

Після філософії: кінець чи трансформація?

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

КИЇВ
«Четверта хвиля» 2000

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

П34 Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б[^] 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

ББК 87я43

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта
хвиля», 2000

Ганс-Георг Гадамер

ВСТУП

Одним із головних досягнень «Істини і Методу» Ганса-Георга Гадаме-ра була демонстрація того, що герменевтика — яка за традицією є «мистецтвом розуміння» — має універсальну та онтологічну значущість. Сьогодні «герменевтика» більше не належить просто до деякої категорії інтерпретативних методів, які застосовуються «всередині» спеціальних дисциплін, таких, наприклад, як теологія або юриспруденція, але має відношення до більш основного питання про те, як взагалі можливе розуміння. Із диференціацією повсякденного і загальнодоступного погляду на світ, революціями в культурі, політиці та суспільстві, і конфронтацією з іншими традиціями, доба Модерну зазнала кризи відносно здатності зрозуміти минуле, інші культури, і навіть саму себе. Таке усвідомлення нашої обмеженості тільки підкреслює «універсальність проблем герменевтики».

Онтологічну вагомість герменевтики можна відчувати вже у виклику, який вона кидає тим філософським баченням світу, які перебувають у полоні об'єктивістської дихотомії — незалежно, чи це погляд із позиції «ідеалізму», із якої суб'єкт конституює об'єктивний світ відповідно до правил або «категорій» рефлексивного самообґрунтування, чи «реалізму», де (ідеальний) нейтральний суб'єкт відкриває світ фактів та об'єктивних значень, незалежних від розуму. «Розуміння ніколи не є суб'єктивним відношенням до наявно даного «об'єкта», але належить до дієвої історії того, що підлягає розумінню, до історії його самопрояву; іншими словами, розуміння належить до існування того, що розуміється». Згідно з Гадамером, розуміння є подією, подією, в якій обидві сторони, інтерпретатор і текст (або текстовий аналог), «суб'єкт» і «об'єкт», взаємно визначають одна одну. Тому, посилання на «об'єктивне значення», на дещо таке, «що є насправді», є таким же невідповідним для з'ясування того, що таке розуміння, як і звертання до самопрозорого суб'єкта, що здійснює повний

методологічний контроль над об'єктом. Хоча у цьому пункті Гадамера дуже часто неправильно розуміють, але слід відзначити, залишається безперечним, що його міркування зовсім не мали на меті піддати сумніву дійсність емпіричних наук, або навіть, пропонувати методологію, яка повинна відповідати винятково гуманітарним наукам; він, швидше, цілком захоплений питанням «саморозуміння» науки, тобто, не тим, «що ми робимо або що ми повинні робити, але тим, що трапляється із нами поза і незалежно від наших бажань або дій.

«Основною темою філософської герменевтики Гадамера є конститутивна роль упереджень або перед-застережень (*prejudgements*) в розумінні: «Упередження не обов'язково є недійсними і помилковими, такими, що неминуче перекручують істину. Фактично, сама історичність нашого існування спричиняє ті упередження, — в буквальному значенні слова *prejudgements*, як попереднє піддання сумніву — що конституують першопочаткову інтен-ційну спрямованість нашої цілісної здатності до випробування. Упередження є компенсацією нашої відкритості до світу». У першому наближенні ця теза є безперечною і загальною для всіх фаллібілістських підходів. Більш значною вимогою Гадамера є, однак, те, що упередженість належить до самої можливості розуміння, а тому ідеал Просвітництва — досягнення об'єктивного знання, вільного від всіх специфічних точок зору — є ілюзією, навіть, як «граничне поняття». Ця сильніша теза розробляється Гадамером відносно гайдеггерівського поняття герменевтичного кола та власного поняття «дієвої історичної свідомості» і приводить у підсумку до переоцінки онтологічних припущень, що лежать в основі упередженості Просвітництва проти упередження. Дієва історична свідомість, нагадує нам Гадамер, завжди є більшою мірою *Sein*, ніж *Bewusstsein*.

Герменевтичне коло описує процес, що є першоосновним відносно всього розуміння: рух «вперед-і-назад» між частковими розуміннями та «сміслом цілого». Ми намагаємося зрозуміти ціле на базі того, що ми вже розуміємо, і наші часткові розуміння послідовно перетворюються у відповідь на стійкість, яка притаманна тексту та предмету, до якого воно має безпосереднє відношення (*die Sache selbst*). (Коллінгвуд пропонував подібне тлумачення в його

«діалектиці запиту і відповіді».) Для Гайдеггера, однак, це коло не було тільки змістом процедури; воно вказує на спосіб існування в світі, який випереджає будь-яку методологічну і абстрактну відмінність між суб'єктом і об'єктом. Гадамер зберігає це його убачання у Двозначності, яка міститься у понятті «дієва історична свідомість»: тут мається на увазі не тільки той факт, що свідомість обмежується і визначається історією, але й те, що вона, по суті, належить історії, як тому, що може бути зрозумілим. «Дійсний історичний об'єкт — це не об'єкт взагалі, але єдність першого і другого моментів, зв'язок, в якому існують як реальність історії, так і реальність історичного розуміння. Справжній гер-меневт має бути здатним демонструвати дієвість історії «ізсередини» власного розуміння».

Таким чином, «історично-дієва свідомість» постає у Гадамера альтернативою до об'єктивізму і релятивізму. Ці обидва виходять із припущення, що є проміжок між суб'єктом та об'єктом, між «концептуальною схемою» і світом «поза нею»; об'єктивізм при цьому доводить, що цей проміжок може бути подоланим через обережне дотримання методу, в той час, як релятивізм стверджує, що ми приречені на множинність не-співмірних мовних ігор. Гадамер вважає, що обидві позиції неправильно тлумачать загальний досвід герменевтики; він дотримується тієї думки, що з феноменологічної точки зору подія розуміння більш точно описується як діалог між інтерпретатором і текстом (або текстовим аналогом). Діалог завжди припускає, що незалежно від того, наскільки сторонній нам текст, у ньому завжди існує деяка загальнодоступна історія або загальна основа — або, принаймні, що завжди може бути створена загальна основа, завдяки якій можна отримати відправний пункт для подальшого розуміння. Адже не існує будь-чого зовнішнього, відносно діалогу — деякої позиції самообґрунтування, чи беззаперечного методу, деякого об'єктивного світу, через які могла б оцінюватися його успішність. Швидше, непорозуміння тільки й виявляються через подальший діалог про зміст спідручних речей (*die Sache*); головним тут є те, щоб, як висловився Рорті, підтримувати плін бесіди.

Звідси стає зрозумілим смисл герменевтики як філософії практики, так само, як і те, чому Гадамер постійно посилається на Аристотелівське поняття *ῥηγοπέ515* (практичне обговорення). У концептуальній системі Аристотеля

phronesis не є ні *techne* (майстерністю) ні *episteme* (науковим знанням, зміст якого визначається через підведення окремого під загальне), але постає питанням реалізації універсального (Добра) в конкретній ситуації. Як таке, воно корениться в природній здатності людини і не може бути заміненим ні технічним ноу-хау, ні теоретичною наукою; але у філософії практики воно «може бути піднятим на рівень рефлексивного розуміння». Подібно до цього, філософська герменевтика піднімає на рівень рефлексивного розуміння природну людську здатність до інтелектуальної комунікації із власним людським оточенням, для досягнення через мову взаємозрозуміння. В обох, означених тут сферах, у філософії практики та філософській герменевтиці (до цього Гадамер додає ще риторичку), ми маємо справу зі «специфічним різновидом науки», яка ґрунтується на природній

здатності людини, і чий ґрунтовний теоретичний інтерес нерозривно пов'язаний із буденними проявами практичної дії. Конкретно кажучи, герменевтика «тільки робить нас рефлексивно обізнаними щодо того, що є перформативним у тій грі, яку ми називаємо практичним досвідом розуміння». Кожний акт розуміння включає відношення того, що повинно стати зрозумілим, до ситуації інтерпретатора, а тому містить у собі й момент само-розуміння. Герменевтична відкритість відносно тексту означає нашу готовність поставити власні перед-рішення та упередження в один ряд, тобто, приймати серйозно вимогу до достовірності, яка ініційована текстом, і разом із тим ризикувати подати для опротестування власну позицію та межі того горизонту, що нею задається. Таким чином, разом з прийняттям або створенням власного смислу, який відрізняється від інших, ми отримуємо і потенціал для зміни свого морально-практичного саморозуміння. У цьому смислі герменевтика саме і є продовженням філософії практики.

