ГАНС-ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ
«Юніверс» — 2000

4. ЩО ТАКЕ ІСТИНА?
1957 рік

Зрозуміле зі смислу історичної ситуації, Пілатове запитання «Що є правда?» (Ів. 18. 38) містить у собі проблему нейтральності. Те, як у державно-правовій ситуації тодішньої Палестини прокуратором Понтієм Пілатом промовляється слово, має сказати, що те, що стверджується якоюсь людиною, як Ісус, як істина, не має до держави взагалі жодного стосунку. Ліберальна та толерантна позиція, яку займає тут державна влада як на цю ситуацію, має щось дуже характерне. Ми б даремно вишукували щось подібне в античній або навіть у сучасній державній владі аж до днів лібералізму. Це особлива державно-правова ситуація державної влади, що коливається між юдейським «царем» і римським прокуратором, яка взагалі уможливлює таку позицію толерантності. Можливо, політичний аспект толерантності завжди однаковий; тоді виникає політичне завдання, що утверджує ідеал толерантності, і саме для того, щоб узагальнити схожі ситуації рівноваги політичної влади.

Було б ілюзією вважати, ніби цієї проблеми в сучасній державі більше не існує, тому що ця держава принципово визнає свободу науки. Бо посилання на неї завжди залишається небезпечною абстракцією. Вона не звільняє дослідника від його політичної відповідальності, щойно він виходить із тиші учбової аудиторії та захищеної від доступу сторонніх лабораторії і повідомляє громадськості про свої знання. Наскільки безумовна й однозначна в житті дослідника ідея істини, настільки ж обмежена й багатозначна відвертість, із якою він говорить. Він повинен знати, до чого призведе його слово, й бути готовим відповідати за це. Проте демонічна сторона цього взаємозв'язку полягає в тому, що він, з огляду на цю дію, піддається спокусі сказати те,— ба навіть себе самого переконати, як у істині, в тому,— що йому таке справді диктують громадська думка або інтереси держави. Тут існує внутрішній взаємозв'язок між межами висловлення думки і несвободою в самому мисленні. Нам не варто приховувати від себе, що запитання «Що є правда?» у розумінні, в якому його поставив Пілат, визначає наше життя ще й сьогодні.

Проте є ще й інше звучання, в якому ми звикли чути це слово Пілата, звучання, в якому це слово почув Ніцше, коли сказав, що це взагалі

єдине слово Нового Заповіту, яке має цінність. Отож у слові Пілата чується скептичне ухилення від «фанатика». Ніцше цитує це не випадково. Бо і його власна критика, якій він піддає християнство свого часу,— це критика фанатика психологом.

Ніцше загострив цей скепсис до скепсису проти науки. Насправді спільне у науки з фанатиком те, що вона, оскільки постійно вимагає доказів і наводить докази, така сама нетолерантна, як і він. Ніхто не буває таким нетерплячим, як той, хто хоче довести, що те, що він каже, має бути правильним. Згідно з Ніцше наука нетолерантна, бо вона взагалі симптом слабості, пізній продукт життя, олександрійство, спадщина того декадансу, що його приніс у світ Сократ, творець діалектики, у якому не було «непристойності доведення», а без жодних доказів указувала й віщувала самовпевненість.

Цей психологічний скепсис щодо утвердження істини стосується, звичайно, не самої науки. У цьому ніхто не наслідуватиме Ніцше. Але насправді в науці як такій існує сумнів, який відкривається нам, як третій шар за словами «Що є правда?». Чи наука дійсно, як вона від себе вимагає,— це остання інстанція і єдиний носій істини?

