

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Герменевтика II

ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької
Миколи Кушніра

Київ
«Юніверс» — 2000

IV. ПОДАЛЬШИЙ РОЗВИТОК

17. УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ПРОБЛЕМИ

1966 рік

Чому в сьогоднішній філософській дискусії проблема мови посідає таке саме центральне місце, як приблизно 150 років тому поняття мислення чи думаючого про самого себе мислення? Цим запитанням я хотів би непрямо відповісти на *те* запитання, яке ми маємо визначити як центральне запитання нового часу, як воно поставлене нам існуванням сучасної науки. Я маю на увазі питання, як наша природна картина світу, життєвий досвід, який ми маємо як люди, поки проживаємо нашу життєву історію й нашу життєву долю, відноситься до непохитного й анонімного авторитету, який представляє голос науки. З XVII століття, власне, завданням філософії стало з'єднання цього нового застосування людської можливості знати й можливості робити з цілим нашого людського життєвого досвіду. Це висловлюється багато в чому й охоплює ще також спробу, яку намагається здійснити сьогоднішнє покоління, коли воно тему мови, базовий спосіб реалізації нашого буття в світі, пробує поставити в центр філософії як усеохопну форму структури світу. При цьому ми завжди маємо на увазі застигле у безмовному знаку висловлювання наук і завдання зворотної прив'язки предметного світу, який став доступним через них і був поставлений ними до послуг нашої сваволі, світу, який ми називаємо технікою, до мимовільного основного порядку нашого буття, що його нам більше не потрібно творити, а просто поважати.

Я хочу пояснити кілька простих речей, якими представлена універсальність цієї точки зору, яку я, — по приєднанні до розробленого раннім Гайдеггером способу говоріння, а відтак як продовження перспективи, що походить із самого початку з протестантської теології і яку передав у наше століття Дільтей, — назвав «герменевтичною».

Що таке герменевтика? Я хотів би виходити з двох досвідів відчуження, які зустрічаються нам у сфері тих значущостей нашого існування, що стосуються нас. Я маю на увазі досвід відчуження естетичної свідомості і досвід відчуження історичної свідомості. Те, що я цим хочу сказати, можна сформулювати в обох випадках кількома словами: естетична свідомість реалізує можливість, яку ми як таку не можемо ні заперечити.

чити, ані недооцінити, тож ставлення до якості мистецького твору може бути критичним або позитивним; але це означає, що вирішує, зрештою, висновок, який робимо ми самі, про силу висловлювання й дію того, що ми так оцінюємо. Те, що ми відкидаємо, нічого не має нам сказати, або ми самі відкидаємо це, тому що воно не має нічого нам сказати. Це характеризує наше ставлення до мистецтва у великому значенні цього слова, яке, як відомо, як показав Гегель, охоплювало ще й увесь греко-язичеський релігійний світ, як мистецтво-релігію, як спосіб пізнання божественного в художній відповіді людини. Якщо тепер увесь цей світ досвіду відчужується в предмет естетичної оцінки, тоді він відверто втрачає свій первісний і безсумнівний авторитет. Між іншим, ми маємо визнати, що для нас світ мистецького передавання, чудова одночасність, яку нам забезпечує мистецтво такою кількістю людських світів,— щось більше, ніж просто предмет нашого вільного сприймання або заперечення. Хіба це справді не так, що те, що захоплює нас як мистецький твір, не залишає нам взагалі більше свободи ще раз відсунути від себе, сприймати чи заперечувати це, виходячи з себе? До того ж, хіба не відповідає дійсності те, що ці творіння людської мистецької довершеності, як ото вони проходять крізь тисячоліття, створювались, безсумнівно, не для такого естетичного сприйняття чи заперечення? Жодний митець релігійно пов'язаних культур минулого не створював свій мистецький твір з іншим наміром, ніж ж з тим, що те, що він тут створив, сприймається в тому, що говориться й представляється, і належить до того світу, в якому спільно живуть люди. Свідомість мистецтва, естетична свідомість — це завжди свідомість вторинна. Вона вторинна щодо безпосередньої претензії на істину, яка виходить із мистецького твору. В цьому відношенні це відчуження чогось, що довірено нам насправді набагато потаємніше, коли ми щось оцінюємо, виходячи з його естетичної якості. Таке відчуження щодо естетичної оцінки завжди займає місце там, де хтось відступає, де хтось уникає безпосередньої претензії того, що його захоплює. Тому однією з вихідних точок моїх роздумів була саме та, що естетичний суверенітет, який діє в сфері досвіду мистецтва, постає відчуженням щодо, власне, реальності досвіду, яка трапляється нам в образі мистецького висловлювання¹.

