

HANS-GEORG GADAMER

Hermeneutik II

WAHRHEIT UND METHODE

ERGANZUNGEN

REGISTER

Band 2

1. МІЖ ФЕНОМЕНОЛОГІЄЮ ТА ДІАЛЕКТИКОЮ

Спроба самокритики
1985 рік

Через чверть століття начебто настав-таки час перевірити на цілісність консистенції теоретичний проект, що поєднує у філософське ціле ті дослідження, які проводяться з різних точок зору, а надто перевірити, чи слід зважати на розриви та стрибки в послідовності цілого. Чим їх пояснити — поважними хибами побудови, а чи здебільше формою презентації, яка подекуди неодмінно має бути застарілою?

Застаріле, поза всяким сумнівом, — це те, що в межах так званих гуманітарних наук знай наголошується на філологічно-історичних науках. В епоху соціальних наук, структуралізму та лінгвістики така прив'язка до романтичної спадщини історичної школи більше не видається достатньою. Насправді ж тут спрацьовує обмеженість власного вихідного досвіду. Проте з самого початку задум цілого спрямований на універсальність герменевтичного досвіду, якої ми повинні досягти з будь-якої вихідної точки, якщо цей досвід має стати універсальним досвідом¹.

Ще хибнішою залишається, поза всяким сумнівом, протилежна картина, за якою це дослідження провадиться, спираючись на природничі науки. Мені зрозуміло, що тут постає ціле широке поле герменевтичних проблем, яке виходить за мою власну межу процесу наукового дослідження. Лише в сфері історико-філологічних наук я досяг такого рівня, що там усюди можу з певною компетентністю брати участь у відповідних дослідницьких роботах. Але там, де не можу вивчати оригінальні роботи, я не відчуваю за собою права прагнути доводити до свідомості дослідника того, що він тут робить і що тут з ним відбувається. Суть герменевтичного усвідомлення полягає саме в тому, що воно має виникати з герменевтичної практики.

Те, що природничі науки містять у собі герменевтичну проблематику, стало мені зрозуміло вже 1934 року на прикладі розгромної критики Моріцом Шлікком догм канцелярських речень². Однак коли у 30-ті роки

¹ Докладніше про це в цьому томі, насамперед у статті «Риторика, герменевтика та критика ідеології», див. с. 219 ff.

² Schlick M. «Über das Fundament der Erkenntnis» («Про підмуток пізнання»).

виникали й розвивались ідеї цієї книги, а притаманні цьому часові обставини несли з собою чимраз більшу ізоляцію, то фізикалізм і *unity of science** були протилежною картиною, яка формально напрошувалась. *Linguistic turn*** англосаксонських досліджень тоді ще не піднялася із-поза обрію. Пізню роботу Вітгенштайна я зміг проштудіювати лише по тому, як чітко осягнув свій власний хід думок, а те, що в критиці Поппера споріднені з позитивізмом мотиви збіглися з моєю власною орієнтацією, я також усвідомив і реалізував пізніше³.

Отож я маю аж надто чітку уяву про залежність від часу вихідних точок формування моїх думок. Брати до уваги умови герменевтичної практики, що змінилися, — це завдання молодшої генерації, і подекуди це відбулося. Прагнення вчитися далі для людини за 80 видається мені зухвалістю. Тому я залишив без змін текст «Істини та методу», як і подальших статей, і обмежився тільки тим, що іноді вносив лише незначні поправки.

Проте інакше стоїть питання внутрішньої консистенції, зробленого в своїх межах. Цей другий том мого зібрання творів міг би правити тут за доповнення. Його зміст можна розбити на три розділи: *Попередні етапи*, які у своїй власній попереджувальності іноді можуть виявитись корисними, *Доповнення*, які виникали впродовж років. (Обидві ці частини були вже майже цілком опубліковані в моїх «Малих творах» («Kleine Schriften».) Найважливішу частину цього другого тому становить *Подальший розвиток*; почасти я вже був на шляху до нього, почасти мене до цього підштовхнули критичні дискусії по моїх ідеях. Це була, зокрема, теорія літератури, яка з самого початку видавалась мені подальшим розвитком моїх думок і про яку, в тісному зв'язку з герменевтичною практикою, докладно йдеться у 8 та 9 томах цього видання. Проте принципові герменевтичні питання знайшли, певною мірою, нове висвітлення як у дискусії з Габермасом, так і під час неодноразових зустрічей з Дерідом; дискусії по цих питаннях є у цьому томі доречні. На закінчення в *Додатках* містяться екскурси та опубліковані в пізніших виданнях «Істини і методу» додатки, передмови й післямови. Цей том завершує моя автобіографія, написана мною в 1973 році. Спільним покажчиком першого та другого томів підкреслюється єдність останніх. Пропонуючи цей другий том, сподіваюсь виправити вади моєї книги й посприяти подальшій роботі молодих фахівців.

У такій, як ця, справі рекомендується зважати на резонанс, що його викликав власний проєкт у критику. Те, що дієва історія стосується до самої справи, — це герменевтична істина, якою і в цьому випадку нехту-

Erkenntnis 4 (1934). У тій самій роботі — *Gesammelte Aufsätze* — 1926 — 36 (зібрані статті, 1926 — 36 pp.), зокрема с. 290 — 295 та 300 — 309).

* Єдність природничих наук (англ.).

** Лінгвістична зміна напрямку.

³ Див. із сьогоденішньої точки зору інструктивний вступ Дж. К. Вайнсаймера. *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

вати не випадає. У цьому розумінні слід послатися на мою передмову до другого видання та мою післямову до третього й четвертого видань, знову надрукованих у додатках цього тому. Сьогодні, коли я кидаю погляд у минуле, мені видається, що бажаної теоретичної консистенції в одному моменті було досягнуто не повністю. Не зовсім зрозуміло, як узгоджуються між собою два основних проекти, які протиставляють поняття гри суб'єктивістській посиленці модерного. Тут є, по-перше, орієнтація у грі мистецтва, а відтак — заснування мови в розмові, яке трактує гру мови. Цим поставлено подальше вирішальне питання про те, наскільки мені вдалося показати герменевтичний розмір як той бік самосвідомості, тобто не усувати в розумінні іншість іншого, а зберегти її. Ось так я знову повернув поняття гри до своєї онтологічної перспективи мовності розгорнутої до універсальності. Це означало тісніше поєднання гри мови з грою мистецтва, в якій я вбачав герменевтичний парадний випадок. Тут, звичайно, зовсім недалеко до того, щоб універсальну мовність нашого життєвого досвіду подавати як модель гри. Уже в передмові до другого видання своєї книги, а також на останніх сторінках своєї статті «Феноменологічний рух» («Die phänomenologisch Bewegung»)⁴ я вказував на конвергенцію своїх сформульованих у 30-ті роки ідей щодо поняття гри з пізнім Вітгенштайном.

