

Введение

Предлагаемые исследования посвящены герменевтической проблеме. Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и теологическая и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, по очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки,— и все-таки здесь тоже идет речь о познании и об истине. При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина? Если принять во внимание то господствующее положение, которое занимает наука Нового времени в рамках философского освещения и обоснования понятий познания и истины, вопрос этот представляется неоправданным. Однако даже в рамках самой науки без него ни-

38

как нельзя обойтись. Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Также и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методологии. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.

Философия наших дней ясно сознает указанное положение дел. Однако вопрос о том, до какой степени может быть философски легитимирована претензия на истину подобных, стоящих вне науки способов познания,— это уже совершенно другой вопрос. Актуальность герменевтического феномена основывается, с моей точки зрения, на том, что лишь углубление в феномен понимания может привести к подобной легитимации. Это мое убеждение подкрепляется не в последнюю очередь тем, какое значение получила в современной философской работе история философии. Понимание исторической философской традиции предстает перед нами как некий возвышенный опыт, который с легкостью развеивает видимость исторического метода, лежащую на историко-философских изысканиях. К элементарному опыту философствования относится то, что классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. Наивное самочувствие современности может возразить на это, что философское сознание тем самым заранее признает, что его собственное философское познание стоит на низшей, по сравнению с познанием Платона и Аристотеля, Лейбница, Канта или Гегеля, ступени. Многие склонны видеть определенную слабость современного философствования в том, что оно приступает к истолкованию и разработке классического наследия со столь откровенным признанием собственной несостоятельности. Совершенно ясно, однако, что гораздо большей слабостью философской мысли является

39

такая установка философствующего, когда он предпочитает вовсе не подвергать себя подобному испытанию и валять дурака на свой страх и риск. Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука меряет самое себя.

То же самое можно сказать и об опыте искусства. В данном случае научное исследование,

которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское значение искусства, утверждающее себя вопреки всякому рационализированию. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоящей призывом к научному сознанию признать свои собственные границы.

Предлагаемые исследования начинают поэтому с критики эстетического сознания, стремясь оградить тот опыт истины, к которому мы становимся причастны благодаря произведению искусства, от эстетической теории, суженной и обедненной тем понятием истины, какое сложилось в науке. На оправдании истины искусства они, однако, не останавливаются. Мы стремимся, скорее, исходя из этого пункта, развить понятие познания и истины, соответствующее целостности нашего герменевтического опыта. В опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, то же самое можно утверждать и относительно наук о духе в целом, наук, в которых наше историческое предание во всех его формах хотя и становится *предметом* исследования, однако вместе с тем само *обретает голос в своей истине*. Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике,— он всегда возвещает такую истину, к которой следует *приобщиться*.

Таким образом, нижеследующие герменевтические штудии стремятся к тому, чтобы, исходя из опыта искусства и исторического предания, показать весь герменевтический феномен в его целостном значении. Речь идет

40

о том, чтобы признать в нем такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования. Герменевтика, следовательно, о которой пойдет здесь речь, не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, наконец, о том, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самосознания, а также о том, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. И если мы делаем понимание предметом наших размышлений, то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика. Подобное учение не отдавало бы себе отчета в том, что перед лицом той истины, которая обращается к нам из глубины исторического предания, формально-искусное умение понимать и истолковывать означало бы совершенно неуместную претензию на превосходство. И если ниже будет показано, до какой степени всякое *понимание* является *свершением* и в сколь малой мере современное историческое сознание способно ослабить те традиции, в которых мы живем, то все это отнюдь не стремится дать наукам и самой жизненной практике какие-либо предписания,— все это пытается лишь исправить ложные представления о том, чем они являются на самом деле.

Предлагаемые исследования надеются тем самым послужить на пользу истине, которая легко может померкнуть в наше подверженное чрезвычайно быстрым переменам время. Наше внимание приковано к тому, что изменяется, в гораздо большей степени, чем к тому, что остается прежним. Таков всеобщий закон нашей духовной жизни. Перспективам, которые открываются благодаря опыту исторических перемен, постоянно угрожает поэтому опасность деформации, коль скоро предается забвению то, что постоянно и не подлежит изменениям. Мы живем, как мне кажется, в состоянии непрерывного перевозбуждения нашего исторического сознания. Следствием этого перевозбуждения и, как я попытаюсь показать, недоразумением является стремление перед лицом подобной переоценки исторических изменений опереться на вечный порядок природы и использовать человеческую естественность для обоснования идеи естественного права. Дело не только в том, что историческое предание и естественный порядок жизни образуют единство мира, в котором живем мы, люди,— то, как мы воспринимаем друг

41

друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, то, наконец, как мы воспринимаем природные данности нашего существования и нашего мира,— все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.

Размышление о том, чем является истина в науках о духе, не должно стремиться к мыслительному выделению самого себя из исторического предания, связанность которым сделалась для него

очевидной. Такое размышление должно, следовательно, поставить себе самому требование, добиться от себя наивозможной исторической ясности своих собственных посылок. Стремясь понять универсум понимания лучше, чем это кажется достижимым, если исходить из понятия познания, выработанного современной наукой, оно должно искать также и иного отношения к тем понятиям, которыми оно само пользуется. Оно должно ясно сознавать, что его собственное понимание и истолкование не является чистым построением из принципов, но продолжением и развитием издавна идущего свершения. Оно не может поэтому просто и безотчетно пользоваться своими понятиями, но должно воспринять то, что дошло до него из их первоначального значения. Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. При всей связанности со своими историческими истоками философия ясно сознает сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов. Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию. Сколь бы глубокими ни были преобразования европейской философии в прошлом — преобразования, связанные с латинизацией греческих понятий и с приспособлением понятий латинских к новым языкам,— сколь бы значительными ни были их последствия, однако возникновение в последние несколько столетий исторического сознания означает все-таки еще более глубокий разрыв. Отныне преемственность традиций европейского мышления утрачивает свою неизменную континуальность. Ведь это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли. С тех пор отношение науки к этим понятиям отличается странной необязательностью, независимо от того, пользуются ли ими «ученым», чтобы не сказать архаи-

42

зирующим, образом или же обходятся с ними по типу технического манипулирования, превращая их в простые орудия. Ни то, ни другое не удовлетворяет истине герменевтического опыта. Скорее следует сказать, что понятийная система, в которой разворачивается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями — этого требует добросовестность мысли. Такого нового критического сознания, неизбежно сопровождающего отныне всякое ответственное философствование и выводящее те языковые и мыслительные привычки, какие складываются у отдельного человека в процессе коммуникации с окружающим его миром, на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим.

Предлагаемые исследования стремятся пойти навстречу этому требованию, теснейшим образом связывая вопросы истории понятий с фактическим изложением своей темы. Добросовестность феноменологической дескрипции, вмененная нам в обязанность Гуссерлем, широта исторического горизонта, который раскрыл всякому философствованию Дильтей, и не в последнюю очередь взаимопроникновение обоих этих импульсов с третьим, полученным несколько десятилетий назад благодаря Хайдеггеру,— таковы ориентиры, намеченные для себя автором, ориентиры, обязательность которых он хотел бы сделать очевидной вопреки всему несовершенству изложения.

Язык толкователя есть, конечно, вторичный феномен языка по сравнению, скажем, с непосредственностью межлического взаимообъяснения или словом поэта. Ведь он сам опять-таки соотнесен с языковыми явлениями. И тем не менее язык толкователя выступает всеобъемлющей манифестацией языковой стихии вообще, включающей в себя все формы словоупотребления и обороты речи. Из этой всеобъемлющей языковой природы понимания, ее соотнесенности с разумом вообще, мы и исходили; мы видим теперь, как в этой точке сходятся воедино все наши изыскания в целом. Показанное нами развитие проблемы герменевтики от Шлейермахера через Дильтея к Гуссерлю и Хайдеггеру представляет собой историческое подтверждение того, к чему мы приходим теперь: а именно что методологическая саморефлексия филологии движется в направлении систематической философской постановки вопроса.

с) УНИВЕРСАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В наших размышлениях мы руководствовались тем, что язык — это среда, в которой объединяются, или, вернее, предстают в своей исконной сопринадлежности «Я» и мир. Мы показали также, что по сравнению с диалектическим опосредованием понятия эта спекулятивная среда языка предстает как некое конечное свершение. Во всех разобранных случаях, в языке разговора, как и в языке поэзии, а также и в языке толкования, спекулятивная структура языка явила себя не как отображение неизменно-данного, но как обретение-языка, в котором возвещает о себе вся целостность смысла. Именно это и приблизило нас к античной диалектике, поскольку и в ней также имела место не методическая активность субъекта, но деяние самого дела, «претерпеваемое» мышлением. Это деяние самого дела и есть собственно диалектическое движение, которое охватывает собой говорящих. Мы отыскали его субъективный рефлекс в процессе речения. Мы понимаем теперь, что все это — деяние самого дела, обретение-языка смыслом — указывает на некую универсально-онтологическую структуру, а именно на основополагающее строение (*Grund-verfassung*) всего того, на что вообще может быть направлено понимание. *Бытие, которое может быть понято, есть язык.* Герменевтический феномен как бы отбрасывает здесь свою собственную универсальность на бытийное устройство понятого, определяя это последнее в качестве *языка*

548

в универсальном смысле, на свое собственное отношение к существу в качестве интерпретации. Поэтому мы говорим не только о языке искусства, но также и о языке природы, и вообще о некоем языке, на котором говорят вещи.

Выше мы уже отмечали специфическую запутанность отношений между познанием природы и филологией, характеризующую начальный период современной науки [см. с. 229, 290]. Теперь мы доходим как бы до ее оснований. То, что может быть понято, есть язык. Это значит: оно таково, что оно само, из себя самого, представляет себя пониманию. Спекулятивная структура языка подтверждается также и с этой стороны. Обретение-языка не значит: обретение некоего второго бытия. То, чем представляется нечто, относится, напротив, к его собственному бытию. Во всем том, что есть язык, речь идет, следовательно, о спекулятивном единстве: здесь различается то, что есть нечто, и то, чем оно представляется,— различение, однако и вместе с тем, которого как раз не должно быть.

Спекулятивный способ бытия языка раскрывает тем самым свое универсальное онтологическое значение. То, что обретает язык, есть, конечно, нечто иное, чем само сказанное слово. Однако слово является словом лишь благодаря тому, что в нем обретает язык. Оно в своем собственном чувственном бытии существует лишь затем, чтобы снять себя в сказанном. И наоборот, то, что обретает язык, не есть какая-то безъязыковая пред-данность, но получает в слове свою определенность.

Мы понимаем теперь, что в критике эстетического, как и в критике исторического сознания, с которой мы начали наш анализ герменевтического опыта, мы и имели в виду именно это спекулятивное движение. Бытие произведения искусства не есть бытие-в-себе, от которого отличается его воспроизведение или случайность его явления,— лишь во вторичном тематизировании обоих этих моментов дело вообще доходит до подобного «эстетического различения». Точно так же то, что идет навстречу нашему познанию из предания или как предание — исторически или филологически,— значение какого-либо события или смысл какого-либо текста не есть устойчивый, в-себе-сущий предмет, который требуется лишь опознать в качестве такового; также и историческое сознание в действительности включает в себя опосредование прошлого и настоящего. После того, далее, как мы познали язык в качестве универсальной среды такого

опосредования, наша постановка вопроса от своего конкретного исходного пункта — критики эстетического и исторического сознания, а также

549

герменевтики, которая должна быть поставлена на их место,— дошла, расширившись, до универсальной перспективы спрашивания. Ведь языковым и потому понятным является человеческое отношение к миру вообще и в принципе. Поэтому, как мы видели, герменевтика представляет собой *универсальный аспект философии*, а не просто методологический базис так называемых наук о духе.

Из среды языка опредмечивающие методы познания природы и понятие в-себе-бытия, соответствующее намерениям всякого познания, предстали перед нами как результат определенной абстракции. Выделенная путем рефлексии из исконного отношения к миру — отношения, данного в языковой устроенности нашего опыта мира,— она стремится обрести достоверность в сущем путем методической организации познания этого сущего. Вполне последовательно она объявляет еретическим любое знание, которое не допускает подобного удостоверения и потому не может служить возрастанию господства над сущим. Мы же, напротив, стремились освободить способ бытия искусства и истории, а также тот опыт, который им соответствует, от онтологического предрассудка, присущего идеалу научной объективности,— что перед лицом опыта искусства и истории привело нас к некоей универсальной герменевтике, соответствующей всеобщему отношению человека к миру. Если мы формулировали идею этой универсальной герменевтики, исходя из понятия языка, то это должно было не только оградить нас от ложного методологизма, подчинившего себе понятие объективности в науках о духе,— но мы стремились также избежать идеалистического спиритуализма некоей метафизики бесконечности в стиле Гегеля. Основной герменевтический опыт раскрылся нам не просто в напряжении между чуждостью и близостью, недоразумением и пониманием,— напряжении, определявшем шлейермахеровский проект герменевтики. Скорее мы пришли в итоге к тому, что сам Шлейермахер, с его учением о дивинаторном совершенстве понимания, принадлежит к кругу близких Гегелю мыслителей. Исходя из языкового характера понимания, мы, напротив, подчеркиваем конечность языкового свершения, в котором каждый раз конкретизируется понимание. Язык, на котором говорят вещи,— какого бы рода ни были эти вещи в каждом данном случае,— не есть λόγος ουσίας и не завершается в самосозерцании некоего бесконечного интеллекта, но это есть язык, воспринимаемый нашей конечно-исторической сущностью. Это относится к языку, на котором говорят тексты предания, и потому перед нами встала задача подлинно исто-

550

рической герменевтики. Это относится к опыту искусства точно так же, как и к опыту истории,— больше того: сами понятия «искусство» и «история» суть формы восприятия, вычленившиеся из исконного универсального способа бытования герменевтического бытия в качестве форм герменевтического опыта.