Десь 30 років тому цю проблему було усвідомлено в спотвореному вигляді, коли мистецька політика націонал-соціалістів на шляху й з метою досягнення своїх власних політичних цілей спробувала критикувати формалізм чистої естетичної культури своїм говорінням про поєднання з народом мистецтво,— способом говоріння, якому, попри все зловживання до якого спричинився цей лозунг, не можна відмовити в тому, що він вказує на щось реальне. Кожному справжньому мистецькому творінню підпорядкована своя громада, і така громада — це завжди

¹ [Див. до цього вже 1958 року: «Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins» («До сумнівності естетичної свідомості») та мої інші роботи у: Ges. Werke, Bd. 8].

щось інше, ніж товариство освіти, яке інформується й тероризується критикою мистецтва.

Другий спосіб досвіду відчуження — це те, що називають історичною свідомістю, те чудове, — що повільно набуває обрисів, — мистецтво критичного ставлення до самого себе у сприйманні свідчень минулого життя. Відоме формулювання Ранке про стирання індивідуальності набуло вигляду популярної формули, що стала духовним складником історичного мислення, а саме: що історична свідомість ставить собі завдання розуміти всі свідчення часу в дусі цього часу, відокремлювати їх від завадливих актуальностей нашого теперішнього життя й пізнавати минуле без моралістичного кращого знання, оскільки воно також належало людям². Відома стаття Ніцше «Про користь і шкоду історії для життя» сформулювала протиріччя між таким історичним дистанціюванням і безпосередньою волею до формування, яка завжди властива сучасності. Водночас він показав деякі з наслідків цієї, як він її називав, олександрійської ослабленої формуючої волі життя, яка представляється як сучасна історична наука. Мені пригадується його скарга на слабкість оцінювання, яка властива сучасному духові, бо він так сильно звик до того, щоб знову й знову виступати в іншому й змінному світлі, що він геть засліплений і більше неспроможний до власного оцінювання того, що йому показується, до визначення позиції щодо того, що йому протистоїть; ціннісна сліпота історичного об'єктивізму зводиться тут до конфлікту між відчуженим історичним світом і життєвими силами сучасності.

Ніцше, звичайно, екстатичний свідок, однак того, що це має власні складнощі з історичною свідомістю і її претензіями на історичну об'єктивність, виразно навчив історичний досвід, якого ми набули цією історичною свідомістю упродовж останніх ста років. До само собою зрозумілого нашого наукового досвіду належить те, що видатні досягнення історичного дослідження, серед яких вимога Ранке про самостирання індивідуалізму, видається своєрідною довершеністю, ми можемо все-таки з безпомилковою впевненістю підпорядкувати політичним тенденціям їхньої власної сучасності. Ми знаємо, коли читаємо римську історію Моммзена, хто міг це написати, тобто — в якій політичній ситуації власного часу цей історик упорядкував голоси минулого в сповнене смислу висловлювання. Нам також відомо це про Трайчке або про Зібеля, аби тільки вибрати за два дійсно значущих приклади з пруської історіографії. Нехай спочатку це означає лише те, що, очевидно, це не вся дійсність історичного досвіду, яка говорить у самосприйманні історичного методу. Це, безперечно, виправдана мета — взяти під

² [Див.: *Vossler O. Rankes historisches Problem* («Історична проблема Ранке»). Вступ до: *Ranke L. Französische Geschichte — vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert* («Французька історія — переважно XVI та XVII століття»), Leipzig, 1943, також у: *Vossler O. Geist und Geschichte — Gesammelte Aufsätze* («Дух і історія — зібрання статей»), München, 1964, S. 184 — 214].