Ганс-Георг Гадамер

ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ФІЛОСОФІЯ ПРАКТИКИ

Не тільки слово «герменевтика» є стародавнім. Такою є і реальність, яка визначається цим словом, незалежно, чи подається вона сьогодні у таких виразах, як «інтерпретація», «пояснення», «трансляція», чи навіть тільки як «розуміння». Принаймні, це передує ідеї методичної науки, яка розробляється Модерном. Навіть сучасне лінгвістичне вживання безпосередньо відображає деяку особливу двобічність та амбівалентність тієї теоретичної і практичної перспективи, у якій постає реальність герменевтики. Окремі випадки появи терміна «герменевтика» у працях деяких авторів наприкінці вісімнадцятого та на початку дев'ятнадцятого століть, свідчить, що саме у ці часи даний термін, прийшовши, швидше за все від теології, проникає у загальне слововживання; тоді він очевидно вказував лише на практичну значущість розуміння, в смислі інтелектуального та емпатичного прийняття іншої точки зору. Він входить словом схвалення у тексти пасторального типу. Я знайшов це слово у німецького автора Гайнриха Зойме (який, можливо, студіював разом із Мором у Лейпцигу) та у Йоганна Петера Гебеля. Але вже Шлейєрмахер, засновник перетворення сучасної йому форми герменевтики в загальну методологічну доктрину «*наук про дух*» (*Geisteswissenschaften*), рішуче відстоює ідею, що мистецтво розуміння вимагається не тільки щодо текстів, але також і в спілкуванні зі своїм людським оточенням. Отже, герменевтика — це є дещо більше, ніж тільки науковий метод або характерна властивість деякого типу наук. Попри це все, вона є посиленням на природну здатність людини. Подібно до «герменевтики» коливання між теоретичним та практичним значеннями можна побачити і у багатьох інших

термінах. Так, наприклад, ми кажемо про логіку або її нестачу в наших повсякденних стосунках із людьми, і тут зовсім не мається на увазі логіка як спеціальна філософська дисципліна. Це саме стосується і терміна «риторика», яке ми визначаємо як мистецтво розмови, якому можна навчатися, але разом із тим і як природну обдарованість та вправи для її покращення. Цілком зрозуміло, що без будь-якого натурального задатку до навчання тому, чому взагалі можна навчати, можна отримати тільки досить скромний успіх. Якщо не вистачає природної обдарованості для ведення розмови, її навряд чи можна компенсувати будь-якою методологічною доктриною. Сказане має пряме відношення і до мистецтва розуміння, тобто герменевтики.

Такий стан справ є вірним і для теорії науки. Чи існує такий тип науки, який може представити дещо більше, ніж культивування природного дару та теоретичне підсилення його усвідомлення? Для історії науки це залишається відкритою проблемою. До якого типу науки слід зарахувати мистецтво розуміння? Може, герменевтика є ближчою до риторики? Або ж розглядати її у наближенні до логіки та методології наук? Не так давно я мав нагоду надати деякі пояснення з цих питань історії науки.¹ Так само, як і дослідження мовних запозичень, дослідження з історії науки показують, що поняття методу, яке є фундаментальним для сучасної науки, привело до розчинення поняття науки, яке було відкритим саме до цієї природної здатності людини.

Отже, виникає більш загальне питання відносно того, яким чином продовжує своє існування до наших часів той сектор у корпусі системних зв'язків науки, який більш міцно зв'язаний з ранніми традиціями принципів побудови науки, ніж із поняттям методу, притаманним сучасній науці. Це запитання можна продовжити: чи не є це, нарешті, тим пунктом, через який можна ясно окреслити межі регіону, так званих, *Geisteswissenschaften* — причому, роблячи це без упередженості до запитання, чи не відіграє вимір герменевтики свою роль у кожному окремому прояві прагнення до пізнання, навіть, якщо йдеться про сучасні природничі науки.

Можна навести, принаймні, один приклад такого типу теорії науки, який здатний надати певну легітимність зазначеній переорієнтації у методичному підвищенні самосвідомості на боці *Geisteswissenschaften*. Це — філософія практики,

що була заснована Аристотелем.²

... Суттєва важливість обмежень, яких зазнає у Аристотеля поняття практики, не є простим відзеркаленням теоретичної науки, яка виникає безпосередньо із величезного діапазону довічних можливостей життя як тип найбільш благородної практики. Швидше, ці обмеження засновуються на протиставленні ремісницького мистецтва, яке базується на знанні, та поетичного мистецтва (*poiesis*), яке надане економічному базису для життя полісу. Зокрема, якщо йдеться не про мистецтва, якими займаються «низькі раби», але про той розряд мистецтв, яким вільна людина може займатися без втрати своїх професійних знань, то такі знання і уміння належать до її практики, не стаючи при цьому практичним знанням, в значенні *полісної* практики. Отже, філософія практики визначається відстанню, яка пролягає між практичним знанням особи, яка робить вільний вибір, і набутою майстерністю фахівця, яку Аристотель називає *техне* (*techne*). Звідси, філософія практики має справу не із ремеслами та майстерністю, яким навчаються, але з тим виміром людської здатності, який є суттєвим для спільного життя людства. Вона має відношення до того, що становить собою кожний індивід, як громадянин, і що конституює його досконалість — *arete*. Тому філософії практики потрібно підняти на рівень рефлексивного розуміння таку визначальну для людини властивість, як *prohairesis* незалежно, чи постає вона у формі розвинення тих основних життєвих орієнтацій людини, у яких перевага віддається *arete*, або у формі розсудливого обмірковування та проведення консиліуму перед застосуванням дії. В усякому разі, вона повинна зважати на його знання з позиції, в термінах якої одній речі віддається перевага перед іншою: відповідно до їх відношення до добра. Але знання, яке дає напрям дії, закликане, по суті, конкретними ситуаціями, в яких ми повинні вибрати ту річ, яку треба зробити; і ніяка техніка, що вивчена і освоєна, не може звільнити нас від завдання обмірковування та вибору. У результаті, наука практики, яка націлена на здобуття цього практичного знання, не є ні теоретичною наукою на зразок математики, ні експертним ноу-хау, у значенні засвоєної майстерності виконання технічних процедур (*poiesis*), але унікальним різновидом науки. Вона повинна була виникнути із самої практики і, за усіма типовими узагальненнями, які вона експліцитно доводить до свідомості,

залишатися пов'язаною з практикою. Фактично, це і є тим, що визначає специфічний характер Аристотелевих етики та політики.

Але її об'єкт це не тільки постійно змінювані ситуації та образи дій, які можуть бути піднесені на рівень знання тільки за умов їх повторюваності та типізації. Більше того, це додатне до його за-своєння знання типових структур має характер дійсного знання тільки за умов, якщо воно (оскільки, як таке, завжди має справу з технікою або ноу-хау) знову переноситься у конкретну ситуацію. При такому розгляді, філософія практики безумовно є «наукою»: універсальним знанням, яке додатне до того, щоб бути засвоєним. Але вона залишається при цьому наукою, якій потрібні конкретні умови для здійснення. Вона подає вимоги щодо [власного] засвоєння її тільки разом з цим її нерозривним зв'язком з практикою, який тільки й робить її здатною навчати. Цією мірою вона наближається до експертного знання, притаманного техніці, але її принципово відрізняє від технічної експертизи те, що вона, окрім того, чітко ставить питання добра — наприклад, при виборі найкращого життєвого шляху або найкращої конституції держави. Османне здійснює вже не просто експерт з певної здатності, як при технічній експертизі, яку він проводить засновуючись на зовнішньому авторитеті і покладає за мету сприяти здійсненню виробництва.

Усе сказане чинне і для герменевтики. Як теорія інтерпретації та роз'яснення, вона не є тільки теорією. Від глибокої античності і до наших днів герменевтика досить чітко вказувала, що її рефлексія щодо можливостей, правил та засобів інтерпретації є безумовно корисною і важливою для практики інтерпретації — зважаючи при цьому на припустимість остаточно розробленої теорії логіки, яка претендувала б, у науковому відношенні, на дещо більше, ніж поступовість просування вперед логічного міркування; так само, як, наприклад, нумерична теорія претендує на значно більше, ніж демонстрування калькулятивної майстерності. Таким чином, у першому наближенні, герменевтика може розумітися як навчання технічній майстерності (*Kunstlehre*), у спосіб, що подібний до риторики. Як і риторику, герменевтику можна визначити як природну здатність людей до співіснування, а тому вона вказує на здатність людей до інтелектуального спілкування.

