що має за со-
мети німецької історії, не доховити д-
чого суспільного устрою) сприйняли
яка легко ховає п'єса. У будь-якому ви-
зати цюсь видиме, а не про «костюме-
практичної анестезії емансипаційного пр-
розум і стверджую її суттєво амбівал-
».

Абстрактна ангітеза просвітниць-
істини, і не має ядуби наслідки — і
ють, тоді фальшиву силу її справжній
ють. І араут, хай авторитет у нескінче-
дійсною догматичну владу, від пор-
мандування військом і адміністра-
ієрархії політичних влад або тих, хто
авторитетові слухняності ніколи не
жається порядками, а не безвільом з
Мені видається необхідним визначити
відносно авторитету. Може тільки ви-
тується не визнання. Таке визнання че-
жати фактичне ухвалення безпомічно-
нання й ґрунтується не на авторитеті,
такі як процес втрати авторитету чи-
тизекності), і стає видно, що таке ави-
ки зору догматичної влади, а — догма-
бути догматичне визнання, якщо не в
перезага в цінності і тому вважають
тується» тільки на ньому. Отже, він
Слухняність, що слухається його, не-

Тепер не, однак, неприпустиме під-
врати авторитету її емансипаційної в-
хати: втрати авторитету через еманс-

Zusammenhang von Autorität und kritisch-
i kritischer Einordnung». Schweizer Archiv
133 (1983), S. 11 — 16f.

²⁷ Діни, зокрема, мою есатю: «Über den
er Freiheit» («Про існуючий авторитет
(in Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie)

що втрата авторитету висловлюється в критиці й емансипації, нехай тут навіть ґрунтується на собі й, можливо, взагалі не є справжньою альтернативою. Спірне тільки те, чи рефлексія завжди вивільняє суттєві зв'язки, чи вона може взяти їх також безпосередньо в свідомість. Залучений мною (з огляду на аристотелівську етику) процес навчання й виховання Габермас бачив характерно однобоко. Те, що традиція як така є й має залишатись єдиним підґрунтям дії упереджень, — як пише мені Габермас, — все ж таки дає моїй тезі, що авторитет ґрунтується на пізнанні, ляпаса просто в обличчя. Той, хто став повнолітнім, може — однак він усе ж таки не мусить цього! — взяти з погляду те, чого він слухняно дотримуватиметься. Традиція — не свідчення в будь-якому випадку там, де рефлексія вимагає свідчення. Однак це заковика: де вона його вимагає? Скрізь? Цьому я протиставляю скінченність людського існування і суттєву частковість рефлексії. Йдеться про питання, чи тримають функцію рефлексії на боці усвідомлення, яке фактично діюче зіштовхує з іншими можливостями і заради інших можливостей може відкинути існуюче, однак, знаючи, може й перейняти те, що традиція *de facto* протиставляє; або чи вивільнює усвідомлення завжди тільки діюче. Коли Габермас (176) [305] каже, що «з авторитету може бути знятим і розчиненням у ненасильницькому примусі погляду й раціонального рішення те, що в ньому було просто пануванням», тоді я більше не знаю, про що ми сперечаємось. Щонайбільше про те, можна чи ні звільнити когось із соціальних наук (на підставі яких успіхів!) від «раціонального рішення». Однак про це пізніше.

Поняття рефлексії і доведення до свідомості, яке вживає Габермас, видається герменевтичній рефлексії догматично попередньо завантаженим, і тут мені хотілося б, щоб герменевтична рефлексія, яку я облаштовую, була ефективною. У Гуссерля (в його вченні про навмисності) та у Гайдегґера (у підтвердженні онтологічного скорочення, що криється в понятті суб'єкта й об'єкта ідеалізму) ми навчилися дивитися крізь фальшиву конкретизацію, якою завантажуються поняття рефлексії. Може відбуватись і внутрішнє повернення назад навмисності, яка те, що мається тут на увазі, в жодному разі не підносить до тематичного предмета. Це бачив уже Brentano (сприймаючи аристотелівські погляди). Я і не знав би, як взагалі можна усвідомити таємничу постать буття мови, якщо не цієї точки зору. «Ефективну» рефлексію, яка відбувається в розгортанні мови, слід (говорячи з Й. Ломаном) відрізнити від виразної й тематичної рефлексії, яка сформувалася в історії західного мислення і яка, оскільки вона все робить предметом, передумови планетарної цивілізації завтрашнього дня створила як науку.