контроль упередження власної сучасності настільки, щоб не виникало неправильного розуміння свідчень минулого. Проте, очевидно, не все завдання розуміння минулого і його передавання здійснюється в цьому. Атож, могло бути й так,— піти слідом за цією думкою,— це насправді одне з перших завдань, яке постає при критичній перевірці самосприйняття історичної науки,— що тільки *незначні* речі в історичному дослідженні дозволяють наблизитись до цього ідеалу тотального стирання індивідуальності, тоді як великі продуктивні дослідницькі досягнення постійно зберігають щось від блискучої чарівності безпосереднього віддзеркалення сучасності в минулому, а минулого в сучасності. І цей другий досвід, з якого я виходжу, історична наука, висловлює тільки частину того, що є для нас нашим дійсним досвідом, тобто — що стає для нас зустрічю з історичним передаванням, і знає його тільки з відчуженої постагі.

Коли я тепер протиставляю їй герменевтичну свідомість як охопнішу можливість, яку слід розвинути, то тут слід також спочатку здолати науково-теоретичне скорочення, яким те, що традиційно називають «наукою герменевтики», прилучалось до сучасної наукової ідеї. Якщо ми звернемось до герменевтики Шляйєрмахера, в якій Шляйєрмахер вів голос історичної романтики й одночасно пильно тримав у полі зору прагнення християнського теолога, оскільки його герменевтика мала виступати як загальне мистецьке вчення розуміння особливого завдання тлумачення Святого Письма, то його перспектива для цієї герменевтичної дисципліни постає своєрідно обмеженою сучасною науковою думкою. Шляйєрмахер визначає герменевтику як мистецтво уникати неправильного розуміння. Звичайно, це не зовсім спотворений опис герменевтичного прагнення. Чуже легко спокушає до нетямущості, на яку нам натякає віддаленість у часі, зміна мовного звичаю, зміни в значеннях слів і в способах представлення. Необхідно контрольованим методичним усвідомленням усунути неправильне розуміння. Тільки й тут постає запитання: чи відповідно визначено феномен розуміння, коли я кажу: розуміння означає уникати неправильного розуміння? Чи не передує насправді кожному неправильному розумінню щось на кшталт «несучої згоди»?

Те, що я прагну тут висловити,— це лише частка життєвого досвіду. Ми тільки кажемо: розуміння й неправильне розуміння грають між «Я» і «Ти». Однак уже саме формулювання «Я» і «Ти» засвідчує надзвичайне відчуження. Адже чогось подібного взагалі не існує. Не існує ні «цього» «Я», ні «цього» «Ти», існує «Ти»-казання щодо «Я» й існує «Я»-казання щодо «Ти»; однак це ситуації, яким завжди вже передує порозуміння. Чисемсь «Ти»-казанням,— це ми всі знаємо,— передує глибока згода. Тут уже носієм виступає щось довготривале. І в спробі порозумітися щодо речі, про яку ми різної думки, це завжди залучається до гри, навіть якщо ми тільки зрідка усвідомлюємо цього носія. Тепер нехай наука герменевтика змусить нас повірити, що текст, який ми маємо зрозуміти,— це щось

чуже, що прагне спокусити нас до непорозуміння, і справа полягала б у тому, щоб контрольованим процесом історичного виховання, історичною критикою й контрольованим методом у сполученні з силою психологічного проникнення вилучити всі ті моменти, через які може прокрастися неправильне розуміння. Це, як мені видається, у частковому аспекті дійсний, однак усе ж таки дуже частковий опис всеохоплюючого життєвого феномена, який конститує Мп-буття, яким є ми всі. Мені видається завданням вийти за межі упереджень, що лежать в основі естетичної свідомості, історичної свідомості й звуженої до техніки уникнення непорозумінь герменевтичної свідомості, й подолати відчуження, що лежать у них.

Що ж воно таке оте, що видається нам у цих трьох досвідах неприборканим, і чому їхня частковість стає для нас такою відчутною? Що таке *естетична* свідомість щодо повноти того, що завжди зверталось до нас і що ми в мистецтві називаємо «класичним»?³ Чи не в такий спосіб завжди визначається, що саме для нас те, що говорить, і що ми вважаємо значущим? Усе те, про що ми з інстинктивною — хай навіть і помилковою, однак для нашої свідомості спочатку чинною — впевненістю кажемо: «це — класичне, це залишиться», все ж таки заздалегідь уже сформувало нашу можливість оцінювати щось із естетичної точки зору. Це не так, боцімто були чисто формальні критерії, які претендували на те, аби довільно оцінювати й схвалювати рівень або ступінь формування щодо його мистецької віртуозності. Ми скоріше перебуваємо всередині заповненого голосами, — які постійно долинають до нас, — естетичного резонансного простору нашого чуттєво-духовного існування, — і це передусє будь-якій чіткій естетичній оцінці.