...Мистецтво розуміння традиції, тією мірою, якою воно має справу з

сакральними книгами, легальними текстами або окремими видатними творами, не тільки припускає розпізнавання цих творів, але й здійснює їх формотворчу продуктивну передачу. Допоки воно залишалося обмеженим нормативними текстами, до того часу рання герменевтика не формулювала свою головну тезу щодо концептуальних проблем традиційної філософії. Звідси її чекав ще довгий шлях до зайняття того положення, яким зумовлений сучас-

ний інтерес до герменевтики. Проте, коли виникає потреба подолати віддаленість від піднесеного та важкодосяжність прихованого, причому не тільки відносно деяких спеціалізованих галузей дослідження, таких, наприклад, як релігійні документи, тексти законів, або тексти класиків, написані їх оригінальною мовою, але й у відношенні до усїєї історичної традиції, коли вона (як це має місце сьогодні) постала у подібній віддаленості, тоді проблема герменевтики стає внутрішньою проблемою філософської самосвідомості. Така ситуація склалася завдяки великому розриву в традиції, спричиненому Французькою Революцією, в результаті чого Європейська цивілізація була розколотою на національні культури.

Разом із зникненням традиції як достовірної і само собою зрозумілої речі, загальна традиція Християнських держав Європи, яка, звичайно, жила цим, почала включати експлікативну свідомість цілком іншим способом — як вільно вибрану модель, як палку ностальгійну мету, і нарешті, як об'єкт історичного пізнання. Це був час універсальної герменевтики, коли завдяки її зусиллям універсум історичного світу мусив постати розшифрованим. Минуле, як таке, починає ставати чужим.

Кожного разу зіткнення зі старою традицією виявляється тепер не простим питанням привласнення, коли неусвідомлено прираховується до себе усе, що заслуговує на увагу, навіть, якщо асимілюється вже застаріле; швидше, історичній свідомості необхідно перевести традицію через прірву. Типовим стає заклик до повернення до первинних джерел, і у такій перспективі наш образ минулого, як історичний посередник, покладається на нову основу. Разом з цим на передній план виходить глибинне завдання герменевтики. Як тільки починають стверджувати, що власна точка зору кожного суттєво відрізняється від тих, яких дотримувалися автори текстів минулого, а отже й від значень, що

містилися у цих текстах, тоді одразу з'являється потреба у здійсненні унікального зусилля уникнути нерозуміння значень старих текстів, щоб таким чином сприйняти їх у їхній переконливій силі. Опис внутрішньої структури та когерентності даного тексту або просте повторення того, що каже автор, ще не є дійсним розумінням. Необхідно повернути його говоріння у життя, але для цього треба стати освіченим у тій реальності, про яку каже текст. Зрозуміло, що декому необхідно також оволодіти граматичними правилами, стилістичними особливостями, мистецтвом композиції, на яких базується текст, якщо він бажає зрозуміти те, що автор хотів сказати в його тексті; але головна проблема усього розуміння стосується інтерпретативно змістовних відношень, які полягають в основі розмови між твердженнями тексту і нашим розумінням реальності.

Тільки тоді, коли цілісність нашої культури побачила себе уперше поставленою під загрозу радикального сумніву та критики -герменевтика набуває універсальної значущості. У цьому має бути переконлива внутрішня логіка. Якщо йдеться про радикалізм цього сумніву, то це, безумовно, можна знайти у Фридриха Ніцше. Його повільно зростаючий вплив у кожній області нашої культури настільки глибокий, що його, навіть, не можна повною мірою усвідомити. Наприклад, психоаналіз навряд чи можна уявити без ніцшев-ського заклик до радикального сумніву у свідченнях рефлексивної самосвідомості людини. Ніцше виклав вимогу, яка містила сумнів, що був більш глибоким та ґрунтовним, ніж той, що мав Декарт, який приймав за кінцеву і непохитну основу повної безсумнівності експліцитно подану самосвідомість. Ілюзії рефлексивної самосвідомості — як ідоли самопізнання — конституювали нове відкриття Ніцше, і пізній період доби Модерну може бути датованим у термінах його постійно поширюваного впливу. У результаті, поняття інтерпретації досягло значно глибшого і більш загального значення.

Саморозуміння більше не може асоціюватися із остаточною само-прозорістю в сенсі повної наявності себе для себе самого. Саморозуміння є завжди на-шляху-до; воно прямує маршрутом, завершення якого очевидно неможливе. Якщо перед нами цілий вимір невисвітлюваного несвідомого; якщо всі наші дії, бажання, справи, рішення та вчинки (тобто вся тотальність нашого людського існування в суспільстві) базуються на невизначеному і прихованому вимірі вольових зусиль

нашого тваринного; якщо всі репрезентації нашої свідомості можуть бути масками або зовнішніми приводами, під якими підсвідомо наша життєва енергія або наші соціальні інтереси переслідують власну мету; якщо всі мисленнєві убачання, які ми маємо, є напевними і очевидними лише настільки, наскільки вони можуть бути піддаваними сумніву; — тоді саморозуміння більш не здатне бути гарантом будь-якої очевидної самопрозорості нашого людського існування. Ми повинні зректися ілюзії остаточної висвітлюваності темряви наших мотивацій і тенденцій. Про них нічого не можна сказати напевно, окрім того, що ми можемо просто ігнорувати цю нову область людського досвіду, яка вимальовується у несвідомому. Однак те, що постає тут для методичного дослідження, не тільки поле несвідомого, з чим має справу психоаналітик як терапевт; такою ж мірою, це й світ домінуючих соціальних упереджень, на прояснення яких претендує марксизм. Психоаналіз та критика ідеології є формами просвіти, і обидві вимагають для себе емансипаторського мандату Просвітництва, про який Кант висловився як про «вихід (*exodus*) із стану самоспричиненої незрілості». Проте, коли ми розпочинаємо перегляд ареалу цих нових убачань, мені здається, що нам потрібно кинути критичний зір у бік того, якого сорту ті невипробувані припущення, котрі перейшли від традиції і продовжують у них діяти. Кожен повинен запитати себе, чи може закон еволюції людського життя бути схопленим у відповідності до понять прогресу, безперервного просування від невідомого до відомого, та й взагалі, чи може рух людської культури бути справді лінійним прогресом від Міфу до Просвітництва. Тут потрібно розрізняти цілком різні питання: чи не є динамізм людського існування наслідком жорсткої внутрішньої напруженості між висвітлюванням та приховуванням? Чи не може бути так, що це є тільки упередженням наших часів, і до поняття прогресу, яке, фактично, є конститутивним для духу наукового дослідження, повинне було транспонуватися на всю людську життєдіяльність та людську культуру? Можна запитати себе, а чи здійснюється прогрес у той час, коли ви вдома, займаючись конкретною справою наукового дослідження, цілком погоджуєтеся із умовами людського існування взагалі. Чи не стають, нарешті, такі поняття Просвітництва, як самоздійснення та самовдосконалення украй двозначними?

Якщо оцінювати значущість проблем та межі тієї сфери, яку ми називаємо

сьогодні герменевтикою, потрібно пам'ятати її філософське і загальнолюдське підґрунтя, цей її фундаментальний сумнів стосовно легітимності об'єктивної самосвідомості. Певним чином, саме слово «герменевтика» та споріднене із ним слово «інтерпретація» озбресні підказкою їх значення, оскільки вказують на сувору дистинкцію між вимогами пояснення: вимогою бути здатним пояснити фак^т повністю, через отримання усіх його умов, і далі, через їх вивчення, мати змогу відтворити його в штучних умовах, — це є добре відомий ідеал природничо-наукового пізнання — та вимогою, скажемо так, інтерпретації, яку ми завжди припускаємо в значенні подібному до апроксимації: не більш, ніж спроба, правдоподібна і плідна, але, зрозуміло, що ніколи не остаточна.

Здається, сама ідея остаточної інтерпретації є внутрішньо суперечною. Інтерпретація — завжди на шляху. Тому, якщо, згодом слово «інтерпретація» вказує на кінець людського існування і кінець людського знання, то тут досвід інтерпретації бере до уваги дещо таке, чого ще не було у більш ранньому саморозумінні, коли герменевтика була скоординована відносно спеціальних шарів і застосовувалася як техніка подолання складнощів у важкозрозумілих текстах. Тоді герменевтика могла розумітися лише як навчання майстерності цієї техніки — але не більше.

