

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

---

Герменевтика II

**ІСТИНА І МЕТОД**

*ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької  
*Миколи Кушніра*

Київ  
«Юніверс» — 2000

## 24. ТЕКСТ І ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

1983 рік

Проблеми герменевтики знайшли свій розвиток саме на вищих етапах окремих наук, зокрема — теології і юриспруденції, й напристанку — також з історичних наук. Однак глибоким поглядом німецької романтики стало вже те, що розуміння й тлумачення вступають у гру не тільки, як це сформулював Дільтей, у письмово зафіксованих життєвих висловлюваннях, а й стосуються загальних відносин людей між собою й відношення до світу. Це викарбовується навіть у похідних словах, як хоча б у слові «розуміння». В німецькій мові розуміти означає також: «мати розуміння чогось». Тож здатність розуміти — це основоположна ознака людини в її співжитті з іншими, зокрема, на шляху через мову й розмову одного з одним. У цьому відношенні універсальна претензія герменевтики перебуває поза всяким сумнівом. З іншого боку, мовність події розуміння, яка відбувається між людьми, прямо означає нездолану стіну, яка спочатку знайшла позитивну оцінку також у німецькій романтиці в її метафізичному значенні. Вона сформульована у фразі: *Individuum est ineffabile*. Фраза формулює межі античної онтології (не знаходить, проте, свого підтвердження навіть із середньовіччя). Однак для романтичної свідомості це означає: мова ніколи не досягає останньої, непереборної таємниці індивідуальної особистості. Це висловлює відчуття життя романтичної епохи й указує на власну закономірність мовного виразу, яка утворює не тільки власні межі, але й його значення для формування *common sense*, що об'єднує людей.

Буде добре заглибитись у передісторію нашої теперішньої постановки питання. Розквітла на вищих етапах романтики методична свідомість історичних наук і тиск, що його чинять переможні природничі науки, призвели до того, що філософська рефлексія обмежила загальність герменевтичного досвіду формою її наукового прояву. Ні у Вільгельма Дільтея, який у свідомому розвитку ідей Фрідріха Шляйєрмахера і його романтичних друзів шукав обґрунтування гуманітарних наук у їхній історичності, ні у неокантіанців, які в формі своєї трансцендентальної філософії культури й цінностей здійснювали своє пізнавально-теоретичне виправдання гуманітарних наук, не видно ще всього обсягу герменевтичного базового досвіду. На батьківщині Канта й трансцендентального ідеалізму це може виявлятися навіть ще сильніше, аніж у

країнах, де *les Lettres* відіграють визначальну роль у суспільному житті. І все ж, зрештою, скрізь філософська рефлексія пішла десь у цьому напрямку.

Так моя власна вихідна точка була визначена критикою ідеалізму і методологізму епохи теорії пізнання. Зокрема важливим для мене стало поглиблення Гайдеггером поняття розуміння до екзистенціального, тобто — до категоріального базового визначення людського існування. Це стало поштовхом, який привів мене до критичного подолання методичної дискусії й до розширення постановки герменевтичного питання, яке брало тепер до уваги не тільки будь-яку науку, але й досвід мислителя і досвід історії. Тут Гайдеггер у критичному й полемічному намірі щодо аналізу розуміння приєднався до старої розмови про герменевтичний круговий цикл, надав йому чинності позитивного явища й зробив поняттям у своїй аналітиці існування. Стосовно цього не слід, однак, забувати, що тут ідеться не про циркулярність як метафізичну метафору, а про логічне поняття, яке посідає своє власне місце в теорії наукового доведення як учення про *circulus vitiosus*. Поняття герменевтичного кругового циклу виражає тут те, що в сфері розуміння взагалі не існує претензій на виведення одного з іншого, тож логічна помилковість аргументації кругової циклічності тут не помилка процесу, а відповідний опис структури розуміння. Розмову про герменевтичний цикл як відмежування від ідеалу логічної послідовності вслід за Шляйермахером продовжив Дільтей. Якщо подивитися при цьому на дійсний обсяг поняття розуміння, виходячи з мовного вжитку, то тоді розмова про герменевтичний круговий цикл насправді вказує на структуру самого буття-в-світі, тобто — на усунення розколу суб'єкт-об'єкт, який лежить в основі трансцендентальної аналітики існування Гайдеггера. Як той, хто знається на користуванні інструментом, не роблячи його об'єктом, а маніпулюючи ним, так і розуміння існування в його бутті і в його світі — це не поведінка щодо певних об'єктів пізнання, а саме його буттям-в-світі. Цим герменевтична методологія, за Дільтеєм, перетворюється на «герменевтику фактичності», яка керує поставленим Гайдеггером питанням про буття і включає подальше питання історизму в Дільтея.

Пізніше Гайдеггер, як відомо, зовсім відмовився від поняття герменевтики, бо побачив, що він таким чином прорватися за сферу дії трансцендентальної рефлексії не зможе. Його філософування, яке прагнуло відмову від поняття трансцендентального здійснити як «поворот», потрапляло цим дедалі більше в таку мовну скруту, що багато читачів Гайдеггера вважали, що знаходять у нього більше поезії, ніж філософської думки. Звичайно, я вважаю це помилкою<sup>88</sup>. Тож моєю власною спонукою стало шукати шляхи, аби засвідчити мову Гайдеггера про

<sup>88</sup> [Див. зібрання моїх досліджень про пізню творчість Гайдеггера: «Heidegger Wege» («Шляхи Гайдеггера»), Tübingen, 1983; Ges. Werke, Bd. 3].

буття, яке не є буттям існуючого. Це знову підвело мене ще ближче до історії класичної герменевтики і змусило мене запровадити нове в її критиці. Моїм власним поглядом видається мені те, що ніяка понятійна мова, так само й так звана «мова метафізики» Гайдеггера, не означає нездоланного шляху для мислення, якщо тільки той, хто мислить, довіряє мові, тобто, якщо він вдається до діалогу з тими, хто мислить, і з тими, хто мислить інакше. У повному визнанні здійсненої Гайдеггером критики поняття суб'єкта, коли він показав тло його субстанції, я прагнув ухопити в діалозі первісний феномен мови. Водночас це означало герменевтичну зворотню орієнтацію діалектики,— яка була розвинена німецьким ідеалізмом як спекулятивний метод,— на мистецтво живого діалогу, що в ньому здійснився рух сократівсько-платонівської думки. Це не означає, що вона хотіла бути просто негативною діалектикою, якщо й грецька діалектика постійно усвідомлює свою принципову нездійсненність. Однак вона вносить поправку щодо методичного ідеалу діалектики нового часу, яка здійснюється в ідеалізмі абсолютного. З цією самою зацікавленістю я шукав герменевтичну структуру спочатку не в досвіді, обробленому в науці, а в досвіді мистецтва й самої історії, з якими, як із своїми предметами, мають справу так звані гуманітарні науки. Для мистецького твору, хоч би як дуже він видавався історичною даністю, а отже, й можливим предметом наукового дослідження, чинне те, що він сам нам щось каже,— і робить це так, що його висловлювання ніколи не може бути повністю вичерпаним у понятті. Для досвіду історії також чинне те, що ідеал об'єктивності історичного дослідження — це тільки один, ба навіть всього лише вторинний бік справи, тоді як відзнакою самого історичного досвіду стає те, що ми опиняємось усередині події, не знаючи, як це відбувається з нами, і тільки озираючись назад, усвідомлюємо, що сталося. Цьому відповідає те, що історія має писатись наново кожною новою сучасністю.

Однак, зрештою, подібний базовий досвід чинний також для філософії і її історії. Цього можна навчитися не тільки в Платона, який писав лише діалоги, а не догматичні тексти. Те, що Гегель називає спекулятивним у філософії і що лежить в основі його власного споглядання історії філософії, залишається також, на мою думку, постійним викликом для прагнення подати те саме в діалектичному методі. Так я прагнув дотримуватись нездійсненності всього смислового досвіду й дістав ключі для герменевтики, з погляду Гайдеггера, на центральне значення скінченності.

Зустріч із французькою сценою означає за цих умов для мене справжній виклик. Зокрема Деріда закинув пізньому Гайдеггеру те, що той насправді не зламав *логоцентризму* метафізики. Оскільки він запитує про суть істини або про смисл буття, то говорить усе ще мовою метафізики, яка споглядає смисл ніби наявний і такий, що його треба віднайти. Ніцше тут був би радикальнішим. Його поняття інтерпретації має на увазі не знаходження наявного смислу, а постановку смислу на

службу «волі до влади». Лише цим буде зламано логоцентризм метафізики. Це вперше розроблене Дерідом продовження поглядів Гайдеггера, яке розуміється як їх радикалізація, логічно має повністю відкинути подання Гайдеггером Ніцше й критику Ніцше. Ніцше — це не крайність забуття буття, яка максимально втілюється в понятті цінності й дії. Він скоріше уособлює дійсне подолання метафізики, в тенетах якої залишається Гайдеггер, коли запитує про буття, про смисл буття і про логос, який треба відшукати. Тут зрозуміло, що сам пізній Гайдеггер, щоб уникнути мови метафізики, розвинув напівпоетичну спеціальну мову, яка від спроби до спроби видається щораз новою й ставить когось перед задачею постійно бути самому собі перекладачем цієї мови. Наскільки комусь вдається впоратися з цим, може виявитись проблематичним — однак задачу поставлено. Це — задача «розуміння». Я усвідомлюю — і то до решти в конфронтації з французькими продовжувачами, що мої власні спроби «перекладати» Гайдеггера засвідчують мої межі й, зокрема, показують, як глибоко я сам пустив коріння в романтичній традиції гуманітарних наук і в їхній гуманістичній спадщині. Однак саме проти цієї — що несе мене — традиції «історизму» знайшов я критичне положення. Лео Страусс якось іще раніше у вже опублікованому приватному листі до мене<sup>89</sup> звернув увагу на те, що за орієнтир критики для Гайдеггера править Ніцше, а для мене — Дільтей. Радикальність Гайдеггера може відзначати те, що його власна критика феноменологічного неокантіанства гатунку Гуссерля, зрештою, дійсно привела його до того, аби в Ніцше пізнати екстремальну кінцеву точку того, що він називає історією забуття буття. Однак це емінентно критична констатація, яка все ж не відпадає від Ніцше, а підноситься над ним. З висловлювань французьких послідовників Ніцше я не бачу, аби дослідницьке мислення Ніцше сприймалось у його повному значенні. Бо тільки так, як мені видається, воно сягало б того, аби вважати, що досвід буття, який Гайдеггер прагне розкрити за метафізикою, перевищував би екстремізм Ніцше в радикальності. Насправді образ Ніцше, за Гайдеггером, скоріше містить глибоку двозначність: він іде за ним аж до останньої крайності і саме там насправді бачить сваволю метафізики в дії, оскільки в оцінці і переоцінці всіх цінностей в істині саме буття стає поняттям цінності на службі «волі до влади». Спроба Гайдеггера думати про буття виходить далеко за межі такого розпаду метафізики в ціннісному мисленні або ще краще: він повертається назад за саму метафізику, не вдовольняючись крайністю її саморозпаду, як ото Ніцше. Таке повернення не знімає поняття логосу і його метафізичних імплікацій, однак визнає його односторонність і, зрештою, «поверховість». Вирішальне значення для цього має те, що буття постає не в своєму себе-показуванні, а стримується й іде

<sup>89</sup> [«Correspondence concerning Wahrheit und Methode — Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer» («Кореспонденція стосовно «Істини і методу» — Лео Страусс і Ганс-Георг Гадамер»), *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), S. 5 — 12].