Десь так стоять справи й з *історичною* свідомістю. Тут також ми, звичайно, визнаємо, що існують нескінченні завдання історичного дослідження, які не мають жодного відношення до нашої власної сучасності й глибини її історичної свідомості. Однак мені видається абсолютно безсумнівним, що великий обрій минулого, з якого живуть наша культура й наша сучасність, в усьому проявляє себе дієвим, чому ми прагнемо в майбутнє, на що сподіваємось і чого боїмося. Історія з нами тут і навіть тільки тут у світлі цієї нашої майбутності. Тут усі ми вчилися у Гайдеггера, який якраз і показав примат майбутності для можливого згадування й поведінки, а цим і для цілого нашої історії.

Це відбивається в тому, чого Гайдеггер навчав щодо продуктивності герменевтичного кругового циклу, і я дав цьому формулювання, що не так наші судження, як наші упередження формують наше буття⁴. Це

³ [Непорозумінням є вбачати у моїх судженнях в «Істині і методі», Ges. Werke, Bd. 1, S. 290 f. про «Das Beispiel des Klassischen» («Приклад класичного») визнання платонізуючого класицистського ідеалу стилю (Jauss H. R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik («Естетичний досвід та літературна герменевтика»), Frankfurt, 1979), а не розробку історичної категорії].

⁴ [Див.: W u M («Істина і метод»), Ges. Werke, Bd. 1, S. 278 ff. та «Vom Zirkel des Verstehens» («Про круговий цикл розуміння»), S. 57 ff.].

провокаційне формулювання,— оскільки цим позитивне поняття упередженості, яке французьким і англійським просвітництвом було витіснене з мовного вжитку,— я знову поновлюю в його правах. Це дає можливість, власне, показати, що поняття упередженості аж ніяк не обмежується тим смислом, який ми з ним пов'язуємо. Упередження не обов'язково несправедливі й помилкові, що аж спотворюють істину. Насправді в історичності нашого існування лежить те, що упередження, в буквальному розумінні слова, формують попередню спрямованість усієї нашої спроможності пізнання. Вони уособлюють наставленість нашої відкритості світові,— саме умови для того, аби ми щось пізнавали, аби нам щось казало те, що ми зустрічаємо. Звичайно, це не означає, що ми, обнесені муром упереджень, тільки те пропускаємо через вузьку браму, що може показати паспорт, у якому стоїть: тут не говориться нічого нового. Бажаний нам якраз той гість, що обіцяє нашій цікавості нове. Однак як нам пізнати гостя, якого пускають до нас, як гостя, що має сказати нам щось *нове*?⁵ Хіба і наше очікування й наша готовність слухати *нове* не визначається обов'язково тим старим, що нами вже оволоділо? Картина має дати своєрідну легітимацію тому, чому поняття упередження, що перебуває в глибокому внутрішньому взаємозв'язку з поняттям авторитету, потребує герменевтичної реабілітації. Як і кожна картина, ця — також оманлива. Герменевтичне пізнання не відноситься до того виду, коли щось перебуває зовні й прагне, щоб його впустили: нами, скоріше, щось оволоділо, і саме через те, що воно нами оволодіває, ми закриті для нового, іншого, істинного. Це так, як ото Платон чудово порівнює їжу для тіла й їжу для душі: тоді як від тієї можна відмовитись, наприклад — за порадою лікаря, то цю ти вже прийняв у себе⁶.