Ми завдячуємо науці звільненням від багатьох упереджень та за позбавленням від багатьох ілюзій. Знову й знову претензія науки на істину полягає в тім, щоб ставити під сумнів неперевірені упередження і в такий спосіб краще пізнавати, що є, як це було досі вже пізнано. Але водночас, чим більше поширюється процес науки над усім, що є, тим сумнівнішим для нас стає те, чи взагалі допустимі передумови науки з питання про істину в їхньому повному обширі. Ми стурбовано питаємо себе: якою мірою саме науки пов'язане те з методами, що існує так багато запитань, на які ми мусимо знати відповідь і які вона нам ставити все-таки забороняє? Але забороняє їх, дискредитуючи, тобто оголошуючи безглуздими. Бо смисл для неї має тільки те, що задовольняє її власний метод встановлення істини та перевірки істини. Це несприйняття претензії науки на істину проявляє себе насамперед у релігії, філософії та світогляді. Це інстанції, на які посилаються скептики щодо науки, для позначення меж наукової спеціалізації та межі методичного дослідження вирішальних життєвих питань.

Коли спочатку ми так пройдемо запитання Пілата у його трьох шарах, то стане зрозуміло, що останній шар, у якому внутрішнє відношення істини й науки стає проблемою, для нас найважливіший. Спершу йдеться про те, аби оцінити той факт, що істина взагалі вступила з наукою в найкращий зв'язок.

Те, що це наука, яка створила західну цивілізацію в її своєрідності, а невдовзі й у її домінуючій єдності, бачить кожний. Але якщо виникає бажання усвідомити цей взаємозв'язок, то слід повернутися до витоків цієї західної науки, тобто до її грецького походження. Грецька наука — це щось нове про все, що люди знали доти й культивували як знання. Коли греки сформували цю науку, вони відокремили Захід від Сходу й

спрямували його своєю власною дорогою. Це стало єдиним своєрідним поривом до знання, пізнання, дослідження невідомого, рідкісного, дивовижного, і таким же єдиним своєрідним скепсисом щодо того, що розповідалось і подавалось як істинне, що визначило все те для того, аби створити науку. Повчальним прикладом може бути сцена з Гомера: Телемаха запитують, хто він, і він на це відповідає: «Мою матір звуть Пенелопа, проте хто мій батько, цього ж не можна знати напевно. Люди кажуть, що Одіссей». Такий скепсис, що доходить до крайнощів, відкриває особливу здатність греків і далі формувати безпосередність своєї спраги пізнання та свого прагнення до істини в науці.

Звідти й передалося переконливе пізнання, коли Гайдеґґер уже в нашому поколінні звернувся до значення грецького слова «істина». Гайдеґґер не вперше дізнався, що *Aletheia* означає, власне, незахищеність. Проте Гайдеґґер навчив нас і того, що означає для мислення буття захищеність і прихованість речей, від яких істини слід добиватися ніби грабунком. Захищеність і прихованість — і те й друге складають одне ціле. Речі тримаються самі по собі в захищеності; «природа любить таїтись»,— сказав, кажуть, Геракліт. Проте прихованість властива також людським діям і мовленню. Бо людське говоріння передає далі не все істинне, йому знайомі також видимість, обман і уявність. Тобто існує первісний взаємозв'язок між істинним буттям та істинним говорінням. Незахищеність сущого в мові виражається неприхованістю висловлювання.

Способом говоріння, який найдосконаліше завершує цей взаємозв'язок, є навчання. При цьому ми маємо пояснити, що для нас, звичайно, не єдиний і первинний досвід говоріння те, чого воно навчає, але це, мабуть, той самий досвід говоріння, який спочатку мислився грецькими філософами і який викликав науку з усіма її можливостями. Говоріння, *logos*, часто перекладається як розум, і то слушно, бо грекам швидко стало зрозумілим: те, що в говорінні первинно зберігається й захищається,— це самі речі в їхній зрозумілості. Це — розум самих речей, який подається й повідомляється специфічним способом говоріння. Цей спосіб говоріння називають висловлюванням або поглядом. По-грецькому це буде *apophansis*. Пізніша логіка розробила для цього поняття судження. Судження, на відміну від прагнення всіх інших способів мовлення бути тільки правдивими, вимірюватись виключно по цьому, вирізняється тим, що відкриває суще таким, яким воно є. Є наказ, є прохання, є прокляття, є абсолютно загадковий феномен запитання, про який ще треба буде дещо сказати, є незліченні форми говоріння, і в усіх них є щось таке, як реальне буття. Проте не всі вони призначені виключно для того, щоб показувати суще, яким воно є.