Це всього лише *façon de parler**, якщо навчання мовлення називати навчальним процесом. Насправді це гра, гра наслідування та обміну. Артикуляція й задоволення від артикуляції дитини, яка це сприймає, йдуть пліч-о-пліч зі спалахом смислу. Ніхто не може дати розумної відповіді на запитання після першого розуміння смислу. Цьому завжди передував домовний чуттєвий досвід, а тим більше обмін поглядами та жестами, тож усі переходить тут плавні. Така сама незбагненна й довершеність кінця. Ніхто не може розтлумачити, що таке, власне кажучи, те, що сучасна лінгвістика називає «мовною компетенцією». Що це означає, вочевидь, неможливо об'єктивно подати відповідними мовними засобами. Ба більше: термін «компетенція» означає, що мовну спроможність, яка формується у того, хто говорить, годі визначити як дотримання всіх правил, а отже, і як просте послуговування мовою згідно з правилами. Це належить розглядати як плід вільного у певних межах процесу мовної практики, отож хтось, врешті, з власної компетенції «знає», що таке правильне. Це основа моєї власної спроби герменевтично реалізувати універсальність мовності, тож я розглядаю навчання мовлення та набуття здатності орієнтуватися в світі як нерозривну тканину історії освіти людини. Це може бути процес, який ніколи не закінчується, — він усе ж утверджує щось схоже на компетенцію⁵. Візьмімо для порівняння вивчення іноземних мов. Тут ми взагалі мо-

⁴ Kleine Schriften, III, S. 150 — 189, там: S. 185 ff.; Ges. Werke, Bd. 3.

* Манера висловлюватись (*фр.*).

⁵ Тим часом на засіданні Євангельської академії у Герренальбі я виступив з дискусійною статтею «Мовність та її межі» («Sprachlichkeit und ihre Grenzen»), яку мож-

жемо говорити лише про наближення до так званої мовної компетенції, хіба що хтось тривалий час, цілком і повністю перебуває в іншомовному оточенні. Взагалі буває так, що компетенція досяжна тільки в своїй рідній мові або ще мові, якою розмовляють там, де людина виросла й де вона живе. Ось так і виходить, що людина навчається дивитись на світ очима рідної мови та що, навпаки, перше розгортання власної мовної спроможності починає артикулюватися в погляді на світ, що її оточує.

Тепер питання в тому, у якому взаємозв'язку з грою мистецтва перебуває мовна гра, яка завжди світова. Як обидві ставляться одна до одної? Зрозуміло, що в обох випадках мовність — це складова герменевтичного розміру. Те, що розуміння мовленого має досягатись, виходячи з діалогової ситуації, а це, врешті, означає, — виходячи з діалектики питання та відповіді, у якій досягається розуміння та через яку артикулюється спільний світ, — подано мною, на мою думку, переконливо⁶. Я переступив межі логіки питання та відповіді, як її вже подав Колінгвуд, бо орієнтація в світі відображається не тільки в тому, що між співрозмовниками формуються питання й відповіді, але це пов'язано також із речами, про які йде мова. Річ «ставить запитання». Тому запитання й відповідь розігруються між текстом та його інтерпретатором. Писемність як така абсолютно нічого не змінює у проблемній ситуації. Йдеться про річ — тему розмови, про її буття — таке чи таке. Повідомлення, скажімо в листі, — це продовження розмови іншими засобами. Так і кожна книжка, що чекає на відповідь читача, — це початок такої розмови. Адже про щось у ній йдеться.

Але як бути з художнім твором і, зокрема, з письмовим художнім твором? Чому тут можна говорити про діалогічну структуру розуміння та взаєморозуміння? Тут немає автора як партнера, що відповідає, і жодна річ, що може бути такою чи такою, не обговорюється. Текстовий твір перебуває сам у собі. Тут, як видається, діалектика питання та відповіді, якщо вона існує взагалі, скерована лише в одному напрямку, тобто від того, хто прагне зрозуміти художній твір, хто ставить запитання до нього та до себе, і хто прагне почути відповідь твору. І той один, як він є, полюбає, як кожна мисляча особа, бути водночас і тим, хто запитує, і тим, хто відповідає, саме так, як це й відбувається в реальній розмові між двома людьми. Проте цей діалог розуміючого читача з самим собою все-таки не видається діалогом із текстом, який дається фіксованим, а отже, готовим. І все ж? А чи існує готовий текст взагалі?

Діалектика питання та відповіді тут не зупиняється. Ба більше, художній твір характерний саме тим, що його годі будь-коли зрозуміти до кінця. А це говорить про те, що, коли підступаєш до нього із запитан-

на знайти в: «Evolution und Sprache» («Еволюція та мова»), *Herrenalber, Texte* 66 (1985), S. 89 — 99.

⁶ Див.: *Ges. Werke*, Bd 1, S. 375 ff.

ням, то ніколи не отримуєш остаточної відповіді, не скажеш, що тепер, мовляв, «усе знаєш». Від нього не отримуєш відповідної інформації — ото й усе. З художнього твору годі зібрати інформацію, яка міститься в ньому, щоб він став подібний до обципаного ягідного куша, як це буває з повідомленнями, які ми беремо до відома. Сприйняття поетичного твору, — відбувається це через реальне вухо чи лише через те внутрішнє вухо, що прислухається при читанні, — це рух по колу, під час якого відповіді знову перетворюються на запитання й провокують нові відповіді. Цим викликані тривалі зупинки біля твору мистецтва — хоч би який він був. Така зупинка, очевидно, справжній вияв сприймання мистецтва. Художній твір ніколи не вичерпується. Він ніколи не буває порожнім. І навпаки, ми визначаємо кожне немистецтво, як є імітацією або гонитвою за зовнішнім ефектом або чимось подібним, саме тим, що виявляємо його «порожнім». Жоден твір мистецтва ніколи не звертається до нас однаково. Внаслідок цього і ми змушені щоразу відповідати інакше. Інша сприйнятливість, інша уважність, інша відвертість уможливають появу однієї, власної, єдиної і тієї самої постаті, єдність художнього висловлювання у такому розмаїтті відповідей, яке ніколи не вичерпується. На мою думку є помилково протиставляти це нескінченне розмаїття непохитній ідентичності твору. Це видається мені таким, що суперечить естетиці сприйняття Яусса як і деконструктивізму Деріди (обидва близькі в цьому один до одного): дотримуватися ідентичності смислу тексту не означає ні повернення до подоланого платонізму класичної естетики, ні перебування в тенетах метафізики.

І все ж таки постане запитання, чи моя власна спроба поєднати відмінність розуміння з єдністю тексту або твору, або моє дотримання поняття твору у межах мистецтва — не припущення поняття ідентичності в метафізичному розумінні. Якщо рефлексія герменевтичної свідомості також визнає, що розуміння — це завжди розуміння інакше, то чи дійсно віддасть це належне опору та неспроможності інтерпретації, які характеризують твір мистецтва? І чи приклад мистецтва дійсно може сформувати рамки, в яких зможе розгорнутися загальна герменевтика?

Я відповідаю: для мене якраз і було вихідним пунктом моєї герменевтичної теорії те, що художній твір — це виклик нашому розумінню, бо він знов і знов ухиляється від усіх інтерпретацій і чинить перетворенню в ідентичність терміну опір, який годі здолати. Цього можна навчитись, як я гадаю, вже з Кантової «Критики розуму». Саме завдяки цьому приклад мистецтва виконує провідну функцію, яку містить перша частина «Істини і методу» для сукупності мого проекту філософської герменевтики. Це стає цілком зрозумілим, коли «мистецтво» вважається «істинним» у нескінченній множині та розмаїтті його «висловлювань».