Тільки ж постає, звичайно, запитання, як має легітимуватися герменевтична обумовленість нашого буття щодо існування сучасної науки, яка керується принципом неупередженості й ненаставленості. Це, напевне, не матиме нічого спільного з тим, — повністю виходячи з того, що такі набори пихатих слів завжди мають щось смішне,— що науці даються вказівки й що їй рекомендується бути стриманішою. Ласку вона нам не зробить. З внутрішньою необхідністю, що лежить поза межами її доброї волі, вона прямуватиме далі своїм шляхом і чимраз ближче підводитиме до пізнань і можливостей щось робити, від яких нам перехоплюватиме подих. Ні на що інше вона не буде спроможною. Позбавлено глузду хапати за рукав хоча б того ж дослідника в сфері генетичної генетики через загрозу вирощення надлюдини. Проблема не може виглядати так, ніби наша людська свідомість заходить у суперечність із науковим ходом речей і дозволяє собі вибудовувати тут своєрідну проти-науку. Не

⁵ [Про поняття «нове», див.: «Das Alte und das Neue» («Старе і нове»), виступ на відкритті фестивалю «Зальцбургер фестшпіле» у 1981 році (Ges. Werke, Bd. 4)].

⁶ [Prot., 314 a].

зважаючи на це неможливо уникнути запитання, чи не те, що ми виявляємо, начебто, в таких безневинних речах, як естетична свідомість і історична свідомість, представляє проблематику, яка тим більше властива нашій сучасній науці й нашому технічному життєвому досвідові. Коли ми на підставі сучасної науки вибудовуємо новий технічний цільовий світ, що змінює усе довкола, то ми не допускаємо, що дослідник, який набув вирішальних для цього знань, кинув на такі технічні можливості використання лише *один* погляд. Справжнього дослідника стимулює істинна воля до пізнання і ніщо інше. І все ж таки слід поставити запитання, чи не повторюється й щодо цілого нашої сучасної науково обгрунтованої цивілізації, що тут щось виснажене, а також — якщо передумови, за яких існують можливості пізнання й можливості здійснення, залишаються в сутінках, — чи не саме це може мати той наслідок, що рука, яка застосовує ці знання, ставатиме руйнівною?⁷

Проблема справді універсальна. Герменевтичне питання, як я його охарактеризував, зовсім не обмежується областями, з яких я виходив у моїх власних дослідженнях. Йдеться лише про те, щоб спочатку тільки укріпити теоретичну базу, яка спроможна нести також основний факт нашої сучасної культури, науку та індустріальні технічні можливості її застосування. Корисним прикладом того, як герменевтичний вимір охоплює увесь процес науки, є статистика. Як екстремальний приклад вона вчить, що наука постійно перебуває під певними методичними абстрактними умовами і що успіхи сучасних наук ґрунтуються на тому, що інші можливості запитань покриваються абстракцією. Це відчутно показується на статистиці, бо вона через зумовленість запитань, на які вона відповідає, так добре підходить для цілей пропаганди. Адже те, що повинен робити ефект пропаганди, має завжди, як це говорилося раніше, впливати на судження того, до кого звертаються, й прагнути до обмеження його можливостей судити. Те, що там визначається, виглядає як мова фактів; однак на які запитання дають ці факти відповідь і які факти сприяють говорінню, коли ставляться інші запитання, — це герменевтична постановка питання. Вона легітимувала б тільки значення цих фактів і цим — висновки, що виникають з існування цих фактів.

Я забігаю наперед і використав мимоволі вираз, які відповіді на які запитання, власне, криються у фактах. Насправді це герменевтичний феномен, що не існує такого висловлювання, яке може бути зрозумілим не як відповідь на запитання, і що воно тільки так може бути зрозумілим. Це аніскілечки не зачіпає чудової методики сучасної науки. Хто хоче вивчати науку, має навчатися оволодівати її методикою. Однак нам також відомо, що методика як така взагалі ще не ручається за продуктивність її застосування. Існує скоріше (це щось таке, що спроможне підтвердити будь-який життєвий досвід) методична стерильність,

⁷ [Ця проблема відповідальності науки, яка, зокрема, інтенсивно дискутується, постає в моїх очах моральною проблемою].

тобто застосування методики до чогось не вартого знання, до чогось, що робиться предметом дослідження зовсім не через справжню постановку запитання.

Методична самосвідомість сучасної науки цьому, звичайно, протистоїть. Так, хто заперечує, скажімо, тому ж історикові, що це все дуже гарно з цим історичним передаванням, у якому набувають значення лише голоси минулого і через яке інспіруються судження, що визначають сучасність. Однак зовсім інша справа, коли серйозно йдеться про історичне дослідження. Як можна серйозно думати, що, наприклад, з'ясування податкових звичаїв міст у XV столітті або шлюбних звичаїв ескімосів набувають якогось свого значення, якщо виходити лише зі свідомості сучасності та її передбачень. Це були б усе ж такі питання історичного пізнання, які усвідомлювалися б абсолютно незалежно від якогось відношення до сучасності як завдання.