Що це за досвід, який істину повністю прирікає на подання в говорінні? Істина це незахищеність. У поданні незахищеного, робленні очевидним і полягає смисл говоріння. Хтось подає, і в такий спосіб щось подано, ще комусь іншому саме так повідомлено, як подано й першому. Арістотель каже так: судження правдиве, якщо разом можна по-

дати те, що і в предметі також наявне разом; судження неправдиве, якщо в говорінні можна подати разом те, що в предметі наявне не разом. Отже істина в говорінні визначається як відповідність говоріння предметові, це означає як відповідність наявному предметові подання говорінням. Звідси походить добре знайоме з логіки визначення істини, вона є *adaequatio intellectus ad rem*. При цьому беззаперечною, само собою зрозумілою передумовою є те, що говоріння, тобто — *intellectus*, що висловлюється в говорінні, має можливість бути відповідним таким чином, що висловлюється тільки те, що подано, у тому, що хтось каже, тобто що воно дійсно показує речі такими, якими вони є. Ми називаємо це в філософії з огляду на те, що існують також інші можливості істини говоріння, фразовою істиною. Місцем істини є судження.

Це може бути одностороннім твердженням, для підтримки якого Арістотель виступає неоднозначним свідком. Проте воно розвивалось із грецького вчення про логос і лежить в основі його розширення до теперішнього поняття науки. Створена греками наука спочатку уявляється зовсім інакше, ніж це тепер відповідає нашому розумінню науки. Не природнича наука, не кажучи вже про історію, а математика є, власне, наукою. Бо її предмет — чисто раціональна суть, і тим-то вона — прототип усіх наук, що постає в замкнутому дедуктивному взаємозв'язку. Для сучасної науки характерне те, що для неї математика зразкова не завдяки своїм предметам, а як досконалий спосіб пізнання. Сучасна постать науки завершує вирішальний розрив з образами знання грецького та християнського Заходу. Це думка нині панівного методу. Цей метод у сучасному розумінні, попри всю різноманітність, яку він може набути від різних наук, поки що єдиний. Визначений поняттям методу ідеал пізнання полягає в тому, що ми прямуємо дорогою пізнавання настільки усвідомлено, що завжди можливо крокувати за нами вслід. Метод і називається «дорога вслід». Знову й знову мати змогу іти вслід, як ішли, це, мовляв, відповідає методиці й визначає метод науки. Але саме цим вимушено обмежується те, що взагалі може виступати з претензією на істину. Якщо можливість перевірки — байдуже, в якій формі — істину *(veritas)* лише відкриває, тоді масштаб, яким вимірюється пізнання, уже більше не істина, а її достовірність. Тому від часу класичного сформулювання правила достовірності Декарта духовним складом сучасної науки вважається те, що вона як умови істини в достатній мірі допускає тільки те, що задовольняє ідеал достовірності.

Ця суть сучасної науки визначальна для всього нашого життя. Бо ідеал верифікації, обмеження знання тим, що може бути перевіреним, знаходить своє здійснення в наслідуванні. Така вже сучасна наука, що з її закону крокування виростає цілий світ планування й техніки. Проблема нашої цивілізації та бід, що їх готує нам її технізація, полягає не в тім, що бракує проміжна інстанція між пізнанням та практичним застосуванням. Саме спосіб пізнання самої науки такий, що вона робить таку інстанцію неможливою. Вона сама — техніка.