Відтоді я став відомий як адвокат тієї «поганої» нескінченності, яка тримає мене в напруженій близькості до Гегеля. У будь-якому випадку розділ в «Істині і методі», де йдеться про межі рефлексивної філософії

і який переходить до аналізу поняття досвіду, намагається зробити це зрозумілим. Тут я заходжу так далеко, що використовую проти самого Гегеля полемічно вжите Гегелем поняття «рефлексивної філософії» і вбачаю в його діалектичному методі негарний компроміс із науковою думкою модернізму. Якщо вона включає зовнішню рефлексію такого триваючого досвіду в самовідображення думки, то вона залишається лише примиренням подумки.

З іншого боку, хтозна, чи можна уникнути внутрішньої єдності ідеалізму свідомості й затягуючого потоку рефлексивного руху, що засмоктує все в іманентність. Хіба не тут мав рацію Гайдеггер, залишивши за собою трансцендентальну аналітику буття та початок у герменевтиці фактицизму? Як я шукав тут свій шлях?

Як на предмет, тут я виходив з Дільтея, а щодо питання — із заснування гуманітарних наук, і критично відмежувався від цього. Однак на цьому шляху я ледве досяг універсальності герменевтичної проблеми, важливої для мене з самого початку.

У деяких пунктах моєї аргументації особливо відчувається, що моя вихідна точка з «історичних» гуманітарних наук одностороння. Зокрема запровадження герменевтичного значення віддаленості в часі, — хоч би яким переконливим воно було, — погано підготувало основоположне значення іншості іншого, а отже фундаментальну роль, яка підходить мові як розмова. Предметові відповідало б більше, якби спочатку про герменевтичну функцію віддаленості говорилось у загальнішій формі. Не завжди має йти мова про якусь історичну віддаленість, ба більше — віддаленість у часі — це не завжди те, що спроможне подолати фальшиві надвідуки та спотворюючі застосування. Віддаленість чудово проявляє себе і в одночасності як герменевтичний момент, наприклад, у зустрічі між особами, що у розмові шукають спочатку спільну основу, а надто в зустрічі з особами, що розмовляють до того ж іноземними мовами або живуть у чужих культурах. Кожна така зустріч дає змогу усвідомлювати щось як власну переддумку; це видається таким само собою зрозумілим, що можна взагалі не помітити наївного порівняння з власним мисленням, а отже й непорозуміння, яке при цьому виникає. Тут погляд у первинне значення розмови набув значення також для етнологічного дослідження та сумнівності його техніки анкет⁷. Проте залишається правильною думка, що там, де існує віддаленість у часі, вона надає особливу допомогу в критичних ситуаціях, бо лише тоді стають помітними зміни й лише тоді розбіжності робляться доступними для спостереження. Згадати хоча б про складність у оцінці сучасного мистецтва, на чому я окремо зупинявся в своєму викладенні.

⁷ Про це можна дізнатися з нової книги: *Watson L. C.* та *Watson-Franke M.-B.*, «*Interpreting Life Histories*» («Інтерпретація історій життя»), 1985 (Rutgers University Press).

Такі роздуми, безперечно, розширюють значення досвіду віддаленості. Проте вони все ще залишаються в аргументаційному взаємозв'язку з теорією гуманітарних наук. Однак справжня спонука моєї герменевтичної філософії полягала в іншому. Я народився в період кризи суб'єктивного ідеалізму, яка виникла в роки моєї юності з відновленням К'еркегорової критики Гегеля. Вона скерувала смисл розуміння в зовсім іншому напрямі. І тут з'являється інша людина, що ламає мій егоцентризм і дає при цьому дещо зрозуміти. Я керувався цією спонукою з самого початку. У завершеному вигляді вона викладена в моїй роботі 1943 року, яку я знову пропоную в цьому томі⁸. Коли Гайдеггер познайомився тоді з цією маленькою роботою, то схвально кивнув, однак зразу ж запитав: «А як бути з занедбаністю?» Те, що в загальне поняття занедбаності закладено інстанцію протилежну ідеалові повного самоволодіння та саморозуміння, було, очевидно, смислом запитання Гайдеггера. Проте перед моїми очима стояв особливий феномен іншого, і я послідовно шукав обґрунтування мовності нашого світогляду в розмові. Завдяки цьому мені відкрилося коло питань, яке приваблювало мене вже з перших моїх кроків, починаючи з К'еркегора, Гогартена, Теодора Геккера, Фрідріха Ебнера, Франца Розенцвайга, Мартіна Бубера, Віктора фон Вайцзеккера.

Це стає зрозумілим, коли сьогодні я знову прагну осмислити моє власне ставлення до Гайдеггера та мою прихильність до його мислення. Критика розглядала це ставлення дуже по-різному. У цілому факти дають підстави стверджувати, що я використовую поняття «дієво-історична свідомість». Те, що я взагалі знов повертаюсь до поняття свідомості, чию онтологічну упередженість так чітко показав Гайдеггер у «Бутті і часі», означає, з мого боку, лише пристосування до мовного використання, яке здається мені природним. Це вчиняє враження того, що залишаєшся в полоні постановки питання раннім Гайдеггером, що виходить з існування, в якому йдеться про його буття і яке відзначається усвідомленням буття. Пізній Гайдеггер прагнув до чіткого подолання трансцендентально-філософського самосприйняття «Буття і часу». Проте мій власний мотив запровадити поняття дієво-історичної свідомості полягав саме в тому, щоб прокласти шлях до пізнього Гайдеггера. Коли мислення Гайдеггера вибралось за межі мови метафізичних понять, він заплутався в мовних складнощах, що зробили його прихильником мови Гельдерліна та привели до напівпоетичного стилю. У моєму зібранні деяких невеликих робіт про пізнього Гайдеггера⁹ я спробував чітко визначити, що мовні манери пізнього Гайдеггера не означають його звернення до поезії, а розташувались у руслі його мислення, яке привело й мене до моїх власних запитань.

⁸ Див.: «Проблема історії у новітній німецькій філософії», S. 27 ff.

⁹ «Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk» («Шляхи Гайдеггера. Дослідження пізньої творчості»), Tübingen, 1983; Ges. Werke, Bd. 3.