Який своєрідний афект, що ним Габермас захищає емпіричні науки, аби вони не були будь-якою мовною грою. Хто оспорує їхню необхідність — з точки зору можливого технічного керування природою? Щонайбільше, сам дослідник свого відношення до своєї науки заперечуватиме технічну мотивацію своєї роботи, з повним суб'єктивним пра-

вом. Ніхто не заперечуватиме того, що практичне застосування сучасної науки глибоко змінює наш світ, а тим самим і нашу мову. Однак саме: «і нашу мову». Це в жодному разі не означає, як приписує мені Габермас, що мовна артикульована свідомість визначає матеріальне буття життєвої практики, а тільки те, що не існує ніякої суспільної реальності з усіма її реальними примусами, яка не постає, зі свого боку, знову в мовно артикульованій свідомості. Реальність відбувається не «за спиною мови» (179)[309], а за спиною тих, що безпідставно приписують собі те, що цілком розуміють світ (або взагалі більше не розуміють), і він відбувається також у мові.

Звідси стає дуже сумнівним поняття «природності» (наприклад 173/4)[302/3], яке як суміжне поняття стосовно світу праці сучасного класового суспільства запровадив ще Маркс і яке охоче застосовував також Габермас («природна субстанція передавання», однак також «казальність природних зв'язків»). Це романтика — і ця романтика створює штучну прірву між традицією й рефлексією, що ґрунтується на історичній свідомості. «Ідеалізм мовності» все ж таки має перевагу в тому, що не впадає в цю романтику.

Габермасова критика зводиться до того, щоб ставити перед трансцендентально-філософським іманентизмом питання щодо історичних умов, які він сам бере до уваги. Воістину — центральна проблема. Хто серйозно ставиться до скінченності людського існування і не конструює собі «свідомість взагалі», чи *intellectus archetypus*, чи трансцендентальне еґо, що має конституювати всю дію, не зможе уникнути питання про те, як його власне мислення як трансцендентальне, може само бути емпіричним. Однак у цьому саме для герменевтичного виміру, розробленого мною, я не бачу справжньої складності.

Вкрай корисна незгода Панненберга з моєю спробою²³ дозволила мені усвідомити, наскільки принципова різниця існує між претензією Гегеля доводити розум також в історії і тими, що постійно випереджають одна одну, універсально історичними концепціями, в яких завжди сприймаєш себе як «останній історик» (166). Про гегелівську претензію філософії світової історії можна, звичайно, сперечатися. І він знав: «Ноги тих, хто виносить тебе, вже перед дверима», і можна побачити, що через усі дезавування світової історії кінцевій думці загальної свободи підходить примусова очевидність, яку настільки ж мало можна виправити, як і свідомість. Такою ж мірою претензія, яку має висунути кожний історик і яка полягає в тому, щоб закріпити смисл кожної події в теперішньому (і майбутньому цього теперішнього), принципово інша й значно скромніша. Ніхто не може оспорювати того, що історія передує майбутності. Універсально-історична концепція у цьому відношенні — це неунікним чином один з вимірів сучасної історичної свідомості «з

²³ Pannenberg W. Hermeneutik und Universalgeschichte («Герменевтика і універсальна історія»), Ztschr. f. Theologie und Kirche, 60, 1963, S. 90 — 121.

практичної точки зору». Однак чи буде справедливо щодо Гегеля, якщо прагнути обмежити його цією інтерпретаторською потребою кожної сучасності? «З практичної точки зору» — тобто, що сьогодні ніхто не бере на себе цю претензію, цим вже опікується викарбувана свідомість власної скінченності й недовіра щодо диктатури поняття. То існує серйозне бажання обмежити Гегеля практичною точкою зору?

Моя дискусія з Панненбергом, скільки я розумію, натикається в цій точці на порожнечу. Бо і Панненберг не хоче оновлювати претензію Гегеля — тільки тут та різниця, що для християнського теолога «практична точка зору» всіх універсально-історичних концепцій полягає в абсолютній історичності інкарнації.