геть з тією ж самою первісністю, у якій воно показується. Це своєрідний погляд, який уперше запровадив Шеллінг проти логічного ідеалізму Гегеля. Гайдеггер знову піднімає це питання, вдаючись водночас до своєї понятійної моці, якої бракувало Шеллінгу.

Отож я, зі свого боку, старався не забувати про межі, імпліковані смислом в усьому герменевтичному досвіді буття. Коли я писав фразу: «Буття, яке можна зрозуміти,— це мова»<sup>90</sup>, то в цьому полягало те, що те, що є, ніколи не може стати зрозумілим до решти. Воно полягає в цьому, оскільки все, про що йде мова, завжди вказує за межі того, що потрапило до висловлювання. Залишається, як те, що має бути зрозумілим, те, що приходить до мови,— однак, звичайно, це завжди береться до відома як щось, сприймається. Це — герменевтичний вимір, у якому «показує себе» буття. «Герменевтика фактичності» означає перетворення смислу герменевтики. Звичайно, в своїй спробі описати проблему, за яку я брався, я ішов, керуючись смисловим досвідом, якого слід набувати на мові, щоб на ньому показати визначені йому межі. «Буття для тексту», на яке я орієнтуюсь, не може, звичайно, сприйматись на радикальності граничного досвіду з «буттям для смерті» і так само мало значить завжди недовершене запитання про смисл твору мистецтва або про смисл історії, яка з нами трапляється, а так само первісне феноменальне, задане людському існуванню запитання про його власну скінченність. Із цього я можу зрозуміти, що пізній Гайдеггер (і Деріда, мабуть, був би з ним згодний) вважав, що я насправді не полишаю сфери дії феноменологічної іманентності, як ото її послідовно витримує Гуссерль і як вона лежить в основі мого неокантіанського першого карбування. Я можу також зрозуміти оте, коли вважають, що цю методичну «іманентність» можна пізнати, тримаючись за герменевтичний круговий цикл. Насправді мені хочеться його розірвати, як нездійсненну, ба навіть дійсно абсурдну вимогу. Бо цією іманентністю подається, скажімо, у Шляйєрмахера і його послідовника Дільтея, не що інше, як опис того, що зветься розумінням. З часів Гердера ми пізнаємо в «розумінні» щось більше, ніж методичний процес, який розкриває заданий смисл. Щодо обсягу того, що вважається розумінням, циркулярність, яка існує між тим, хто розуміє, й тим, що він розуміє, може вдаватися для себе до справжньої універсальності, і саме тут лежить та точка, де я вважаю, що дотримувався критики Гайдеггером феноменологічного поняття іманентності, імплікованого в останньому трансцендентальному обґрунтуванні Гуссерля<sup>91</sup>. Діалогічний характер

<sup>89</sup> [«Correspondence concerning Wahrheit und Methode — Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer» («Кореспонденція стосовно «Істини і методу» — Лео Страусс і Ханс-Георг Гадамер»), *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), S. 5 — 12].

<sup>90</sup> Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik («Істина і метод. Основні риси філософської герменевтики») (Ges. Werke Bd. I, S. 478).

<sup>91</sup> [Вже у 1959 році я спробував показати це в статті, присвяченій Гайдеггеру: «Vom Zirkel des Verstehens» («Про круговий цикл розуміння»). Див. вище, S. 57 ff.].

мови, який я прагнув розробити, залишає після себе вихідну точку в суб'єктивності суб'єкта, якраз вихідну точку оратора в його намірі подання смислу. Те, що виходить у говорінні, — це не просте фіксування спрямованого смислу, а спроба, яка постійно змінюється, або, краще, постійно повторювана спокуса піддаватись чомусь або зв'язуватися з кимось. Це, однак, означає — підставляти себе. Говоріння — це настільки мало просте виявлення й використання наших упереджень, що воно легко ставить усе це на карту — піддає власному сумніву, як ото при зустрічі з кимсь. Хто не пережив це на власному досвіді, коли було в розмові з кимсь, кого ми хочемо переконати, — як хороші підстави, на користь співрозмовника, але й хороші підстави проти нього, протискаються в нашу мову. Сама тільки присутність іншого, кого ми зустрічаємо, допомагає нам іще до того, як він розтулить рота для заперечення, розкрити й усунути власну упередженість і вузькість. Те, що стає нам тут діалогічним досвідом, не обмежується сферою підстав і контрпідстав, у обміні й поєднанні яких може скінчитися смисл будь-якої сутички. У цьому скоріше, як показує описаний досвід, криється ще щось інше, так би мовити, потенціальність інобуття, яка лежить іще поза межами будь-якого спільного розуміння. Це — межа, яку Гегель не переступає. Він, щоправда, визнав спекулятивний принцип, який керує в логосі, й навіть продемонстрував його в драматичній конкреції. Він розгорнув структуру самосвідомості й «самопізнання в інобутті» як діалектику пізнання й загострив її до боротьби не на життя, а на смерть. Подібним чином глибокий психологічний погляд Ніцше підняв до свідомості субстрат «волі до влади» в усій відданості й жертвовності: «У раба також є ще воля до влади». Те, що це напруження самозавдання й самовідношення проникає далі в сферу підстав і контрпідстав, а з цим і в предметну суперечку, наче воно зберігається в ній, представляє точку, в якій Гайдеггер залишається для мене визначальним, якраз тому, що він пізнає там «логоцентризм» грецької онтології.

Тут відчувається межа грецького зразка, яка критично оновлюється Старим Заповітом, апостолом Павлом, Лютером і насамперед її сучасними оновлювачами. У знаменитому відкритті сократівського діалогу як основної форми мислення цей вимір на діалозі взагалі не дійшов до понятійної свідомості. Це дуже добре поєднується з тим, що письменник із поетичною уявою і мовною силою Платона вмів зобразити харизматичну фігуру свого Сократа в такий спосіб, що дійсно проявляються особистість і еротична напруга, яка бринить навколо неї. Однак коли цей його Сократ, ведучи свою розмову, наполягає на дарі звітування, викриває інших в оманливому знанні і навіть спроможний залучити іншого для самого себе, то він тоді одночасно завжди ставить передумовою, що логос спільний для всіх, крім нього. Глибину діалогічного принципу, як уже зазначалось, зробили при осягненні філософської свідомості і в нашому сторіччі знову чинною проти пристрасного ставлення ідеалізму до суб'єкта лише у вечірніх сутінках метафізики, в епо-

ху німецької романтики. Тут я проголосив і запитую, як поєднуються між собою спільність смислу, яка вибудовується в розмові, і непроникність іншості, і що таке, зрештою, мовність: місток чи перешкода? Місток, через який хтось комунікує з іншим і вибудовує через плінний потік іншості самість, чи перешкода, яка обмежує наше самозавдання й відмежовує нас від можливості повністю висловити себе й повідомити про себе?

У межах цієї постановки запитання поняття «кидає» тут своєрідний виклик. Це знову щось таке, що поєднує нас із нашими французькими колегами або, можливо, відокремлює від них. У будь-якому випадку це стало мені спонукою наново розглянути тему «текст і інтерпретація». Як відноситься текст до мови? Як можна сягнути з мови в текст? Що таке порозуміння між співрозмовниками й що означає те, що нам спільно може даватися щось таке, як тексти, або навіть що в порозумінні між собою постає щось, що для нас, як текст,— одне й те саме? Чому поняття тексту може зазнавати такого універсального розширення? Для кожного, хто має перед очима філософські тенденції нашого сторіччя, очевидно, що під цією темою йдеться про більше, ніж про роздуми про методикку філологічних наук. Текст — це щось більше, ніж назва предметного поля літературознавства. Інтерпретація — це щось більше, ніж техніка наукового викладення текстів. Обидва поняття в ХХ сторіччі принципово змінили вартісність свого положення в усьому нашому рівнянні пізнання й світу.

Звичайно, ця зміна взаємопов'язана з тією роллю, яку тим часом відіграє в нашому мисленні феномен мови. Але це всього тільки тавтологічне висловлювання. Те, що мова посіла центральне місце в філософському мисленні, пов'язане, зі свого боку, скоріше з тією зміною, якої зазнала філософія упродовж останніх десятиріч. Те, що ідеал наукового пізнання, до якого прагне сучасна наука, вийшов із моделі математичної схеми природи, як її спочатку розробив Галілей у своїй механіці, означає, що мовне викладення світу, тобто — мовно відкладений у світі життя життєвий досвід, більше не формує вихідну точку постановки запитання й бажання знання. Тепер тим, що можливо пояснити й конституювати з раціональних законів, стало те, що формує суть науки. Цим природна мова, навіть дотримуючись свого власного способу бачити й говорити, втратила свій само собою зрозумілий примат. Послідовним продовженням імплікацій цієї сучасної математичної природничої науки стало те, що ідеал мови в сучасній логіці й теорії науки було замінено ідеалом однозначного позначення. Так до взаємозв'язку межових досвідів, пов'язаних з універсальністю наукового підходу до світу, пасує, коли тим часом природна мова, як «універсальність», знову змістилась до центру філософії.