Ясно, что это не какое-то специфическое определение произведения искусства: обладать бытием в представлении, и точно так же не какая-то специфика бытия истории: быть понимаемым в своем значении. Представлять-самое-себя и быть-понимаемым — это не только связано друг с другом, так что одно переходит в другое и произведение искусства есть нечто единое с историей оказанных им воздействий, а исторически пере-данное с тем настоящим, в котором оно понимается,— но спекулятивно, отличая себя от себя самого, язык, высказывающий смысл, есть не только искусство и история, но все сущее, поскольку оно может быть понято. Спекулятивная устроенность бытия, лежащая в основе герменевтики, столь же универсальна, как разум и язык.

Онтологический оборот, который приняла наша герменевтическая постановка вопроса, приближает нас к некоему метафизическому понятию, которое мы можем сделать плодотворным, лишь обратившись к его истокам. Как известно, *понятие прекрасного*, которое в XVIII столетии вынуждено было разделить центральное место в рамках эстетической проблематики с понятием возвышенного, а в XIX веке было полностью элиминировано эстетической критикой классицизма,— было когда-то универсальным метафизическим понятием и обладало в метафизике, то есть во всеобщем учении о бытии, такой функцией, которая отнюдь не ограничивалась эстетическим в узком смысле слова. Нам предстоит увидеть, что это старое понятие прекрасного может пойти на пользу также и той всеобъемлющей герменевтике, к какой привела нас критика методологизма наук о духе.

Уже анализ значения этого слова показывает близкое сродство понятия прекрасного с нашей

собственной постановкой вопроса. То, что мы именуем прекрасным по-немецки — schön, по-гречески называется καλόν. Хотя в немецком языке и нет полного соответствия этому слову, даже если мы привлечем к делу латинское pulchrum, посредничающее между ними, однако греческая мысль оказала все же определенное воздействие на формирование немецкого слова, так что существенные моменты значений обоих слов совпадают. Так, мы говорим, к примеру: «изящ-

551

ные» (*букв.*: «прекрасные») искусства. С помощью этого уточнения — «прекрасные» — мы отличаем их от того, что мы называем техникой, то есть от «механических» искусств, изготовляющих полезное. Сходным образом обстоит дело с такими сочетаниями слов, как: изящные нравы, изящная литература, духовное изящество и т. д. (*букв.*: прекрасные нравы и т. д.). Во всех этих оборотах «прекрасное», подобно греческому καλόν, противопоставляется понятию χρήσιμον (полезное). Все то, что не принадлежит к жизненной необходимости, но относится к «как» жизни, к εὐ ζῆν, — все то, следовательно, что греки понимали под словом «пайдейя», называется καλόν. Прекрасны такие вещи, ценность которых сама по себе очевидна. Невозможно ставить вопрос о цели, которой они служат. Они превосходны сами по себе (δι'αὐτό αἰρετόν), а не как полезное, не ради чего-то иного. Таким образом, уже само употребление этого слова показывает повышенный бытийный ранг того, что называется καλόν.

Однако и самая обычная противоположность, определяющая понятие прекрасного, его противоположность понятию безобразного (αἰσχρόν), указывает в том же направлении. Αἰσχρόν (безобразно) то, что не выдерживает взгляда. Прекрасно же то, что позволяет себя увидеть, «видное» в широком смысле слова. Также и в немецком языке «видное» (Ansehnlich) является выражением для чего-то большого (Größe). И в самом деле, слово «прекрасное» — и в греческом и в немецком — всегда нуждается для своего применения в известной значительности, внушительной заметности. Если связь прекрасного с «видным» указывает на всю сферу приличного, нравственного, то эта сфера сближается тем самым с понятийной артикуляцией, данной в противоположности прекрасного и полезного (χρήσιμον)

Понятие прекрасного оказывается поэтому теснейшим образом связанным с понятием блага (ἀγαθόν), поскольку оно, как то, что должно быть выбрано ради него самого, как цель, подчиняет себе все остальное как полезное средство. Ведь то, что прекрасно, не рассматривается нами как средство для чего-то иного.

Так, у Платона мы находим тесное сплетение, а нередко и взаимозаменяемость идеи блага и идеи прекрасного. И то и другое превышает все обусловленное и множественное: в конце пути, идущего через многообразные проявления прекрасного, прекрасное «в себе» открывается любящей душе как единое, единообразное, безмерное («Пир») — точно так же, как и идея блага, возвышающаяся над всем обусловленным и множественным, всем тем, что является

552

благим лишь в каком-то определенном отношении («Государство»). Прекрасное «в себе» являет себя точно так же превышающим все сущее, как и благое «в себе» (ἐπέκεινα). Порядок сущего, ориентированный на единое благо, совпадает, следовательно, с порядком прекрасного. Путь любви, которому учит Диотима, ведет от прекрасных тел к прекрасным душам, от них — к прекрасным нравам и обычаям, законам и, наконец, к наукам (например, к прекрасным отношениям чисел, известных математике), к этому «широкому морю прекрасных речей»³⁵, и дальше, за пределы всего этого. Можно, конечно, спросить себя, действительно ли выход из сферы чувственно видимого в «интеллигибельное» означает дифференциацию и усиление красоты прекрасного, а не просто дифференциацию того сущего, которое является прекрасным. Однако Платон, очевидным образом, имеет в виду, что телеологический порядок бытия есть также порядок красоты и что красота являет себя в интеллигибельной области яснее и чище, чем в сфере видимого, омраченного несоизмерностью и несовершенством. Подобно этому и средневековая философия теснейшим образом связывала понятие прекрасного с понятием блага — так тесно, что одно классическое место у Аристотеля, относящееся к понятию καλόν, было недоступно для средних веков, поскольку переводчик передал слово καλόν просто-напросто как bonum (благо)³⁶.

Основой этой тесной сплетенности идеи прекрасного с идеей телеологического порядка бытия является пифагорейско-платоническое понятие меры. Платон определяет прекрасное с помощью таких понятий, как мера, соразмерность, пропорциональность; Аристотель в качестве моментов (εἶδη) порядка (τάξις) прекрасного называет правильную пропорциональность (συμμετρία) и определенность (ὀρισμένον) и находит их образцовое выражение в математике. Тесная связь между математическим сущностным порядком прекрасного и небесным порядком означает, далее,

что космос, прообраз всякой видимой упорядоченности, является вместе с тем высочайшим примером красоты в сфере видимого. Соразмерность, симметрия — решающее условие всего прекрасного.

Как мы видим, подобное определение прекрасного является универсально онтологическим. Здесь нет противоположности между природой и искусством. Это, естественно, означает, что как раз с точки зрения красоты превосходство природы не подлежит сомнению. В рамках целостного образа, который являет собою порядок природы, искусство может, конечно, отыскивать возможности художественного

553

из-ображения и тем самым совершенствовать прекрасную природу бытийного порядка. Однако это ни в коем случае не значит, что «красота» прежде всего и в первую очередь встречается нам в искусстве. До тех пор пока порядок сущего понимается как сам по себе божественный или как творение Бога — а это последнее имело силу вплоть до XVIII века включительно,— до тех пор и исключительный случай искусства может быть понят лишь в перспективе этого бытийного порядка. Выше мы показали, каким образом лишь в XIX столетии эстетическая проблематика переместилась на точку зрения искусства. Мы видим теперь, что в основе этого лежит метафизический процесс. Онтологически подобное смещение предполагает некую, мыслимую безобразной, или управляемую механическими законами бытийную массу. Искусная человеческая мысль, создающая полезное путем механического конструирования, начинает в итоге рассматривать все прекрасное по образцу этих созданий своего собственного духа.

Этому соответствует и то, что, лишь столкнувшись с границами механической конструируемости сущего, современная наука вынуждена была вспомнить о самостоятельной бытийной валентности «образа» и потому вносит теперь идею образа, «гештальта», в качестве супплементарного познавательного принципа в объяснение природы — прежде всего живой природы (биология, психология). Она вовсе не отказывается тем самым от своих принципиальных установок, она лишь пытается достичь своей цели — овладения сущим — более утонченным способом. Это следует особо подчеркнуть в противоположность мнению таких ученых, как, скажем, Иксюль. Вместе с тем за своими собственными пределами, по ту сторону осуществляемого ею овладения природой, наука вполне допускает красоту природы и красоту искусства, служащую некоему незаинтересованному наслаждению. Выше мы описали переворачивание отношений между прекрасным в природе и в искусстве как такой процесс, в силу которого природно-прекрасное до такой степени утрачивает в итоге свое превосходство, что его начинают мыслить как некий рефлекс духа. Мы могли бы добавить, что само понятие «природа» получает отпечаток, присущий ему со времен Руссо, лишь благодаря отблеску, отбрасываемому на него понятием искусства. Оно превращается в полемическое понятие, в «другое» духа, в «не-Я», и в качестве такового полностью утрачивает то универсальное онтологическое достоинство, которое было свойственно когда-то космосу, понимаемому как порядок прекрасных вещей.

554

Никто, разумеется, не будет всерьез думать о том, чтобы просто-напросто отменить этот процесс и попытаться, к примеру, восстановить метафизический ранг прекрасного в том виде, в каком мы находим его в греческой философии, реставрировав, скажем, последнюю форму этой традиции, эстетику совершенства XVIII столетия. Сколь бы неудовлетворительным ни предстал перед нами проложенный Кантом в новой эстетике путь развития, ведущий к субъективизму, Кант тем не менее вполне убедительно показал несостоятельность эстетического рационализма. Все дело в том, однако, что неправильно основывать метафизику прекрасного исключительно на онтологии меры и телеологическом порядке бытия, на которых в конечном счете и покоится классицистская видимость рационалистической эстетики «правил». Метафизика прекрасного не совпадает в действительности с подобным использованием эстетического рационализма. Возврат к Платону позволяет скорее познать совсем иную сторону в феномене прекрасного; именно она и интересна для нас с точки зрения нашей герменевтической постановки вопроса.

Сколь бы тесно ни связывал Платон идею прекрасного с идеей блага, он тем не менее усматривает также и некое различие между обеими, и это различие включает в себе своеобразное *преимущество прекрасного*. Мы видели, что неуловимость блага находит подлинное соответствие в прекрасном, то есть в соразмерности сущего и принадлежащей к ней открытости (*αλήθεια*), поскольку прекрасное тоже в конечном счете является чем-то огромным и все-превышающим. Наряду с этим, однако, Платон может сказать, что при попытке уловить само благо оно переносится в прекрасное³⁷. Прекрасное, следовательно, отличается от совершенно неуловимого

блага тем, что оно скорее может быть уловлено. К его сущности относится то, что оно себя являет. В поисках блага показывает себя прекрасное. В этом его отличие для человеческой души. То, что являет себя в совершенном образе, притягивает к себе любовное стремление. Прекрасное непосредственно к себе располагает, тогда как прочие образцы человеческой добродетели лишь с трудом могут быть распознаны в мутной среде явлений, поскольку они как бы не обладают собственным светом, так что мы весьма часто попадаем под власть разного рода ложных подражаний и видимостей добродетели. С прекрасным дело обстоит иначе. Оно само несет в себе свой блеск и ясность, так что нас не соблазняют здесь искаженные отображения. Ведь «только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой ἐκφανέστατον

555

(*букв.*: вы-являющей-себя, вы-светляющей-себя; Hervorleuchtendes) и привлекательной»³⁸.

Таким образом, в этой анагогической функции прекрасного, забываемо показанной Платоном, становится видимым некий онтологический структурный момент прекрасного, а тем самым и некая универсальная структура самого бытия. Безусловно, отличительная черта прекрасного по сравнению с благом — то, что оно являет себя из себя самого, делает себя непосредственно очевидным в своем бытии. Оно обладает, следовательно, важнейшей онтологической функцией, какая вообще может быть, — функцией посредничества между идеей и явлением. Здесь скрывается сама метафизическая суть платонизма. Она сгущается в понятие причастности (μέθεξις) и касается как отношения явления к идее, так и отношения идей друг к другу. Как показывает «Федр», отнюдь не случайно, что Платон особенно охотно демонстрирует это весьма спорное отношение причастности на примере прекрасного. Идея прекрасного действительно присутствует в прекрасных вещах полностью и нераздельно. Пример прекрасного позволяет поэтому показать со всей ясностью «парусию» эйдоса, которую имеет в виду Платон, и перед лицом логических трудностей, связанных с причастностью «становления» ι; «бытию», призвать на помощь фактическую очевидность. «Присутствие» убедительнейшим образом принадлежит к самому бытию прекрасного. Красоту можно, конечно, и со всей решительностью воспринимать как отблеск чего-то неземного — присутствует она все-таки в видимом. Что она действительно остается при этом чем-то иным, сущностью иного порядка, сказывается в способе ее явления. Она внезапно появляется, вспыхивает и так же внезапно, неожиданно, без переходов исчезает вновь. Если приходится говорить вместе с Платоном о зиянии (χωρίσμός) между чувственным и идеальным, то: вот оно здесь, это зияние, и вместе с тем вот оно уже и закрыто.

Прекрасное не просто являет себя в том, что есть «здесь» чувственно-видимым образом, но это последнее, собственно, и есть «здесь», то есть выделяет себя как нечто единое из всего остального, именно потому, что прекрасное являет себя в нем. Прекрасное есть действительно «наиболее зримое», вы-светляющее-себя из себя самого (το ἐκφανέστατον). Резкая граница между прекрасным и тем, что к нему не причастно, относится, впрочем, к давно проверенным феноменологическим данным. Так, уже Аристотель говорит о «делах, выполненных в совершенстве», что к ним нельзя «ни убавить, ни прибавить»³⁹: едва уловимая

556

середина между избытком и недостатком, точность соотношений меры принадлежит к исконнейшим существенным моментам прекрасного. Вспомним хотя бы хрупкость звуковых гармоний, из которых строится музыка.