Запитання, поміж тим, залишається. Якщо герменевтична проблематика має ствердити себе як щодо універсальності риторики, так і стосовно актуальності критики ідеології, то вона має обґрунтувати свою власну універсальність, а саме, щодо претензії сучасної науки на те, аби взяти до себе герменевтичну рефлексію і поставити її на службу науці (у «методичному навчанні розумності»). Вона зможе це тільки тоді, коли не заплутається в неосяжній іманентності трансцендентальної рефлексії, а вмітиме, зі свого боку, сказати, на що ця рефлексія спроможна стосовно сучасної науки — і не тільки всередині її.

Оскільки герменевтична рефлексія досягне результату, якого досягає кожне усвідомлення, то це має бути спочатку показаним усередині науки. Рефлексія даного попереднього розуміння виносить перед мої очі щось, що зазвичай відбувається за моєю спиною. Щось, не все. Бо дієво історична свідомість — це неунікним чином більше буття, ніж свідомість. Це, однак, не означає, що без постійного усвідомлення можна уникнути ідеологічної застиглості. Тільки через цю рефлексію я більше не невільний щодо самого себе, а можу над правильністю й неправильністю мого попереднього розуміння відчувати себе вільним — нехай навіть це буде тільки так, що я вчусь добиватися нового розуміння речей, які відбулися сповненими упереджень. Однак у цьому полягає те, що упередження, які управляють моїм попереднім розумінням, постійно ставляться на карту — аж до їхнього залишення, яке в кожному випадку завжди можна назвати перетворенням. Така невтомна сила досвіду — в кожному повчанні постійно формувати нове попереднє розуміння.

На вихідних полях моїх герменевтичних досліджень, мистецьких науках і філологічно-історичних науках легко показати, як робиться ефективною герменевтична рефлексія. Варто згадати про те, як герменевтичною рефлексією щодо поняття мистецтва — чи то щодо понять епохи або стилю — було підірвано автономію стильового історичного розгляду в мистецьких науках, як наперед зі свого узбічного положення вийшла іконографія, як герменевтична рефлексія понять «переживання» й «вираз» набула літературознавчих наслідків — нехай це навіть було тільки в розумінні усвідомленого продовження тенденцій дослі-

дження, які напрошуються вже давно. (Перемінна дія — це також дія.) Те, що підривання сталих упереджень обіцяє науковий прогрес, взагалі само собою зрозуміле. Воно робить можливим нові запитання, і те, чого історичне дослідження спроможне набути понятійно-історичною свідомістю, ми переживаємо постійно. Я думаю, що показав на цих полях, як у постаті «горизонтального сплавлення» постає історичне відчуження. Проникливій роботі Габермаса я завдячую тим, що мені всередині соціальних наук став видимим герменевтичний внесок, зокрема через те, що попереднє розуміння позитивістської теорії науки, а також попереднє розуміння апріорної феноменології й загальної лінгвістики конфронтують з герменевтичним виміром.

Однак функція герменевтичної рефлексії не вичерпується тим, що вона означає для наук. Усім сучасним наукам властиве глибоко укорінене відчуження, якого вони вимагають від природної свідомості і яке вже на початковій стадії сучасної науки через поняття методу досягло рефлексованої свідомості. Герменевтична рефлексія не може нічого в ньому змінити. Однак вона, роблячи в науках відповідні провідні попередні розуміння прозорими, може вивільнити нові виміри запитань і цим непрямо слугувати методичній роботі. Однак, крім того, вона може довести до свідомості, що саме платить методика наук за свій власний прогрес, яких затемнень та абстракцій вимагає, через які вона безпомічно залишає позаду себе природну свідомість — яка, проте, як споживач досягнутих наукою винаходів і інформації, постійно йде за ними. Це можна — з Вітгенштайном — висловити так: «мовні ігри» науки, як і раніше, відносяться до метамови, що представляє рідну мову. Набуті наукою знання через сучасні засоби інформації і з належним (іноді неналежно великим) запізненням через школи та виховання потрапляють до суспільної свідомості. Так вони артикулюють «соціолінгвістичні» реальності.