Мій час навчання у Гайдеггера завершився з поверненням Гайдеггера з Марбурга до Фрайбурга та з початком моєї власної викладацької діяльності в Марбургу. До того часу відносяться три Франкфуртські доповіді, які відомі сьогодні як художні твори. Я слухав їх у 1936 році. Там було поняття «землі», яким він іще раз драматичним чином переступив через словник модерної філософії, що його він здавна оновлював, виходячи з духу німецької мови, та наповнював життям на своїх лекціях. Це настільки суперечило моїм власним запитанням і моєму власному досвідові сусідства мистецтва й філософії, що негайно пробудило в мені відгук. Моя філософська герменевтика відверто намагається зберегти напрям запитань пізнього Гайдеггера і зробити його доступним по-новому. Я усвідомлюю, що з цією метою я дотримувався поняття свідомості, а проти останньої обґрунтовуючої функції Гайдеггера виступала онтологічна критика. Проте я спробував обмежити це поняття в самому собі. Гайдеггер, без сумніву, вбачав у цьому повернення до подоланого ним масштабу мислення — якщо навіть він і бачив, що мій намір скеровано в напрямку його власного мислення. Я не маю права вирішувати, чи може шлях, яким я пішов, претендувати на те, аби надолужити певною мірою ризик мислення Гайдеггера. Проте напевне вже сьогодні можна сказати, що це — відтинок шляху, з якого можна засвідчити деякі спроби мислення пізнього Гайдеггера та сказати дещо тому, хто неспроможний піти разом з власними думками Гайдеггера. Звичайно, мій розділ про дієво-історичну свідомість в «Істині і методі» треба читати правильно. Слід вбачати там не модифікацію самосвідомості, а лише свідомість дієвої історії або навіть герменевтичний метод, що на цьому ґрунтується. Ба більше: там треба розпізнавати обмеження свідомості дієвою історією, в якій ми всі перебуваємо. Вона — щось таке, крізь що ми ніколи не зможемо проникнути до кінця. Дієво-історична свідомість — це, як я тоді говорив, «скорше буття, аніж свідомість»¹⁰.

Тому мене ніщо не переконує і я не вважаю, як от кращі з молодих критиків герменевтики — Гайнріх Анц, Манфред Франк або Томас Зеєбом¹¹, що вживаю далі традиційні поняття філософії через непостійність схеми моїх думок. Цей аргумент був так само спрямований Дерідою проти Гайдеггера¹². Подолати метафізику Гайдеггерові не вдалося, насправді це здійснив Ніцше. Новітнє французьке сприйняття Ніцше

¹⁰ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 367, 460 або S. 247.

¹¹ Anz Heinrich. Die Bedeutung poetischer Rede. Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie («Значення поетичного мовлення. Дослідження герменевтичного обґрунтування та критики поетології»), München, 1979. Frank Manfred. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Textologie («Те, що можна, і те, що не можна висловити. Дослідження новітньої французької герменевтики та текстології»), Frankfurt, 1980 та «Was ist Neostrukturalismus?» («Що таке неоструктуралізм?»), Frankfurt, 1984. Seeborn Thomas. Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft («Про критику герменевтичного розуму»), Bonn, 1972.

¹² «Marges de la Philosophie», Paris, 1972, S. 77.

внаслідок такої аргументації взагалі послідовно закінчується розпадом питання буття та смислу.

Тепер я сам мушу виступити проти Гайдеггера з авторитетною заявою, що мови метафізики не існує взагалі. Про це я вже докладно говорив у ювілейній статті на честь Льовіта¹³. Існують лише поняття метафізики, що їх зміст визначається вживанням слів, як це властиво всім словам. Поняття, в яких ворушиться мислення, так само мало підлягають жорсткому правилу з нерухомою заданістю, як і слова нашого повсякденного мовного вжитку. Ба більше, мова філософії, навіть якщо вона ще несе важкий тягар традицій, хоча б традицій перекладеної латинською Арістотелевої метафізики, знов і знов намагається розчинити в собі все, що пропонує мова. Вона може навіть змінити в латинській мові старі напрямки значень, як це мене вже віддавна дивує в генії Миколи Кузанського. Така заміна має не обов'язково відбуватися методом у стилі діалектики Гегеля або силою чи то насиллям мови Гайдеггера. Поняття, які я вживаю в своєму зв'язку, визначаються по-новому через своє вживання. Це також взагалі не настільки поняття класичної аристотелівської метафізики, як їх по-новому розкрила перед нами онтологія Гайдеггера. Набагато більше відносяться вони до платонівської традиції. Такі вирази, як *наслідування (Mimesis)*, *метексіс (Methexis)*, *участь (Partizipation)*, *анамнез (Anamnesis)*, *еманація (Emanation)*, якими і я іноді послуговуюсь із незначними відхиленнями, наприклад у випадку *репрезентації (Repräsentation)*¹⁴, це платонівські визначення понять. У мові Арістотеля вони відігравали певну роль переважно лише в критичних зворотах і не відносились до понятійності метафізики, оскільки береться до уваги їхній заснований Арістотелем шкільний образ. Я знову посилаюсь на свою академічну наукову розробку про ідею добра¹⁵, де я, навпаки, прагнув пояснити, що сам Арістотель був набагато більше платоніком, аніж вважають, та що аристотелівський проект онтології був лише одним із видів, які Арістотель мав із своєї фізики і які пропонувались зібраними в книгах з метафізики.

Цим я торкаюсь місця справжнього відхилення від мислення Гайдеггера, чого стосується велика частина моєї роботи і зокрема моїх досліджень Платона¹⁶. (Я мав задоволення, що саме ці роботи щось значили для Гайдеггера в останні роки його життя. Їх можна знайти у 6-му та частково у 7-му томах цього видання.) Мені хочеться вважати, що

¹³ «Anmerkungen zu dem Thema Hegel und Heidegger», FS für K. Löwith («Зауваження до теми Гегеля та Гайдеггера»), ювілейна стаття на честь К. Льовіта, Stuttgart, 1967, S. 123 — 131. Також в: «Heideggers Wege» («Шляхи Гайдеггера»), S. 61 — 69; див.: Ges. Werke, Bd. 3.

¹⁴ Див.: Ges. Werke, Bd. 1, S. 74 f., 146 f., 210 f.

¹⁵ «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (Sitzungsbericht der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, Abh. 2) («Ідея добра між Платоном і Арістотелем») (Повідомлення на засіданні Гайдельберзької академії наук, філософсько-історичний клас, розробка 2). Heidelberg, 1978, S. 16. [Ges. Werke, Bd. 7.]

¹⁶ Див. до цього: Ges. Werke, Bd. 5 і 6, а також наступний, Bd. 7.

читати Платона як предтечу онтології не слід. Сама метафізика Арістотеля має ще й інші виміри, крім тих, які в свій час були розкриті Гайдеггером. Я думаю, що для цього я зможу в певних межах посилатися на самого Гайдеггера. Я маю на увазі передовсім колишню пристрасність Гайдеггера до «знаменитої аналогії». Він мав звичку так говорити у марбурзький період. З давніх-давен він, як особа, що підтверджує правдивість даних під присягою свідчень, проти ідеалу кінцевого обґрунтування, вітав це арістотелівське вчення про *analogia entis*, як це провадив Гуссерль майже в стилі Фіхте. З обережним дистанціюванням від трансцендентального самотлумачення Гуссерля у Гайдеггера часто трапляється поняття «рівнопервісність» — напевне відлуння «аналогії» та au fond феноменологічно-герменевтичний зворот. Тобто це була не лише арістотелівська критика добра, що вийшла з поняття *fronesis* (*Phronesis*) у Гайдеггера на власний шлях. Це був також центр самої арістотелівської метафізики, від якої він отримував стимулюючі поштовхи, і вже точно — від фізики, як показує Гайдеггер у своїй перспективній статті про *Physis*¹⁷. Звідси стає зрозуміло, чому я відводив діалоговій структурі мови таку центральну роль. Мені слід було вчитись у великого майстра діалогу Платона, або більше того — з сократівського діалогу, створеного Платоном, що структура монологу наукової свідомості ніколи не дозволить філософській думці виконати свій намір до кінця. Моя інтерпретація екскурсу сьомого листа здається мені вищою за будь-який сумнів щодо автентичності цієї речі. Лише звідти стає цілком зрозуміло, чому відтоді мова філософії постійно розвивається в діалозі зі своєю власною історією — спершу коментуючи, коригуючи та варіюючи, з піднесенням історичної свідомості в новій, напруженій подвійності історичної реконструкції та спекулятивного перетворення. Мова метафізики є і залишається діалогом, навіть якщо цей діалог ведеться на відстані в сотні й тисячі років. З цієї причини філософські тексти — це, власне, не текст чи твір, а складові внески до розмови, що йде крізь часи.