На це заперечення слід відповісти, що крайність цієї точки зору буде подібна до того, що існує в певних високоіндустріальних дослідницьких закладах, насамперед в Америці й Росії,— я маю на увазі так зване серійне промислове випробовування, при якому матеріали, з якими мають справу, без огляду на втрати й вартість, просто вимірюють — з тим шансом, що якое, нарешті, серед тисяч вимірювань одне вимірювання дасть цікавий результат, тобто проявить себе як відповідь на запитання, від якого можна рухатися далі. Безсумнівно, що сучасне дослідження працює так у певному обсязі і в гуманітарних науках. Згадаймо хоча б про великі видання й чимдалі довші показники. Однак запитання, чи збільшує сучасне історичне дослідження при такому способі шанс дійсно помітити цікавий факт, а з нього тоді відповідно збагатити наше пізнання, має залишатися відкритим. Проте навіть за умови, що це було б так, дозволено було б запитати: чи є ідеалом те, що тисячею істориків розробляються нескінченні дослідницькі проекти, тобто — встановлюються взаємозв'язки між фактами, для того, щоб тисяча перший історик при цьому помітив щось цікаве? Цим я, звичайно, малюю карикатуру на справжнє дослідження. Однак, як і в кожній карикатурі, у цій також є істина. Вона дає непряму відповідь на запитання: що, власне, робить продуктивного дослідника? Те, що він вивчив методи? Цього досягає також і той, хто ніколи не відкриває нічого нового. Фантазія стає вирішальним завданням для дослідника. Тут під фантазією мається на увазі, звичайно, не невизначена здатність брати собі що завгодно в голову, фантазія має скоріше герменевтичну функцію й слугує смислу для сумнівного, спроможності вивільнення дійсних, продуктивних запитань — що в цілому вдається лише тому, хто володіє всіма методами своєї науки.

Як платонік, я особливо люблю незабутні сцени, в яких Сократ вступає в суперечку з софістськими майстрами на всячину й своїми запитаннями доводить їх до відчаю, поки вони, врешті, не можуть більше цього стерпіти й претендують, зі свого боку, на роль того, хто ставить

запитання, яка видається такою успішною. І що ж відбувається далі? Вони не знають, що запитувати. Їм просто не приходиться у голову, що можна запитати таке, яке було б вартим того, аби на ньому зупинитися й докладно відповісти.

Я роблю висновки. Герменевтична свідомість, яку я спочатку визначав тільки з кількох певних точок, свою власну дієвість виявляє саме в тому, що стає можливим побачити сумнівне. Якщо ми тепер взяли на розгляд не тільки мистецьке передавання народів, не тільки історичне передавання, не тільки принцип сучасної науки в його герменевтичних передумовах, але й ціле нашого емпіричного життя, то врешті, як я думаю, ми досягнемо того, що до нашого власного, загального й людського життєвого досвіду знову приєднаємо також досвід науки. Бо зараз ми досягли фундаментального шару, який можна (з Йоганнесом Ломаном⁸) назвати «мовною будовою світу». Вона постає як дієво-історична свідомість, що схематизує, як було сказано вище, всі наші можливості пізнання. Я виходжу з того, що дослідник, у тому числі й природознавець, можливо, не зовсім незалежний від моди й суспільства й від усіх можливих факторів свого довкілля,— те, що я маю тут на увазі, полягає в тому, що *всередині* його наукового досвіду не стільки «закони залізних висновків» (Гельмгольц), як скоріше непередбачувані збіги обставин наводять його на плідну ідею, хай це буде падаюче яблуко Ньютона чи якесь інше випадкове спостереження, яке запалює іскру наукового натхнення.