Це, звичайно, не означає простого повернення до життєво-світових досвідів і їхньої мовної седиментації, що їх ми знаємо як провідну нитку грецької метафізики й логічний аналіз яких призвів до аристо-



телівської логіки й *grammatica speculativa*. Тепер скоріше усвідомлюються не їхня логічна ефективність, а мова як мова і її схематизація підходу до світу як така, а з цим відбувається зміщення початкових перспектив. У рамках німецької традиції це постає як відновлення романтичних ідей — Шлегеля, Гумбольдта й інших. Ні неокантіанцями, ні феноменологами першої хвилі проблема мови не бралась до уваги взагалі. Тільки в другому поколінні проміжний світ мови став темою, як от у Ернста Кассіра й, зрештою, в Мартіна Гайдеггера, за яким першим пішов Ганс Ліпе. У англосаксонському просторі подібне проявилось у подальшому розвитку, який здійснив з вихідної точки у Рассела Вітгенштайн. Для нас тепер ідеться, звичайно, не стільки про філософію мови, яка постала на ґрунті порівняльного мовознавства, або про ідеал конструкції мови, який підпорядковується загальній теорії знаків, скільки про загадковий взаємозв'язок між мисленням і говорінням.

Так, з одного боку, ми маємо теорію знаків і лінгвістику, які призвели до нового пізнання про спосіб функціонування й побудову мовних систем і систем знаків, а з другого боку — теорію пізнання, яка реалізує те, що мова — це те, що взагалі сприяє будь-якому підходу до світу. І перше й друге співдіють у тому, щоб побачити вихідні точки філософського виправдання наукового підходу до світу в новому світлі. Адже їхня передумова полягала в тому, що суб'єкт у методичній самовпевненості засобами раціональної методичної конструкції оволодіває дійсністю досвіду й виражає її у припущеннях. Цим він виконує свою власну задачу пізнання, і це виконання знаходить своє завершення в математичній символізації, в якій природнича наука набуває свого загальнодіючого формулювання. Проміжний світ мови, за ідеєю, виноситься за дужки. Оскільки вона усвідомлюється зараз як така, вона проявляється як первинне сприяння будь-якому підходу до світу. Цим стає зрозумілою непрохідність мовної схеми світу. Міф самосвідомості, який у своїй аподиктичній самовпевненості було піднято до витoku й основи виправдання будь-якої дії, й ідеал останнього обґрунтування взагалі, про який сперечаються апіоризм і емпіризм, втрачають свою достовірність перед лицем пріоритету і неоманливості системи мови, в якій артикулюються вся свідомість і все знання. Через Ніцше ми навчилися сумніву щодо обґрунтування істини в самовпевненості самосвідомості. Через Фрейда ми познайомились із дивовижними науковими відкриттями, які серйозно сприймали цей сумнів, а на принциповій критиці Гайдеггером поняття свідомості побачили понятійні упередження, які походять із грецької філософії логосу і в сучасній ситуації повертають поняття суб'єкта до центру. Все це надає примату «мовності» нашого життєвого досвіду. Проміжний світ мови проявляє себе стосовно ілюзії самосвідомості, як і стосовно наївності позитивістського поняття факту, як власний вимір чогось даного.

Тут уже починають мати на увазі постання поняття інтерпретації. Це

— слово, яке первісно стосувалось посередницького зв'язку, функції посередника між тими, хто розмовляє різними мовами, тобто — перекладача, і яке потім звідти було взагалі перенесене на функцію розкриття важкозрозумілих текстів. У той час, коли проміжний світ мови поставав перед філософською свідомістю в своєму предетермінуєчому значенні, інтерпретація змушена була і в філософії посісти своєрідне ключове положення. Кар'єра слова почалася з Ніцше й стала, так би мовити, викликом усьому позитивізму. Чи існує задане, з вихідної точки якого пізнання шукає загальне, закон, правило і знаходить у цьому своє здійснення? Чи саме задане — не результат інтерпретації? Інтерпретація — це те, що забезпечує взагалі нездійсненне посередництво між людиною й світом, і в цьому відношенні єдино дійсною безпосередністю й даністю є те, що ми розуміємо щось як щось. Віра в запроTOCOLьовані речення, як фундамент усього пізнання, не довго проіснувала й у «Віденському колі»<sup>92</sup>. Обґрунтування пізнання саме в сфері природничих наук не може уникнути того герменевтичного наслідку, що так зване задане невіддільне від інтерпретації<sup>93</sup>.

Лише в цьому світлі щось стає фактом і спостереження проявляє себе спроможним до висловлювання. Ще радикальніше Гайдеггера критика викрила як догматичні поняття свідомості феноменології і — десь як у Шелера — поняття «чистого сприйняття». Так у самому так званому сприйнятті було розкрито герменевтичне розуміння чогось, як чогось. Це, зрештою, означає, що інтерпретація не додаткова процедура пізнання, а творить первісну структуру «буття-в-світі».

Проте чи означає це, що інтерпретація — це *вкладення* смислу, а не *первісне знаходження* смислу? Це — відверто поставлене самим Ніцше запитання, яке має передувати рішенню про ступінь і обсяг герменевтики, як про заперечення її противників. У будь-якому разі треба дотримуватись того погляду, що поняття тексту, як центральне поняття в структурі мовності, конституюється лише з поняття інтерпретації; адже поняття тексту характерне тим, що постає тільки у взаємозв'язку інтерпретації, а отже — як, власне, задане, те, що слід зрозуміти. Це чинне саме в діалогічному порозумінні, оскільки спірні висловлювання можуть повторюватись і цим переслідується намір зобов'язуючого формулювання, процес, який потім знаходить свою кульмінацію в протокольному фіксуванні. У такому розумінні інтерпретатор ставить запитання: що тут, власне, написано? Це завжди може знайти повну упереджену відповідь, оскільки кожний, хто так ставить запитання, прагне до прямого підтвердження свого власного припущення. Однак у такому посиланні на те, що там написано, текст усе ж залишається постійною

<sup>92</sup> [Schlick Moritz. Über das Fundament der Erkenntnis («Про фундамент пізнання»), у: Gesammelte Aufsätze, 1926 — 1936, Wien, 1938, S. 290 — 295 і 300 — 309].

<sup>93</sup> [Для цього можна було б посилатися на новітню теорію науки, на якій зупиняється Weinsheimer J. C. Gadamer's Hermeneutics — A Reading of Truth and Method («Герменевтика Гадамера — читання «Істини і методу») (Yale, 1985)].

вихідною точкою як на сумнівність, довільність або принаймні різноманітність можливостей інтерпретації, спрямованих на текст.

Це знову знаходить своє підтвердження в історії слова. Поняття «текст» проникло в сучасні мови, в принципі, в двох взаємозв'язках. З одного боку, як текст Письма, викладення якого здійснюється в проповіді й церковному вченні, через що текст постає основою для будь-якої екзегези, — однак будь-яка екзегеза передує істинам віри. Інше природне використання слова «текст» зустрічається нам у взаємозв'язку з музикою. Тут це текст для співу, для музичного викладення слів, і в цьому відношенні також це не настільки задане, як те, що виходить із виконання співу. Ці обидва способи природного використання слова «текст» посилаються — мабуть, обидва — на мовний ужиток пізньоантичних римських юристів, які після юстиніанської кодифікації відрізняють текст закону від спірності його викладення й застосування. Звідти це слово знайшло своє поширення скрізь там, де щось чинить опір підпорядкуванню набутому досвіду й де повернення до ймовірно заданого має забезпечити орієнтацію для розуміння.

Метафорична мова «Книги природи» ґрунтується на тому ж самому<sup>94</sup>. Це книга, текст якої написав сам Бог, і дослідник покликаний розшифрувати його або своїм викладенням зробити читабельним і зрозумілим. Так, ми скрізь — і тільки там, де з первинним припущенням смислу підходять до заданості, яка не без спротиву звикає до очікування смислу, знаходимо в дії герменевтичне ставлення до поняття тексту. Наскільки тісно сплетені між собою текст і інтерпретація, з'ясовується, нарешті, виходячи з того, що й переданий текст не завжди те, що задане для інтерпретації. Адже часто це інтерпретація, яка веде до критичної доробки тексту. Якщо з'ясовується цей внутрішній зв'язок інтерпретації й тексту, то досягається методичний вииграш.

Методичний вииграш, який постає з цих здійснених на мові спостережень, полягає в тому, що «текст» має розумітись тут як герменевтичне поняття. Цим хочеться сказати, що він бачиться не в перспективі граматики й лінгвістики, тобто — не як кінцевий продукт, аналіз продукування якого здійснюється з наміром з'ясувати той механізм, завдяки якому мова як така функціонує, попри весь донесений нею зміст. З герменевтичної точки зору, — а це точка зору кожного читача, — текст — це простий проміжний продукт, фаза в події порозуміння, яка як така залучає також певну абстракцію, власне — ізоляція й фіксування саме цієї фази. Однак ця абстракція йде в зовсім зворотному напрямку, ніж добре знайома лінгвістові. Лінгвіст прагне не вступати в порозуміння щодо справи, про яку говориться в тексті, але показати функціонування мови як такої, що може завжди сказати й текст. Він робить темою не

<sup>94</sup> [Див. до цього: *Rothacker E. Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte («Книга природи»). Materialien та принципове щодо історії метафор), Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Perper, Bonn, 1979].*

те, що там повідомляється, а як взагалі можливо щось повідомити, якими засобами пунктуації й подачі знаків це здійснюється.

Для герменевтичного розгляду, навпаки, єдине, що важить — це розуміння сказаного. Проста передумова для цього — функціонування мови. Насамперед потрібно, щоб висловлювання було акустично зрозуміле, або щоб письмове фіксування можна було розшифрувати для того, щоб розуміння тексту або в тексті сказаного було взагалі можливе. Текст має бути читабельним.