Тут, можливо, підходяще місце, аби зробити деякі зауваги до певних продовжень та самостійних протиставлень герменевтичної проблеми, як їх було зроблено, наприклад, Гансом-Робертом Яуссом і Манфредом Франком, з одного боку, та Жаком Дерідою — з другого. Те, що естетика сприймання, яку розробив Яусс, показує цілий вимір літературознавства в новому світлі, залишається при цьому безперечним. Та чи вона дійсно суперечить тому, що я маю на увазі в своїй філософській герменевтиці? Ілюстрацію історичності розуміння, яку я наводжу на прикладі поняття античного, зрозуміли, як мені здається, хибно, коли в цьому вбачають слово, сказане класицизмові та вульгарному поняттю платонізму. Насправді все навпаки. Приклад античного в «Істині і методі»

¹⁷ «Vom Wesen und Begriff der Physis» («Про суть та поняття Physis»). *Aristoteles. Physik*, B I. Gesamtausgabe I, 9, S. 239 ff.

має проілюструвати, наскільки у безчасся того, що називають античним (і що, однак, містить нормативну компоненту, проте не є позначенням стилю), увійшла історична схвильованість, тож розуміння постійно змінюється й оновлюється. Тобто приклад античного не має нічого спільного не лише з античним ідеалом стилю, але й з вульгарним поняттям платонізму, який я й без того вважаю іншою формою намірів власне Платона¹⁸. Оскар Беккер виглядає тут порівняно з Яуссом правильніше, коли свого часу в своїй критиці прямо звинувачує мене в тім, що я втопився в історії, і використовує проти мене піфагорейство і числа, і звуку, і мрії¹⁹. Насправді я не почувався при цьому ураженим. Адже не про це тут ідеться. Естетика сприйняття, на моє переконання, зіпсувалась би сама, якби вона захотіла розібрати на грані твір, що лежить в основі кожного сприйманого образу.

Мене так само не переконує, що «естетичний досвід», який Яусс прагне зробити діючим, задовольняє досвід мистецтва. Вихідними точками мого непоняття «естетичне нерозрізнення» було саме те, що естетичний досвід ізолює не настільки, щоб мистецтво ставало просто атрибутом розкоші. Подібне видається мені й з Яуссовим «відхиленням» злиття об'єкту. Те, що підняття об'єкту в процесі герменевтичного дослідження — це інтегральний момент, я сам підкреслював у своєму аналізі. Проте герменевтична рефлексія вчить, що виконання цього завдання з суттєвих причин ніколи не вдається цілком і що в цьому не проглядає слабкість нашого досвіду. Дослідження сприйняття не може прагнути відокремитися від герменевтичних імплікацій, що перебувають у повній інтерпретації.

Своїми роботами, що базуються на інтимному знанні німецького ідеалізму та романтики, Манфред Франк також суттєво посприяв філософській герменевтиці. Але й тут мене переконує не все. В кількох публікаціях²⁰ він так само критикував мій критичний розгляд психологічної інтерпретації Шляйєрмахера. При цьому він спирався на погляди структуралізму й неструктуралізму і надавав надзвичайно ґрунтовної ваги грамати́чній інтерпретації у Шляйєрмахера на виході з сучасної теорії знаків. Він прагнув підняти її цінність на тлі психологічної інтерпретації. Однак, я гадаю, ідеться не про те, щоб знецінити в такий спосіб психологічну інтерпретацію, яка була, власне, новим внеском, зробленим Шляйєрмахером. Стільки ж мало можна обмежити поняття передбачення тим, то воно має справу із «стилем». Немовби стиль — це

¹⁸ У моїй згаданій у примітці 15 роботі про ідею добра я намагався переконливо довести, що цю іншу форму вживав уже Арістотель: Арістотель перетлумачує платонівську метаматематику у метафізику.

¹⁹ Philosophische Rundschau, 10 (1962), S. 225 — 237.

²⁰ Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und —interpretation nach Schleiermacher («Індивідуальне загальне. Структурування та інтерпретація тексту за Шляйєрмахером»), Frankfurt, 1977, а також: Die Einleitung zu Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik («Вступ до Шляйєрмахера, герменевтики та критики»), 1977, S. 7 — 66.

не конкретія самого мовлення. До того ж Шляйермахер дотримувався поняття *передбачення* до кінця, про що свідчить його визначальний академічний виступ у 1829 році²¹.

Говорити про чисто мовний смисл граматичної інтерпретації, начебто вона існує без психологічної інтерпретації, не годиться. Герменевтична проблема проявляється саме в проникненні граматичної інтерпретації крізь індивідуалізуючу психологічну, в яку входять комплексні умовності того, хто інтерпретує. Я охоче визнаю, що мені для цього варто було б більше брати до уваги діалектику та естетику Шляйермахера, які справедливо залучає Франк. Тоді я віддав би все належне багатству індивідуалізуючого розуміння Шляйермахера. Усе ж мені вдалося безпосередньо після виходу «Істини і методу» децю надолужити²². Я, власне, прагнув не оцінити Шляйермахера в усіх його вимірах, а охарактеризувати його як ініціатора дієвої історії, що починається із Штайнталем і стала в загостренні науково-теоретичного гатунку, здійсненого Дільтеєм, беззаперечно домінуючою. На мою думку це звузило герменевтичну проблему, і ця дієва історія — не вигадка²³.

А тим часом останні роботи Манфреда Франка познайомили німецьких читачів з основами неоструктуралізму²⁴. Це мені децю пояснило. Зокрема з подання Франка мені стало зрозуміло, як влучно заперечення метафізики *présence* у Деріди націлено на критику Гайдеггером Гуссерля та його критику грецької онтології під кодовим словом «на-явність». Проте тут не віддається належне ні Гуссерлю, ні Гайдеггерові. Гуссерль не зупинився на ідеально одному значенні, про яке говорить перше логічне дослідження, а припустиму там ідентичність своїм аналізом часу спробував зробити довідною.