«Вы-свечивание», «вы-явление» есть, таким образом, не только одно из свойств того, что прекрасно, но составляет его собственную сущность. Отличительное свойство прекрасного: непосредственно притягивать к себе влечение человеческой души — основано на способе его бытия. Соразмерность сущего не просто позволяет ему быть тем, что оно есть, но и позволяет ему явить себя как в-себе-измеренное, гармоническое целое. Это та открытость (ἀλφεια), о которой Платон говорит в «Филебе» и которая относится к сущности прекрасного⁴⁰. Красота — это не просто симметрия, но само по-явление-на-свет (Vorschein), которое на ней основано. Она относится к роду светящего. Светить (scheinen), однако, значит: светить на что-либо и таким образом самому про-являться (zum Erscheinen kommen) в том, на что падает свечение. Красота имеет способ бытия *света*.

Это значит не только, что ничто прекрасное не может явить себя, ничто не может быть прекрасным без света. Это значит также, что красота прекрасного являет себя в этом прекрасном *как* свет, как блеск. Она создает в нем свое явление. В самом деле, всеобщий способ бытия света заключается в подобной рефлексированности в себя самого. Свет это ведь не только освещенность того, что он освещает, но, делая видимым другое, он сам становится видимым, и он не может быть

видимым как-то иначе, но лишь делая видимым другое. Уже античная мысль выделила эту рефлективную природу света ⁴¹, а этому вполне соответствует то обстоятельство, что понятие рефлексии, играющее такую значительную, определяющую роль в новой философии, изначально относится к области оптического.

Эта рефлектированность, составляющая бытие света, лежит, очевидным образом, в основе того, что свет связывает воедино зрение и зримое, так что без света нет и не может быть ни того, ни другого. Из этого тривиального утверждения вытекает весьма многое, если подумать о связи света с прекрасным и о той широте значений, которой обладает понятие прекрасного. В самом деле, ведь именно свет впервые превращает видимые вещи в формы, одновременно «прекрасные» и «благие». Однако прекрасное не ограничивается областью видимого. Как мы убедились, прекрасное — это вообще способ явления благого, сущего, каким оно должно быть. Свет, в котором выражает

557

себя не только видимое, но также и интеллигибельная область, не есть свет солнца, но свет духа, «нус». На это намекает уже та глубокомысленная аналогия у Платона ⁴², из которой Аристотель вывел свое учение о «нусе», а следующая за ним христианская мысль средних веков — учение об *intellectus agens* (действующий разум). Дух, развертывающий из себя самого множественность мыслимого, именно в этом развертывании дан себе самому.

Христианское учение о Слове, о *verbum ereans*, которое мы в подробностях рассматривали выше, примыкает, следовательно, к платонически-неоплатонической метафизике света. Если мы обозначили онтологическую структуру прекрасного как вы-явленность (*Vorscheinen*), благодаря которой вещи вы-ступают на свет в своих пропорциях и очертаниях, то нечто, аналогичное этому, относится и к интеллигибельной области. Свет, который позволяет всему вы-ступить так, что оно становится само по себе оче-видным, в самом себе понятным, есть свет слова. Метафизика света обосновывает, таким образом, тесную связь между вы-явленностью прекрасного и оче-видностью понятного ⁴³. Именно этой связью, однако, мы и руководствовались в нашей герменевтической постановке вопроса. Напомню о том, как анализ бытия произведения искусства привел нас к герменевтической постановке вопроса и как эта последняя расширилась до некоторой универсальной постановки вопроса. Все это происходило без какой бы то ни было оглядки на метафизику света. Теперь, когда мы видим сродство этой последней с нашей собственной постановкой вопроса, на помощь нам приходит то соображение, что структура света может быть, очевидным образом, отделена от метафизического представления о чувственно-духовном источнике света в стиле неоплатонически-христианской мысли. Это ясно видно уже из августиновской догматической интерпретации библейского рассказа о сотворении мира в его комментарии к Книге Бытия. Августин отмечает там, что свет был создан прежде, чем появились различия между вещами и были сотворены излучающие свет небесные тела. Особенное значение он придает, однако, тому, что первоначальное сотворение неба и земли происходило еще без божественного Слова. Лишь при сотворении света Бог впервые начинает *говорить*. Это речение Бога, призывающее и творящее свет, он толкует как духовное возникновение-света (*Lichtwerdung*), благодаря которому становится возможным различение оформленных вещей. Лишь благодаря свету первоначально сотворенная бесформенная масса неба и земли становится

558

способной к оформлению в многообразные формы.

В этом глубокомысленном толковании Книги Бытия мы слышим предвестие того спекулятивного понимания языка, которое мы развивали в нашем структурном анализе герменевтического опыта мира и согласно которому множественность мыслимого впервые возникает из единства слова. Мы понимаем вместе с тем, что метафизика света выводит на передний план такую сторону античного понятия прекрасного, которая сохраняет свои права, также и если выделить ее из контекста метафизики субстанциальности и освободить от метафизической связи с бесконечным божественным духом. Наш анализ места, занимаемого понятием прекрасного в классической греческой философии, приводит нас, таким образом, к выводу, что этот аспект метафизики также и для нас все еще обладает продуктивным значением ⁴⁴. Что бытие есть пред-ставление-себя-самого (*Sichdarstellen*), а всякое понимание есть свершение, эта первая и последняя истина наших рассуждений в равной мере поднимается над горизонтом субстанциальной метафизики, а также над той метаморфозой, которую понятие субстанции претерпело в понятиях субъективности и научной объективности. Последствия метафизики прекрасного распространяются, таким образом, на нашу собственную постановку вопроса. Теперь речь идет уже не о том, что казалось нашей

задачей при анализе XIX века: оправдать с точки зрения теории науки притязание на истину, выдвигаемое искусством и художественным вообще, или также притязание, выдвигаемое историей и методикой паука о духе. Речь идет теперь о гораздо более общей задаче: утвердить в ее правах онтологическую основу герменевтического опыта мира.

Метафизика прекрасного позволяет нам прежде всего осветить два пункта, которые влечет за собой связь между вы-явленностью прекрасного и оче-видностью понятного: во-первых, что явление прекрасного, как и способ бытия понимания, носит *характер события*, во-вторых же — что герменевтический опыт, как опыт постижения пере-данного смысла, причастен к той *непосредственности*, которой издавна отмечен и отличен опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной *истины*.

1. Прежде всего основание, предоставляемое нам традиционным учением о свете и красоте, позволяет нам легитимировать то первенствующее положение, которое мы отвели деянию самого дела в рамках герменевтического опыта. Мы видим теперь, что речь здесь идет не о мифологии, также и не о простом диалектическом повороте в стиле

559

Гегеля, но о дпящемся воздействии некоего давнего момента истины, который способен отстоять себя перед лицом современной научной методики. На это указывает уже сама *история* употребления нами слов. Мы говорили о том, что прекрасное, как и все осмысленное, «очевидно». Понятие оче-видности (*букв.*: «вспыхивание», «воссияние», «освещение-себя-самого» и т. д. — Einleuchten) принадлежит риторической традиции; εἰκόσ, verisimile, правдо-подобное (das Wahrscheinliche), оче-видное: этот ряд слов отстаивает свою собственную правомочность перед лицом той истины и достоверности, которая свойственна доказанному и отчетливо известному. Напомню, что мы признали особое значение за понятием «sensus communis» [см. с. 61 и сл.]. Наряду с этим также и некий мистико-пиетистский отзвук, отзвук понятий «illumination», про-светления (Erleuchtung), возможно, сказывается в понятии оче-видности (отзвук, который, например у Этингера, может быть слышан и в понятии «sensus communis»). Как бы то ни было, и в той, и в другой области световые метафоры не простая случайность. Говорить о свершении или о деянии самого дела побуждает нас само это дело. То, что оче-видно, всегда есть нечто сказанное: предложение, предположение, план, довод и т. п. При этом всегда подразумевается, что оче-видное не доказано и не просто достоверно, но в рамках возможного и предполагаемого настаивает на себе как нечто превосходно-предпочтительное. Так, к примеру, если мы хотим воздать должное какому-нибудь контрдоводу, мы можем даже признать, что этот довод заключает в себе нечто очевидное. Вопрос о том, как он согласуется со всем тем, что мы сами считаем правильным, остается при этом открытым; мы говорим лишь, что он «сам по себе» очевиден, то есть что нечто говорит в его пользу. Связь с прекрасным не подлежит здесь сомнению. Также и прекрасное располагает нас к себе без того, чтобы мы смогли сразу же ввести его в целостность наших ориентаций и оценок. И подобно тому, далее, как прекрасное есть опыт такого рода, который, как некое очарование и приключение, выделяется в рамках всего нашего опыта в целом и ставит перед нами особую задачу герменевтической интеграции, точно так же и вос-сияние оче-видного всегда есть нечто потрясающее, подобное восхождению нового света, расширяющего область всего того, что принято нами во внимание и в расчет.

Герменевтический опыт относится к этой области, поскольку он также является свершением подлинного опыта. Что нечто сказанное заключает в себе нечто очевидное,

560

без того, однако, чтобы быть поэтому во всех отношениях проверенным, продуманным и решенным, действительно совпадает с тем, что имеет место везде, где нечто обращается к нам из предания. Пере-данное настаивает на себе и своих правах там, где мы его понимаем, и оно сдвигает тот горизонт, который окружал нас до этих пор. В показанном нами смысле оно становится для нас действительно опытом. Событие, которым является для нас прекрасное, как и герменевтическое свершение,— и то и другое предполагают принципиальную конечность человеческого существования (Existenz). Можно даже спросить себя, способен ли некий бесконечный дух испытать прекрасное так, как мы его испытываем. Способен ли он увидеть что-то иное, помимо красоты предлежащего ему целого? «Вы-явленность» прекрасного сохранена, как кажется, исключительно за человечески-конечным опытом. Средневековая мысль знала сходную проблему, а именно: как может быть красота в Боге, если Бог есть единое, но не многое? Лишь учение Николая Кузанского о complicatio (свертывании) многого в Боге предлагает удовлетворительное решение. (Ср. его "sermo de pulchritudine", которую мы цитировали выше, с. 551.) С

этой точки зрения кажется вполне последовательным, что для гегелевской философии бесконечного знания искусство является формой представления, снимаемой в понятии и в философии. Точно так же универсальность герменевтического опыта была бы в принципе недоступна бесконечному духу, который разворачивает из себя самого все то, что является смыслом, всякое *νοῦτόν*, и в совершенном самосозерцании себя самого мыслит все мыслимое. Аристотелевский бог (как и гегелевский дух) оставил далеко позади всякую «философию», это движение конечной экзистенции. «Из богов никто не занимается философией»,— говорит Платон⁴⁵.

Если мы при том, что греческая философия логоса дает лишь весьма частичное выражение фундаменту герменевтического опыта, среде языка, могли тем не менее постоянно ссылаться на Платона, то мы обязаны этим, очевидным образом, именно другой стороне платонического учения о красоте, которая, как некое подводное течение, продолжается в аристотелево-схоластической метафизике и лишь иногда выходит на поверхность, как это было в неоплатонической и христианской мистике и в теологическом и философском спиритуализме. В платонической традиции был разработан понятийный вокабуляр, в котором и нуждается мысль, мыслящая

561

конечность человеческого существования⁴⁶. Сродство, обнаружившееся между платоническим учением о красоте и идеей универсальной герменевтики, также свидетельствует о непрерывности этой платонической традиции. 2. Если мы будем исходить из основополагающего онтологического устройства, которое раскрылось нам благодаря герменевтическому опыту бытия и согласно которому бытие есть *язык, то есть представление-себя* (*Sichdarstellen*), то мы увидим, что из него вытекает не только характер события, свойственный прекрасному, но и характер свершения, свойственный всякому пониманию. Способ бытия прекрасного оказался для нас знаком всеобщего бытийного устройства; нечто подобное, как мы увидим, относится и к связанному с ним *понятию истины*. Также и здесь мы можем исходить из метафизической традиции, но также и здесь нам придется спросить себя, что в ней еще остается значимым для герменевтического феномена. Согласно традиционной метафизике, истинность сущего принадлежит к его трансцендентальным определениям и теснейшим образом связана с его благостью (в которой, с другой стороны, проявляется и его красота). Напомним высказывание Фомы Аквинского, согласно которому прекрасное следует соотносить с познанием, а благое — с вожделением⁴⁷. Прекрасно то, при виде чего желание успокаивается: *cuius ipsa apprehensio placet*. Прекрасное добавляет, сверх благого, порядок, ориентированный на познавательную силу: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. «Вы-явление» прекрасного являет себя здесь как свет, сияющий над оформленными вещами: *lux splendens supra formatura*.