Для цього тут мовний ужиток знову дає нам важливу пораду. Ми також говоримо у вимогливішому розумінні про «читабельність» тексту, якщо хочемо висловити цим найнижчу кваліфікацію при оцінці стилю або при обговоренні перекладу. Це, звичайно, передане говоріння. Однак воно робить справи, — як це часто трапляється при передаванні, — врешті зрозумілими. Його негативною відповідністю постає нечитабельність, і тут завжди мається на увазі, що текст, як письмове висловлювання, не виконує свого завдання, яке полягає в тому, щоб бути зрозумілим без запинки. Це підтверджується тим, що ми завжди заглядаємо наперед задля розуміння сказаного в тексті. Саме виходячи з цього, ми взагалі бачимо й кваліфікуємо текст як читабельний.

Добре відоме завдання філологічної роботи — зробити текст читабельним. Однак зрозуміло, що ця задача ставиться завжди тільки так, що при цьому вже виходять із певного розуміння тексту. Тільки там, де текст розшифровано й розшифрований текст не перетворюється без заперечень у зрозуміле, а дає запинку, запитують, що там, власне, написано і чи правильно прочитані передавання або вибрано вид читання. Отже, обробка тексту філологом, що продукує читабельний текст, цілком відповідає не тільки акустичному сприйманню, яке відбувається при прямому передаванні на слух. Тут ми кажемо, що чули, якщо змогли зрозуміти. Непевність в акустичному сприйнятті усного послання, як і непевність виду читання, відповідні. В обох випадках дається взнаки зворотний зв'язок. Попереднє розуміння, очікування смислу, а з цим усілякі обставини, які не лежать у тексті як такому, відіграють свою роль при сприйманні тексту. Це стає, нарешті, зрозумілим, коли йдеться про переклад з іноземних мов. Тут володіння іноземною мовою — проста передумова. Коли в такому випадку взагалі говориться про «текст», то це тому, що його мають не тільки зрозуміти, але й перекласти іншою мовою. «Текстом» він стає через це, бо сказане не просто розуміється, а стає «предметом» — це суперечить різноманітності можливостей подати «цільовою мовою» те, що мається на увазі, і в цьому знову криється відношення до герменевтики. Кожний переклад, ба навіть так зване буквальне подання — це своєрідна інтерпретація.

Тож, підсумовуючи, можна сказати: те, що лінгвіст робить темою, виходячи з порозуміння про предмет, — це для самого розуміння простий крайній випадок можливої уваги. Те, що несе здійснення порозуміння, стає на противагу лінгвістиці прямо забуттям говоріння, у яке просто-

таки закутані мовлення або текст. Якщо воно порушене, тобто порозуміння ніяк не вдається, то запитують про дослівний текст, і продукування тексту може стати неабиякою задачею. У мовному вжитку ми розрізняємо дослівний текст і просто текст, однак те, що обидва позначення завжди можуть заступати один одного, не випадкове. (У грецькій мові говоріння й писання також сходяться в понятті *Grammatikē*.) Розширення поняття тексту добре обґрунтоване скоріше герменевтично. Письмово чи усно, в будь-якому випадку розуміння тексту залишається залежним від комунікативних умов, які виходять як такі за межі простого фіксованого змісту смислу сказаного. Можна прямо сказати: те, що взагалі звертаються до дослівного тексту чи то до тексту як такого, має бути завжди мотивованим особливістю ситуації розуміння.

На сьогоднішньому мовному вживанні слова «текст» це можна простежити так само чітко, як це видно з історії слова «текст». Безсумнівно, існує вид нульового ступеня тексту, який ми навряд чи можемо назвати «текстом», як от, скажімо, власні нотатки, які хтось робить для підтримки своєї пам'яті. Тут питання тексту поставатиме тільки тоді, коли не вдається згадати приводу нотатки, вона стала чужою й незрозумілою і тому змушує повернутись до набору знаків, а отже — до тексту. Однак у цілому нотатка — це не текст, оскільки постає як простий слід для згадування при поверненні до того, що малось на увазі при занотовуванні.

Однак і інша крайність розуміння не мотивує, в цілому, мову про «текст». Як от наукове повідомлення, яке від самого початку ставить передумовою певні умови розуміння. Це криється у виді їхнього адресування. Воно має на увазі фахівця. Як ото було з нотаткою, призначеною тільки для мене самого, так і наукове повідомлення, навіть опубліковане, призначене не для всіх. Воно хоче бути зрозумілим тільки для того, хто добре знайомий зі станом досліджень і мовою досліджень. Коли цю умову виконано, то партнер, в цілому, не звертається до тексту, як до тексту. Він робитиме це тільки тоді, коли висловлена думка видаватиметься йому надто неправдоподібною і він змушений буде себе запитувати: може, тут якесь непорозуміння? Інакшою, звичайно, постає ситуація для історика науки, для якого однакові наукові свідчення — справжні тексти. Вони потребують інтерпретації, оскільки інтерпретатор тут не уявний читач і сам має подолати відстань, яка існує між ним і читачем-новачком. Щоправда, поняття «читач-новачок», як я підкреслював у іншому місці<sup>95</sup>, вкрай нечітке. З тієї ж причини, в цілому, не говорять про текст листа, коли ти сам адресат. Тоді без проблем входиш, так би мовити, в письмову розмовну ситуацію, якщо не виникає особливої перешкоди в розумінні і це не змушує повернутися до точного тексту. Отже, в принципі, в письмовій розмові береться до уваги та са-

<sup>95</sup> Див. найперше: *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 397 ff. і, зокрема, S. 399, де текст закінчується формулюванням: «Поняття читача-новачка сповнене непроглядної ідеалізації».

ма основна умова, що чинна й для усного обміну. І тут і там існує добра воля зрозуміти один одного. Тож скрізь, де шукають порозуміння, має місце добра воля. Постає запитання, наскільки задаватиметься також ця ситуація і її імплікації, якщо маються на увазі не певний адресат і не певне коло адресатів, а безіменний читач — або, навіть, якщо текст хоче зрозуміти не уявний адресат, а хтось чужий? Написання листа — це інша форма спроби поговорити, і як при безпосередньому мовному контакті або в усіх налаштованих прагматичних дійових ситуаціях тільки перешкода в розумінні мотивуватиме зацікавленість у точному дослівному змісті сказаного.

У будь-якому випадку той, хто пише, як учасник своєї розмови, намагається повідомити те, що він має на увазі, і це залучає передбачення іншого, з ким він поділяє передумови і на чие розуміння розраховує. Інший сприймає сказане, як воно малось на увазі, тобто розуміє в такий спосіб, що він сказане завершує й конкретизує і ніщо не сприймає дослівно в абстрактному змісті останнього. Це й стає причиною того, чому в листах, навіть призначених партнерові, якого дуже добре знаєш, певні речі все ж неможливо сказати так, як у конкретній розмовній ситуації. Тут надто багато того, що відпадає, що в конкретній розмові несе правильне розуміння, і в розмові насамперед завжди існує можливість пояснити чи обстояти, реагуючи у відповідь, те, що малось на увазі. Це особливо добре відомо на прикладах сократівського діалогу й платонівської критики писемності. Логоси, які виокремлюються виділеними з ситуації розуміння, — і це чинне, звичайно, й для писаного взагалі, — схильні до зловживання й непорозуміння, оскільки вони позбавлені само собою зрозумілої коректури живої розмови.

Тут запрошується суттєвий висновок, центральний для герменевтичної теорії. Коли кожне письмове фіксування обрізане в такий спосіб, то це щось означає для наміру самого письма. Оскільки як той, хто пише, знаєш проблематику всього письмового фіксування, то завжди виходиш із передбачення адресата, від якого хочеш добитися відповідного розуміння. Як ото в живій розмові, де звертанням і відповіддю прагнеш досягнути розуміння, тобто добираєш слова, супроводжуючи їх наголосами та жестами, сподіваючись, що вони дійдуть до іншого, так і на письмі, яке не може поділяти пошуку й знаходження слів, потрібно якось розкривати в самому тексті обрій викладення й розуміння, що його має заповнювати читач. «Письмо» — це щось більше, ніж просте фіксування сказаного. Хоча кожне письмове фіксування посилається на первісно сказане, однак воно має дивитись також і вперед. Усе сказане так само завжди спрямоване на розуміння й містить іншого.

Отож поговорімо принаймні про текст протоколу, оскільки він із самого початку розглядається як документ, тобто має звертатись до того, що в ньому зафіксоване. Саме тому він потребує особливої розробки й підписання партнером. Те саме чинне й для всіх укладень угод у торгівлі й політиці.

Цим ми дійшли до узагальненого поняття, що лежить в основі всіх конституцій текстів і водночас показує їхню приналежність до герменевтичного взаємозв'язку: кожне звернення до тексту,— байдуже, йдеться при цьому про справжній, письмово зафіксований текст чи то про просте повторення висловленого в розмові,— має на увазі «документ» — щось первісно проголошене чи повідомлене, що має діяти, як ідентичне за змістом. Що приписує кожному письмовому фіксуванню його завдання,— це якраз те, що це «повідомлення» мають зрозуміти. Зафіксований текст має так зафіксувати початкове повідомлення, щоб його зміст ставав зрозумілим однозначно. Тут завдання того, хто пише, відповідає завданню того, хто читає, адресата, інтерпретатора досягнути такого розуміння, тобто — дати зафіксованому тексту знову заговорити. У цьому відношенні читання й розуміння означають, що повідомлення повертається до своєї первісної аутентичності. Завдання інтерпретації постає завжди тоді, коли смисловий зміст зафіксованого спірний і потрібно досягнути правильного розуміння «повідомлення». Однак «повідомлення» — це не те, що той, хто говорить, або той, хто пише, сказав із самого початку, а те, що він хотів сказати, якби я був його первісним співрозмовником. Це відомо як герменевтична проблема, скажімо, інтерпретації «наказів», що їх слід виконувати «за змістом» (а не дослівно). Про це відповідно сказано у визначенні, що текст — це не заданий предмет, а фаза в здійсненні події розуміння.