²¹ Там поняття *передбачення* відіграє до решти ту роль, яку описував я. Щодо досвіду передбачення то йдеться, звичайно, про досвід аналогії. Але питання в тім, кому має слугувати цей досвід аналогії. «Будь-яке повідомлення — це повторне пізнання почуття», — цитує сам Франк у своєму похвальному новому виданні «Герменевтики» Шляйермахера, с. 52. Інтерпретація нездійсненна не як граматична інтерпретація, яка на противагу якраз уможливує повне розуміння (Люкке, 205), а як інтерпретація психологічна. Тобто не в граматичній, а в психологічній інтерпретації криється індивідуалізація, а отже і герменевтична проблема. Справа в цьому, і це було важливо для мене, Франк має рацію, і, всупереч Кіммерлі, наполягає на тому, що психологічна інтерпретація з'являється у Шляйермахера з самого початку і що завдяки йому вона знайшла визнання в герменевтиці.

²² Див. мою статтю: «Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik» («Проблема мови у герменевтиці Шляйермахера»), у: Kleine Schriften, III, S. 129 ff.; див.: Ges. Werke, Bd. 4.

²³ Нещодавно Г. Анц у часописі «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Jg. 1985, S. 1 — 21 у видатній статті «Шляйермахер та К'еркерор» розробив продуктивні для філософської герменевтики моменти «Діалектики» Шляйермахера.

²⁴ Див.: Frank Manfred. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Ideologiekritik («Що можна й що не можна висловити. Дослідження найновішої французької герменевтики та критики ідеології»), (Frankfurt, 1980), а також: «Was ist Neostukturalismus?» («Що таке неоструктуралізм?»), (Frankfurt, 1983).

Феноменологія свідомості часу взагалі — це темпоральна підстава об'єктивної дії. Це безсумнівний задум Гуссерля, і він несе в собі його силу переконання. Ідентичність, на мій погляд, підривається не тим, що відкидається ідея Гуссерля про трансцендентальне останнє обґрунтування, а цим також визнання трансцендентального его та його самоконституції як останньої інстанції «логічних досліджень».

Це не зачіпає ні ідентичності Я ані ідентичності смислу, що формується між партнерами по діалогу. Само собою зрозуміло, правильне те, що ніяке розуміння одного іншим не може досягнути відповідно повного охоплення зрозумілого. Герменевтичний аналіз, очевидно, має усунути тут невірний зразок розуміння та порозуміння. У порозумінні ніколи не досягнути того, щоб відмінність поринула в ідентичність. Коли говорять, що хтось із кимось у чомусь порозумілись, то це абсолютно не означає, що обидва стали ідентичними у своїх переконаннях. Наша мова гарно це формулює висловом «дійшли згоди». Це підвищена форма *синтеки* (*Syntheke*), — якщо вже мобілізувати сюди геніальність грецької мови. У моїх очах це означає зміну напрямку погляду, коли ізлюються та робляться мішенню критики елементи мовлення, *discours*. Їх насправді немає, і зрозуміло, чому, спрямовуючи погляд на «знак», потрібно говорити про *différance* або *différence*. У абсолютному смислі значення жоден знак не ідентичний собі. Проти платонізму, який Деріда вважає знайденим у «Логічних дослідженнях» Гуссерля та у понятті навмисності «Ідей І», його критика правомірна. Проте це вже давно пояснив сам Гуссерль. Мені видається, що від поняття пасивного синтезу та від вчення про анонімні навмисності чітка лінія насправді сягає герменевтичного досвіду, який, напевне, скрізь, де він скинув примус методу трансцендентального ходу думок, може збігатися з моїм диктатом: «Розуміють інакше, якщо розуміють взагалі»²⁵. Місце, яке включило поняття літератури в коло питань герменевтики, стало після завершення «Істини і методу» на десятиріччя переважною темою моїх досліджень. Досить порівняти у цьому томі статті «Текст і інтерпретація» і «Деструкція і деконструкція», а також праці в томах 8 та 9. Мені здається, що в «Істині і методі», як я казав на початку, з відповідною точністю не зроблено належного розрізнення між грою мови та грою мистецтва, а насправді залежність між мовою та мистецтвом ніде не постає такою осяжною, як у випадку з літературою, яка саме визначається мистецтвом мови — і писання!

З давніх-давен поетика з'являється поряд з риторикою, а з поширенням культури читання — вже в епоху еллінізму і з завершенням у епоху Реформації — написане, *litterae*, стає загальним поняттям, під яким об'єднуються тексти. Це означає, що читання переміщується до центру герменевтики та інтерпретації. І те і друге слугують читанню, яке одночасно і є розумінням. Де йдеться про літературну герменевтику, так са-

²⁵ Ges. Werke, Bd. 1, S. 302.

мо, в першу, чергу йдеться про суть читання. Можна бути ще вельми переконаним у приматі живого слова, у первинності мови, живої в розмові. Такою ж мірою читання спрямовує на ще більший розмах. Це виправдовує широке поняття літератури, на яке я, забігаючи наперед, посилаюсь також в «Істині і методі» на завершення першої частини.

Тут видасться необхідним зупинитися на різниці між читанням та репродукуванням. Проте я не можу заходити так далеко, як Емілію Бетті в своєму вченні про тлумачення, який геть відокремив одне від одного розуміння та репродукування. Я маю наполягати на тому, що саме читання, а не репродукування,— це, власне, спосіб пізнання художнього твору, який його таким і визначає. Там мова йде про «читання» у «видатному» значенні слова, оскільки віршований текст — це текст у «видатному» значенні слова. Насправді читання — це завершена форма кожної зустрічі з мистецтвом. Це стосується не тільки текстів, а й картин або будівель²⁶.

Репродукція — це вже щось інше, тут йдеться про нову реалізацію в смисловому матеріалі звуків та тонів, а отже, про якийсь своєрідне нове творіння. Репродукція прагне, звичайно, показати власне твір, як драму на сцені чи то музику у виконанні, і ця жива репродукція, як я вважаю, справедливо носить назву інтерпретації. Тому слід витримати цілісність інтерпретації, як у випадку репродукції, так і в випадку культури читання. Репродукування — це також розуміння, якщо не щось більше. Адже йдеться не про цілком новий витвір, не про що інше, а про те, що визначається гарним словом «виконання», яким розуміння чітко зафіксованого твору підноситься до нової реальності. При читанні виходить трохи інакше, тут смислова реальність письмово зафіксованого завершується в самому процесі осмислення, і більше нічого не відбувається. Тож тут завершення розуміння — як при репродукції²⁷ — не є реалізацією у новому смисловому прояві.

Те, що читання — це власний, завершений у собі процес осмислення і цим суттєво відрізняється від виконання в театрі або концертному залі, проявляється саме при читанні вголос. Це справедливо можна сказати про читання про себе, навіть якщо звуки артикулюються вголос, що було само собою зрозуміле в класичній античності. Це якраз повний процес осмислення, хоча він наповнений наочним виконанням лише

²⁶ Див. мою статтю: «Das Lesen von Bildern und Bauten» («Читання картин і будівель») у збірці до ювілею М. Імдаля, hrsg. von G. Boehm, Würzburg, 1986.

²⁷ Особливе питання полягає в тому, як у випадку з музикою стоїть справа з відношенням читання та репродукування. Всі, напевне, погодяться з тим, що музику неможливо дійсно пізнати, читаючи ноти, і в цьому її відмінність від літератури. Це, звичайно, стосується й драми, бо її з самого початку не призначено для читання. Та й сам епос у зовнішньому розумінні був скорше призначений для заспівувача. Попри все це тут залишається суттєва різниця. Музику треба виконувати, а слухач має, так би мовити, співвиконувати. У цьому питанні я багато чого навчився від Георгіадеса, на чий найновіший, щойно надрукований із спадщини твір «Nennen und Erklinden» («Називання і звучання») (Göttingen, 1985) я тут посилаюсь.