Тут те сумнівне в зміні, якої зазнало поняття науки з початком нового часу, що в цій зміні однаково зберігається основоположний засновок грецького мислення буття. Сучасна фізика ставить античну метафізику попереду. Те, що Гайдеґґер визнав цю, що прийшла здалеку, форму західного мислення, розкриває його власне значення для історичної самосвідомості сучасності. Бо це пізнання заступає дорогу всім романтичним спробам реставрації старих ідеалів, будь то середньовічним, будь то елліністично-гуманістичним, потверджуючи неухильність історії західної цивілізації. Створена Ґеґелем схема філософії історії та історії філософії також не може тепер більше задовольняти, бо після Ґеґеля грецька філософія — це всього лише спекулятивна вступна вправа того, що знайшло своє сучасне завершення в самосвідомості духу. Спекулятивний ідеалізм із його вимогою спекулятивної науки залишився, врешті, безсилою реставрацією. Наука — хоч би як її сварили — залишається альфою і омегою нашої цивілізації.

Це зовсім не так, буцімто філософія лише сьогодні починає вбачати в цьому проблему. Тут скорше лежить така відкрита біда свідомості всієї нашої цивілізації, що сучасну науку переслідує критика «школи», ніби власна тінь. По-філософському питання ставиться так: чи можна, в якому розумінні та в який спосіб вдаватися до тематизованого в науках знання? Те, що практичний життєвий досвід кожного з нас постійно має справу з таким вдаванням, підкреслювати немає потреби. Завжди можна сподіватися, що хтось інший побачить те, що вважається правильним, ба навіть якщо це годі довести. Так, не варто буде навіть у наведенні доказів завжди вбачати вірний шлях, як наставити когось на розум. Межа можливості об'єктивування, до якої за своєю логічною формою прив'язане висловлювання, постійно порушується. Ми постійно живемо в формах повідомлення про таке, що не піддається об'єктивуванню, які підкидає нам мова, навіть мова поетів.

Такою ж мірою це претензія науки — подолати випадковість суб'єктивного досвіду об'єктивним пізнанням, мову багатозначної символіки однозначністю поняття. Проте виникає запитання: чи існує всередині науки як такої межа можливості об'єктивування, що лежить у суті погляду та самої істини висловлювання?

Відповідь на це запитання в жодному разі не зрозуміла само собою. У нинішній філософії спостерігається дуже великий, за своїм значенням, звичайно, не обділений значною увагою рух, для якого ця відповідь безсумнівна. Він вважає, що вся таємниця і єдине завдання кожної філософії полягає в тому, щоб висловлювання оформити настільки точно, аби воно було дійсно в змозі однозначно висловити те, що мається на увазі. Філософія має сформувати знакову систему, що не залежить від метафоричної багатозначності природних мов, і взагалі від багатомовності сучасних культурних народів і таких, що випливають із цього, постійних спірних моментів та непорозумінь, але яка досягає однозначності й точності математики. Математична логіка вважається тут

шляхом вирішення всіх проблем, які наука досі покладала на філософію. Ця течія, що перекинулася з батьківщини номіналізму на цілий світ, несе з собою відродження ідей XVIII століття. Як філософія вона, звісно, страждає на іманентну логічну складність. Поступово вона сама починає це усвідомлювати. Можна послатися на те, що запровадження загальноприйнятої знакової системи ніколи не зможе завершитися через саму замкнену в цих умовностях систему, що, отже, кожне запровадження штучної мови уже передбачає іншу мову, якою розмовляють. Це логічна проблема метамови, яка знаходить тут своє місце. Але за цим стоїть ще щось інше. Мова, якою ми розмовляємо і в якій живемо, посідає відмінне положення. Вона є водночас змістовою заданістю для кожного наступного логічного аналізу. І вона тут не просто гола сума висловлювань. Бо висловлювання, яке хоче сказати істину, має ще задовольняти абсолютно іншим умовам, аніж умовам логічного аналізу. Її претензія на незахищеність полягає не тільки в поданні того, що подають. Не досить, аби подане також подавалось у висловлюванні. Бо проблема стоїть прямо, чи все подано так, аби бути поданим у говорінні, і чи не тому, що подають те, що можуть подати, відкладається визнання того, що все ж існує й пізнається.