Дієво-історична свідомість знаходить своє здійснення в мовному. Від мислячого дослідника мови ми можемо навчитися, що мова в своєму житті й функціонуванні має мислитись не просто як щось таке, що змінюється, але що в ній чинна теологія. Це має значити, що слова, які утворюються, засоби вираження, які постають у мові, щоб сказати певні речі, фіксуються не випадково, бо вони не повністю знову виходять з ужитку, а що таким чином вибудовується певна артикуляція світу — процес, що діє ніби керований і що його ми можемо знову й знову спостерігати в дітей, які вчаться говорити. Для підтвердження цього я посилаюсь на одне місце у Арістотеля, яке я хотів би пояснити точніше, бо там акт формування мови описаний з одного певного боку геніально. Йдеться про те, що Арістотель іменує *Eragoge*, тобто утворення загального. Як досягають загального? У філософії кажуть: поняття загального; однак і слова в цьому розумінні відверто загальні. Як виходить так, що вони стають «словами», тобто мають загальне значення? Тут обладнана смыслом суть при її першому свідомому сприйнятті опиняється у вируючому морі подразнень, і вона одного дня починає, нарешті, щось, як ми кажемо, пізнавати. Очевидно, ми не хочемо цим сказати, що вона

⁸ «Philosophie und Sprachwissenschaft» («Філософія та мовознавство»), опубліковано в серії «Erfahrung und Denken» («Досвід та мислення»), творах для сприяння відносинам між філософією та окремими науками, Nr. 15 (1965).

раніше була сліпою, — а ми маємо на увазі, коли кажемо «пізнавати», — «знову пізнавати», тобто пізнанням вирізняти з потоку пропливаючих мимо картин щось як те ж саме. Це вирізнене пізнання в такий спосіб чітко утримується. Однак, власне, як? Коли дитина уперше пізнає свою матір? Тоді, коли вона побачила її вперше? Ні. Тоді, власне, коли? Як же це відбувається? Чи можемо ми взагалі сказати, що це одноразова подія, під час якої перше пізнання вириває дитину з пільми незнання? Мені видається очевидним, що це не так. Чудово описав це Арістотель. Він каже, що це так, як ото коли в паніці втікає військо, і нарешті хтось один зупиняється, щоб озирнутись навкруги, чи, власне, так небезпечно близько ворог. Військо не зупиняється через те, що став хтось один. Потім зупиняється хтось другий. Військо не зупиняється й через те, що зупинились двоє. Тоді — коли, власне, зупиняється військо? Раптом виявляється, що воно знову стоїть. Раптом воно знову слухається командування. У тому, що описує тут Арістотель, наявний ще один чудовий мовний жарт. По-грецькому командування буде *Archē*, тобто — *Principium*. Коли принцип діє тут як принцип? Через яку спроможність? Насправді це питання про здійснення загального⁹.

Якщо я вірно розумію пояснення Й. Ломана, то достоту така й теологія, що постійно діє в житті мови. Коли Ломан говорить про мовні тенденції, в яких, як, власне, рушійній силі історії, поширюються певні форми, то він, звичайно, знає, що це відбувається в цих формах — як каже німецьке слово — здійснення, зупинення. Те, що при цьому виявляється, — це, як я вважаю, власне спосіб здійснення нашого людського життєвого досвіду взагалі. Навчання говоріння — це, звичайно, фаза особливої продуктивності, і геніальність нашого трирічного віку всі ми, між іншим, перетворили на жалюгідний і убогий талант. Однак у використанні здійсненого в кінці мовного викладення світу дещо з продуктивності наших витоків іще залишається живим. Ми знаємо все це, наприклад, зі спроби перекладання, в житті або в літературі чи — байдуже де: це дивне відчуття, що мучить і бентежить, доки знайдеш правильне слово. Коли його маєш, знайшов правильний вислів (це не обов'язково завжди має бути слово), коли точно знаєш, що маєш його, тоді все «гаразд, тоді щось «здійснилось», тоді ми знову маємо позицію всередині потоку чужої мовної події, що її нескінченна варіативність веде до втрати орієнтації. Те, що я так описую, — це, однак, спосіб людського пізнання світу взагалі. Я називаю його герменевтичним. Бо описаний так процес постійно повторюється аж до звичного. Це завжди світ, що себе вже викладає, що вже упорядкований у своїх відношеннях, куди досвід вступає як щось нове, що відкидає те, що керувало нашими очікуваннями, і це нове у відкиданні саме переупорядковується. Не непорозуміння й не непоінформованість постають першими, тож уникнення непорозуміння було б однозначним завданням, а навпаки, лише

⁹ [Див.: *Aristoteles. An. Post.*, В 19, 100 a 3 ff.].