схематично. Він залишається відкритим для різного уявного наповнення. В свій час я проілюстрував це знайомством із працею Романа Інгардена. Це ж саме стосується читця: хороший читець ані на мить не сміє забувати, що він не реальний оратор, а лише слугує процесові читання. Хоча його зачитування для когось іншого — це репродукція й виконання, тобто нова реалізація в смисловому світі, — воно все ж залишається замкненим в інтимності процесу читання.

На цих прикладах різниці слід з'ясувати питання, над яким я постійно розмірковував у зв'язку з іншим, а саме: яку роль для герменевтичної події відіграє намір автора. У повсякденному вживанні мовлення, де не йдеться про проходження через застиглисть письма, це зрозуміло. Слід розуміти іншого; слід розуміти іншого так, як він це думає. Він, так би мовити, не відокремився від самого себе і не був письмово або як завжди зафіксованим мовленням переданий чи пересланий невідомому, який спотворює те, що він мав зрозуміти, можливо, через неправильне розуміння, навмисне чи ненавмисне. Ба більше: він взагалі не відокремлюється від іншого, з ким говорить і хто його слухає.

Скільки цей інший розуміє, що саме я хочу сказати, виявляється в тому, як він із цим погоджується. Зрозуміле піднімається цим з невизначеності його смислового напрямку у нову визначеність, яка дозволяє вважати, зрозуміли тебе чи не зрозуміли. Це і є, власне, подія в розмові: те, що мається на увазі, артикулюється й стає спільним. Тобто окремий вислів завжди перебуває в руслі комунікативної події і його не можна розуміти як щось окреме. Тому мова *mens auctoris* відіграє, як і слово «автор», тільки там герменевтичну роль, де йдеться не про живу розмову, а про фіксовані висловлювання. Однак тут виникає запитання: зрозуміло тільки тоді, коли повертаєшся до самого автора? Розумієш достатньо, коли звертаєшся до того, що мав на думці автор? І як бути там, де це взагалі неможливо, бо про нього нічого не відомо?

Тут, як мені видається, традиційна герменевтика все ще не зовсім подолала наслідки психологізму. При всякому читанні та розумінні написаного йдеться про процес, яким зафіксоване в тексті має бути піднятим до нового висловлювання і знову конкретизованим. Тепер суть реального говоріння полягає в тім, що думка завжди переважає сказане. Тому мені видається якимось онтологічним непорозумінням гіпостазувати думку оратора як масштаб розуміння. Неначе таку саму думку можна було б продукувати як своєрідну репродуктивну поведінку і тільки потім застосовувати як масштаб до слів. Адже читання, як ми бачили, — це не репродукування, що дозволяє порівняння з оригіналом. Це як у пізнавально-теоретичному вченні, подоланому феноменологічним дослідженням, згідно з яким ми маємо в свідомості картину уявної реальності, так зване уявлення. Всяке читання ступає застиглим слідом слова до смислу сказаного, а отже, воно і не повертається до початкового процесу виробництва, що його належить розуміти як духовний процес або як подію вираження, і не може почерпнути нічого іншого вза-

галі про те, що мається на увазі, окрім як від того ж таки сліду слова. Це означає: якщо один розуміє, що каже інший, то це не тільки те, що мається на увазі, але й те, чим поділилися, щось спільне. Якщо хтось переводить текст при читанні у говоріння, нехай це навіть буде без жодної його голосової артикуляції, смисл його в смисловому напрямку, який має текст, вводиться у весь світ смислу, якому він сам відкритий. У цьому, зрештою, полягає виправдання романтичного погляду, якого я дотримувався, що всяке розуміння — це вже інтерпретація. Шляйєрмахер²⁸ якось чітко сказав: «Тлумачення відрізняється від розуміння не більше, ніж мовлення вголос від мовлення внутрішнього»²⁹.

Те саме стосується й читання. Читання ми називаємо осмисленим читанням. Тим-то саме читання — це вже тлумачення того, що мається на увазі. Тобто читання — це спільна базова структура всякого процесу осмислення.

Якщо читання і не репродукування, кожний читаний текст реалізується все-таки лише в розумінні. Тому й текст, який мають читати, має зазнавати певного приросту буття, який надає творові його повної сучасності. Якщо навіть ідеться не про репродукцію на сцені або подіумі, мені це видається правильним.

Різні форми тексту, з якими має справу герменевтика, я детально проаналізував у праці «Текст і інтерпретація». Проте особливий випадок з *історією (Historik)* викликає необхідність спеціального обговорення. Навіть якщо виходити з передумови, що історичне дослідження в останньому розумінні — це також інтерпретація, тобто процес осмислення, то треба поставити собі запитання, чи ставлення історика до свого тексту, який потрібно дослідити, ба до самої історії, не інше, ніж ставлення, скажімо, філолога до свого тексту. Опір, що його відчуває історик проти моїх проявів у «Істині і методі» (S. 330 ff.), дає мені на здогад, що я не уникнув небезпеки порівнювати тут особливий вид історичного розуміння з притаманним філологів. Це, як я зараз бачу, не тільки питання масштабу, як я беру це до розрахунку в «Істині і методі». Історія — це не тільки філологія у великому вимірі («Істина і метод», S. 345). Це геть інший смисл тексту, а отже — розуміння тексту в обох випадках гри.

Цілий переказ, що може бути історичним предметом, — це текст, але не в тому самому розумінні, як окреме текстове утворення для філолога. Чи дається історикові ціле, як текст, що його має перед собою філолог? Для філолога текст, зокрема і віршований текст, дається як непорушне мірило, що йде попереду будь-якого нового тлумачення. Історик, навпаки, має насамперед реконструювати свій базовий текст, саму історію. Тут, звичайно, не можна провести абсолютні лінії розділу. Історик, звичайно, повинен спочатку хоча б розуміти літературні чи інші тексти, що

²⁸ Sämtl., Werke, Bd. 3, S. 384.

²⁹ Див.: Wahrheit und Methode («Істина і метод»), Ges. Werke, Bd. 1, S. 188.

йому трапляються, як ото філолог. Так само як і філолог, він часто мусить спершу реконструювати та рецензувати свої тексти, щоб їх взагалі розуміли, і він буде пристосовувати до свого розуміння те ж саме історичне знання достоту так само, як і всі інші можливі знання своєї науки. І все-таки огляд на розуміння, погляд на смисл, в обох випадках не один і той самий. Смисл тексту зводиться до того, що треба сказати. Смисл події навпаки — це те, що можна вчитати з текстів та взяти з інших свідчень, можливо, навіть з переоцінками й перекрученнями.