Цей загальний стан речей особливо добре можна проілюструвати на юридичній кодифікації і відповідно на юридичній герменевтиці. Недаремно юридична герменевтика має вид модельної функції. Тут переведення в письмову форму й постійне посилення на текст особливо близькі. Те, що встановлене як право, слугує з самого початку залагодженню або уникненню спору. У цьому відношенні тут звертання до тексту завжди мотивоване, як для позивача й сторін, так і для відповідача, суддів і суду. Саме тому формулювання законів, законних договорів або законних рішень особливо претензійне, а їхня письмова фіксація тільки правильна. Рішення або згода мають бути тут сформульовані так, щоб їхній правовий зміст однозначно виходив із тексту і було неможливо зловживати ним або його перевернути. «Документація» вимагає саме того, щоб аутентична інтерпретація вдавалась навіть тоді, коли самі автори, законодавці або сторони договору недосяжні. У цьому полягає те, що письмове формулювання від самого початку має обмірковувати простір тлумачення, що виникає для «читача» тексту, який має його застосовувати. Тут завжди йдеться про те,— байдуже, чи то при «проголошенні», чи то при «кодифікації»,— щоб уникати спорів, усувати непорозуміння й зловживання, уможливити однозначне розуміння. Як на просте проголошення закону чи актуальне укладення договору, то тут письмове фіксування прагне лише створити додатковий запобіжник. Отож цим і тут залишено простір для відповідної конкретизації, яка має здійснювати інтерпретацію для практичного застосування.

Те, що це ніби текст, кодифікований чи ні, закладено в претензії на чинність правотворчості. Закон, як інструкція для практичного застосування, завжди потребує інтерпретації, а це, навпаки, означає, що інтерпретація вже увійшла в кожне практичне застосування. Тому судовій практиці, прецедентам або попередньому виконанню завжди належить правотворча функція. У цьому відношенні на юридичному прикладі з належною чіткістю показується, наскільки сильно зорієнтоване на інтерпретацію, а отже — на правильне, відповідне застосування кожне виготовлення тексту. Слід невідступно дотримуватись того, що герменевтична проблема усного й письмового процесу, в принципі, одна й та сама. Згадаймо, скажімо, про допит свідків. Вони, як правило, не посвячені у взаємозв'язки розслідування й зусилля для пошуку вирішення питань щодо винесення вироку. Тож поставлене їм запитання стикається з абстрактністю «тексту», а відповідь, яку вони мають дати, буде так само абстрактною. Тобто вони, ніби письмове висловлювання. Це виявляється в незадоволенні, з яким письмове протоколювання свідчення сприймається самим свідком. Хоча він не може заперечувати сказане, однак і не хоче залишати це в такій ізоляції і радше негайно інтерпретував би це ще раз. Завдання фіксування, а отже — ведення протоколу, враховує в цьому відношенні те, що при відтворенні фактично сказаного протокол має, скільки це можливо, відповідати наміру смислу. На наведеному прикладі свідчення свідка виявляється, з другого боку, як письмове провадження (або сукупність компонентів писемності в провадженні) впливає на обробку розмови. Ізольований своїми свідченнями свідок виявляється ізольованим, так би мовити, вже письмовим визначенням результатів розслідування. Подібне безпосередньо стосується таких справ, у яких письмово даються, скажімо, обіцянки, або розпорядження, або ставляться запитання: це також створює ізоляцію від вихідної комунікативної ситуації і має у формі письмового фіксування виразити початковий смисл. Повернення до початкової ситуації повідомлення в усіх цих справах залишається очевидним.

Це можна зробити шляхом застосування додаткової пунктуації, як ото до неї вдається письмове фіксування з метою полегшення правильного розуміння. Так, наприклад, знак запитання — це вказівка на те, як, власне, має артикулюватись письмово зафіксоване речення. Відповідний іспанський звичай ставити запитальне речення в рамку з двох знаків запитання переконливо унаочнює цей основний намір: завдяки цьому вже на початку читання відомо, як треба артикулювати відповідну фразу. Непотрібність різних допоміжних знаків пунктуації, яких у багатьох древніх культурах не існувало взагалі, підтверджує, з другого боку, що розуміння все ж можливе тільки через зафіксований текст. Просте розташування письмових знаків без пунктуації представляє комунікативну абстракцію в екстремальній формі.

Безперечно, існує багато форм комунікативної мовної поведінки, які неможливо пристосувати для цієї цілеспрямованості. Це настільки тек-



сти, наскільки їх можна, само собою зрозуміло, розглядати як тексти, коли вони зустрічаються у відриві від свого адресата — скажімо, в літературному поданні. Однак у самій комунікативній події вони чинять опір текстуванню. Я хотів би назвати три їхні форми, аби на їхньому тлі вирізнити доступний еміне́нтним чином текстуванню, або, інакше кажучи, такий, що в текстовій формі виконує своє власне призначення, текст. Цими трьома формами виступають *антитекст*, *псевдотекст* і *передтекст*. *Анитекстом* я позначаю такі форми говоріння, які опираються текстуванню, оскільки їм властива домінантна ситуація здійснення говоріння між собою. Сюди належать, наприклад, усі види жартів. Те, що ми не думаємо й не очікуємо серйозно, має, напевне, в комунікативній події своє місце і також там знаходить свою сигналізацію: в інтонації, у супровідній жестикуляції, у суспільній ситуації або десь-інде. Однак зрозуміло, що неможливо повторити таке жартівливе зауваження моменту. Подібна дія має місце і з боку іншої прямо-таки класичної форми взаємного розуміння, а саме — іронії. Тут чіткою суспільною передумовою стає спільне попереднє розуміння, яке передувє вживанню іронії. Хто каже протилежне тому, що має на увазі, проте може бути певним, що те, що він має на увазі, буде зрозумілим, перебуває у функціональній ситуації розуміння. Наскільки таке «прикидання», яке таким не є, можливе також у письмовій формі, залежить від ступеня комунікативного попереднього розуміння й домінуючої згоди. Так нам відоме вживання іронії, наприклад у ранньому аристократичному суспільстві, де воно, певно, також вільно переходило в пишаність. У цьому взаємозв'язку доречно назвати також вживання класичних цитат, часто в спотвореній формі. Цим також мається на меті суспільна солідарність, у цьому випадку — домінуюче панування передумов освіти, а отже — класовий інтерес і його підтвердження. Проте там, де взаємовідношення цих умов розуміння не такі чіткі, переведення в фіксовану письмову форму стає вже проблематичним. Тож уживання іронії часто стає надзвичайно складною герменевтичною задачею, а припущення, що йдеться про іронію, виправдати важко. Слушно говорилось, що іронічне сприйняття чогось — це не що інше, як вияв відчаю інтерпретатора. Навпаки, в спілкуванні це відвертий розрив згоди, якщо вживання іронії не розуміють. Передумовою стає якраз *несуча згода*, там де завжди можливі жарт і іронія. Тому порозуміння між людьми навряд чи може знову відновитись, коли хтось свій іронічний спосіб мовлення переоформить у недвозначне формулювання. Якщо це навіть і можливе, то сформульований так однозначно смисл висловлювання далеко відстає від комунікативного смислу.

Другим типом супротивних текстам текстів я назвав *псевдотексти*. Я маю на увазі вживання мовлення й письма, яке увібрало в себе елементи, які взагалі не відносяться до передачі смислу, а постають чимось на кшталт заповнювача для риторичного поєднання потоку мовлення. Частику риторики можна визначити саме тим, що вона в мовленні представ-

ляє не предметний зміст висловлювань, отже, не зміст тексту, а те, що має чисто функціональну й ритуальну функцію обміну мовленням в усній або в письмовій формі. Це, так би мовити, позбавлена значення складова мови, яку я і вважаю псевдотекстом. Кожному відомий цей феномен хоча б на складнощах у пізнанні само собою зрозумілих заповнювачів мовлення при перекладанні тексту іншою мовою і при їх обробці. Перекладач припускає в цьому заповнювачі аутентичний смисл і відтворенням руйнує власний потік повідомлення даного йому для перекладу тексту. Це та складність, яка постає перед кожним перекладачем. Це не повинне заперечувати того, що знаходження еквівалента для такого заповнювача, звичайно, можливе, однак завдання перекладу обмежується насправді лише тим, що містить у тексті смисл, а тому в розпізнанні й усуненні такого заповнювача пустот і полягає справжнє завдання чисто смислового перекладу. Забігаючи наперед, тут слід, звичайно, зауважити, що *для всіх текстів справді літературної якості, які я називаю емінентними текстами, як ми з ними познайомимось, це стоїть зовсім інакше*. Саме на цьому базується межа можливості перекладу літературних текстів, яка проявляється в різних ступенях.

Під третьою формою супротивних текстам текстів я маю на увазі *передтексти*. Так я називаю всі ті комунікативні висловлювання, розуміння яких відбувається не внаслідок поставленого за мету передавання смислу, а чогось в них замаскованого. Отже, передтексти — це такі тексти, які ми інтерпретуємо стосовно чогось, чого вони не мають на увазі. Те, що вони мають на увазі, — це простий привід, за яким ховається «смисл», і в цьому й полягає завдання інтерпретації — побачити привід і визначити те, що там насправді виражене.

Такі тексти спостерігаються, скажімо, у формуванні суспільної думки, яке має ідеологічну підкладку. З точки зору ідеології тут поширюється не справжнє повідомлення, а прихований за ним інтерес, якому воно служить як привід. Тому критика ідеології відсилає сказане до замаскованих інтересів, наприклад — інтересів буржуазного класу в боротьбі капіталістичних інтересів. Так само й ідеолого-критична позиція може піддаватись критиці, як позиція ідеологічна, оскільки вона уособлює антибуржуазні або будь-які інтереси і цим маскує свою власну залежність від приводу. Розрив згоди можна розглядати як спільну мотивацію посилення на прихований інтерес, — оте, що Габермас називає спотворенням комунікації. Отже спотворена комунікація також проявляється як порушення можливої згоди й можливого розуміння й мотивує цим повернення до справжнього смислу. Це схоже на розшифрування.