Мы стремимся выделить это высказывание из метафизического контекста учения о «форме» и опираемся при этом опять-таки на Платона. Он первый показал, что существенным моментом прекрасного является *ἀλήθεια* (истина, несокрытость),— и совершенно ясно, что он при этом имеет в виду: прекрасное, способ явления благого, само делает себя явным, раскрывает себя в своем бытии, само себя предъ-являет, пред-ставляет (*darstellt*). То, что таким образом представляется, в своей представленности не отличается от себя самого. Оно не есть нечто одно для себя и нечто иное для других. Оно не есть также нечто в чем-то ином. Оно не есть блеск, разлитый по некоей форме и падающий на нее откуда-то извне. Такова, напротив, бытийная природа самой формы: подобным образом сиять и представляться. Из этого следует, однако, что с

562

точки зрения красоты (*Schönsein*) прекрасное всегда должно быть онтологически понимаемо как «образ». Нет никакой разницы, являет ли себя «оно само» или его отображение. Как мы видели, в том-то и состоит метафизическое отличие прекрасного, что оно закрывает пропасть, зияющую между идеей и явлением. Оно есть «идея», без всяких сомнений, то есть оно принадлежит такому порядку бытия, который как в себе устойчивое и постоянное возвышается над текучими и исчезающими явлениями. Столь же несомненно, однако, что именно само прекрасное являет себя. Как мы видели, это ни в коей мере не может служить возражением против учения об идеях, но выступает концентрированной экземплификацией его проблематики. Там, где он апеллирует к очевидности прекрасного, Платон может уже не настаивать на противоположности между «им самим» и его отображением. Само прекрасное как полагает, так и снимает эту противоположность. С другой стороны, напоминание о Платоне важно опять-таки для проблемы истины. При анализе произведения искусства мы стремились показать, что представление-себя следует считать подлинным бытием произведения искусства. С этой целью мы привлекли понятие игры, и уже это

понятие игры указало нам на связи и отношения более общего порядка. Ведь мы увидели, что, помимо нашего собственного участия в свершении игры, у нас нет на самом деле никакой «веры» или «неверия» в истину того, что представляется в этой игре [см. с. 149].

В эстетической области это для нас само собой разумеется. Даже там, где поэт чествуют как провидца, никто не усматривает действительного пророчества в его стихах, например в гёльдерлиновском воспевании «возвращения богов». Скорее поэт является провидцем потому, что он сам представляет собою то, что есть, было и будет, и таким образом сам свидетельствует о том, что он возвещает. Совершенно верно, что в поэтическом высказывании есть нечто двусмысленное, точно так же как и в высказывании оракула. Однако именно в этом его герменевтическая истина. Тот, кто усматривает здесь эстетическую необязательность, которой недостает якобы экзистенциальной серьезности, тот, очевидным образом, не понимает, какое фундаментальное значение для герменевтического опыта мира имеет человеческая конечность. В двусмысленности оракула не его слабость, но его сила. И точно так же целится в пустоту тот, кто стремится

563

выяснить, действительно ли верили Гёльдерлин или Рильке в своих богов и ангелов ⁴⁸.

Основополагающее определение эстетического наслаждения как незаинтересованного наслаждения у Канта имеет не только негативный смысл: что мы не используем предмет вкуса как нечто полезное и не желаем его как некое благо,— но также и позитивный: что «бытие» ничего не может прибавить к эстетическому содержанию наслаждения, к «чистой видимости», и именно потому, что эстетическое бытие есть пред-ставление-себя. Бытие прекрасного интересует нас лишь с моральной точки зрения, например пение соловья, обманывающее нас подражание которому заключает в себе, по Канту, нечто оскорбительное в моральном отношении. Еще вопрос, впрочем, действительно ли из этой конституции эстетического бытия следует, что истину здесь не нужно искать, поскольку здесь ничего не познается. В эстетической части наших рассуждений мы уже отмечали узость понятия познания, ограничивающую здесь кантовскую постановку вопроса, и именно вопрос об истине искусства привел нас к герменевтике, в которой искусство объединилось для нас с историей.

Также и по отношению к герменевтическому феномену его неоправданным сужением предстал перед нами такой подход, при котором понимание рассматривается лишь как имманентное усилие некоего филологического сознания, безразличного к «истине» своих текстов. С другой стороны, между тем было, ясно, что понимание текстов не должно заранее решать вопрос об их истине с точки зрения какого-то возвышающегося над текстами знания и таким образом лишь услаждать себя при понимании текстов своими более значительными фактическими познаниями. Скорее все достоинство герменевтического опыта — а также и значение истории для человеческого познания вообще — заключается, на наш взгляд, в том, что мы здесь не просто наводим порядок среди уже известного, но то, что встречается нам в предании, действительно говорит нам нечто. Понимание, конечно, не удовлетворяется в таком случае технической виртуозностью, позволяющей «понять» все вообще написанное, все что угодно. Это, напротив, подлинный опыт, то есть встреча с тем, что заявляет о себе как об истине.

Что эта встреча, в силу обсуждавшихся выше причин, сама завершается в языковом осуществлении толкования и что тем самым феномен языка и понимания оказывается универсальной моделью бытия и познания вообще,— все

564

это позволяет теперь точнее определить смысл той истины, о которой идет речь в понимании. Сами слова, дающие языковое выражение какому-нибудь делу, предстали перед нами как некое языковое свершение. Сказанное этими словами — вот где лежит их истина, а вовсе не в бессилии субъективной партикулярности замкнутого в себе мнения. Напомним, что, понимание того, что говорит кто-либо, не есть акт вчувствования, разгадывающий душевную жизнь говорящего. Разумеется, ко всякому пониманию относится и то, что высказанное обретает свою определенность благодаря окказиональным дополнениям его смысла. Однако эта определенность ситуацией и общим контекстом, дополняющая речь до тотальности смысла и впервые позволяющая сказанному действительно быть сказанным, причитается вовсе не говорящему, но самому высказанному.

Соответственно и поэтическое высказывание предстало перед нами как особый случай полностью растворившегося, воплотившегося в высказывании смысла. В стихотворении обретение-языка подобно включению в систему связей, несущую на себе и ручающуюся за «истину» сказанного. Во всяком обретении-языка, не только в том, которое происходит в поэтическом высказывании,

есть нечто от подобного удостоверения «истины» сказанного. Речение, как мы подчеркивали, никогда не является простым подведением единичного под всеобщее понятие. Когда мы пользуемся словами, данное нам в созерцании не поступает в наше распоряжение как единичный случай чего-то всеобщего, но присутствует в самом сказанном — так же как идея прекрасного присутствует в том, что прекрасно.

Что при этом называется истиной, проще всего представить себе, если исходить из понятия *игры*. Вес слов, встречающихся нам в понимании, как будто расходуется-в-игре (*sich ausspielt*), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что понимает текст. *Языковые игры* и были ведь тем, в чем мы, учащиеся — а когда мы перестаем быть ими?— возвышались до понимания мира. Поэтому нам следует вспомнить здесь то, что мы утверждали о сущности игры, а именно, что отношение (*Verhalten*) играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом сама делаясь собственным *subjectum* игрового движения⁴⁹. Соответственно и здесь речь идет не об игре с языком или с обращающимися к нам со-

565

держаниями опыта мира или предания, но об игре самого языка, которая с нами заигрывает, обращается к нам и вновь умолкает, спрашивает и в нашем ответе осуществляет себя самое.

Понимание, следовательно, является игрой вовсе не в том смысле, что понимающий, играя с обращенным к нему притязанием, утаивает от него, удерживает за собою свою собственную точку зрения. Свобода само-обладания, необходимая для подобной сдержанности, здесь решительно отсутствует; чтобы показать это, мы и распространили на понимание понятие игры. Тот, кто понимает, всегда уже втянут в то свершение, в котором заявляет о себе осмысленное. Вполне оправдано поэтому использовать применительно к герменевтическому феномену то же понятие игры, что и для опыта прекрасного. Когда мы понимаем какой-нибудь текст, осмысленное в нем завоевывает нас на свою сторону точно так же, как располагает нас к себе прекрасное. Оно добивается признания себя самого и покоряет нас прежде, чем мы успеем, так сказать, возвратиться к самим себе и проверить обращенные к нам смысловые притязания. То, что встречается нам в опыте прекрасного и в понимании смысла предания, действительно заключает в себе нечто от истины игры. Мы, понимающие, втянуты в свершение истины, и мы как бы запаздываем с нашим желанием узнать, чему мы должны верить. Нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания, как бы мы в нашем познании ни стремились и ни должны были стремиться, к тому, чтобы сбросить с себя чары наших предрассудков. Наши исследования в целом показали, что использования научных методов еще не достаточно, чтобы гарантировать истину. Это относится в особенности и прежде всего к наукам о духе, означает, однако, не ограничение их научности, а, напротив, легитимацию их с давних пор выдвигаемого притязания на особое значение для человека. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует также и собственное бытие познающего, действительно ставит границу «методу», но не науке. То, чего не способен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину.

Экскурс I к с. 81 (прим. 64, с. 649)

Понятие стиля является одной из тех бесспорных, само собой разумеющихся вещей, которыми живет историческое сознание. Почему это так, нам может объяснить лишь взгляд на историю слова, которая еще мало исследована. Чаще всего понятие фиксируется путем перенесения слова из области его первоначального употребления. При этом сначала запечатлевается не исторический, а нормативный смысл. Так, понятие «стиль» замещает в новой традиции античной риторики то, что подразумевалось под *genus dicendi* (способ говорить, то есть ораторский стиль, литературная манера), и является, таким образом, нормативным понятием. Имеются различные виды речи и письма, которые уместны в соответствии с данной целью и содержанием высказывания и предъявляют свои специфические требования. Это виды стилей. Естественно, наряду с правильным применением учения о видах стилей имеются случаи и неправильного их применения.

Таким образом, от того, кто владеет искусством письма и самовыражения, требуется соблюдение правильного стиля. Понятие стиля появляется, как нам кажется, сначала во французской юриспруденции и там подразумевается *manière de procéder* (способ вести процесс), то есть такое судебное производство, которое удовлетворяет определенным юридическим требованиям. В XVI веке это понятие начинает также применяться и вообще по отношению к языковому способу

Послесловие

Когда я закончил эту книгу в конце 1959 года, я был в большом сомнении по поводу того, не произошло ли это «слишком поздно», то есть не является ли уже излишним тот итог традиционно-исторического мышления, который я здесь подвел. Множились признаки новой волны технологической враждебности к истории. Ей соответствовало ширившееся принятие англосаксонской теории науки и аналитической философии, и в конце концов новый подъем, который переживали общественные науки (среди них прежде всего социальная психология и социальная лингвистика), не предвещал гуманистической традиции романтических гуманитарных наук никакого будущего. Но это была традиция, из которой вышел я. Она представляла собой опытную почву моей теоретической работы — хотя отнюдь не ее границы и вовсе не ее цель. Но даже внутри классических исторических гуманитарных наук произошло изменение стиля в направлении к новым методическим средствам статистики, формализации; было очевидным стремление к планированию науки и технической организации исследований. Выдвинулось вперед новое «позитивистское» самопонимание, которое требовалось с принятием американских и английских методов постановки вопросов.

И конечно, в данном случае имело место банальное непонимание, когда выражение «истина и метод» отягощали обвинением, что здесь не осознана строгость метода современной науки. Герменевтику сделало действенной нечто совсем иное — то, что со строгими обычаями науки вовсе не находится в натянутых отношениях. Никакой плодотворно работающий исследователь не может в глубине души сомневаться в том, что хотя методическая чистота неизбежна для науки, но одно лишь применение при-

615

вычных методов в гораздо меньшей степени составляет сущность всех исследований, чем нахождение новых, — и за этим стоит творческая фантазия исследователя. Сказанное имеет значение не только в области так называемых гуманитарных наук.

Кроме того, существует герменевтическая рефлексия, которая была установлена в работе «Истина и метод», все другое — только лишь игра понятий. Она вырастает повсюду из конкретной практики науки и существует, само собой разумеется, для методологических убеждений, то есть контролируемого опыта и фальсифицируемости. Более того, эта герменевтическая рефлексия была повсеместно обнаружена в научной практике. Если оценивать мою работу в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности — плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном — в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни? В эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия — в век, когда до суеверия верят в науку. Именно на этом основан тот факт, что напряжение внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность.

Таким образом, философская герменевтика включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В так называемых гуманитарных науках в некоторой степени обнаруживается — как это видно уже из самого их обозна-

616

чения в английском языке («моральные науки»), — что их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий.

Этот аспект можно даже отнести и к «правильным» наукам. Однако здесь, мне кажется, необходимо различие. Если в современной микрофизике наблюдатель не элиминируется из результатов измерений, а существует в самих высказываниях о них, то это имеет точно определенный смысл, который может быть сформулирован в математических выражениях. Если в

современных исследованиях отношений исследователь открывает структуры, которые также определяют и его собственное поведение историко-родовой наследственностью, то он, возможно, познает и о себе самом что-то, но именно потому, что он смотрит на себя другими глазами, чем с точки зрения своей «практики» и своего самосознания, если он при этом не подчиняется ни пафосу прославления, ни пафосу унижения человека. Наоборот, если всегда видна собственная точка зрения каждого историка на его знания и ценности, то констатация этого не является упреком против его научности. Еще неизвестно, заблуждается ли историк из-за ограниченности своей точки зрения, неправильно понимая и оценивая предание, или ему удалось правильно осветить не наблюдавшееся до сих пор благодаря преимуществу его точки зрения, которая позволила ему открыть нечто аналогичное непосредственному современному опыту. Здесь мы находимся в гуще герменевтической проблематики, однако это отнюдь не означает, что не существовало опять-таки таких методических средств науки, с помощью которых пытались решать вопрос об истинном и неистинном, исключать заблуждение и достигать познания. В «моральных» науках не обнаруживается никакого следа чего-нибудь другого, чего нет в «правильных» науках.