Задля пояснення я хотів би запропонувати визначення грецького слова «філології», яке може бути буквальним перекладом останнього: філологія — це радість із приводу висловлення смислу. Висловлюється він у мовній, а чи в якійсь іншій формі — не має значення. Тож і мистецтво — це, звичайно, такий самий носій смислу, як наука і філософія. Але саме цим найширшим обсягом філологія, яка розуміє смисл, відрізняється від історії, хоч би як ця прагнула збагнути смисл. Як науки, вони обидві послуговуються своїми науковими методами. А що йдеться про тексти, хоч і різних розмірів, то ці тексти можна зрозуміти не тільки шляхом методичного дослідження. Кожен текст завжди знаходить свого читача, доки йому на поміч прийде наука. Уже сама різниця між радістю з приводу висловлення смислу та дослідженням смислу прихованого артикульованого простір смислу, де рухаються обидва види розуміння. З одного боку, стоїть припущення смислу читача, і поняття читача без проблем поширюється на всі види мистецтва. З іншого боку, стоїть невизначене знання читача щодо своєї власної батьківщини та походження, стоїть глибина історії власного сьогодення. Тому інтерпретація даних текстів із висловлюваним смислом завжди залишається пов'язаною з попереднім розумінням і завершується його збагаченням.

Так само смисловий текст історії залишається завжди визначеним наперед почасти історією власного життя, почасти тим, що стає відомим кожному в процесі вивчення історії. У таку картину історії, що охоплює зміст твого власного походження, потрапляєш ще до того, як почне свою методичну роботу історичне дослідження. Як це відповідає всій нашій історичності, стрічка життя, що поєднує традицію та походження з критичним історичним дослідженням, вирішує не повністю. Навіть той, хто прагне в якості уявного споглядача історії стерти свою власну індивідуальність, як Ранке, залишається дитиною свого часу та сином своєї батьківщини. Ні філолог, ні історик не можуть знати цієї умови свого власного розуміння, яка таким чином передує їм, а отже є передумовою, що передує методичному самоконтролю. Це діє для обох, і все ж у випадку з філологом це не те саме, що у випадку з істориком. Для філолога одночасність висловлюваного в тексті смислу формується його інтерпретацією (якщо вона вдається). З іншого боку, для історика ми маємо побудову та руйнацію смислових взаємозв'язків, і це подібне до постійного виправлення, до руйнування легенд, викриття фальсифікацій, до безперестанного ламання смислових конструкцій —

ради розташованого за цим розшукуваного смислу, який, можливо, годі знайти для його з'ясування.

Трохи інший напрямок, що призвів до подальшого розвитку моїх досліджень, пов'язаний із проблемами соціальних наук та практичної філософії. Критичного значення набув той критичний інтерес до цього всього, що його продемонстрував у 60-ті роки на моїх роботах Юрген Габермас. Його критика та моя критика у відповідь справді посприяли моему усвідомленню того виміру, в який я вступив згідно зі справою, коли перейшов через терени тексту та інтерпретації в напрямку мовності кожного розуміння. Це дало мені привід знову і знову заглиблюватись у ту частину риторики, яка показує її на історії герменевтики, але яка містить її набагато більше для форми існування суспільства. Деякі дослідження в цьому томі також свідчать про це.

Насамкінець такий самий проблемний напрямок змусив мене точніше розробити науково-теоретичну характерну особливість філософської герменевтики, в якій розуміння й тлумачення, а також процес герменевтичних наук, зі свого боку, мають знайти свою легітимацію. Цим я взявся за проблему, якою інтенсивно займався з самісінького початку: що таке практична філософія? Як можуть теорія й рефлексія налаштуватися на галузь практики, де практика не терпить жодної дистанції, а вимагає зобов'язань? Це питання хвилювало мене з самого початку через пафос існування К'еркегора. До того ж я орієнтувався на аристотелівську практичну філософію. Я прагнув ухилитися від помилкової моделі теорії та її застосування, яка, виходячи з сучасного поняття науки, однобоко визначала також і поняття практики. Тут Кант запропонував самокритику сучасного. У Кантовій «Підставі для метафізики звичаїв» я сподівався й сподіваюсь знайти хоча й часткову, власне, скорочену до імперативного, однак у своїх межах, непохитну істину: імпульси просвітництва не повинні заплутуватись у соціальному утилітаризмі, якщо вони мають витримати критику Руссо, що була для Канта, за його власним визнанням, визначальною.

За цим лежить стара метафізична проблема конкретії загального. Це я мав на увазі вже у своїх ранніх дослідженнях Платона й Арістотеля. Перша документація формування моїх думок була нещодавно вперше опублікована в томі 5 цього видання під назвою «Практичне знання» (написана в 1930 році). Там я розробляв суть *Phronesis* у тісному поєднанні з 6-ю книгою Нікомахової етики, отримуючи стимули від Гайдеггера. В «Істині і методі» ця проблема перемістилась у центр. Тепер, між іншим, аристотелівську традицію практичної філософії відновлено з багатьох боків. Мені здається беззаперечним, що вона справді на часі. В моїх очах це не має нічого спільного з політичними ознаками, які багато в чому пов'язані сьогодні з таким неоаристотелізмом. Те, що називається практичною філософією, залишається для наукового поняття сучасного мислення дійсним викликом, який не випадає ігнорувати. З Арістотеля варто вивчити, що грецьке поняття науки, *Episteme*, має на

увазі пізнання розуму. Це означає, що воно має свій зразок у математиці й не охоплює власне емпіризму. Тому сучасній науці меншою мірою відповідає грецьке поняття науки, *Episteme*, ніж поняття *Techne*. У будь-якому разі практичне та політичне знання має принципово іншу структуру, аніж усі ці форми знання, якого можна навчитися, та його застосування. Практичне знання насправді — це те, що від себе вказує кожному вмінню, яке ґрунтується на науці, його місце. Це вже було смислом сократівського питання добра, якого дотримувались Платон і Арістотель. Хто гадає, що наука завдяки своїй беззаперечній компетенції може замінити практичний розум та політичну розважливність, не розуміє провідних сил облаштування людського життя, які, навпаки, самі здатні використовувати науку, як і кожне людське вміння, з глуздом та розумінням і відповідати за їх використання.

Сама практична філософія — це, звичайно, не така розумність. Вона філософія, а це означає, що вона рефлексія, а саме щодо того, як має бути облаштованим людське життя. У тому ж розумінні сама філософська герменевтика — це не мистецтво розуміння, а його теорія. Але як перша, так і друга форма усвідомлення виростають із практики, а без неї залишаються порожнім звуком. У цьому особливий смисл знання та науки, що його слід знову визнати, виходячи з проблематики герменевтики. Це було моєю метою, якій я присвятив свою роботу після завершення «Істини і методу».

Коректурне доповнення: між іншим, жваво триває дискусія між герменевтикою та деконструктивізмом. Див. чудову критику Деріди Ю. Габермасом у: «Der philosophische Diskurs der Moderne» («Філософський дискурс сучасного»), Frankfurt 1985, S. 191 ff., а також — дискутування «Text und Interpretation» («Текст і інтерпретація») — англійською мовою Дальмейером (підготовлено у Айові), так само мої зауваження до *Dallmayr F. Polis and Praxis* («Політика і практика») (Cambridge, 1984), які доповнюють «Destruction und Dekonstruktion» («Деструкція і деконструкція») (див. S. 361 ff.) (там само).