Як тільки ми припускаємо, що немає такої речі, як повністю прозорий текст або цілком вичерпне пояснення та реконструкція текстів, тоді всі перспективи відносно інтерпретації як мистецтва та теорії змішуються. Тоді більш важливим стає слідкування за рухом інтересів, які керують нами відносно предмета нашого обговорення, ніж просто інтерпретація очевидного змісту певного твердження. Одним із найбільш плідних убачань сучасної герменевтики є те, що кожне твердження необхідно розглядати, як відповідь на запитання, і що єдиним шляхом до розуміння твердження є уміння схопити запитання, відповіддю на яке і стає твердження. Це попереднє запитання має власну спрямованість значення і тут не відіграє особливої ролі, чи отримується воно через мережу фонових мотивацій, чи через звернення до більш широких контекстів значення, до яких звернене запитання і які вкладаються у твердження.

Те, що тут повинно прийняти як перше визначення, яке має віддати належне сучасній герменевтиці, на противагу до її традиційного розуміння, є

поняття того, що філософська герменевтика більш зацікавлена в запитаннях, ніж у відповідях — або краще, що вона інтерпретує твердження як відповіді на запитання, оскільки її роль полягає у тому, щоб зрозуміти. Але це ще не все. Звідки йде наше зусилля зрозуміти? Чому ми зацікавлені в розумінні тексту або деякого досвіду світу, включаючи і наші сумніви відносно прозорих самоінтерпретацій? Чи маємо ми вільний вибір щодо цих речей? Чи вірно, взагалі кажучи, те, що ми прямуємо за нашим власним вільним вибором завжди, коли ми намагаємося дослідити або інтерпретувати конкретні речі? Вільне рішення? Нейтральне. Цілком об'єктивне значення? Принаймні, богослов безумовно заперечить це і скаже: «О ні! Наше розуміння Священного писання не приходить із нашого власного вільного вибору. Тут потрібен акт милосердя. І Біблія зовсім не є тотальністю речень, які подаються хоч-не-хоч, як жертва для людського аналізу. Ні, Євангеліє прямує До мене особистим шляхом. Його вимоги містяться не в об'єктивному твердженні, і не в тотальності об'єктивних тверджень, але спеціально адресовані до мене». Я вважаю, що не тільки богослови повинні мати сумніви щодо поняття того, що кожний неодмінно опиняється в ситуації вільного вибору, коли починає інтерпретувати тексти минулого. Швидше, у гру тут завжди вступають одразу і свідомі, і несвідомі інтереси, які детермінують наші дії; завжди має трапитися певний випадок, коли ми постаємо перед собою з запитанням, чому даний текст збуджує наш інтерес. Відповідь ніколи не повинна бути такою, що це ніби-то пов'язано з деяким нейтральним фактом. Навпаки, нам кожного разу необхідно заходити за спину таких припустимих фактів, для того, щоб збудити наш інтерес до тексту або зробити цей інтерес чітко усвідомленим. Ми зустрічаємося з фактами в твердженнях. Всі твердження є відповідями. Але це ще не все. Запитання, відносно якого кожне твердження є відповіддю, у свою чергу також є вмотивованим; в певному значенні кожне запитання саме є водночас і відповіддю. Воно відповідає на виклик. Без внутрішньої напруженості між нашими антиципаціями значення та думками, що постійно поширюються, і без критичного інтересу до загальної домінанти думок, не існувало б ніяких запитань.

Цей перший крок герменевтичних зусиль, а особливо, намагання звернутися до питань мотивації, коли досягнуте розуміння тверджень, не є особливою штучною процедурою. Навпаки, це є нашою нормальною практикою.

Якщо нам необхідно відповісти на запитання і ми не можемо зрозуміти його точно (але ми знаємо, що саме інший бажає знати), тоді нам очевидно необхідно краще зрозуміти смисл його запитання. А тому ми ставимо зустрічне запитання, про що саме дехто бажає нас запитати. Тільки тоді, коли я спершу зрозумів зміст мотивації запитання, я можу вже почати шукати відповідь. Врешті-решт, зовсім не є чимось штучним рефлектувати над імплі-цитними припущеннями в наших запитаннях. Навпаки, саме відмова від рефлексії над цими припущеннями і є штучною. Досить штучним є уявлення про те, що твердження падають з неба і що вони можуть піддаватися аналітичній роботі, без взяття до уваги, чому саме вони були зроблені та у який спосіб вони відповідають на дещо. Це є першим, основним, і нескінченно далекосяжним запитом, який вимагається у кожній герменевтичній справі. Не тільки у філософії або теології, але в будь-якому дослідницькому проекті, постає вимога детальної розробки механізмів розуміння, що діють у герменевтичній ситуації. Це й повинно ставати нашою вихідною метою, коли ми наближаємося до того, що становить собою запитання. Щоб виразити в словах цей тривіальний досвід, ми повинні зрозуміти, що лежить позаду запитання. Але стати обізнаним у прихованих припущеннях означає не тільки, і головним чином, не висвітлення наших несвідомих припущень у значенні психоаналізу; це означає також ставати обізнаним стосовно невизначених припущень та імплікацій, які включені у запитання, що виникає.

Розробка герменевтичної ситуації, як ключа до методичної інтерпретації, містить у собі унікальний елемент щодо її виконання. Супроводжуюча її з самого початку герменевтична рефлексія повинна погодитися з нескінченністю цієї справи. Неможливо навіть уявити собі, що можна колись досягнути повного висвітлення мотивів або інтересів, що містяться у запитаннях. Незважаючи на це, головне завдання залишається в законній силі — висвітлити, наскільки це можливо, те, що лежить в основі наших інтересів. Тільки при збереженні цих позицій ми можемо зрозуміти твердження, з якими ми маємо справу, і саме тією мірою, якою ми розпізнаємо в них наші власні запити.

У зв'язку з цим ми повинні чітко собі уявити, що несвідоме і неявне не є полярно протилежним щодо нашого свідомого людського існування. Завданням розуміння є не просто прояснення найглибінніших несвідомих основ мотивацій

нашого інтересу; передусім, воно є справою розуміння і експлікації їх у тому напрямку і в тих межах, які визначаються нашим герменевтичним інтересом. У рідкісних випадках, в яких комунікативна інтерсуб'єктивність «спільноти спілкування» стає зруйнованою настільки фундаментально, що стає марним сподіватися знайти будь-яке основне і загальне значення, саме він може мотивувати напрям інтересу, який полягає в межах компетенції психоаналітика.

Але це є граничною ситуацією для герменевтики. Будь-яку герменевтичну ситуацію можна загострити до цієї границі відчаю відсутності значення та потреби зайти із тилу запропонованого значення. Робота психоаналітика засновується на хибній, як мені здається, думці щодо власної легітимності та унікального значення її справи, якщо вона розглядається без певних обмежень і якщо не виходити із того фундаментального передбачання, що життя завжди розкриває перед нами деякий вид рівноваги і, що до цієї рівноваги також належить і рівновага між нашими несвідомими вчинками і нашими свідомими людськими мотиваціями та рішеннями. Зрозуміло, що повної узгодженості між тенденціями нашого несвідомого і нашими свідомими мотиваціями ніколи не досягається. Але, як правило, вона ніколи не досягається шляхом повного приховування та спотворення. Це вже стає ознакою хвороби, коли дехто насільки приховав себе від себе самого, що потім вже ні про що не може дізнатися без допомоги лікаря. Тоді, завдяки кропіткій аналітичній прогонці його повсякденності, він починає робити кроки до висвітлення заднього плану свого несвідомого — з метою відтворення того, що було втрачено: рівноваги між своєю власною природою, саморозумінням та мовою, яка спільно використовується всіма нами.

На противагу цьому, несвідоме, в його розумінні як того, що залишається імпліцитним відносно нашої наявної самосвідомості, є нормальним об'єктом нашої герменевтичної справи. Але це означає, що завдання розуміння обмежується. Воно обмежується опором, який чиниться твердженнями або текстами, що приводить, у кінцевому підсумку, до розвитку здатностей до сумісного володіння значеннями, що саме й відбувається в діалозі, коли ми робимо зусилля висвітлити розрізнення в думках або непорозуміння.

У цій найбільш автентичній сфері герменевтичного досвіду, вихідні умови якого намагається врахувати філософська герменевтика, стає очевидною

спорідненість герменевтики із практичною філософією. Передусім, розуміння, подібно до дії, завжди містить у собі певний ризик, а тому ніколи не полишає власні пенати заради простої аплікації знання загальних правил на твердження або текст, який треба зрозуміти. До того ж там, де воно має успіх, розуміння означає зростання самосвідомості, яка — як новий досвід — влітається в текстуру нашого ментального досвіду. Розуміння — це пригода, і подібно до будь-якої іншої пригоди, небезпечна. Саме через те, що воно не задовольняється бажанням тільки реєструвати деякі факти, але звертається до інтересів, що нами керують, та наших запитань, кожний погодиться з тим, що герменевтичний досвід має значно менший ступінь безсумнівності, ніж той, що досягнутий методами природничих наук. Та якщо, нарешті, дехто з'ясовує для себе, що розуміння є пригодою, він вже припускає і те, що воно здатне надати унікальні можливості. Воно здатне до того, щоб особливим чином сприяти розширенню нашого людського досвіду, нашого самопізнання та нашого горизонту; як посередник будь-якого розуміння, воно є посередником відносно самого себе.