Подобное играет роль в эмпирических социальных науках. Вполне очевидно, что постановку вопроса здесь направляет «пред-понимание». Речь идет о сложившейся общественной системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые «вставляется» методическая работа. Исследование разрешает в данном случае проблему, большей частью учитывая помехи в существующих общественных функциональных взаимосвязях или также путем объяснения критикой идеологии, которая оспаривает существующие господствующие отно-

617

шения. Бесспорно, что и здесь научное исследование ведет к соответствующему научному господству тематизированной частичной взаимосвязи общественной жизни; однако точно так же, конечно, неоспоримо, что это исследование побуждает к экстраполяции его данных на комплексную взаимосвязь. Такой соблазн слишком велик. И как бы ни были неопределенны фактические основы, исходя из которых становится возможным рациональное овладение общественной жизнью, навстречу социальным наукам идет потребность веры, которая их буквально увлекает и выводит за их границы. Мы можем это пояснить некоторым классическим примером, который Дж. С. Милль приводит как применение индуктивной логики к социальной науке, а именно к метеорологии. Верно не только то, что до сих пор мы не добились хотя бы большой уверенности в долгосрочных и обширных по охвату пространства прогнозах погоды с помощью современных данных и их переработки; но даже если бы мы в совершенстве овладели атмосферными явлениями или, лучше,— так как, в сущности, дело за этим не стоит — если бы в нашем распоряжении имелись в огромной степени возрастающие данные и их обработка, и тем самым стало бы возможно более точное предсказание,— тотчас бы возникли новые сложности. Сущность научного овладения ходом событий такова, что оно может служить любым целям. Это значит, что если бы возникла проблема создания погоды, влияния на погоду, то тем самым встала бы проблема борьбы общественно-хозяйственных интересов, о которых мы при современном состоянии прогностики имеем лишь ничтожное представление, например при случайной попытке заинтересованных лиц повлиять на недельные прогнозы. В перенесении на социальные науки «овладение» общественным ходом событий с необходимостью ведет к «сознанию» социал-инженеров, которое желает быть «научным», и его социальное партнерство никогда не может быть совершенно отвергнуто. Здесь существует особая сложность, которая вытекает из социальных функций эмпирических социальных наук: с одной стороны, имеет место тяга к опрометчивому экстраполированию эмпирически-рациональных данных исследований на комплексную ситуацию — только бы достичь вообще научных планомерных действий; с другой стороны, давление интересов сбивает с толку в вопросе о том, кого использовать социальным партнером в науке, чтобы повлиять на общественный процесс в их духе. Фактически абсолютизирование идеала «науки» — это

618

большое ослепление, которое каждый раз снова ведет к тому, чтобы герменевтическую рефлексию вообще считать беспредметной. Сужение перспективы, которое следует за мыслью о методе, кажется исследователю трудно понимаемым. Он всегда уже ориентирован на оправдание метода своего опыта, то есть отворачивается от противоположного направления рефлексии. Даже если он, защищая свое сознание метода, в действительности рефлектирует, он и тогда опять не позволяет

своей рефлексии становится темой сознания. Философия науки, рассматривающая научную методологию как теорию и не принимающая участия ни в какой постановке вопроса, которая не может быть охарактеризована как осмысленная методом *trial and error* (проб и ошибок), не осознает, что этой характеристикой она сама себя ставит вне ее.

Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает «критический рационализм» до абсолютного масштаба истины¹.

К счастью, соответствие в вещах может состоять в том, что имеется только единственная «логика исследования», но и это еще не все, так как избирательная точка зрения, которая, в согласии с обстоятельствами, выделяет определенную постановку вопроса и поднимает его до темы исследования, сама не может быть получена из логики исследования. Примечательно здесь то, что теорию науки хотят, ради рационализма, отдать полному иррационализму, а тематизирование такой познавательно-практической точки зрения путем философской рефлексии считают незаконным; ведь философию, которая так поступает, упрекают как раз в том, что она защищена в своих утверждениях от опыта. Сторонники такого подхода не понимают, что сами более зависимым образом содействуют оторванности от опыта, например от здравого человеческого смысла и жизненного опыта. Это всегда происходит в том случае, когда научное понимание частных связей подкрепляют некритическим применением, например, когда ответственность за политические решения возлагают на экспертов. Спор между Поппером и Адорно сохраняет нечто неудовлетворительное и при анализе того же самого у Хабермаса. Правда, я согласен с Хабермасом, что герменевтическое пред-понимание всегда на-

619

ходится в игре и, следовательно, требует рефлексивного объяснения. Но в этом пункте я стою по другую сторону от «критического рационализма» и потому не могу считать иллюзорным полное объяснение.

Ввиду такого положения вещей снова требуют разъяснения два пункта: что означает герменевтическая рефлексия для методологии познания и как обстоит дело с задачей критического мышления по отношению к традиционности понимания?

Заострение напряженного внимания к истине и методу в моей книге имеет полемический смысл. В конце концов, как признал сам Декарт, именно к особой структуре выпрямления согнутой вещи относится тот факт, что ее следует сгибать в противоположном направлении. Но согнута в данном случае была не столько методика науки, сколько рефлексивное самосознание. Такой вывод, мне кажется, достаточно ясно вытекает из анализа послегегелевских историков, описанных мною, и из самой герменевтики. Налицо наивное непонимание, когда боятся, — все дальше следуя за Э. Бетти², — что из-за герменевтической рефлексии размоется научная объективность. В этом и Апель, и Хабермас³, и представители, например, «критического рационализма» одинаково слепы. Они отказывают всем притязаниям моего анализа на рефлексивность, а значит — также и в смысле применения, которое я пытаюсь показать как структурный момент всего понимания. Они так захвачены методологизмом теории науки, что постоянно имеют в виду правила и их применение. Они не признают, что рефлексия по поводу практики не есть техника.

То, о чем я рефлектирую, является опытом самих наук и ограничением объективности, которое должно рассматриваться в них самих (а не как-то рекомендоваться). Признать продуктивный смысл таких ограничений, например, в форме продуктивного предрассудка, — кажется мне не чем иным, как заповедью научной добросовестности, за которую ручается философ. Как можно говорить подобное философии, которая это осознает, поощряя ее действовать в науке некритически и субъективно! Это кажется мне таким же бессмысленным, как если бы, наоборот, стали, например, ожидать требования логического мышления от математической логики или ждать требования научного исследования от теории познания критического рационализма, которая называет себя «логикой исследований». Теоретическая логика, как и философия науки, удовлетворяет скорее философскому требо-

620

ванию в оправдании и является вторичным по отношению к научной практике. При всем различии, которое существует между естествознанием и гуманитарными науками, общее имманентное значение критической методологии, по сути дела, неоспоримо. Даже крайне критический рационалист не станет отрицать, что применению научной методологии предшествуют

определяющие факторы, которые касаются уместности выбора и постановки в нем вопросов. Последней причиной той путаницы, которая господствует в данном случае в методологическом аспекте науки, мне кажется разрушение понятия практики. В эпоху науки с ее идеалом надежности указанное понятие стало узаконенным. Так как теперь наука видит свою цель в изолированном анализе причинных факторов явлений — в природе и обществе,— с практикой она имеет дело только как с применением науки. Но оно является такой «практикой», которая не требует никаких отчетных данных. Таким образом, понятие техники включает понятие практики, иначе говоря: компетенция эксперта оттеснила политический разум.

Как видим, герменевтика играет не только ту роль в науке, которая обсуждается, но выступает и как самосознание человека в современную эпоху науки. Один из важнейших уроков, которые дает история философии для этой актуальной проблемы, состоит в той роли, которую играет в аристотелевской этике и политике практика и знание, освещающее и ведущее ее, практический ум или мудрость, которую Аристотель называет фронесисом. Шестая книга «Никомаховой этики» оставила нам лучшее введение в эту забытую проблематику. По этому поводу я могу отослать к моей новой работе — докладу «Герменевтика как практическая философия», который включен в сборник «К реабилитации практической философии», организованный М. Риделем ⁴. Великая подоплека традиции практической (и политической) философии, господствующей от Аристотеля до начала XIX столетия,— если рассмотреть ее философски — состоит в независимости того познавательного вклада, который относится к практике. Конкретное особенное оказывается здесь не только исходным пунктом, но и моментом, всегда определяющим содержание всеобщего.

Эту проблему мы знаем в той форме, которую придал ей Кант в «Критике способности суждения». Кант различает определяющую способность суждения, которая подводит особенное под данное всеобщее, от рефлектирующей

621

способности суждения, которая за данным особенным ищет всеобщее понятие. Гегель, как мне кажется, правильно показал, что отделение этих двух функций способности суждения есть чистая абстракция и что способность суждения в действительности всегда заключается как в том, так и в другом. Всеобщее, под которое подводят особенное, тем самым продолжает существовать само по себе. Ведь таким образом правовой смысл законов определяется судебной практикой, а принципиально всеобщность нормы — через конкретность отдельного случая. Как известно, Аристотель зашел так далеко, что на этой основе объявил даже платоновскую идею блага пустой, и, по сути дела, вполне справедливо, если последняя действительно должна была мыслиться как существующее в высшей степени всеобщности ⁵.

Если мы примкнем к традиции практической философии, то это поможет нам отгородиться от технического самосознания научных понятий Нового времени. Но данное условие не исчерпывает философской интенции моей попытки. Я вообще не замечаю, чтобы в герменевтическом разговоре, который мы ведем, следовали этой философской интенции. Понятие игры, изъяс которое несколько десятков лет тому назад из субъективной сферы «тяги к игре» (Шиллер), я вынужден был обратиться к критике «эстетического отличия», включает в себя онтологическую проблему. Ведь в этом понятии объединяются игровое переплетение явления и понимания, даже языковая игра нашего жизненного опыта, как они были представлены Витгенштейном в его метафизически-критическом анализе. Как «онтологизирование» язык может появляться при моей постановке вопроса, однако, лишь тогда, когда вопрос о предпосылках инструментализации языка вообще остается без внимания. Это действительно проблема философии, которую выдвигает герменевтическая практика: вскрыть те онтологические импликации, которые лежат в «техническом» понятии науки, и достигнуть теоретического признания герменевтического опыта. И здесь на передний план должна быть выдвинута философская беседа, ее возрождение, необходимое не для того, чтобы обновить платонизм, а скорее для того, чтобы, возобновив разговор с Платоном, вернуться к тому, что стоит за признанными понятиями метафизики и не признанными ею дальнейшими следствиями. «Подстрочные замечания к Платону» Уайтхеда могут сыграть важную роль в решении данной задачи, как правильно отметил Виль (см. его введение к немецкому изданию «Приключений

622

идей» Уайтхеда). Во всяком случае, моим намерением было объединить масштабы философской герменевтики с платоновской диалектикой, а не с гегелевской. Третий том моих «Маленьких сочинений» уже своим титульным листом показывает, почему он назван «Идея и язык». При всем уважении к современному исследованию языка нужно сказать, что техническое самопознание

науки Нового времени закрывает ему герменевтические масштабы и те философские задачи, которые в ней заложены.

О масштабности философских вопросов, которые окружают герменевтическую проблематику, хорошее представление дает посвященный мне сборник «Герменевтика и диалектика» (1970), а именно широким спектром помещенных в нем статей. Постепенно философская герменевтика стала неизменным партнером в разговоре, даже и своими специальными областями герменевтической методологии.

Разговор о герменевтике распространяется здесь прежде всего на четыре научные области: на юридическую герменевтику, теологическую герменевтику, теорию литературы, а также на логику социальных наук. Среди крайне медленно появляющихся письменных работ я могу выделить лишь некоторые труды, имеющие совершенно определенное отношение к моему вкладу в разработку данной проблемы. Так, в юридической герменевтике это:

Wieacker Franz — In: "Das Problem der Interpretation" (Mainzer Universitätsgespräche, S. 5 ff.).

Rittner Fritz — In: "Verstehen und Auslegen". Freiburger Dies Universitatis, 14, 1967.

Esser Josef — In: "Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung", 1970.

Hruschka Joachim. Das Verstehen von Rechtstexten. Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät, Bd. 22, 1972.

Из области теологической герменевтики я назову, кроме вышеупомянутых исследователей, новых авторов и их работы:

Stachel Günter. Die neue Hermeneutik, 1967.

Fuchs Ernst. Marburger Hermeneutik, 1968.

Biser Eugen. Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, 1970.

Ebeling Gerhard. Einführung in die theologische Sprachlehre, 1971.

В теории литературы нужно прежде всего назвать книгу о Гирше из наследия Бетти "Validity in Interpretation" (1967) и целый ряд других работ, которые особо

623

подчеркивают методику в теории интерпретации. См., например: Schmied-Kowarzik S.W. Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit — In: Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, 8, 1966, S. 133 ff.; Benner D. Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie — In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 2, 1969, S. 52 ff. Прекрасный анализ роли герменевтического метода в практике интерпретации можно также найти в работе: Seeborn Thomas. Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft, 1972, где, правда, нет притязания на философскую герменевтику, так как автор приписывает ей спекулятивное понятие о существующей тотальности.

Другие работы: Jauß H. Robert Literaturgeschichte als Provokation, 1970; Pollmann Leo. Theorie der Literatur, 1971; Harth. Philologie und praktische Philosophie, 1970.

Значение герменевтики в общественных науках было критически оценено прежде всего Ю. Хабермасом. См. его сообщение "Zur Logik der Sozialwissenschaften". Beiheft der "Philosophischen Rundschau", а также сборник: "Hermeneutik und Ideologiekritik" — в серии "Theorie" (Verlag Suhrkamp).

Важен с этой точки зрения также тот номер «Континуума», в котором франкфуртская критическая теория конфронтует с герменевтикой. Хороший обзор общего положения с данной проблематикой в исторических науках дает доклад, который сделал Карл-Фридрих Грюндер на конгрессе историков в 1970 г.

Однако вернемся к теории науки. Проблема релевантности не ограничивается только лишь гуманитарными науками. То, что является в естествознании фактами, подразумевает не все любые точные величины, а те данные измерения, которые дают ответ на вопрос, представляют собой подтверждение или отрицание гипотезы. Точно так же установленные экспериментальные данные об измерении каких-нибудь величин подтверждаются не в результате того, что эти измерения выполняются точнейшим образом по всем правилам искусства. Они получают свое подтверждение только в контексте исследования. Таким образом, вся наука включает в себя герменевтический компонент. Положение, согласно которому абстрактно изолированный исторический вопрос или факт мало что может дать, аналогично, очевидно, и для области естествознания. Но это никоим образом не означает, что тем самым ограничивается рациональность самого метода, насколько такое возможно. Схема «построения гипотез и их проверки»

624

сохраняется в любом исследовании, и в исторических науках, даже внутри филологии, — и,

конечно, всегда есть опасность, что рациональность метода будет принята за достаточное подтверждение значения «познанного» с его помощью.