Я думаю, що гуманітарні науки позбавляють цю проблему дуже красномовного свідчення. Там також подибується дещо, що може бути підпорядковане методичному поняттю сучасної науки. Кожен з нас має визнати можливість верифікації всіх знань у межах можливого як ідеал. Проте ми мусимо собі признатися, що цей ідеал досягається дуже рідко і що ті дослідники, які прагнули найточніше досягти цей ідеал, мали казати нам переважно не справді важливі речі. Трапляється так, що в гуманітарних науках є щось таке, що у природничих науках немислиме, що власне дослідник з книжки якогось дилетанта іноді може навчитись більше, аніж з книжок інших дослідників. Звичайно, це обмежується винятковими випадками. Але те, що таке існує, свідчить, що тут виникає відношення пізнання істини та можливості бути вираженим, яке годі виміряти можливістю верифікації висловлювань. З гуманітарних наук ми знаємо це настільки добре, аж відчуваємо обґрунтовану недовіру до певного типу наукових робіт, які демонструють метод, яким вони зроблені, попереду і позаду, і передовсім унизу, тобто в примітках, і до того ж чітко. Чи справді там запитується щось нове? Чи дійсно там щось пізнається? Чи там тільки метод, яким пізнають, підроблений настільки добре та у своїх зовнішніх формах настільки довершений, аж викликає враження наукової роботи? Ми мусимо для себе визнати, що навпаки, найбільші та найпродуктивніші досягнення в гуманітарних науках набагато випереджають ідеал можливості верифікації. А це стає по-філософському значущим. Адже думка не в тому, що пересічний дослідник з якогось обманного задуму удає з себе вченого, та навпаки, плідний дослідник у революційному протесті має відсунути вбік усе, що досі діяло в науці. Тут скорше виявляється пред-

метне відношення, а саме: те, що уможливлює науку можливою, може водночас шкодити плідності наукового пізнання. Тут ідеться про принципове відношення істини та неправди.

Це відношення проявляється в тому, що просте подання того, що подається, хоча й істинне, тобто відкривається, як воно є, але водночас указує, що взагалі може запитуватись та відкриватись у подальшому пізнанні. Неможливо постійно прямувати далі тільки в пізнанні, не відмовляючись через це від можливої істини. При цьому в жодному разі не йдеться про кількісне відношення, так наче нами завжди може утримуватись лише кінцевий обсяг нашого знання. Це скорше не тільки те, що ми завжди водночас прикриваємо й забуваємо істину, пізнаючи істину, а й те, що ми вимушено опиняємось у нашій герменевтичній ситуації, коли запитуємо про істину. Проте це означає, що ми оте дещо істинне взагалі неспроможні пізнати, бо нас,— а ми цього і не знаємо,— обмежують упередження. В практиці наукової роботи також існує щось подібне до «моди».

Ми знаємо, яку величезну владу та силу має мода. Нині слово «мода» звучить у науці аж страх погано. Само собою, наша претензія полягає в тому, щоб переважати те, що вимагає тільки мода. Проте питання полягає безпосередньо в тому, чи не в сутності предмета лежить те, що і в науці також існує мода. Чи то спосіб, яким ми пізнаємо істину, робить необхідним, що кожний крок уперед і далі відводить від передумов, з яких ми вийшли, занурює їх у темінь само собою зрозумілого і саме цим робить нескінченно складними вихід за межі цих передумов, перевірку нових передумов та здобуття цим дійсно нових знань. Існує щось схоже на бюрократизацію не тільки життя, але й наук. Ми запитуємо: чи це лежить у сутності науки, чи це всього лише своєрідна культурна хвороба науки, як ото нам відомі приклади подібних проявів хвороби в інших галузях, коли ми, наприклад, дивуємось гігантським коробкам наших адміністративних та страхових будівель? Можливо, це дійсно лежить у сутності самої істини, як ото вона спочатку мислилась греками, а отже, і в сутності наших можливостей пізнання, як вона спочатку створила грецьку науку. Сучасна наука, як ми бачили вище, всього лише радикалізувала передумови грецької науки, в яких поняття *logos*, висловлювання, судження провідні. Феноменологічне дослідження, яке в Німеччині у нашому поколінні було визначене Гуссерлем та Гайдеґґером, спробувало відзвітуватися про це, запитуючи, що таке умови істини висловлювання, які виходять за межі логічного. Я гадаю, що можна принципово сказати: не може бути жодного висловлювання, яке було б абсолютно істинним.