Наступним моментом є те, що ключові терміни ранньої герменевтики такі, як, наприклад, *актор мислення (mens auctoris)* або *інтенція тексту*, разом з усіма психологічними факторами, пов'язаними з відкритістю читача або слухача відносно тексту, неадекватні, зважаючи на те, що є найістотнішим у процесі розуміння, а саме, що це є процес комунікації. До того ж це є процесом зростаючої інтимності між «текстом», як конкретним досвідом, та нами. Внутрішньомовна умова всього нашого розуміння включає в себе те, що невизначені репрезентації значення, які сприймаються нами, артикуються в слові завдяки іншим словам — звідси починається комунікація. Спільність всього розуміння, яка ґрунтується на внутрішній властивості мови, є, на мою думку, істотним моментом герменевтичного досвіду. Ми безперервно формуємо загальну перспективу, коли розмовляємо на загальній мові і стаємо, таким чином, активними учасниками спільного досвіду нашого світу. Досвід опору або опозиції є свідченням цього, наприклад, у дискусії. Дискусія приносить свої наслідки, тільки коли знайдена спільна мова. Звідси, одна частина її учасників постає відносно другої як їх відмінне існування. Індивідуальні перспективи, з якими вони вступили у дискусію, поступово трансформуються, а разом із цим

трансформуються і вони самі. Тут ми маємо дещо на зразок прогресу — але не того прогресу, що властивий дослідженням і відносно якого не можна відставати, але прогресу, який завжди повинен поновлюватися зусиллями нашого життя.

Ілюстрацією успішної дискусії може слугувати теорія злиття горизонтів, яку я розвинув у «Істині та методі», і яка може надати виправдання тому моєму твердженню, що ситуація діалогу є плідною моделлю, навіть тоді, коли німий текст починає промовляти лише завдяки запитанням інтерпретатора.

Герменевтика, яку я називаю філософською, не є деякою новою процедурою інтерпретації або пояснення. По суті, вона тільки описує те, що завжди трапляється там, де інтерпретація переконлива і успішна. Вона зовсім не є деяким вченням про технічну майстерність, яка повинна проголосити про те, яким має бути розуміння. Нам необхідно засвідчити те, що є, а тому ми не можемо змінити той факт, що невідомі нам передумови завжди діють у нашому розумінні. Можливо, що ми взагалі не повинні хотіти його змінити, навіть якщо б могли. На цьому завжди збирає врожай розширене і поглиблене саморозуміння. Проте значенням «герменевтики» є філософія, і як філософія, вона є філософією практики.

Велика традиція філософії практики продовжує своє життя в герменевтиці, котра починає усвідомлювати свої філософські імплікації, а тому ми повинні звернутися до цієї традиції, про яку ми казали. У обох випадках ми маємо тут взаємну імплікацію між теоретичним інтересом та практичною дією. Із усією повнотою і ясністю Аристотель продумав цей висновок у своїй «Етику». По-перше, присвята свого життя теоретичним інтересам передбачає добродієність *phronesis*. Не існує способу, яким можна обмежити першість теорії або інтерес у чистому волінні пізнання. Ідея теорії була і залишається винятком будь-якого інтересу до буденної корисності, незалежно, чи стосується вона індивіда, групи, або суспільства, як цілого. З другого боку, незаперечна й першість «практики». Аристотель був достатньо мудрим, щоб підтвердити взаємний зв'язок між теорією та практикою.

Так, коли я говорю тут про герменевтику, вона виступає як теорія. Не існує ситуацій практичного розуміння, які я намагаюся розв'язати завдяки розмові. Герменевтика має справу з теоретичним ставленням до практики інтерпретації

та інтерпретації текстів, але також і відносно досвіду, який інтерпретується в них і в наших комунікативно розгорнутих орієнтаціях у світі. Така теоретична позиція тільки й робить нас рефлексивно обізнаними відносно пер-формативних навантажень у грі практичного досвіду розуміння. Отже, мені здається, що відповідь, яка дається Аристотелем на питання про можливість філософії моралі залишається вірною і стосовно нашого інтересу до герменевтики. Його відповідь вказувала, що етика є лише теоретичною справою, і коли дещо стверджується з метою теоретичного опису форм правильного життя, то звідси, в кращому випадку, можна отримати невелику допомогу, коли йдеться про її конкретне застосування до досвіду людського життя. Але, той, хто прагне до універсального знання, він не зупиняється навіть у тій точці, де конкретна практична проникливість отримує вагомий результат. Зв'язок між прагненням до універсального знання та конкретною практичною проникливістю взаємний. Атому, мені здається, що підсилене теоретичне усвідомлення досвіду розуміння та практики розуміння, що відповідає філософській герменевтиці та власному саморозумінню кожного, нерозлучні.

Примітки

1. Див.: в *Kleine Schriften IV: Variationen* (Tubingen; Mohr, 1977), 148—172.

2. Коли я робив доповідь на тему цієї статті у Мюнстері, у січні 1978 року, я скористався можливістю віддати данину поваги і пам'яті моєму колезі, Йоахіму Риттеру, завдяки працям якого ми зробили значний крок у вирішенні тих проблем, що пролунали у дискусіях.

Ганс-Георг Гадамер

**ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО НІМЕЦЬКОГО
ВИДАННЯ**

«ІСТИНИ І МЕТОДУ»

Приймаючи до уваги вже зроблені критичні зауваження, і ті, що, можливо, ще надійдуть, спробую подати стислий нарис головних інтенцій та вимог, покладених мною в основу «Істини та методу». Поняття «герменевтика», яке було одним із головних у даній праці, зважаючи на його тривалу традицію, неодмінно призведе до непорозуміння. Я не ставив собі за мету написати трактат з питань мистецтва або *техніки розуміння* у той спосіб, як це робилося у герменевтиці минулого. Я зовсім не мав наміру займатися розробкою системи технічних правил, які могли б описувати, або навіть керувати методологічними процедурами в «науках про дух (*Geisteswissenschaften*). Я також не ставив за мету досліджувати теоретичні основи гуманітарних наук для застосування цього знання в практичних цілях. Тим не менш, якщо і є певна практична значущість представленого тут дослідження, підходити до її оцінки треба не з позицій «ненаукового ангажементу», але з науковою «чесністю», щоб підтвердити, таким чином, саме той вид ангажементу, який притаманний кожному розумінню. Проте моя справжня позиція була і залишається тільки філософською. Питання не в тому, що ми робимо, або що ми повинні виконувати, а в тому, що робиться із нами поза межами та незалежно від наших волінь і виконань.

Отже, тут зовсім не обговорюються питання методу наук про дух. Моєю відправною точкою є те, що історичні *Geisteswissenschaften*, тією мірою, якою вони мали своїм початком німецький Романтизм і були насичені духом модерної науки, опікунами гуманістичної спадщини. Це відрізняє їх від всіх інших типів

модерного дослідження і вводить їх у близькість з іншим, досить відмінним, позанауковим досвідом, особливо з тим, що надходить від мистецтва. Безперечно, дещо осідає у них і від соціології знання. У Німеччині, яка завжди перебувала у передреволюційному стані, це була традиція естетичного гуманізму, яка була внутрішнім життєтворчим імпульсом у розгортанні модерної наукової думки. Для інших країн більш показовим був елемент політичної свідомості, який живився ідеями «*humanities*», «*lettres*», коротше кажучи, усім тим, що тоді було відоме під назвою *humaniora*.