Но если признают проблему релевантности, то едва ли можно останавливаться на лозунге Макса Вебера о свободе ценностей. Слепой децизионизм * относительно последней цели, в защиту которого Макс Вебер открыто высказывался, не может удовлетворить. Здесь методический рационализм кончается грубым иррационализмом. К нему присоединяют так называемую экзистенциальную философию, которая в корне не признает вещей. Противоположность — истинна. То, что подразумевал Ясперс под понятием высветления экзистенции, было, скорее всего, последним решением подвести фундамент под рациональное высветление (недаром это считалось неотделимым от «разума и экзистенции») — и Хайдеггер делает окончательный, еще более радикальный вывод: объяснить сомнительность различия ценности и факта и распутать догматическое понятие «факт». А между тем в естествознании вопрос о ценности не играет никакой роли. В связи с собственными работами исследователи, правда, подчиняются, как уже упоминалось, герменевтически объяснимым связям. Но они не перешагивают при этом за круг своей методической компетенции. Самое большее — в одном-единственном пункте появляется аналогия: в вопросе, действительно ли они совсем независимы от языковой картины мира — в своей научной проблематике, в которой исследователи живут как исследователи, — от языковой схемы мира своего родного языка ⁶. Но в одном смысле и здесь герменевтика всегда участвует в игре. Даже если будут отфильтрованы все второстепенные оттенки, специфичные для родного языка, неизменно остается еще проблема «перевода» научного знания на общезначимый язык, путем которого естествознание только и получает свою коммуникативную универсальность, а тем самым — и свою социальную релевантность. Но тогда это не касается исследования как такового, и только указывает на то, что оно не «автономно», а находится в общественном контексте. Данное обстоятельство имеет значение для всей науки. Между тем совершенно ни к чему иметь желание резервировать за «понимающими» науками и особую автономию, и нельзя не заметить, что в них донаучное знание играет

* От лат. *decisio* — сделка, соглашение. — Прим. перев.

625

гораздо большую роль. Конечно, можно доставить себе удовольствие, и все то, что является таковым, назвать «ненаучным» и рационально непроверяемым и т. д. Но именно тем самым и будет признано, что это — состояние таких наук. Тогда необходимо высказать следующее возражение: донаучное знание, которое обнаруживают как печальный остаток ненаучности в подобных науках, как раз и составляет своеобразие, и оно, несомненно, гораздо в большей степени определяет практическую и общественную жизнь человека, включая условия для занятий наукой вообще, чем то, чего можно было бы достигнуть путем рационализации человеческих связей. Разве можно действительно хотеть, чтобы каждый доверялся специалисту в решающих вопросах как общественной и политической, так и частной и личной жизни? Ведь при конкретном применении своей науки специалист будет использовать не свою науку, а свой практический разум. И почему разум у специалиста — будь он даже идеальным социальным инженером — должен быть больше, чем у других людей?

По этой причине мне кажется прямо-таки предательством, когда с высокомерной насмешкой осуждают герменевтические науки, утверждая, будто они подреставрировали аристотелевскую качественную картину мира ⁸. Я не говорю о том, что и совершенная наука не везде применяет количественные методы — например, в морфологических дисциплинах. Но я позволю себе сослаться на то, что пред-знание, которое мы получаем из нашей языковой ориентировки в мире (и это действительно лежит в основе так называемой «науки» Аристотеля), играет определенную роль повсюду, где перерабатывается жизненный опыт, где понята языковые традиции и где функционирует общественная жизнь. Такое пред-знание не является, конечно, никакой критической инстанцией по отношению к науке, а само подвергается критическим замечаниям со стороны науки, но оно есть и остается ведущим медиумом всего понимания. Отсюда создается особый методический вид понимающих наук. Они открыто ставят задачу установить границу образованию профессиональной терминологии и вместо построения специального языка заниматься «общезыковыми» средствами ⁹.

Я могу, вероятно, здесь добавить, что и представленная Камла и Лоренцем «Логическая пропедевтика» — которая требует от философов методического «введения» всех узаконенных понятий для научно подтвержденных высказываний — сама идет от герменевтической области

626

предпосылаемого языкового пред-знания к критически очищающему словоупотреблению. Идеалу

такого построения научного языка, который, без сомнения, во всех областях, особенно в логике и теории познания, дает важные пояснения и в области философии является воспитанием ответственности за язык, не следует ставить никаких границ. То, что в гегелевской логике было предпринято под воздействием главной мысли о философии, охватывающей всю науку, Лоренцен снова пытается сделать в рефлексии об «исследовании» для его логического оправдания. Закономерная, конечно, задача, но я хочу возразить, что источник знания и пред-знания, который берет свое начало в осевших в речи толкованиях мира, сохраняет свою закономерность и тогда, когда хотят усовершенствовать идеальный научный язык,— и это имеет значение как раз и для «философии». Историко-понятийному объяснению, которому я уделил место в своей книге и которое я использую, насколько могу, был положен конец тем упреком Камла и Лоренцена, что традиция как таковая не может высказать никакого определенного и однозначного суждения. И действительно, никакого. Но самому нести ответственность перед этой традицией можно, что означает: не изобретать язык, соответствующий новому пониманию, а использовать существующий язык,— это кажется мне закономерным требованием. Для языка философии оно лишь тогда выполнимо, когда ей удастся оставить открытым путь от слова к понятию и от понятия к слову с обеих сторон. Мне кажется, что у Камла и Лоренцена словоупотребление также является инстанцией их собственного образа действий, которую они часто принимают во внимание. Они, конечно, не дают никакого методического построения языка путем постепенного введения понятий. Но и это есть «метод», который дает возможность осознать импликацию, лежащую в терминах понятий, и, как я думаю, соответствует предмету философии. Ведь предмет философии не ограничен рефлексивным высветлением метода наук. И не в образовании «суммы» из многообразия наших знаний и тем самым в закруглении «мировоззрения» в целом он состоит. Конечно, философия — как никакая другая наука — должна иметь дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, но только так, как это делает сам жизненный и мировой опыт, выражаемый в языке. Я далек от того, чтобы утверждать, что знание об этой тотальности представляет собой действительно твердое знание, и более того — оно должно подвергаться все новой глубокой критике. Однако нельзя игнорировать

627

такое «знание», в котором форма всегда имеет выражение в религиозной или народной мудрости, в произведениях искусства или в философских мыслях. Даже диалектика Гегеля — я имею в виду не схематизирование метода философского доказательства, а лежащий в его основе опыт «обыгрывания понятий, которые претендуют на охват целого, в противоположность ей»", — эта диалектика принадлежит к формам самоуяснения и интерсубъективного изображения нашего человеческого опыта. В своей книге я сделал из этого смутного образца самого Гегеля оправданно смутное употребление и могу теперь указать на одно небольшое новое издание — "Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien". Tübingen, 1971,— которое содержит более точное изложение, а также известное оправдание для этой смутности.

Часто мои исследования упрекают в том, что их язык неточен. Я не рассматриваю данный упрек лишь как обнаружение недостатка, который довольно часто может иметь место. Это, как мне кажется, скорее соответствует задаче философского языка понятий — давать понять цену точного отграничения понятий от путаницы во всемирном языковом знании и тем самым сделать живым отношение к целому. Это позитивная импликация «языковой нужды», которая с самого начала была присуща философии. При уравновешенной понятийной системе в весьма особые мгновения и при весьма особых обстоятельствах, которых мы не найдем ни у Платона или Аристотеля, ни у Майстера Экхарта или Николая Кузанского, ни у Фихте и Гегеля, но, возможно, найдем у Фомы Аквинского, у Юма и Канта, эта бедность языка остается скрытой, по и там она с необходимостью вскрывается опять-таки только при следовании за движением мысли. Я указываю затем на мой дюссельдорфский доклад «История понятий и язык философии». Слова, которые используются в философском языке и заостряются до понятийной точности, постоянно имплицитно момент «объектно-речевого» значения и сохраняют поэтому нечто несоответствующее. Но взаимосвязь значения, которая звучит в каждом слове живого языка, входит одновременно в потенциальное значение термина. Данную особенность нельзя исключать ни при каком применении общеязыковых выражений для понятий. Но в естественных науках это не требуется при образовании понятий постольку, поскольку в них всякое употребление понятий контролируется отношением к опыту, то есть обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний.

628

Другое дело — философия и вообще те области, где посылки донаучного языкового знания включаются в познание. Там язык, кроме обозначения данного — по возможности однозначно,— имеет еще и другую функцию: он является «самоданным» и вносит эту самоданность в коммуникацию. В герменевтических науках с помощью языкового формулирования не просто указывают на содержание предмета, который можно познать иным путем после повторной проверки, а постоянно также выясняют, как сделать ясным его значение. Особое требование к языковому выражению и образованию понятий состоит в том, что здесь должна быть вместе с тем отмечена та взаимосвязь понимания, в которой содержание предмета что-то значит. Сопутствующее значение, которое имеет выражение, не затуманивает, таким образом, его ясность (поскольку оно неоднозначно обозначает общее), а повышает ее, поскольку подразумеваемая связь достигается в ясности как целое. Это то целое, которое построено с помощью слов и только в словах становится данностью.

На этот феномен смотрят традиционно как на чисто стилевой вопрос и относят его к области риторики, где убеждение достигается с помощью возбуждения аффектов, или измышляют современные эстетические понятия. Тогда появляется «самоданность» как эстетическое качество, которое берет свое начало в метафорическом характере языка. Можно не добавлять, что здесь лежит момент познания. Но мне кажется сомнительной противоположность «логического» и «эстетического» там, где речь идет о действительном языке, а не о логическом искусственном построении орфографии, как она представляется Лоренцену. Мне кажется не менее логической задачей допустить возможность интерференции между всеми собственно языковыми элементами, искусственными выражениями и т. д. и обычным языком. Это герменевтическая задача; иными словами — другой полюс определения соответствия слов.

Данные рассуждения приводят меня к истории герменевтики. В моей попытке ее изложить задача, по существу, состояла в подготовке к этому и образованию фона, вследствие чего мое изложение истории герменевтики обнаруживало известную односторонность. Эта односторонность проявилась уже в изображении Шлейермахера. Шлейермахеровские лекции по герменевтике, которые мы читали по изданию его сочинений Люкке, и даже оригинальные материалы, которые издал Г. Киммерле в трудах Гейдельбергской Академии наук (и, кстати, дополненные скрупулезным критическим послесловием¹³), как и акаде-

629 мические доклады Шлейермахера, которые имеют случайное полемическое отношение к Вольфу и Асту, не позволяют по теоретическому их весу для философской герменевтики сравнить их с тем, что содержится в лекциях Шлейермахера по диалектике, в особенности с рассмотренной там взаимосвязью мышления и языка¹⁴.

Все-таки мы имеем новые материалы благодаря Дильтею, который изложил философию Шлейермахера и особенно мастерски нарисовал современный Шлейермахеру задний фон, Фихте, Новалиса, Шлегеля. Это заслуга М. Редекера: он заботливо и критически скомпоновал для издания из рукописного наследия Дильтея второй том «Жизни Шлейермахера»¹⁵. В нем впервые опубликовано знаменитое и в то же время остававшееся неизвестным изложение предистории герменевтики в XVII и XVIII веках, которое известная академическая статья 1900 года только резюмировала. По основательности и изученности источников, по широте исторического охвата и по детальности изображения оно оставляет позади себя все другие изложения — не только скромный вклад, который внес я сам, но также известное произведение Иохима Ваха.

С более ранней историей герменевтики можно ознакомиться еще и другим способом — с тех пор как Л. Гельдзетцер выпустил в свет ряд новых изданий герменевтических работ¹⁶. Наряду с Мейером в них имеется важный теоретический раздел из Флациуса и элегантно Тибо, которые теперь стали весьма доступны; есть там и другие авторы, например очень привлекающий мое внимание Хладениус. Гельдзетцер снабдил эти новые издания очень добросовестными введениями, написанными с удивительной эрудицией. Конечно, расстановка акцентов как у Дильтея, так и во введениях Гельдзетцера весьма отличается от того, что я сам подчеркивал в имеющихся важных значения примерах, особенно из Спинозы и Хладениуса.

Подобным же образом можно оценить новые работы о Шлейермахере, особенно статьи Г. Киммерле, Г. Пача¹⁷ и книгу Дж. Ваттимо¹⁸. Возможно, я чрезмерно подчеркиваю тенденцию Шлейермахера к психологической (технической) интерпретации, в противоположность грамматически-языковой. И все-таки в ней заключается своеобразнейший вклад Шлейермахера, ведь именно психологическая интерпретация создавала школу. Это я могу заявить без всяких сомнений на примере Германа Штейнталя и преемственности Дильтеем Шлейермахера.