Іншим прикладом такої інтерпретації, як обманом того, що стає приводом, можна назвати ту роль, яку відіграє сон у сучасній глибинній психології. Досвід життя уві сні насправді нестійкий. Логіка життя досвіду значною мірою втрачає силу. Це не виключає того, що з логіки неочікуваності життя уві сні може також виходити безпосереднє збудження смислу, яке цілком можна порівняти з логікою неочікуваності не-

логічності казки. Насправді розповідна література оволодіває жанром фантазування уві сні, як і казковими жанрами, наприклад — у німецькій романтиці. Однак естетична якість тут та, що у такий спосіб насолоджуються грою фантазії уві сні й що це може, звичайно, піддатись літературно-естетичній інтерпретації. На відміну від цього такий самий феномен сну стає предметом зовсім іншої інтерпретації, якщо прагнути за фрагментами спогадів про сни розкрити справжній зміст, який у фантазіях уві сні всього лише замаскований і який можна розшифрувати. При психоаналітичному лікуванні спогади про сни набувають надзвичайно великого значення. За допомогою тлумачення снів аналізу вдається розпочати асоціативну розмову для того, щоб зняти затиски й, урешті, позбавити пацієнта від його неврозів. Як відомо, цей процес так званого аналізу проходить складні етапи реконструкції початкового тексту снів і їх тлумачення. Однак тут зовсім інший смисл, аніж той, що його «мала на увазі» людина, яка бачила сни, або колись пояснили тлумачі снів, які усували все тривожне з досвіду уві сні своїми тлумаченнями. Скорше це тотальна порушеність події розуміння, що ґрунтується на згоді, яку ми називаємо неврозом і яка мотивує відхід за «те, що малось на увазі», і інтерпретацію приводу.

Відома за межами специфічного невротичного порушення психопатологія повсякденного життя також має аналогічну структуру. Тут помилкові дії поверненням до підсвідомих поривів приводяться до раптової зрозумілості. А мотивація повернення до підсвідомого знову повторюється з непостійності, тобто — незбагненності помилкової дії. Через пояснення вона стає збагненною і втрачає те дратуюче, що містить у собі.

Отже, взаємозв'язок між текстом і інтерпретацією, як тема цього дослідження, проявляється тут в особливій формі, яку Рікер називає герменевтикою недовіри (*hermeneutics of suspicion*). Привілеювати ці випадки спотвореної зрозумілості як нормальний випадок розуміння тексту — хибна думка<sup>96</sup>.

Тепер усе попереднє міркування переслідує мету показати, що взаємозв'язок між текстом та інтерпретацією принципово змінюється, якщо йдеться про так звані «літературні тексти». В усіх попередніх випадках, у яких мотивація поставала для інтерпретації і щось у комунікативному процесі конституювалось як текст, інтерпретація, як і сам так званий текст, увійшла в подію розуміння. Це відповідає буквальному значенню слова *interpretes*, яке має на увазі того, хто втручається в розмову й тому спочатку виконує первісну функцію перекладача, який стоїть між співрозмовниками, що розмовляють різними мовами, і своїм втручанням поєднує розділене. Як ото в такому випадку долаються бар'єри

<sup>96</sup> [Див., зокрема, згаданого автора: *The Hermeneutics of Suspicion* («Герменевтика недовіри»), у: *Question and Prospects* (ed. G. Shapiro and A. Sica), Amherst, 1984, S. 54 — 65].

іноземної мови, так це потрібне й тоді, коли в одній і тій самій мові виникають перешкоди в розумінні, причому ідентичність висловлювання зустрічається в поверненні до неї, а отже, потенціально в її обробці як тексту.

Відчужувальне, що робить текст незрозумілим, має усуватись інтерпретатором. Інтерпретатор втручається в розмову, якщо текст (розмова) неспроможний виконати своє призначення — бути почутим і зрозумілим. Інтерпретатор не має жодної іншої функції, ніж повністю зникнути в досягненні розуміння. Тому говоріння інтерпретатора не текст, а тільки *служить* тексту. Це, однак, не означає, що внесок інтерпретатора в спосіб чути текст мав би повністю зникнути. Він тільки не тематично, не предметно, як текст, а просто увійшов у текст. Цим у максимальній загальності характеризується відношення тексту й інтерпретатора. Бо тут проявляється герменевтичний структурний момент, який заслуговує на власний розгляд. Це втручання в розмову само має діалогову структуру. Перекладач, як посередник між двома сторонами, взагалі не може нічого іншого, ніж відчувати свою дистанцію відносно обох позицій як вид переваги над двосторонньою зацікавленістю. Тому його допомога при порозумінні не обмежується чисто лінгвістичним рівнем, а завжди переходить у предметне посередництво, яке прагне врівноважити між собою права й межі обох сторін. «Той, хто втручається в розмову» стає «посередником». Тут, як мені видається, існує аналогічне відношення між текстом і читачем. Коли інтерпретатор у тексті долає те, що неприємно вражає, і цим допомагає читачеві в розумінні тексту, його власний відступ означає не зникнення в негативно-му значенні, а вступ у комунікацію, після чого зникає напруження між обрієм тексту і обрієм читача — що я назвав *сплавленням обрію*. Розділені обрії, як і різні точки зору, сплаваються. Тому розуміння тексту має тенденцію налаштувати читача на те, що каже текст, який саме при цьому зникає сам.

Однак існує *література*: тексти, що не зникають, а існують стосовно будь-якого розуміння з нормативною претензією і передують будь-якому новому допусканню говоріння тексту. Яка їхня ознака? Що для втручання в розмову інтерпретатора означає те, що тексти можуть отак бути наявними?<sup>97</sup>

Моя теза така: вони, власне, завжди наявні лише в поверненні до себе. Це, однак, означає, що вони в первісному й власному розумінні *тексти*, слова, які існують, власне, тут лише в поверненні до себе, виконують істинний смисл текстів, так би мовити, з самих себе: вони говорять. Літературні тексти — це такі тексти, які при читанні чути вголос, хай навіть тільки внутрішнім вухом, і що їх, коли вони декламуються, не тільки слухають, але й водночас повторюють услід. Свого справжнього

<sup>97</sup> [Див. про це перш за все у: Ges. Werke, Bd. 8 (зібрані наукові статті про теорію літератури)].

існування вони набувають у можливості бути декламованими напам'ять, *par coeur*. Тоді вони живуть у пам'яті розповідача, танцюриста, ліричного співця. Мов записані в душу, вони перебувають на шляху до писемності, і тому взагалі — це не несподіванка, що в читацьких культурах так поійменовані тексти називають «літературою».

Літературний текст — це не тільки фіксація здійсненого говоріння. Він узагалі не посилається на вже промовлене слово. Це має герменевтичні наслідки. Інтерпретація тут більше не простий засіб для відновлення передавання початкового висловлювання. Літературний текст саме тому текст особливого ґатунку, що він не посилається на початкову мовну подію, а приписує, зі свого боку, всі повторення й мовні події; жодне говоріння не може повністю виконати той припис, який ставить постичний текст. Цей текст виконує нормативну функцію, яка не посилається ні на початкове говоріння, ні на намір того, хто говорить, а береться звідкись із нього самого, мабуть, переповненого щастям через вдале написання вірша, дивуючи й перевершуючи поета.

Недаремно слово «література» має вартісний смисл, тим-то належність до літератури — це відзнака. Текст такого ґатунку виконує не просте фіксування говоріння, а має власну аутентичність. Коли звичайно характер говоріння формується так, що слухач неначе чує крізь нього і цілком спрямований на те, що йому повідомляє говоріння, то тут своєрідним чином проявляється сама мова.

Правильно вхопити це самопредставлення слова не легко. Само собою зрозуміло, слова зберігають своє значення і в літературному тексті і несуть смисл говоріння, яке має щось на увазі. До якості літературного тексту обов'язково належить і те, що він не торкається цього прима-ту предметного змісту, який передує будь-якому говорінню, ба навіть навпаки — підносить його настільки, що відношення до дійсності його висловлювання припиняється. З іншого боку, спосіб буття сказаного протиснутись уперед не може. Інакше ми говоритимемо не про мистецтво слова, а про штучність, не про звук, який приписує щось як вид співу, а про поетизуючу імітацію, або ж ми говоритимемо не про стиль, що з його неповторної якості ми дивуємось, а про спосіб створення набридливих завад. Незважаючи на це, літературний текст вимагає своєї присутності в мовному прояві, а не тільки виконання своєї функції повідомлення. Він має не лише читатись, але й чути ся — якщо навіть переважно тільки внутрішнім вухом.

Тільки так слово в літературному тексті набуває свого повного *самопредставлення*. Воно представляє не тільки сказане, але й само себе в своїй дійсності звучання, яке відбувається. Як ото стиль як дієвий фактор, співформує хороший текст і все ж не просувається вперед як стильовий витвір мистецтва, так і дійсність звучання слів і говоріння нерозривно пов'язана з повідомленням смислу. Однак якщо, звичайно, говоріння визначається попереднім смислом, і ми, виходячи за межі його прояву, цілком услухаємось і вчитуємось у повідомлений смисл, то в

літературному тексті самопрояв кожного слова має своє значення у власному звучанні, а мелодія звучання говоріння має своє значення саме для сказаного словами. Виникає своєрідна напруга між напрямком смислу говоріння і самопредставленням його прояву. Кожна з ланок говоріння, кожне окреме слово, яке підпорядковується єдності смислу речення, само представляє собою своєрідну єдність смислу, оскільки воно своїм значенням евоціює щось, що мається на увазі. Оскільки воно розігрується тут у своїй власній єдності і діє не тільки як засіб для смислу говоріння, про який можна здогадатись, то воно дає розгорнутися розмаїттю смислу своєї власної сили називання. Так тоді говорять про коннотації, які співговорять, якщо в літературному тексті з'являється слово в своєму значенні.

При цьому окреме слово як носій свого значення і як співносій смислу говоріння — всього лише абстрактний момент говоріння. Все слід бачити в більшому цілому *синтаксису*. Синтаксис у літературному тексті — це не неодмінно і не тільки синтаксис звичайної граматики. Як оратор насолоджується синтаксичними свободами, що їх надає йому слухач, оскільки він іде разом з усіма модуляціями й жестикуляціями, так і поетичний текст — за усіх градацій — має так само свої власні свободи. Вони поступаються місцем дійсності звучання, яке сприяє підвищенню сили смислу цілого тексту. Вже у сфері звичайної прози чинне те, що говоріння — це не «писання», а доповідь — це не зачитування вголос, тобто — «папірець». Однак літератури в піднесеному розумінні слова це стосується ще більше. Вона долає абстрактність буття написаного не тільки тим, що текст стає читабельним, а отже — в своєму смислі зрозумілим. Літературний текст має скоріше свій власний статус. Його мовна наявність як тексту вимагає повторення оригінального дослівного звучання, проте в такий спосіб, що воно звертається не до початкового говоріння, а передбачає нове, ідеальне говоріння. Сплетіння смислових взаємозв'язків ніколи не вичерпується відносинами, які існують між основними значеннями слів. Саме співдіючі відносини значень, які не входять до телеології значень, надають літературному виразові його обсягу. Вони, звичайно, не проявлялись би, якби ціле говоріння не трималось, так би мовити, самого себе, не пропонувало почекати й не примушувало читача або слухача дослухатись чимраз дужче. Незважаючи на це, це дослухання залишається, однак, як і кожне слухання, слуханням чогось, що сприймає почуте як смисловий зміст говоріння.