Це зовсім не виключало того, що методи модерного природознавства застосовувалися також і до соціального світу. Можливо, що наша епоха більшою мірою визначається активністю зростання раціоналізації суспільства та наукової техніки, ніж колосальним прогресом сучасних природничих наук. Методичний дух науки заявляє себе повсюдно. Так що, для мого розуміння було б найостаннішою річчю — заперечувати наявність методичної роботи всередині *Geisteswissenschaften*.. Також, я зовсім не мав наміру поновлювати методичні суперечки між науками про природу та науками про дух. Надто важка справа — протиставляти методи. У цьому відношенні питання, свого часу сформульоване В. Віндельбандом та Г. Риккертотом як питання про «межі природничо-наукового утворення понять», здається мені хибним. Предметом розгляду стає тут не розрізнення методів чи розрізнення цілей пізнання. Моє питання спрямоване на розкриття та доведення до свідомості того, що в ході дебатів про метод *стало закритим* або неправильно витлумаченим, того, що не стільки обмежує — ззовні або із середини - сучасну науку, скільки передує їй і робить її можливою. Це зовсім не призводить до відмови від визнання її іманентних законів розвитку. Було б марним апелювати до совісті людських волінь, до їх знання та умінь (*Machenkonnen*), з метою покращання поведження із природним та суспільним порядками нашого світу. Роль морального проповідника є дещо абсурдною, якщо вона виконується в шатах вченою. Так само абсурдним є домагання філософа, який виводить із *принципів*, як повинна змінюватися «наука», щоб стати, завдяки цьому, філософськи легітимованою.

Так само мені здається чистим непорозумінням, коли хтось ігнорує відоме кантівське розрізнення між *questio juris* і *questio facti* .² Кант звичайно не мав

наміру приписувати модерній науці, як вона повинна поводитися, щоб гідно відповісти перед судом Розуму. Він поставив *філософське* питання, коли запитував, якими повинні бути умови нашого пізнання, аби стала можливою модерна наука, і як далеко вона поширюється. У цьому смислі ставляться філософські запитання і в «*Істині і методи*». Але вони ставляться тут не лише до *Geisteswissenschaften* (серед яких безумовна перевага надається конкретним класичним дисциплінам); і взагалі, питання у цьому дослідженні ставиться не тільки відносно науки та способів наукового досвіду, але стосується *Цілого* людського досвіду світу та життєвої практики. Сказати по-кантівськи, у ньому запитується: «Як можливе розуміння?» Це питанням передують будь-якій суб'єктивній активності розуміння, включаючи й методичну активність *розуміючих* наук, їхніх норм і правил. На мій погляд, гайдеггерівська тем-поральна аналітика людського *тут-буття* (*Dasein*) переконливо показала, що розуміння не є одним із багатьох способів *світовідно-шення* суб'єкта, але самим *способом буття Dasein*. У такому смисловому відношенні я використовую в моєму дослідженні поняття «*герменевтика*». Воно означає рухливість як ґрунтовну характеристику *Dasein*, що визначає його конечність та історичність і охоплює таким чином цілокупність досвіду світу. Рух розуміння, як всеосяжний і універсальний, не є довільним або конструктивним перебільшенням одного єдиного аспекту; скоріше, він полягає у природі самих речей.

Я не можу погодитися з тими, хто думає, що герменевтичний аспект обмежується сферою позаісторичного буття, як наприклад, аспект математики або естетики. Безумовно, що естетична якість твору мистецтва базується на законах конструювання та рівнях форми, які трансцендують за будь-які обмеження історичного походження чи культурної приналежності. Я повинен залишити тут осторонь питання про те, чи становить собою, і якою мірою, «відчуття якості» мистецького твору незалежну можливість його пізнання, або; чи не є воно, подібно до смаку взагалі, таким, що стає не тільки формально розвинутим, але й, культурно вихованим та сформованим. Смак, принаймні, неодмінно виховується на таких речах, які зі свого боку вказують, для чого він виховується. У цьому відношенні, він, можливо, включає завжди конкретні змістовні ак-центри та обмежуючі бар'єри. В усякому разі, дійсним є те, що кожен, хто переживає

мистецький твір, цілком вбирає його досвід в себе, або точніше: в ціле свого саморозуміння, всередині якого цей ^BP має для нього щось означати. Я повинен піти трохи далі і випуститися тієї думки, що, при досягненні розуміння, яке охоплює цілісний досвід мистецького твору, будь-який історизм' у сфері естетичного досвіду долається. Безумовно, здається цілком природним, розрізняти першопочаткову цілісність світовідношення, яке стверджується твором мистецтва та продовження його життя в змінюваних умовах життя наступних поколінь. Але де точно проходить та лінія, що розділяє даний світ та світ прийдешній? Як здійснюється перехід першопочаткової значущості життя в значущість культурного виховання, досвід якої підлягає рефлексії? Мені здається, що поняття *естетичної нерозрізненості*, яке я представив з цього приводу, показує досить ясно, що тут немає жорстких кордонів, і що обсяг розуміння не може бути звуженим до рефлексивного задоволення, яке приписується естетичному розрізненню. Ми повинні визнати, що, наприклад, античні зображення богів, як займали своє місце в храмі не як твори мистецтва — для естетичного, рефлексивного задоволення — знаходять і сьогодні своє місце в сучасних музеях, які вміщують у собі світ релігійного досвіду, який виник таким, яким він постає тепер перед нашими очима. Це має важливий наслідок, цей інший світ, з яким ми тут зустрічаємося, належить також і до нашого світу. Це і є тим герменевтичним універсумом, що охоплює їх обох.

Універсальність герменевтичного аспекту не можна обмежити чи звужити — не припускаючись при цьому до довільності - також і в іншому відношенні. Жодна чисто композиторська майстерність, коли я займався розглядом формування досвіду мистецтва, не приводили мене до тих першопочатків, виходячи з яких можна було б встановлювати відповідну для феномену розуміння перспективу розгляду. Естетика генія здійснила в цьому зв'язку важливу попередню роботу, оскільки із неї випливало, що досвід мистецького твору завжди перевершує будь-який суб'єктивний горизонт інтерпретації, як з позиції митця так і з позиції споживача. Думка митця (*mens auctoris*) не є масштабом, для винаходження значення мистецького твору. Справді, навіть сама ідея *твору у собі*, відірваного від дійсності становлення його, завжди поновлюваного, досвіду, містить у собі дещо абстрактне. Я сподіваюся, що мені вдалося показати, чому ця ідея

описує лише інтенцію, але не може надати жодного догматичного вирішення. Але у будь-якому випадку смисл мого дослідження полягає не в розробці загальної теорії інтерпретації та наданні, цим самим, «вченню про розрізнення» (*Differeenziallehre*) відповідного йому методу; це завдання вже було успішно виконане Емілію Бетті. Швидше, його метою було дізнатися про те, що є загальним для всіх методів розуміння, щоб показати, що розуміння ніколи не суб'єктивним відношенням, спрямованим на даний «предмет», але належить до *дієвої історії* (*Wirkungsgeschichte*) мого, що розуміється: до буття того, що стає зрозумілим.

Мене не переконують заперечення щодо того, що репродукція музичного твору стає інтерпретацією в іншому смислі, ніж досягнення розуміння при читанні поеми або під час розгляду живопису. Всі репродукції є передусім інтерпретаціями і всі вони, як такі, намагаються бути правильними. У цьому смислі, вони також є «розумінням».

На мій погляд, універсальність герменевтичної точки зору не дозволяє також звуження і там, де йдеться про багатоскладність інтересів до історії, що гуртуються навколо науки історії (*Geschichtswissenschaft*). Звичайно, існує багато різних способів історіографії (*Geschichtssreibung*) та дослідження історії (*Geschichtsforschung*). Але в них жодного слова про те, що кожний науково-історичний інтерес повинен ґрунтуватись в свідомому виконанні дієво-історичної рефлексії. Звичайно, що історія ескімосів Північної Америки є цілком незалежною від того, чи могли б вони і якщо так, то коли, відігравати якусь роль у «всесвітній історії Європи». Та все ж, не можна серйозно заперечувати, що і в такому дослідженні дієво-історична рефлексія має доводити свою здатність вирішувати власне історичне завдання. Той, хто буде читати через п'ятдесят або сто років, історію цього народу, яка пишеться сьогодні, той не тільки знайде її застарілою, оскільки він володіє більшими знаннями, точніше інтерпретує джерела, він також буде здатним побачити, що, наприклад, у 1960 році ці джерела читалися інакше, тому що це мотивувувалося іншими запитаннями, іншими упередженнями та іншими інтересами. Той, хто хотів би позбавити Історіографію та дослідження історії компетенції історико-дієвої рефлексії, він, тим самим, редукував би їх до остаточної байдужості. Але саме універсальність герменевтичної проблеми дає можливість ставити запитання відносно усіх різновидів «інтересу до історії», оскільки вона входить у підґрунтя

кожного «історичного -запитання». Адже Що таке історичне дослідження без «історичного запитання»? В термінах, що мною використовуються і які виправдали себе в дослідженнях з історії мови, це можна висловити так: «Аплікація (*Applikation*)⁴ є моментом самого розуміння». Якщо я під таким кутом зору ставлю на один рівень історика права та юриста, що практикує, я зовсім не заперечую, що перший має винятково «споглядальне» завдання, тоді як другий — винятково практичне. Аплікація включається в обидва завдання. Та чи може розуміння *правового* смислу деякого закону бути у кожного з них різним? Звичайно, суддя має практичне завдання виносити вирок, і бути спроможним приймати і програвати у самому собі різноманітний спектр політико-правових точок зору, тоді як історик права, який розглядає той самий закон, так чинити не може. Проте, чи саме через це розрізняються їх правові *розуміння* закону? Рішення судді, яке «практично втручається у життя», прагне до того, щоб бути правильним, і ні у якому разі не довільним застосуванням закону, а отже, засновуватися на «*правильній*» інтерпретації; а це вже з необхідністю включає опосередкування історії та сучасності в самому розумінні.