Ця теза добре відома як вихідний пункт ґеґелівського самоконструювання розуму діалектикою. «Форма речення не вміє висловлювати спекулятивні істини». Бо істина — це ціле. Між іншим, ця критика Ґеґелем висловлювання та речення сама ще відноситься до ідеалу тотальної висловлюваності, власне до тотальності діалектичного процесу,

відомої в абсолютному знанні. Ідеалу, що ще раз радикально здійснює грецький засновок. Не у Геґеля, а з огляду на науки історичного досвіду, що взяли верх над Геґелем, дійсно визначається межа, яка встановлена для логіки висловлювання з неї самої. Отож і роботи Дільтея, що були присвячені досвідові історичного світу, зіграли важливу роль у новому застосуванні Гайдеґґера.

Не існує висловлювання, яке можна усвідомити лише на підставі самого тільки змісту, який воно подає, якщо хочеш ухопити його в його істині. Кожне висловлювання вмотивоване. Кожне висловлювання має передумови, яких воно не висловлює. Тільки той, хто співосмислює ці передумови, може дійсно виважити істину висловлювання. Тут я стверджую: останньою логічною формою такої мотивації кожного висловлювання є *запитання*. Не судження, а запитання має в логіці примат, як це історично засвідчують і платонівський діалог, і діалектичні витоки грецької логіки. Проте примат запитання перед висловлюванням означає, що висловлювання — це, по суті, відповідь. Не існує висловлювання, яке не було б як таке своєрідною відповіддю. Тому не існує розуміння будь-якого висловлювання, яке не набувало б свого єдиного масштабу з розуміння запитання, на яке воно відповідає. Коли таке висловлюється, то воно звучить, як саме собою зрозуміле й відоме кожному з його життєвого досвіду. Коли хтось висуває твердження, яке не розуміють, то тоді прагнуть з'ясувати, як він до нього дійшов. Яке запитання він ставив собі, на яке його висловлювання дає відповідь? І якщо це висловлювання, що має бути істинним, то слід спробувати самому знайти запитання, на яке воно буде відповіддю. Дійсно, не завжди легко знайти *те* запитання, на яке висловлювання справді є відповіддю. Насамперед нелегко тому, що і запитання знову ж таки не просто перше, яке ми можемо вибрати за бажанням. Бо кожне запитання саме — вже відповідь. Це діалектика, в якій ми тут заплутуємось. Кожне запитання мотивоване. І смисл його ніколи не знайти в ньому до решти[3]. Коли я вище посилався на проблеми олександрійства, що загрожують нашій науковій культурі, бо в ньому ускладнена первісність запитання, то тут лежить його коріння. Вирішальне, оте, що в науці передовсім складає дослідника,— це хист бачити запитання. Проте бачити запитання означає змогу розривати те, що мов закритий та непроникний шар успадкованих упереджених думок панує над усім нашим мисленням та пізнанням. Змога розривати так, щоб у такий спосіб ставали видимими нові запитання та можливими нові відповіді, і означає скласти дослідника. Кожне висловлювання має свій обрій смислу в тому, що воно походить від запитальної ситуації.

Коли я в цьому взаємозв'язку послуговуюсь поняттям «ситуація», то це вказує на те, що наукове запитання та наукове висловлювання — це лише особливий випадок набагато загальнішого співвідношення, яке

[3] [Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 304 ff., 368 ff., 374 ff.]