Важное положение, которое занимает Вильгельм Дильтей в связи с предметом моего исследования, и энергичное

630

акцентирование, с одной стороны, его амбивалентной позиции по отношению к индуктивной логике нашего столетия, а с другой стороны, к романтически-идеалистическому наследию, в которое поздний Дильтей, кроме Шлейермахера, включал и молодого Гегеля, определялось теоретической направленностью моей постановки вопроса. Здесь следует отметить новую расстановку акцентов. Петер Крауссер¹⁹ следовал широким научным интересам Дильтея с противоположной целью и иллюстрировал их частично с помощью материалов наследия. Та сила выразительности, с которой он представил эти интересы Дильтея, может, однако, захватить лишь поколение, которое было с самого начала знакомо с Дильтеем по причине его поздней актуальности в двадцатые годы нашего столетия. Для тех же, кто впервые исследовал интерес Дильтея к историчности и основам гуманитарных наук в собственных научных целях, например для Миша, Гротейзена, Шпрангера, даже Ясперса и Хайдеггера, всегда было само собой разумеющимся, что Дильтей принимал активное участие в развитии естествознания своего времени, особенно же его антропологических и психологических аспектов. Крауссер развивает здесь структуру теории Дильтея средствами почти кибернетического анализа, так что основы гуманитарных наук целиком и полностью следуют естественнонаучной модели — конечно, на основе столь смутных данных, что любой кибернетик перекрестился бы.

М. Ридель также больше интересуется критикой Дильтеем исторического разума, именно той, которая подтверждена документами, особенно бреславльского периода, чем поздним Дильтеем, хотя в своем новом издании «Построение мира истории в гуманитарных науках» он излагает позднее произведение Дильтея. Он придает гуманитарному интересу Дильтея любопытный общественно-критический акцент и так хорошо видит настоящую релевантность Дильтея в его научно-теоретической постановке вопроса, что у него тот иррационализм, в котором упрекали Дильтея как защитника философии жизни, оказывается чистым недоразумением. Таким образом, проанализированная мною амбивалентность позиции Дильтея, то есть различие между научной теорией и философией жизни, выражена как раз в противоположном смысле: эмансипирующее просвещение остается в глазах этих авторов не только глубочайшим и сильнейшим, но, странным образом, и творческим импульсом у Дильтея.

Однако самое главное возражение против моего очерка философской герменевтики заключается в том, что я будто

631

бы вывожу из привязанности к языку все понимание и все объяснение основного значения соглашения и тем самым узакониваю общественный предрассудок в пользу существующих отношений. Что здесь на самом деле является правильным и, на мой взгляд, остается действительным пониманием, так это то, что объяснение может удасться лишь на основе первоначального соглашения и что проблема понимания и изложения не может быть описана так, как будто герменевтика должна была преодолеть чистое непонимание передаваемого текста или первоначальное заблуждение из-за недоразумения. Ни для окказиональной герменевтики раннего периода, которая не рассуждала о прочих своих предпосылках, ни для Шлейермахера и романтического прорыва традиции, для которого во всяком понимании первично недоразумение, это не кажется мне правильным. Всякое языковое объяснение предполагает не только соглашение о значениях слов и правилах живого языка. Скорее, во взгляде на вещи в целом остается много дискуссионного, небесспорного. Мое настаивание на этом пункте должно свидетельствовать в данном случае о консервативной тенденции и скрывать от герменевтической рефлексии ее собственную, критически-эмансипирующую задачу.

Речь здесь идет, конечно, о существенном пункте. Я имею прежде всего в виду дискуссию между Хабермасом, как продолжателем «критической теории» и мною. С обеих сторон она велась, разумеется, так, что в ход были пущены последние, почти неконтролируемые предпосылки; с одной стороны, Хабермас и многие исследователи придерживались старого лозунга Просвещения с помощью мышления и рефлексии разделаться с устаревшими предрассудками, отменить общественные привилегии, то есть верили в «непринужденный диалог». Хабермас создает здесь основополагающую предпосылку «контрфактического соглашения». С моей стороны этому подходу противопоставляется глубокий скепсис по отношению к фантастически высокой переоценке своей роли в общественной деятельности, которую присвоила себе философия, или, иначе говоря — скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с

эмоциональными мотивациями человеческой души. Это была не литературная случайность, а хорошо продуманный набросок тематически целого, когда я не мог себе мыслить дискуссию между герменевтикой и критикой идеологии без той огромной роли, которую играет риторика. Маркс, Мао Цзэдун и Маркузе — которых ныне объединяют в некоторых настенных

632

надписях — имеют популярность, которой они обязаны, разумеется, не «рациональным непринужденным разговором»...

Различают герменевтическую практику и ее дисциплинирование путем изучения чистой техники — последнее может означать в данном случае социальную технику или критический мотив, — чтобы в ней всегда действующий в истории фактор детерминировался и осознанием понимания. Существенный поворот обратно заключается в том, что разумное всегда развивает некоторую силу убеждения, содействующую образованию новых убеждений. Я совсем не возражаю против того, что если хотят понять, то должны стремиться несколько отдалиться от собственного мнения о предмете. Тот, кто хочет понимать, не нуждается в том, чтобы подтверждать то, что он уже понимает. И однако, я считаю, что герменевтический опыт учит нас, что такое усилие эффективно лишь в ограниченной мере. То, что понимают, постоянно говорит само за себя. На этом покоится все богатство герменевтического универсума, который открыт всему понятному. Включаясь во всю широту своей деятельности в игру, понимающий вынужден ставить на карту собственные предрассудки. Успехи рефлексии должны возражать из практики, и только из одной практики. Мир опыта филолога и его «бытие и текст», который я выдвигал на передний план, в действительности являются лишь отрывком и методическим полем иллюстраций герменевтического опыта, который вплетен в целое человеческой практики. В связи с этим понимание написанного особенно важно, но является все же запоздалым и потому вторичным феноменом. В действительности герменевтический опыт простирается так далеко, как вообще далеко простирается готовность к разговору разумного существа. Я сожалею о непризнании того факта, что эту область герменевтика разделяет с риторикой — область убедительных аргументов (а не логически принуждающих). Это область практики и гуманности вообще, проблемы которых находятся не там, где имеет значение власть «железных заключений», которым нужно подчиняться без обсуждений, но и не там, конечно, где эмансипирующая рефлексия верна своему «контрафактическому соглашению», а там, куда следует приходиться путем разумного обдумывания спорного вопроса. Здесь уместны красноречие и искусство аргументации (и его молчаливое отражение — осмысленное совещание с самим собой). Если красноречие претендует на аффекты — как это было ясно с древних времен, — то оно, однако, никак не выпадает

633

по этой причине из области разумного. Вико по праву воспользовался собственной ценностью красноречия: соріа (изобилием), богатством точек зрения. Я нахожу ужасающе нереальным, когда риторике приписывают — как это сделал Хабермас принудительный характер, выдвигая на передний план непринужденную рациональную беседу. Ибо в таком случае недооценивается не только опасность манипуляций красноречия и лишения разума самостоятельности, но и шанс соглашения с помощью красноречия, на чем основана общественная жизнь. Вся социальная практика — в том числе и по-настоящему революционная — немыслима без функции риторики. Именно научная культура нашей эпохи создает возможность для иллюстрации данного факта. Она поставила перед практикой человеческого соглашения все более расширяющуюся колоссальную задачу — в каждом случае интерпретировать частную область научного овладения предметом в практике общественного разума: здесь выступают средства массовой информации.

В усеченном смысле риторику рассматривают как голую технику и только лишь как инструмент общественной манипуляции. В действительности же она является существенной стороной всякого разумного отношения. Уже Аристотель называл риторику не «технэ» (ремесло), а «динамис» (сила, способность) — настолько она принадлежит всеобщему назначению человека быть разумным существом. Способ образования организованного публичного мнения, которое развилось в нашем индустриальном обществе, отнюдь не исчерпывается областью разумной аргументации и критической рефлексии, которыми владеет общественная практика, как бы ни была велика их область воздействия и какой бы высокой степени оценки в манипуляциях они ни заслуживали²¹.

Признание такого положения вещей, конечно, предполагает понимание того, что понятие эмансипирующей рефлексии слишком смутно, неопределенно. Речь идет о простой проблеме, то есть о соответственном изложении нашего опыта. Какую роль играет разум во взаимосвязях

нашей человеческой практики? Во всяком случае, он является всеобщей формой осуществления рефлексии. Это не значит, что он занимается только применением разумного средства к достижению заранее данных целей. Он не ограничен областью целесообразности. В данном пункте герменевтика едина с идеологической критикой «теории познания», поскольку эта теория считает принципом общественной практики имманентную логику и приме-

634

нение результатов исследования. Герменевтическая рефлексия скорее поднимает и саму цель до осознания, но вовсе не в смысле высшей цели, поставленной предшествующему знанию и фиксации, — цели, за которой лишь следует рефлексия о целесообразности средств. Это скорее обольщение, возникающее из действий технического разума в его области, — думать только о правильном выборе средств и считать вопрос о цели предрешенным.

В последнем, формальном смысле у всей человеческой практики есть, конечно, нечто предрешенное — а именно то, что отдельный человек, как и общество, направлен на «счастье». Это, по-видимому, естественное высказывание об очевидной разумности. Здесь мы должны согласиться с Кантом: счастье — это идеал воображения, и оно лишено какой бы то ни было определенности. Однако наша практическая потребность разума требует, чтобы мы размышляли и о своей цели с такой же определенностью, как и о соответствующем ему средстве, то есть чтобы мы были в состоянии в наших действиях сознательно предпочесть возможность действия другого и в конечном счете подчиниться цели другого. Мы далеки от того, чтобы принимать данный порядок социальной жизни в качестве предпосылки и в таких узких рамках заниматься единообразными практическими размышлениями о выборе; мы скорее подчиняемся более своеобразной последовательности при любом решении, с которым мы встречаемся.

Последовательность присуща любому виду разумности, в том числе и техническому, при котором постоянно пытаются рационально следовать ограниченной цели. Однако вне технически овладеваемой рациональности цели последовательность по-настоящему играет свою роль только в практическом опыте. Здесь она не является уже само собою разумеющимся средством выбора, ради соблюдения которого Макс Вебер допускал значительный риск в области социально-политической деятельности, столь искаженной эмоциями. Речь, скорее, идет о последовательности самой возможности воли. Тот, кто находится в настоящей ситуации выбора, нуждается в критерии предпочтительного, которым он руководствуется, осуществляя свою рефлексия, направленную на решение. Ее результат всегда нечто большее, чем просто правильное упорядочение с помощью ориентирующего критерия. Что считать правильным — определяет сам критерий, и не только так, что будущее решение становится заранее известным, но и так, что решительность подготавливается к определенным целям деятельности. Последовательность

635

имеет здесь, в конце концов, значение континуальности, которая одна только и составляет содержательную идентичность самой себе. Верно, что морально-философская рефлексия Канта была признана в качестве формального характера нравственного закона, в противовес всякому утилитарно-техническому расчету. Но, исходя из этого определения «правильного», можно вывести линию правильной жизни, начиная от аристотелевского представления о ней и до традиции, сохранившейся до настоящего времени; и нужно согласиться с Аристотелем в том, что эта ведущая линия, общественно преформированная, должна постоянно определяться далее, когда мы встречаем «критические» решения, — вплоть до такой определенности, когда мы сознательно больше ничего другого не можем хотеть, то есть когда наш «этос» становится нашей второй «природой»²². Так образуется линия жизни как отдельного человека, так и общества; и дело обстоит, разумеется, так — и только так, что идеал младшего поколения изменяется по отношению к идеалу старшего, чтобы со своей стороны снова, под воздействием конкретной практики, дальше определять свое поведение на собственном поле действий и в своей целевой сфере, и это означает укрепляться.

Где действует здесь эмансипирующая рефлексия? Я бы сказал: повсюду; конечно, действует таким образом, что, ликвидируя старые представления о цели, она опять по-новому сама себя конкретизирует. Следовательно, эмансипирующая рефлексия послушна только ходу закона самой исторической и общественной жизни. Я думаю, она стала бы пустой и недиалектической, если бы ее захотели мыслить как идею совершенной рефлексии, в которой общество поднималось бы от постоянного процесса эмансипации — в котором оно освобождало бы само себя от традиционных связей и создавало бы новые обязательные действия — к окончательному, свободному и рациональному самообладанию.

Если, таким образом, говорят об эмансипации как об освобождении от принуждения путем осознания, то это очень относительное высказывание. Его содержание зависит от того, о каком принуждении идет речь. Процесс индивидуально-психологической социализации, как известно, необходимо связан с вытеснением полового и отказом от желаний. Социальные и политические жизненные взаимосвязи со своей стороны установлены посредством общественных порядков, которые оказывают господствующее влияние на то, что считать правильным. В инди-

636

видуально-психологической области это, конечно, может дать невротические искажения, которые лишают способности к собственно общественной коммуникации. Здесь можно было бы выяснить путем объяснения и осознания принудительный характер расстройства коммуникации. В действительности оно причиняется не чем иным, как повторным введением душевнобольного в нормальный мир общества. В данном случае мы имеем нечто для сравнения в общественно-исторической жизни. Ведь формы господства могут постигаться как принуждение, и, конечно, их осознание означает, что пробуждается потребность новой идентичности со всеобщим. Гегелевская критика позитивности — христианства, состояния немецкой государственности, отжившего феодализма — великолепный тому пример. Но как раз такой пример, на мой взгляд, не дает возможности подтвердить то, что постулируют мои критики: что осознание существующих господствующих отношений всегда выполняет эмансипирующую функцию. Осознание может содействовать превращению авторитарно установленного образа действий в ведущую картину жизни, определяющую свободное поведение. Гегель и здесь служит прекрасным примером, который лишь по отношению к предубежденному обязательству кажется реставраторским. В действительности традиция, которая является не защитой наследуемого, а дальнейшим оформлением нравственно-социальной жизни вообще, всегда покоится на осознании, которое принимают свободно.