Звичайно, що під таким кутом зору історик права повинен окрім того надавати правильнопрозумілому закону його «історичну» оцінку; а це завжди означає, що він мусить надавати оцінку створеному ним історичному значенню. Та оскільки він керується при цьому власними історичними *перед-судженнями* та існуючими *у-переджен-нями*, це означає, що його оцінка є «хибною». Такий стан речей свідчить про те, що ми знову маємо тут справу з опосередкуванням минулого і теперішнього, тобто з *аплікацією*. Поступальний рух історії, до якої належить і історія її дослідження, дбає про те, аби вона була виучувана. Але з цього зовсім не виливає, що історик діяв якимось так, як йому «*не можна було*», чи *не повинно було* робити, або, навіть, чого він міг і повинен був запобігти, скориставшись каноном герменевтики. Я кажу тут не про прикрі помилки в історії права, але про те, що притаманне достеменному пізнанню. Практика історика права — подібно до практики експерта — має власні «методи» уникнення помилковості; в цьому відношенні я повністю погоджуюся з думками істориків права. Але, герменевтичний інтерес філософа пробуджується тільки там, де вдається уникнути помилки. Адже тільки тоді історики та догматики починають

засвідчувати істину, яка, однак, залишається поза тим, що вони пізнають, оскільки у їх діях та вчинках пізнаваним стає їх власне швидкоплинне *теперішнє*.

З точки зору філософської герменевтики, протилежність між історичним та догматичним методами не має під собою ніякого ґрунту. Тому напрошується запитання, якою мірою сама герменевтична точка зору має історичну або догматичну обґрунтованість. Якщо принцип дієвої історії набуває дійсності як універсальний структурний момент розуміння, тоді, справді, ця теза звільняється від будь-якої історичної обумовленості, і сприймається просто як така, що претендує на дійсність. Однак, герменевтична свідомість існує тільки у конкретно визначених історичних умовах. Для того, щоб свідомість герменевтичного завдання привласнення традиції набула власних форм виразності, традиція, до сутності якої належить самоочевидна передача того, що було нею успадковане, повинна піддаватися сумніву. Такий тип свідомості ми знаходимо в Августина, у його ставленні до Старого Заповіту; під час Реформації протестантська герменевтика розвивалася із намагань зрозуміти Священне письмо (*sola scriptura*) із нього самого, що суперечило принципам традиції Римської Церкви. Відтоді починається сходження історичної свідомості, яка включає в себе ґрунтовну настанову дистанціювання сучасності відносно усієї історичної традиції і, нарешті, починає розуміти себе як завдання і вимагати для себе методичного керівництва. Однією з тез «*Істини та методу*» є те, що момент дієвої історії залишається дієздатним у будь-якому розумінні традиції, навіть у тому, де головне місце посіли методики сучасних історичних наук, які перетворюють на «об'єкт», який необхідно «встановлювати» подібно до експериментально встановленого факту, те, що історично виникло і було історично успадковане — так, нібито, традиція за її власним смислом є такою ж чужою і незрозумілою для людини, як і предмет фізики.

Виходячи звідси, в понятті дієво-історичної свідомості — як воно мною використовується — знаходить своє виправдання реальна двозначність. Ця поняттєва двозначність полягає в тому, що, вона, з одного боку, вказує на конкретну свідомість, яка здобувається у вході історії та через історію, а з другого боку, - на усвідомлення цього процесу здобуття та визначення буття. Очевидно, що смисл мого доведення полягає у тому, що дієво-історична визначеність панує над

модерною — історичною та науковою — свідомістю і виходить за межі кожного можливого знання про буттєвість цього панування. Дієва історична свідомість є кінцевою (*endliche*) в тому радикальному смислі, що наше буття, діюче в цілому нашої долі, сутнісно перевищує своє знання про себе. Але це ґрунтовне бачення, яке не може бути звуженим рамками окремої історичної ситуації, є безумовно таким баченням щодо модерних історичних досліджень та методичного ідеалу наукової об'єктивності, яке зустрічає опір у саморозумінні науки.

Ми, звичайно, можемо, виходячи звідси, поставити рефлексив-но-історичне запитання стосовно того, чому саме тепер, в цьому сторичному погляді повинне уможливлюватися ґрунтовне бачення моменту історичної дієвості, притаманне кожному розумінню. На ці питання в моїх дослідженнях дається непряма відповідь. Тільки після поразки наївного історизму *останнього столітні*

стає очевидним, що протилежності між неісторично-догматичним та історичним, між традицією та історичною наукою, між Античністю та Модерном, — не є абсолютною. Відома *querelle des anciens et des modernes* припиняється аби висунути реальну альтернативу.

Таким чином, те, що тут набуває значення універсальності герменевтичного аспекту, і особливо те, то було мною досліджено стосовно *мовності* як форми здійснення розуміння, охоплює разом з усіма вилами герменевтичної свідомості також і «*перед-герменевтичну*» свідомість. Наївним *привласненням традиції* є вже «переказ чуток», хоча, безумовно, його не можна описати в значенні «сплавлення горизонтів».

Нарешті, висунемо головне питання: як далеко простягається аспект розуміння та його мовність? Чи може він підтримати загальний філософський висновок, який формулюється в судженні: «Буття, яке можна зрозуміти, є мовою?» Чи не веде це судження, зважаючи на універсальність мови, до неприйняттого метафізичного висновку, що «*все*» є тільки мовою та подією мови? Адже, навіть, очевидність посилання на *невимовне* зовсім не призволить до руйнування універсальності мовного. Нескінченність розмови, у якій здійснюється розуміння, робить у край релятивним саме доведення дійсності невимовного. Проте, чи є взагалі розуміння єдиним і достатнім доступом до реальності історії? Очевидно, що існує прихована небезпека того, що дійсна реальність того, що стається, зок-

рема його абсурдність та непередбачуваність, буде ослаблена і в формі досвіду пізнання остаточно буде сфальсифікованою.

Серед намірів мого дослідження було показати, яким чином, незважаючи на всю опозиційність *Історичної школи №* гегелівського спіритуалізму, підхід Дройзена та Дильтея до історії був з самого початку введений в оману їх герменевтичною настановою «прочитання» історії як книги, тобто, як такої, що до останньої букви є осмисленою. Але, незважаючи на їх рішучий протест проти тієї «філософії історії», в якій необхідність понять створює ядро усіх подій, історична герменевтика Дильтея не може уникнути того, щоб не залишити історії можливість завершитися в *історії духу*. Такою була моя критика. Проте, чи не постас перед такою загрозою і «*Істина та метод*»? Зокрема, традиційні принципи побудови понять, передусім такий, як герменевтичне коло цілого та частини. Який є вихідною точкою моїх зусиль обґрунтувати герменевтику, зовсім не підпадають під такий висновок. Навіть поняття цілого можна зрозуміти тільки релятивно. Смислова цілісність, яку треба зрозуміти в Історії або у традиції, зовсім не передбачає смисл історії як *цілого*, На мою думку, загрозу *докетизму* можна усунути, якщо розуміти історичну традицію не як предмет історичного знання або філософської концептуалізації, але як дієвий момент самого буття. Конечність власного розуміння є таким *способом* буття, у якому набувають дійсності такі речі, як реальність, спротив, абсурд та незрозуміле. Той, хто серйозно приймає цю конечність, повинен серйозно прийняти і реальність історії.