береться до уваги в понятті ситуації. Взаємозв'язок ситуації та істини вже вплетено до американського прагматизму. Там під власною характерною ознакою істини розуміють вирішення ситуації. Продуктивність пізнання виправдовує себе в тому, що усуває проблематичну ситуацію. — Я не думаю, що тут досить прагматичного повороту, якого набуває справа. Це проявляється вже у тому, що прагматизм просто відсуває вбік усі так звані філософські, метафізичні запитання, бо йдеться тільки про те, щоб відповідно впоратися з ситуацією. Щоб рухатись уперед, треба скинути весь догматичний баласт традиції. — Я вважаю це коротким замиканням. Примат запитання, про який я говорив, не прагматичний. І настільки ж мало відповідь, що є істинною, пов'язана з масштабом наслідків дії. Але прагматизм напевне має рацію в тому, що треба вийти за межі формального стосунку, який запитання має до смислу висловлювання. Ми стикаємось із людським феноменом запитання в його повній конкреції, коли відвертаємось від теоретичного співвідношення запитання та відповіді, яке складає науку, і згадуємо про конкретні ситуації, в яких людей називають і ставлять їм запитання, а вони запитують самих себе. Тут стає зрозуміло, що сутність висловлювання зазнає в собі розширення. Не тільки тому, що висловлювання завжди буває відповіддю і посилається на запитання, але запитання, як і сама відповідь, мають у своєму спільному характері висловлювання герменевтичну функцію. Вони обоє — *звернення*. Це має не просто означати, що щось із соціального оточення постійно входить у зміст нашого висловлювання. І це слушно. Але йдеться не про це, а про те, що висловлювання містить у собі істину взагалі тільки тоді, коли воно — звернення. Ситуативний обрій, що складає істину висловлювання, обіймає собою і того, кому щось говориться висловлюванням.

Сучасна екзистенціальна філософія зробила ці висновки цілком свідомо. Я згадую про філософію комунікації Ясперса, яка виходила, в основному, з того, що примус науки знаходить свій кінець там, де остаточно вирішуються кардинальні питання людського існування, скінченність, історичність, вина, смерть,— одне слово, так звані «граничні ситуації». Комунікація тут — більше не передача знання примусовими доказами, а вид Commercium екзистенції з екзистенцією. Хто говорить, до того теж говорять, і він відповідає як Я тому, хто Ти, бо він для свого Ти — сам Ти. Мені, звичайно, видається недостатнім, на противагу поняттю наукової істини, анонімної, загальної й примусової, формувати протилежне поняття екзистенціальної істини. За цією прив'язкою істини до можливої екзистенції, яку загострює Ясперс, скорше криється загальніша філософська проблема.

Тут запитання Гайдеґґера про суть істини дійсно перекрило проблемний діапазон суб'єктивності. Його мислення пройшло шлях від «знаряддя» через «працю» до «речі»,— шлях, що залишив далеко за собою питання науки, серед них і питання історичних наук. Це час не забувати про те, що історичність буття панує також там, де існування знає

себе і де воно історично поводиться як наука. Герменевтика історичних наук, яка колись розвивалась у романтиці та історичній школі, від Шляйєрмахера до Дільтея, стає абсолютно новим завданням, якщо її, наслідуючи в цьому Гайдеґґера, вивести з проблематики суб'єктивності. Єдиним, хто продовжував тут роботу, був Ганс Ліпс, чия герменевтична логіка[4] хоча й не пропонує дійсну герменевтику, проте переможно підкреслює обов'язковість мови як на її логічне нівелювання.