буття спонукання звичним і порозуміння уможлиблюють вихід на чуже, сприйняття з чужого і внаслідок цього розширення й збагачення нашого власного життєвого досвіду.

Так слід розуміти претензію на універсальність, яка підходить герменевтичному виміру. Розуміння пов'язане з мовою. У цьому в жодному разі не криється свого роду мовний релятивізм. Хоча це правда: живуть у мові. Мова не система сигналів, яку, як ото коли заходять до офісу чи на радіостанцію, запускають за допомогою клавіатури. Це не говоріння, бо воно не має нескінченності мовотворчої й світопізнавальної діяльності. Однак, хоча живуть повністю в мові, це не релятивізм, бо зовсім не існує буття заслання в мову — у тому числі і в рідну. Це пізнаємо ми всі, коли вчимо іноземні мови, а надто під час подорожей, бо ми, певною мірою, оволодіваємо іноземною мовою, і саме це означає, що ми постійно, кидаючи погляд на наш світ і його вокабуляр, внутрішньо, так би мовити, наводимо довідки, коли ми, розмовляючи, мандруємо по чужій країні. Чим краще ми володіємо іноземною мовою, тим менше оглядаємось на рідну мову, і тільки тому, що ми ніколи достатньою мірою не оволодіваємо іноземною мовою, ми відчуваємо потяг до цього завжди. Однак це все ж таки вже говоріння, хоча, можливо, і з запинанням, що як усяке справжнє запинання, мов гребля, переповнює нас бажаннями висловити думку, торуючи далі шлях у нескінченність можливостей висловлювання. У цьому розумінні кожна мова, в якій ми живемо, нескінченна, і з цього можна зробити протилежний висновок, оскільки є різноманітні мови, то є і розщеплений розум. Протилежність правильна. Саме на шляху через скінченність, частковість нашого буття, яка стає видимою і з різноманітності мов, відкривається нескінченна розмова в напрямку до істини; цією розмовою є ми.

Якщо це правильно, тоді насамперед на рівні мови віддзеркалюватиметься зображене на початку співвідношення нашого сучасного, обґрунтованого наукою індустріального й робочого світу. Ми живемо в епоху зростаючого нівелювання всіх форм життя, — це заповідь раціональної необхідності збереження життя на нашій планеті. Продовольча проблема людства, наприклад, взагалі може бути вирішеною тільки через відмову від того чудового розтринькування, з яким колись забудовувалась земля. Не уникнути того, що машинний індустріальний світ також і всередині життя окремої людини поширюється як своєрідна сфера технічного вдосконалення, і коли ми чуємо, як розмовляють між собою пара закоханих людей, то іноді ми вже ставимо собі запитання, чи це слова, за допомогою яких вони можуть порозумітись, а чи рекламні штампи й терміни із знакової мови сучасного індустріального світу. Тож відбувається те, що знівельовані форми життя індустріальної епохи впливають також на мову, і насправді збідніння словникового запасу мови переживає жахливий прогрес і наближає цим мову до технічної знакової системи. Люди, які «trotz» поєднують з давальним

відмінком*, як я це ще роблю, скоро залишаться свого роду музейною цінністю. Тенденцію до нівелювання такого роду стримати годі. І все ж таки скрізь там, де ми хочемо щось сказати один одному, все ще і водночас триває розбудова власного світу в мові. Це, власне, упорядкування людей між собою, яке проявляється в тому, що кожний має спочатку своєрідне мовне коло, і що ці мовні кола торкаються одне одного і сплаваються щодалі більше. Те, що так здійснюється, — завжди мова, у вокабулярі й граматиці, як із давніх-давен, і ніколи — без внутрішньої нескінченності розмови, що відбувається між кожним таким розмовляючим і його партнером. Це фундаментальний вимір герменевтичного. Справжнє говоріння, що має щось сказати і тому шукає не передбачені сигнали, а слова, якими досягаєш іншого, — це загальне людське завдання, однак це особливе завдання для того, хто прагне довести до говоріння письмове передавання, наприклад для теолога, завдання якого полягає в подальшому усному передаванні послання, викладеного в письмовій формі.

* Прийменник *trotz* за нормами сучасної німецької мови вимагає родового відмінка, а вживання давального розглядається як застарілий або розмовний варіант.