Для природничих наук як таких це, звичайно, значення не має. Справжньому природознавцеві й без того зрозуміло, наскільки часткова сфера пізнання його науки в цілому людської реальності. Він не поділяє її обожнювання, які йому нав'язує суспільство. Тим більше воно — і дослідник, що йде в суспільство — потребує герменевтичної рефлексії щодо передумов і меж науки. Так звані *Humaniora* все ще легко зв'язуються з загальною свідомістю, поки вони її ще взагалі досягають, бо їхні предмети безпосередньо відносяться до культурного передавання й звичайної освіти. Однак сучасні соціальні науки відносяться до свого предмета, суспільної реальності, зі своєрідним напруженням, що спеціально потребує герменевтичної рефлексії. Методичне відчуження, якому вони завдячують своїм успіхом, відноситься тут до людсько-суспільного світу в цілому. Він бачить себе підданим ним науковому управлінню, у плануванні, керуванні, організації, розвитку, коротше — в нескінченній кількості функцій, які всі, так би мовити, ззовні визначають життя кожного окремо й кожної групи. Соціальний інженер, що

обслуговує функціонування суспільної машини, видається неначе відщепленим від суспільства, до якого він усе ж належить.

За цим герменевтично рефлексована соціологія йти не може. Габермасовий зрозумілий аналіз соціально-наукової логіки рішуче розробив типово інші інтереси пізнання, що відрізняють соціологів від техніків суспільства. Він називає його емансипаційним, спрямованим тільки на рефлексію, і посилається для цього на приклад психоаналізу.

Насправді роль, яку має відігравати герменевтика в рамках психоаналізу, фундаментальна, й оскільки, як наголошувалось вище, і підсвідомий мотив для герменевтичної теорії не межа, й оскільки, зрештою, психотерапія описується як те, що «перервані процеси формування доповнюються до повної історії (яку можна розповісти)» (189), то герменевтика й коло мови, яке замикається в розмові, має тут своє місце, цього я, як я вважаю, навчився найперше у Ж. Лакана²⁴.

Однак зрозуміло, що це ще не все. Розроблені Фройдом рамки інтерпретації значною мірою претендують на характер справжньої природничо-наукової гіпотези або законів, що діють для пізнання. Це має представлятися в ролі, яку методичне відчуження відіграє всередині психоаналізу, і так воно й є. Навіть якщо вдалий аналіз набуває свого власного затвердження в успіхові, то претензія психоаналізу на пізнання в жодному разі все-таки не може обмежуватися прагматичним. Це, однак, означає, що його відверто піддано повторній герменевтичній рефлексії. Як відноситься знання психоаналітика до свого положення всередині суспільної реальності, до якої він усе ж належить? Те, що він повертається з запитаннями до свідоміших поверхневих інтерпретацій, прориває замасковане саморозуміння, дивиться крізь репресивну функцію соціальних табу, відноситься до емансипаційної рефлексії, в яку він веде свого пацієнта. Однак коли він здійснює цю саму рефлексію там, де він не легітимований для цього як лікар, а де він сам соціальний партнер у грі, то він випадає зі своєї соціальної ролі. Той, хто «розглядає» своїх партнерів у грі трохи ширше, аніж нею передбачено, тобто не сприймає серйозно те, в що вони граються, псує гру, і такої людини уникають. Емансипаційна сила рефлексії, до якої вдається психоаналітик, має, таким чином, знайти свої межі в суспільній свідомості, на якій аналітик, як і його пацієнт, розуміється з усіма іншими. Герменевтична рефлексія вчить нас, що соціальна спільність при всіх напруженнях і перешкодах знову й знову зводиться до соціального порозуміння, завдяки якому вона існує.

Однак цим аналогія між психоаналітичною й соціологічною теоріями стає проблематичною. Бо де вона має знайти свої межі? Де там

²⁴ Див. зараз зібрання його творів, «Ecrits, Aux Editions du Seuil», Paris (1966) [та чудову гайдельберзьку дисертацію Германна Ланга, «Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse» («Мова і підсвідоме. Заснування Жаком Лаканом психоаналізу»), Frankfurt, 1973].

припиняється пацієнт і вступає в свої непрофесійні права соціальне партнерство? Щодо якої самоінтерпретації суспільної свідомості,— а всі звичаї такі,— випитування й підхід, з іншого боку, доречні, принаймні революційному прагненні до змін, а щодо чого — ні? Здається, на ці запитання відповісти неможливо. Виникає, як видається, неунікний висновок, що принципово емансипаційній свідомості має ввижатися вирішення усіх примусів панування — і це означає, що його останнім ідеалом має стати анархістська утопія. Це, звичайно, видається мені герменевтично неправильною свідомістю.