Те, що,— як говорилось вище,— кожне висловлювання має свій ситуативний обрій та свою функцію звернення,— тому лише підстава для далекосяжного висновку, що історичність усіх висловлювань пояснюється принциповою скінченністю нашого буття. Те, що висловлювання — щось більше, ніж тільки чітке уявлення про наявний стан речей, означає передусім, що воно належить до цілого історичної екзистенції і одночасне з усім, що в ній може бути уявленим. Коли ми хочемо зрозуміти передані нам речення, то вдаємося до історичних міркувань, з яких має випливати, де і як були сказані ці речення, що є їхнім власним мотиваційним фоном, а отже і їхнім власним смислом. Тобто ми мусимо, якщо хочемо уявити собі речення як таке, також уявити собі і його історичний обрій. Але цього, очевидно, не досить, щоб описати, що ми дійсно робимо. Бо наше ставлення до передавання не вдовольняється тим, що ми хочемо його зрозуміти, подаючи його смисл історичною реконструкцією. Це міг би зробити філолог. Проте сам філолог міг би визнати, що те, що він справді робить,— це щось більше. Якби стародавність не була класична, тобто зразкова для всього, що говориться, думається та віршується, то тоді не було б і класичної філології. Проте й для всякої іншої філології дійсне те, що в ній діє зачарування іншого, чужого або далекого, що нам розкривається. Власне філологія — це не тільки історія, хоча б тому, що й сама історія насправді є *ratio philosophandi*, шлях пізнання істини. Хто займається історичними дослідженнями, той завжди вирізняється тим, що сам переживає історію. Тому історія щоразу пишеться заново, бо нас визначає теперішнє. В ній ідеться не тільки про реконструкцію, про подання як минулого одночасного. Власне загадка й проблема розуміння полягають у тому, що в отакий спосіб подане одночасним завжди було з нами одночасним, як щось, що хоче бути істинним. Те, чим здається проста реконструкція минулого смислу, перемішується з тим, що звертається безпосередньо до нас, як істинне. Я вважаю одним з найважливіших виправлень, яке ми мусимо зробити в самосприйнятті історичної свідомості, те, що одночасність виступає тут як максимально діалектична проблема. Історичне пізнання ніколи не було простим уявленням. Проте і розуміння — це не просто конструювання смислової структури за зразком, чи то свідоме формування неусвідомленої продукції. Розуміти один одного означає більше,

[4] [Див.: *Lipps H.* Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik («Дослідження з герменевтичної логіки»), Werke, Bd. 2, Frankfurt, 1976 (1. Aufl. 1938)].

ніж розумітись на чомусь. Розуміти минуле відповідно означає: чути його в тому, що воно нам хоче сказати як дійсне. Примат запитання перед висловлюванням для герменевтики означає, що до кожного запитання, яке розуміють, самі ставлять запитання. Сплавлення обрію сучасності з обрієм минулого — справа історичних гуманітарних наук. Але вони займаються тільки тим, що й завжди робимо ми, поки ми є.

Коли я вживав поняття одночасності, то робив це, щоб уможливити спосіб застосування цього поняття, яке було наближене К'єркеґором. Саме він пойменував християнське об'явлення «одночасністю». Для нього, власне, завдання буття Христового уявляється в той спосіб, що в одночасності усувається віддаленість минулого. Але те, що у К'єркеґора з теологічних причин було сформульоване в формі парадокса, постає предметом та чимось дійсним для всього нашого ставлення до передавання та минулого. Я вважаю, що мова здійснює постійний синтез між обрієм минулого та обрієм сучасного. Ми розуміємо один одного, говорячи один з одним, часто не розуміючи один одного, і все ж, нарешті, послуговуючись словами, доносимо до свідомості один одного сказані словами речі. Так уже ведеться, що мова має свою власну історичність. Кожен з нас має свою власну мову. Проблеми однієї спільної для всіх мови не існує взагалі, є лише те диво, що ми всі,— хоча й маємо різні мови,— можемо все-таки порозумітися через межі індивідуумів, народів і часів. Цього дива, очевидно, не позбутися й тим, що речі, про які ми говоримо, також постають перед нами як щось спільне, коли ми про них говоримо. Яка є собою річ, виявляється також лише тоді, коли ми про це говоримо. Що ми розуміємо під істиною,— відвертість, незахищеність речей,— також має свої власні часовість та історичність. Що ми з усім старанням і здивуванням виявляємо про істину,— це те, що ми не можемо сказати істину без звернення, без відповіді, а отже й без спільності отриманого порозуміння. Але найдивовижніше в суті мови та розмови полягає в тім, що і я сам не прив'язаний до того, що я вважаю, коли розмовляю про щось із іншими, що ніхто з нас не охоплює у своїй думці всю істину, проте вся істина може охопити нас обох у нашій окремій думці. Відповідна нашій історичній екзистенції герменевтика дістане, мабуть, завдання розкрити ці смислові відношення мови та розмови, що не беруть нас до уваги.