Важко сказати, що тут — причина, а що — дія: чи це не те набуття обсягу, яке припиняє його функцію повідомлення і його відгук і робить його літературним текстом? Чи, може, тут навпаки перекреслення встановлення дійсності, яке характеризує текст як поетичний твір, тобто як самопрояв мови, дозволяє повноті смислу проявитись лише в своєму повному обсязі? І те й інше неможливо відокремити одне від одного, і від відповідної частки мовного прояву в повному розумінні залежати-

ме, як визначаються ті частки, які по-різному заповнюють простір від художньої прози аж до чистої поезії.

Наскільки складне приєднання говоріння до єдності й укладання його цеглин, тобто — слів, добре видно на екстремальних проявах. Наприклад, тоді, коли слово в своїй полівалентності зухвало підноситься до самотійного носія смислу. Щось на кшталт цього ми називаємо *грою слів*. Тут не варто дурити себе: вживаючись часто тільки як прикраса говоріння, яка дозволяє сяяти духові промовця, залишаючись, однак, повністю підпорядкованою наміру смислу говоріння, гра слів може піднятися до самотійності. Наслідком цього стає те, що намір смислу говоріння як цілого зненацька втрачає свою однозначність. З-поза єдності прояву звучання тоді виглядає прихована єдність різноманітних, ба навіть — прихованих значень. Гегель у цьому взаємозв'язку говорив про діалектичний інстинкт мови, а Геракліт у грі слів убачав одне з найкращих свідчень своєї основної думки, що протилежне — це насправді одне й те ж саме. Однак це — філософський спосіб говоріння. Тут ідеться про розриви природного руху значення говоріння, які для філософського мислення продуктивні саме тому, що мова в такий спосіб примушується до того, аби відмовитись від безпосереднього значення об'єкта й допомогти проявитися розумовим віддзеркаленням. Багатозначності гри слів представляють найщільнішу форму прояву спекулятивного, яке проявляється в судженнях, що суперечать одне одному. Діалектика — це представлення спекулятивного, як каже Гегель.

Однак з літературним текстом справа стоїть інакше, і саме з цієї причини. Функція гри слів якраз не узгоджується з багатозначним різноманітним положенням художнього слова. Супровідні значення, які чуються разом з основним значенням, хоча й надають мові її літературного обсягу, однак через те, що вони підпорядковуються єдності смислу і тільки нагадують про інші значення, гра слів — це не просто гра різноманітного положення або полівалентності слів, з чого формується художнє говоріння, — в них самотійні єдності смислів грають скорше один проти одного. Так гра слів розриває єдність говоріння й вимагає того, щоб бути зрозумілою у вищому рефлексованому відношенні смислу. Тому з пантелику збиваються навіть при вживанні гри слів і каламбурів у дуже швидкій мові, бо вони розривають єдність говоріння. Тому, зрештою, вибуховій силі гри слів проявитися ефективно в пісні або в ліричному вірші, тобто — скрізь, де переважає мелодична фігурація мови, важко. Звичайно, справа стоїть трохи інакше у випадку драматичного говоріння, коли на сцені панує атмосфера протистояння. Згадаймо про стриженеві мотиви або про саморуїнацію героя, які проявляють себе в грі слів під власними іменами<sup>98</sup>. Знову виходить інакше там, де художнє говоріння не утворює ні потоку розповіді, ні переливання

<sup>98</sup> [Див.: *Warburg M. Zwei Fragen zum «Kratylos»* («Два запитання до «Кратілосо»). (Neue philologische Untersuchungen, 5) Berlin, 1929].

співу, ні драматичного представлення, а свідомо підноситься в грі рефлексії, до чієї гри віддзеркалення саме й належить вибух очікувань говоріння. Так у дуже рефлектованій ліриці гра слів може взяти на себе продуктивну функцію. Згадаймо хоча б про герменевтичну лірику Поля Целана. Все ж і тут треба поставити собі запитання, чи не має шлях такого рефлексивного заряду слів, зрештою, загубитись у непрохідному? Все ж кидається в вічі, що хоча б той самий Малларме добре послуговується грою слів у прозаїчних проектах, як от в *Igitur*, однак там, де йдеться про повний ансамбль художнього твору, навряд чи грається словами. Віршовані рядки *Salut e*, звичайно, багатшарові й відповідають очікуванню смислу на таких різних рівнях, як тост чи підсумок життя, витаючи між пінявою шампанського в бокалі й слідами хвиль, які тягнуться за кораблем життя. Однак обидва виміри смислу можуть здійснитись у такій самій єдності говоріння, як і аналогічний мелодичний мовний жест<sup>99</sup>.

Подібний погляд має бути чинним також для *метафори*. У вірші вона настільки вплутана в гру звучання, смислу слів і смислу говоріння, аж вона не сприймається як метафора взагалі. Бо тут зовсім відсутня проза звичайного говоріння. Тому навіть у художній прозі метафора навряд чи має функцію. Вона ніби зникає в пробудженні духовного сприймання, якому служить. Власна сфера панування метафори — це скоріше риторика. В ній насолоджуються метафорою як такою. У поезії теорія метафори заслуговує на таке саме незначне почесне місце, як і теорія гри слів.

<sup>99</sup> [Сонет Малларме:

#### Salut

Rien, cette écume, vierge vers  
A ne désigner que la coupe;  
Telleloin se noie une troupe  
De sirènes mainte a l'envers.  
Nous naviguons, ô mes divers  
Amis moi déjà sur la poupe  
Vous l'avant fastueux qui coupe  
Le flot de foudres et d'hivers;  
Une ivresse belle m'engage  
Sans craindre même son tangage  
De porter debout ce salut  
Solitude, récif, étoile  
A n'importe ce qui valut  
Le blanc souci de notre toile.

#### Вітання

Марниця, піна, кілька рим  
Цей келих виявлять невинні:  
Отак сирени бистроплинні  
Майнуть на овиді морським.  
Товариші мої, пливім:  
Я — на кормі, а ви віднині  
На носі, вільні в устремлінні  
Супроти блискавок і зим.  
Зведусь я, п'янкістю пройнятий,  
Без остраху цей тост підняти  
Над шумовину хвиль густу  
За все, чим виблиснула біла  
Тривога нашого вітрила,—  
За риф, за зірку й самоту.

(Переклав М. Москаленко)

П. Форже, видавець «Тексту і інтерпретації», München, 1984, цитує до цього S. 50, U. Japp, Hermeneutik, München, 1977, S. 80 ff. Там розрізняється три рівні (за зразком Растира); тут на чолі ставиться «насичений аналіз», salut розуміється не як Gruß, а як Rettung (récif!) a weiße Sorge — як Papier, що не зустрічається ніде в тексті, навіть у vierge vers, які мають відношення до самих себе. Це метод без істини].



Екскурс вчить, наскільки багатошарова й наскільки диференційована взаємна гра звуку й смислу як у говорінні, так і в письмі, якщо йдеться про літературу. Постає запитання, як взагалі втручання інтерпретатора в говоріння може прийматися назад у здійснення художнього тексту? Відповідь на це запитання може бути тільки дуже радикальною. На відміну від інших текстів літературний текст не уривається втручанням інтерпретатора в говоріння, а супроводжується своєю постійною *участю в розмові*. Це можна продемонструвати на структурі часовості, яка стосується кожного говоріння. Втім, категорії часу, до яких ми вдаємось у взаємозв'язку з говорінням і мовним мистецтвом, виказують своєрідну складність. Тут говорять про присутність і, як я це зробив вище, навіть про самопредставлення художнього слова. *Однак це помилковий висновок, коли таку присутність хочуть зрозуміти з мови метафізики як сучасність наявного або з поняття об'єктивності. Сучасність наявного не підходить літературному творові, атож, вона не підходить жодному текстові взагалі.* Мова й письмо завжди перебувають у своєму посилянні. Вони не є, а вони мають на увазі, і це чинне й тоді, коли те, що мається на увазі, не зустрічається більше ніде, крім слова, яке щойно виникло. Художнє мовлення реалізується тільки в здійсненні говоріння або самого читання, тобто воно не існує, аби не бути зрозумілим.

Структура часу говоріння й читання постає значною мірою недослідженою проблемною областю. Те, що чиста схема послідовності не годиться для говоріння й читання, стає відразу ж зрозумілим тому, хто бачить, що цим описано не читання, а називання по літерах. Хто, замість читати, має розбирати по літерах, читати не може. Подібне до читання про себе чинне й для зачитування вголос. Добре зачитування означає таке передавання іншому узгодженості значення й звучання, що він оновлює це для себе і в собі. Комусь зачитують, і це означає, що до нього звертаються. Він належить до цього. Декламування, як і зачитування, залишається «діалогічним». Навіть читання вголос, коли щось зачитується самому собі, залишається діалогічним, оскільки це має, в міру можливостей, узгодити прояв звучання й сприйняття смислу.

Мистецтво художнього читання — це не щось принципово інше. Потрібне лише особливе мистецтво, оскільки кількість слухачів анонімна, а художній текст усе ж вимагає реалізації в кожному окремому слухачеві. Тут нам відоме щось, що відповідає називанню по літерах, — так зване зачитування напам'ять. Це знову не говоріння, а ряд витягнутих один за одним уламків смислу. Це стосується й німецької мови: наші діти вчать напам'ять вірші й «зачитують їх напам'ять» на радість батькам. Справжній майстер або митець художнього читання, на відміну від цього, подає ціле мовного образу, як ото актор, який має наново породжувати слова своєї ролі, неначе вони знайдені в цю мить. Це не може бути ланцюгом частин говоріння, а має бути цілим із смислу й звучання, яке «перебуває» саме в собі. Тому ідеальний промовець пред-

ставляє взагалі не самого себе, а тільки текст, що має повністю дійти навіть до сліпого, який не може бачити жестикуляції. Гете якось сказав: «Не існує більшого й чистішого задоволення, ніж із заплученими очима сприймати не декламування, а художнє читання природним правильним голосом п'єси Шекспіра»<sup>100</sup>. Можна запитати себе, чи при кожному виді художніх текстів художнє читання взагалі можливе. Хоча б коли йдеться про медитативну поезію? В історії жанру лірики ця проблема також не нова. Хорова лірика й узагалі все пісенноподібне, що запрошує до співу разом, — це щось більше від чогось відмінного від елегічного виду звучання. Медитативна поезія, зрештою, видається можливою тільки в індивідуальному декламуванні.