Ця проблема, подібна до тієї, яка робила *досвід Ти* вирішальним для саморозуміння Модерну. У моєму дослідженні тема досвіду посідає ключове місце відносно всієї систематики праці. Виходячи із досвіду Ти, в ньому прояснюється і поняття дієво-історичного досвіду. Але досвід Ти також вказує на парадокс: той, хто *протистоїть* мені, стверджуючи дійсність власного права і вимагаючи від мене його повного і безпосереднього визнання — саме через це стає «зрозумілим». Сподіваюся, мені вдалося показати, що *таке* розуміння розуміє зовсім не Ти, але те Істинне, що воно нам повідомляє. Я маю тут на увазі таку істину, яка стає очевидною для Я тільки через Ти, і тільки через те, що йому надається можливість дещо висловити. Саме такі справи і з історичною традицією. Вона б зовсім не викликала нашої цікавості, якщо б не мала те,

чому могла б навчити, те, що ми не можемо пізнати у самих себе. Твердження: «Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою» — повинно тлумачитися саме у цьому значенні. Воно зовсім не передбачає надсвітової позиції абсолютного спостерігача, який розуміє смисл буття; навпаки, воно означає, що буття може ставати для нас предметом досвідного пізнання не там, де нами може бути щось виготовлене, але там, де щось може ставати для нас зрозумілим.

Звідси постає питання філософської методики, яке закидалося на адресу моєї книги у низії критичних публікацій. Дозволю собі назвати його «проблемою феноменологічної іманентності». Справді. У методичному плані моя праця стоїть на феноменологічній основі. Не може звучати парадоксально, зважаючи на те, що саме гайдег-герівська критика трансцендентальної постановки питання та його лумка про «поворот» лежать в основі мого розгортання універсальної проблеми герменевтики. Але на мій погляд, саме цей гайдег-герівський «поворот», який тільки й вивільняє проблеми герменевтики для повернення їх до самих себе, дозволяє застосувати принцип феноменологічного свідчення. Тому я дотримувався поняття «герменевтика* не як «вчення про метод*, але в тому його смислі, яким користувався ранній Гайдеггер. — як теорією дійсного досвіду, яким є мислення. Таким чином, я мушу підкреслити, що мої аналітичні дослідження гри та мови повинні сприйматися як суто феноменологічні. Гра відбувається поза свідомістю гравця, і в цьому відношенні є дещо більшою, ніж суб'єктивна поведінка. Мова відбувається поза свідомістю промовця і тому є більшою, ніж суб'єктивна поведінка. Саме це й може бути описане, як досвід суб'єкта, і це не має нічого спільного з «міфологією» або «містифікацією».

Така ґрунтовна методична позиція залишається поза всіма дійсно метафізичними висновками. У моїх працях, які передували виходу в світ *«Істини і методу»*, особливо в таких, як *«Герменевтика та історизм»* та *«Феноменологічний рух»* я підкреслював свою вдячність Канту та його критиці чистого розуму, і вважаю, слідом за ним, що твердження, які лише у діалектичний спосіб примислюють нескінченність до скінченності, суще у собі до пізнаваного людиною, вічне до часового, — постають лише чистими визначеннями обмежень, через які реальне пізнання втрачає можливість власного розвитку, пасуючи перед силою філософії. Разом із тим, традиція метафізики, особливо в її останній

великій формі - спекулятивній діалектиці Гегеля — постійно перебуває поблизу. Її завдання, як «нескінченного відношення», залишається в силі. Але спосіб його прийняття та засвідчення полягає у зусиллі звільнитися від синтезуючої сили гегелівської діалектики, і навіть від тієї, зростаючої з діалектики Платона, «логіки», щоб в ході розмови зайняти таку позицію, у якій вперше слова та поняття стають тим, чим вони є.

Разом з тим, вимога рефлексивного самообґрунтування, як вона була поставлена в спекулятивних дослідженнях трансцендентальної філософії у Фіхте, Гегеля та Гуссерля, залишається невиконаною. Та невже діалог із загалом нашої філософської традиції, в якій ми перебуваємо і якою ми є як філософи, — безпідставний? Невже те, що завжди вже підтримує нас, вимагає обґрунтування?

Тут я підхожу до останнього запитання, яке, меншою мірою стосується методу і головним чином має на увазі змістовність повороту герменевтичного універсалізму, який розвинуто в даній праці. Чи не тягне за собою універсальність розуміння змістовної однобічності, оскільки вона явно виказує нестачу критичного принципу відносно традиції і разом із тим явно схиляється перед універсальним оптимізмом? Чи не такою ж мірою, у якій «природі традиції» притаманна можливість існування тільки через привласнення, «природі людини» притаманна здатність до руйнування традицій, їх критики та відмови, і чи не є чимось у вищій мірі першо-початковим у нашому відношенні до буття те, що як переопрацювання дійсності відповідно до наших цілей завжди вже включене у спосіб праці? Чи не звідси починається і чи не через це саме онтологічна універсальність розуміння призводить до однобічності? — Справді, розуміння зовсім не означає тільки привласнення переданих думок або розпізнавання того, що освячене традицією. Гайдеггер, який спершу визначив поняття *Verstehen* як універсальну визначеність *Dasein*, безумовно мав на увазі проєктивний характер розуміння, тобто лише його, так би мовити, *майбуття буття (Dasein)*. Так само і я зовсім не маю бажання заперечувати, що всередині універсального зв'язку моментів розуміння визначальною є *моя* позиційна орієнтованість на привласнення минулого та його передачу, Гайдеггер також міг би, подібно до більшості моїх критиків, помітити тут відсутність остаточного радикалізму у дотриманні кон-секвентності. Що означає кінець метафізики як науки? Що озна-

час для науки цей кінець? Коли наука зростає до тотальної технократії і починає цим самим, погрожувати «космічною ніччю» та «забуттям буття» (*Seinsvergessenheit*, які були вже передбачені Ніцше, — чи можна тоді кидати останній покірний погляд у вечірнє небо в якому щезають останні промені сонця - замість того, щоб здійснити поворот і одразу після перших сутінок почати вишукувати повернення світла?

Між тим, мені здається, що однобічність герменевтичного універсалізму утримує в собі й істину самокорекції. Вона висвітлює модерну точку зору на виробництво та створення певних конструкцій понад тими необхідними припущеннями, які лежать в основі цього універсалізму. Зокрема, це обмежує позицію філософа в сучасному світі. Скільки б він не проголошував про своє покликання усвідомлювати усі радикальні наслідки, він погано відповідає вимогам на роль пророка, радника, проповідника, чи, навіть, тільки знавця. Те, чого потребує людина, це — не тільки твердої позиції щодо останніх питань, але також і смислу ймовірного, можливого тавірного тут і тепер. На мій погляд, тільки той, хто філософує, здатний усвідомлювати те напруження, яке постійно існує між його власними домаганнями дійсності та реальністю, у якій він живею.

Герменевтична свідомість, яка заслуговує на те, щоб її пробуджувати і утримувати ясною, свідомо того, що в добу науки домагання влади з боку філософської думки є дещо химерною та нереальною. Однак, вона все таки хотіла б підсилити волю людей чимось більшим, ніж зростаюча донині критика утопічної або есхатологічної свідомості, протиставляючи їй дещо від істини спогаду: те, що завжди було і завжди залишається *реальним*.

Примітки

¹ На початку «Передмови» автор вказує тих, з ким мав усну або письмову полеміку щодо ідей його праці. Серед них: К.-О. Апель, О. Беккер, Е. Бетті, В. Гелле-бранд, Г. Кун та ін.

² «Питання права та питання вчингку» (лат). (Питання «повністю бути» та питання «фактично здійснюваного». Прим перекладача В.К.)

³ За відсутністю в англійській філософській мові терміна «Нізіогізм» перекла

дач англійською мовою був змушений використовувати термін «*Historicism*», який в нашій філософській літературі має винятково негативний «попперіанський» смисл. У Гадамера під «історизмом» розуміється перш за все тенденція в історичній науці кінця ХІХ століття на виявлення індивідуальної багатоманітності та історичної мінливості культурних феноменів. Методологічну основу цієї течії становив позитивізм. Завдяки працям Є. Трьольча та Ф.Майнеке «історизм» набуває конотацій релятивізму та психологізму. В цьому ідейному контексті і в полеміці з ним і складається значеннєве ядро «історизму» у Гадамера. (*Прим перекладача — В.К.*)

⁴ «Аплікація» у Гадамера має подвійне значення: «застосування» та «накладання». (*Прим перекладача — В.К.*)

⁵ «Суперечка стародавності та сучасності» (фр).

⁶ Від «*a'oseo*» — «навчати», «повідомляти» та похідного «*ciocie*» — «по-вченому», «грунтовно», «науковим чином» (лат). Дослівно: «грунтовне наукове пояснення» в даному критичному контексті «об'єктивізм». (*Прим перекладача — В.К.*)