У будь-якому випадку схема послідовності тут зовсім не на своєму місці. Згадаймо про те, що у вивченні латинської просодики називають конструюванням: ученя має знайти «дієслово», а відтак суб'єкт, а звідси вже артикулювати всю словесну масу аж до раптового поєднання елементів, які спочатку здавались зовсім несумісними зі змістом. Арістотель якось описував замерзання рідини, коли її струшувати, як удароподібний раптовий перехід. Схожа на це й удароподібність розуміння, коли невпорядковані словесні фрагменти викристалізуються в єдність смислу цілого. Слухання, як і читання, напевне, мають однакову структуру часу розуміння, циркулярний характер якої відноситься до найстаріших знань риторики й герменевтики.

Це чинне для всякого слухання й читання. Щодо літературних текстів становище іще складніше. Адже тут ідеться не тільки про збір переданої текстом інформації. Нетерпляче й начебто неухильно поспішають до кінця смислу, усвідомлення якого схоплюється ціле повідомлення. Звичайно, й тут є щось на кшталт удароподібного розуміння, в якому висвітлюється єдність твору. У художньому тексті це достоту так само, як і в художній картині. Пізнаються смислові відношення, хай, може, навіть невизначено й фрагментарно. Однак в обох випадках виражене відношення до дійсності припинене. Залишається лише текст зі своїм смисловим відношенням. Коли ми проказуємо або читаємо літературні тексти, то повертаємось до відносин смислу й звучання, які артикулюють структуру цілого, і це відбувається не один раз, а знову й знову. Ми неначе гортаємо назад сторінки, починаємо знову, відкриваємо нові смислові відношення, і те, що стоїть у кінці, — це ще не надійне усвідомлення того, що справа зрозуміла, з яким текст залишається позаду. Все навпаки. Чим більше відношень смислу й звучання доходять комусь до свідомості, тим він заходить дедалі глибше. Ми не залишаємо текст за собою, а заглиблюємось у нього. Ми тоді перебуваємо в ньому всередині, як і кожний, хто говорить, перебуває в словах, які він говорить, і то тримає їх не на відстані, яка чинна для того,

<sup>100</sup> «Shakespeare und kein Ende» («Шекспір і без кінця»), у: *Goethe Johann Wolfgang, Sämtliche Werke, Artemis-Gedenkausgabe, Band 14, S. 757.*

хто послуговується інструментами, беручи їх по черзі й відкладаючи вбік. Тому мова про застосування слів надзвичайно неправильна. Вона стосується не справжнього говоріння, а подає говоріння скоріше як використання лексики іноземної мови. Тож, у принципі, мову про правила й приписи слід обмежити, якщо йдеться про справжнє говоріння. Однак це стосується насамперед літературного тексту. Він не тому правильний, бо каже те, що сказав би кожний, а має нову, єдину в своєму роді правильність, яка визначає його, як твір мистецтва. Кожне слово міцно «сидить», аж видається майже незамінним і певною мірою справді незамінне.

Дільтей був тим, хто тут у подальшому розвитку романтичного ідеалізму дав перші орієнтири. Захищаючи сучасний монополізм каузального мислення, він замість взаємозв'язку причини й дії говорив про *дієвий взаємозв'язок*, а отже, про взаємозв'язок, який існує між діями (незважаючи на те, що всі вони мають кожна свої причини). Він запровадив для цього поняття «структури», яке пізніше стали поважати, й показав, як розуміння структур має необхідним чином циркуляційну форму. Виходячи з музичного слухання, для якого абсолютна музика своєю екстремальною безпонятійністю постає показовим прикладом, оскільки виключає будь-яку теорію відображення, він говорив про концентрацію в центральній точці і зробив темою темпоральну структуру розуміння. У естетиці говорять у подібному розумінні, як про літературний текст, так і про картину, про «витвір». У невизначеному значенні «витвору» лежить те, що щось розуміється не через своє заплановане готове буття, а через те, що воно виформовувалось у власну постать неначе зсередини й було усвідомлене в подальшому формуванні. Стає очевидним, що, власне, завданням є розуміти подібне. Завдання полягає в тому, аби те, що вважається витвором, вибудовувати в собі, щось, що не «сконструйоване», конструювати, — і це включає те, що всі спроби конструювання припиняються знову. Тоді як єдність розуміння й читання відбувається, звичайно, в розуміючому читанні і при цьому повністю залишає позаду себе мовний прояв, то в літературному тексті щось постійно бере участь у розмові, що спричиняє змінні відношення смислу й звучання. Це — структура часу схвильованості, яку ми називаємо перебуванням, яка наповнює присутність і в яку мають увійти всі втручання інтерпретації в розмову. Без готовності того, хто слухає, дослухатись дуже уважно, жодний художній текст не заговорить.

На завершення ілюстрацією може послужити знаменитий приклад. Це — кінцівка вірша Меріке *Auf eine Lampe*<sup>101</sup>. У вірші говориться: «Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst».

<sup>101</sup> У вірші Меріке говориться:

О лампо! Й досі часом несплямвана,  
Зі стелі на ланці легким звисаючи,  
Ти прикрашаєш півзабутий зал розваг.  
Гурт пустунів малих злотозелений плющ

Вірш був предметом дискусії між Емілем Штайгером і Мартіном Гайдеггером. Він цікавий тут лише як показний випадок. У цьому вірші зустрічається група слів, яка на вигляд належить до найтривіальнішої буденності: «scheint es». Це можна розуміти, як «anscheinend», «dokei», «videtur», «il semble», «it seems», «pare» тощо. Це прозаїчне розуміння звороту надає смислу й тому знаходить свого захисника. Тут, однак, можна побачити: закон вірша не виконується. Можна показати, чому «scheint es» має тут на увазі «es leuchtet», «splendet». Тут спочатку можна вдаватися до герменевтичного принципу. При перепонах вирішальним стає більший взаємозв'язок. Адже кожна можливість подвійного розуміння уже перепона. Тут тепер вирішальна очевидність полягає в тому, що красиве застосовується тут до лампи. Це — висловлювання вірша як чогось цілого, яке слід зрозуміти більш за все. Лампа, яка тут не світить, бо вона, старомодна й забута, висить у «тихих радісних по-коях» («Хто оцінить?»), набуває тут свого власного блиску, бо вона — витвір мистецтва. Поза всяким сумнівом слово «сяння» тут сказане про лампу, яка світить, хай навіть нею ніхто не користується.

Лео Шпітцер у своїй вченій статті щодо цієї дискусії точніше описав літературний жанр таких речових віршів і переконливо визначив їхнє літературно-історичне місце. Гайдеггер, зі свого боку, слушно скористався взаємозв'язком понять «schön» і «scheinen», який співзвучний з висловом Гегеля про чуттєве сяння ідеї. Однак існують і іманентні підстави. Саме із взаємодії звучання й значення слів виходить подальша чітка інстанція вирішення. Те, як у цьому вірші звуки S утворюють міцне плетиво («was aber schön ist, selig scheint es ihm selbst») або як метрична модуляція вірша конституює мелодичну єдність фрази (метричний акцент лежить на schön, selig, scheint, in, selbst), не місце для рефлексивного проникнення, як це подавалось прозаїчним «scheint es». Воно означало б скоріше вторгнення колоквіальної прози в мову вірша, збивання з пантелику поетичного розуміння, яке нам усім завжди загрожує. Бо ми здебільше розмовляємо прозою, як на своє здивування дізнається мосьє Журден у Мольєра. Саме це привело поезію сучасності до крайніх герменевтичних стильових форм, які полягають у тому, щоб протистояти вторгненню прози. Тут, у вірші Меріке, до такого збивання з пантелику

По краю чаші біломармурової  
Знай тягне, щоб вінця таки сплести тобі.  
Як вся чаруєш ти! Як сміх веселий твій  
Поважність сповила, зберігши формою!  
Хто ж приголубить твір мистецтва поглядом?  
Саме собою красне все щасливиться.

(Переклав О. Мокровольський)

Полеміка між Емілем Штайгером і Мартіном Гайдеггером, на яку натякає подальший хід справ, документально викладена у: *Steiger Emil. Die Kunst der Interpretation* («Мистецтво інтерпретації»), dtv Wissenschaftliche Reihe, 4078 (1971, Lizenzausgabe des Atlantis Verlages, Zürich und Freiburg i. Br.), S. 28 — 42.

зовсім недалеко. Іноді мова цього вірша наближається до прози («*wet achtet sein?*»). Однак тут це місце в рядку в цілому вказує, власне, на те, що він завершує вірш і надає йому особливої гномічної ваги. І справді, цей вірш своїм власним висловлюванням ілюструє, чому золото цього рядка не вказівка, як ото банкнота або інформація, а само має свою власну цінність. Сяяння не тільки розуміється — воно освітлює появу цієї лампи, яка, нікому не потрібна, висить у забутих покоях і більше не горить ніде, окрім цих рядків. Внутрішнє вухо чує тут відповідності «*schön*» і «*scheinen*» і «*selbst*» — і, зрештою, «*selbst*», яким завершується й затихає ритм, дає віддунювати затихлому рухові в нашому внутрішньому вусі. У нашому внутрішньому оці з'являється тихе спливання світла, яке ми називаємо «*scheinen*». Так наша свідомість розуміє не тільки те, що говориться про красиве й що висловлюється про автономію мистецького твору, який не залежить від взаємозв'язку використання, — наше вухо чує і наша свідомість сприймає сяяння красивого як його істинну суть. Інтерпретатор, що вносить свої підстави, зникає, а текст — говорить.