То, что подчиняется рефлексии, всегда ограничено тем, что определяется отпечатком предыдущего. Слепота по отношению к факту конечности человека ведет к абстрактному лозунгу Просвещения и осуждению всех авторитетов — и здесь проявляется тупое непонимание того, что уже из признания факта конечности человека должно следовать политическое высказывание в смысле защиты существующего. В действительности же говорить о прогрессе или о революции — как о сохранении, — будет лишь голой декларацией, если при этом претендуют на абстрактное предшествующее знание об искуплении. Могло ли в революционных обстоятельствах выступление Робеспьера, абстрактного моралиста, который хотел устроить мир по-новому в соответствии со своим разумом, иметь успех? Но ясно, разумеется, что его час пробьет. Я могу считать лишь роковой путаницей умов такое положение, когда диалектический характер любой рефлексии, ее отношение к заранее данному связывают с идеалом всеобщей

637

просвещенности. Это кажется мне таким же заблуждением, как и идеал полной рациональной ясности у индивида, который жил, контролируя и сознавая свои побуждения и мотивации.

Здесь явно роковым является понятие смысла в идеалистической философии тождества. Оно сужает компетенцию герменевтической рефлексии до так называемой «культурной традиции», словно в продолжение Вико, который считал понятным человеку лишь то, что сделано им самим. Герменевтическая рефлексия — вершина всего моего исследования — пытается доказать, что такое понимание смысла ошибочно, и я должен был в этом отношении ограничить знаменитое определение Вико. Мне кажется, что и Апель, и Хабермас твердо придерживаются идеалистического значения понятия-смысла, который не соответствует всему стилю моего анализа. Не случайно, что я свое исследование опыта ориентировал на опыт искусства, «смысл» которого для понятийного понимания неисчерпаем. То, что я развивал проблематику универсальной философской герменевтики на критике эстетического сознания и на рефлексии об искусстве — а не сразу же на так называемых гуманитарных науках, — никоим образом не означает отхода от методического требования науки, но, наоборот, является первым измерением широты того радиуса действия, которым обладают герменевтические проблемы и который не столько отличает известные науки как герменевтические, сколько освещает заранее упорядоченные пределы для всякого использования методов науки. В данном случае важен был опыт искусства, и неоднократно. Как относится это к тому превосходству времени над самим собой, на которое претендует искусство как содержание нашего эстетического культурного сознания? Здесь не возникает сомнения, является ли эстетическое сознание, которое подразумевается в «искусстве» — и даже в «искусстве», поднятом до псевдорелигиозного понятия, —

таким же сокращением нашего опыта в произведении искусства, как историческое сознание и историзм являются сокращением исторического опыта? И так же ли оно независимо от времени? Проблема конкретизируется в понятии Кьеркегора «одновременность», которое подразумевает не вездесущность в смысле исторического представления, а ставит проблему, которую я позже назвал проблемой применения. Затронутое мною различие между одновременностью и эстетической симультанностью имеет тот же смысл, что и

638

у Кьеркегора,— хотя, конечно, в другом применении понятия,— что я и хочу защитить от возражения Бормана²³. Когда он ссылается на заметки в дневнике: «Положения одновременности добиваются», то я утверждаю то же самое, когда я говорю о «тотально опосредованном», то есть о том, что включает и непосредственную одновременность. Конечно, для того, кто помнит стиль речи Кьеркегора в его полемике против «медитации» вслух, это звучит как возвращение к Гегелю. Здесь мы наталкиваемся на типичные трудности, которые уготованы любой попытке сохранить дистанцию по отношению к понятийной принудительности гегелевской системы, диктуемой ее завершенностью. Она поджидает Кьеркегора точно так же, как и собственную мою попытку сформулировать свой водораздел с Гегелем с помощью кьеркегоровского понятия. Так, я придерживался сначала Гегеля, чтобы подчеркнуть масштабы герменевтического посредничества между прошлым и сегодня — против наивного непонимания исторического взгляда. В этом смысле Гегель конфронтирует у меня со Шлейермахером [см. выше, с. 218 и сл.]. Но в действительности я делаю шаг дальше гегелевского понимания историчности духа. Гегелевское понятие «религии искусства» подчеркивает как раз то, что порождает мое герменевтическое сомнение в эстетическом сознании: искусство — не как искусство, а как религия, как присутствие божественного, высшая возможность его самого. Но если у Гегеля все искусство объясняется как нечто прошедшее, то оно как будто бы «высосано» историческим воспоминанием, и как прошедшее оно достигает эстетической одновременности. Понимание этой связи ставит передо мною герменевтическую задачу: отделить действительный опыт искусства — а не познание искусства как искусства — от эстетического сознания с помощью понятия эстетического смещения. Такая задача кажется мне закономерной проблемой, которая не вытекает из культа истории, а является необозримой для нашего опыта искусства. Рассматривать ли «искусство» как изначально современное внеисторичное, или как историческое событие культурного значения²⁴, — фальшивая альтернатива. Гегель прав. И потому я могу не следовать еще и сегодня критике Оскара Беккера²⁵, как и какому-нибудь историческому объективизму, который в известных границах, конечно, имеет значение: задача герменевтической интеграции остается. Можно сказать, что это больше соответствует этической, чем религиозной стадии Кьеркегора. Здесь Борман прав. Но не со-

639

держит ли этическая стадия у Кьеркегора некоторое понятийное засилие и не становится ли она религиозно трансцендированной, хотя и не иначе, чем «предостерегающе»?

На гегелевскую эстетику сейчас обращают большое внимание. И по праву: она дала единственное, поныне действительное разрешение конфликта между вневременным притязанием эстетического и исторической одноактностью произведения и мира, мысля их вместе и тем самым делая искусство как целое «памятливым». Ясно, что здесь связаны друг с другом две вещи: то, что искусство с зарождением христианства не является больше высшим видом истины, откровением божественного и, следовательно, стало искусством рефлексии и, с другой стороны, то, к чему движется дух — представление и понятие, религия откровения и философия,— ведет как раз к тому, чтобы искусство отныне понимали в качестве именно искусства, а не чего-нибудь другого. Переход от искусства рефлексии к рефлексии по поводу искусства, переливание их друг в друга мне представляется не сглаживанием различного²⁶, а предметной доказательностью содержания гегелевского взгляда. Рефлексивное искусство является не только поздней фазой эпохи искусства, а есть уже переход к такому знанию, при котором искусство только и становится искусством.

Сюда примыкает особый вопрос, которым до сих пор в общем пренебрегали: не следует ли выделить языковые искусства в пределах иерархии искусства, чтобы доказать с их помощью этот переход? Р. Виль²⁷ убедительно показал, что в понятии действия, которое является центральным для драматической формы искусства, нужно искать связующее звено для драматургии диалектического мышления. В действительности это один из тех глубокомысленных взглядов Гегеля, который просвечивает сквозь понятийную систему его эстетики. Не менее значительным мне кажется то, что такой переход заложен уже там, где речевой характер как таковой выступает впервые, а именно — в лирике. В ней как раз действие не изображается, и в том, что сегодня

называют «языковым действием», которое, конечно, и для лирики имеет значение, действия не возникает. Именно это составляет во всех языковых искусствах загадочную легкость слова, по сравнению с сопротивлением материала, в котором должны осуществлять себя изобразительные искусства; не следует вообще думать о том, что такой разговор есть действие. Виль вполне справедливо говорит: «Лирика

640

есть изображение чистого действия речи, а не изображение действия в форме речевого действия» (как это происходит в драме).

Следовательно, здесь язык наглядно выступает как язык.

Тем самым на сцену выходит отношение между словом и понятием, которое еще только предполагается у Вилья в его разработке отношения драмы и диалектики. Именно в лирическом стихотворении, где язык выявляется в его чистой сущности, все возможности языка, а также и понятия существуют как бы в свернутом виде. Гегель увидел самое главное, когда он признал, что речевой характер, в отличие от «материала» других искусств, означает всеобщность. Это то понимание, которое побуждало уже Аристотеля — несмотря на все преимущество, которое дано зрению от природы, — все-таки приписывать особое преимущество слуху потому что слухом мы воспринимаем речь, и тем самым — все, а не только видимое.

Гегель, конечно, не выделял особо лирику этим преимуществом речи. Он был слишком подчинен идеалу естественности, который представлял для своей эпохи Гёте, и поэтому видел в лирическом стихотворении только субъективное выражение внутренней жизни. В действительности же лирическое слово является речью в особом смысле. Не в последнюю очередь данная особенность обнаруживается в том, что лирическое слово позволяет подниматься до идеала *poésie pure* (чистой поэзии). Это дает, правда, возможность думать не о совершенной форме диалектики — как в драме, — а о спекулятивном, лежащем в основе всей диалектики. В речевом движении спекулятивной мысли, как в речевом движении «чистого» стихотворения, осуществляется то же самое самоизъявление духа. И Адорно правомерно обратил внимание на сродство между лирическим и спекулятивно-диалектическим высказываниями, и прежде всего — у самого Малларме.

Имеется еще другое указание того же плана, а именно градация переводимости, которая присуща различным родам поэзии. Масштаб «действия», который был заимствован Вилем у самого Гегеля, является по отношению к этому масштабу почти противоположностью. Во всяком случае, бесспорно, что лирика тем менее переводима, чем более она приближается к идеалу *poésie pure*: очевидно, смешение звучания и значения достигает здесь неразрывности.

641

В этом направлении я с тех пор и продолжил работу. Конечно, не я единственный. Различение между «денотативным и коннотативным» у Уэллека-Уоррена выдвигает требование точного анализа. При анализе различных способов речи я следую прежде всего за значением, которым обладает письменность при идеальности с языковой точки зрения. Поль Рикёр при подобных размышлениях тоже пришел недавно к выводу, что письменность утверждает идентичность смысла и свидетельствует об отделении от психологической стороны сказанного. Так выясняется, между прочим — по поводу предмета исследования, — почему Шлейермахер не принял последующую герменевтику, прежде всего Дильтея, несмотря на предварительное овладение романтической основой герменевтики в живом диалоге, а вернулся к «письменно фиксированным проявлениям жизни» более старой герменевтики. Это соответствует тому, что Дильтей видел в изложении поэзии триумф герменевтики. В противоположность такому подходу я выделял в качестве структуры языкового понимания «разговор» и характеризовал его посредством диалектики вопросов и ответов. Мой подход оправдывал себя и для нашей проблемы «Бытия и текста». Вопрос, который задавал нам текст при интерпретации, позволял сам себя понимать лишь в том случае, когда текст со своей стороны был понят как ответ на вопрос.

Языковое произведение искусства не без основания стоит при этом на переднем плане. Оно является — совершенно независимо от исторической проблемы *oral poetry* (устной поэзии) — в принципиальном смысле языковым искусством, как литература. Текст такого рода я называю «эминентным» текстом (от *eminens* — высокий).

Что меня уже давно занимает и чему я следую в различных докладах, еще не опубликованных («Образ и слово», «Бытие стихотворения», «Об истине слова: философского, поэтического, религиозного»), — так это особые герменевтические проблемы эминентного текста. Такой текст фиксирует чистое словесное действие и поэтому имеет эминентное отношение к сочинению. В

нем язык присутствует таким образом, что его познавательное отношение к данному рассеивается как коммуникативное отношение в смысле обращения. Всеобщая герменевтическая фундаментальная ситуация образования горизонта и его размывание, которое я раскрыл в связи с понятийной выразительностью, относятся также к таким эминентным текстам. Я очень далек от того, чтобы отри-

642

цать, что способ, каким произведение искусства вмещается в свое время и свой мир (у Г. Р. Яусса²⁸ он называется «негативностью»), содействует определению его значения, то есть того способа, которым оно для нас высказано. Это же было вершиной действенно-исторического сознания — мыслить произведение и действие как единство смысла. То, что я описывал как размывание горизонта, было формой осуществления такого единства, не позволявшей интерпретатору говорить о первоначальном смысле произведения, если в его понимание не был заранее включен собственный ум интерпретатора. Эту основную герменевтическую структуру не осознают, когда, например, думают, что могут «разорвать» круг понимания с помощью историко-критического метода (как с недавних пор — Киммерле²⁹). То, что таким образом описывает Киммерле, есть не что иное, как то, что Хайдеггер называл «*правильным способом* войти в круг», то есть вовсе не анахроническая актуализация и не некритическое выпрямление в соответствии с собственной предвзятостью. Разработка исторического горизонта текста всегда уже есть его размывание. Исторический горизонт не может быть предоставленным лишь самому себе. В новой герменевтике это известно как проблематика пред-понимания.

Однако в эминентном тексте определенную роль играет еще и другое, что требует герменевтической рефлексии. «Выпадение» непосредственного отношения к действительности, для которого английские, номиналистически структурированные убеждения относительно мысли и языка имеют характерное выражение «фикция», есть в действительности не явление выпадения, не ослабление непосредственности языкового действия, а совсем наоборот — его «эминентное» осуществление. Точно так же во всей литературе «адресом» всего содержащегося в ней считается не получатель сообщения, а воспринимающий внезапно. Уже классические трагедии, хотя они и были созданы для долговечной праздничной сцены и, конечно, вмещались в общественную современность, не были определены как театральный реквизит для одноактного применения или оставались пока на складе до нового применения. То, что они могли быть исполнены опять и опять вскоре могли быть прочитаны как текст, происходило, конечно же, не из-за исторического интереса, а потому, что они оставались в языке.

Не было никакого определенного содержательного канона классичности, который побуждал бы меня выделять

643

классическое как буквально действенно-историческую категорию. Я хотел скорее подчеркнуть особенность произведения искусства, и прежде всего всякого эминентного текста по отношению к другому понимаемому и изложенному преданию. Диалектика вопроса и ответа, которую я развивал, не теряет своей силы, однако она модифицируется: первоначальный вопрос, по отношению к которому определенный текст должен быть понят как ответ, как было указано выше, имеет здесь по своему происхождению изначальное превосходство и изначальное же отсутствие его в себе. Отсюда никак не следует, что «классическое произведение» было бы доступно лишь в безнадежной конвенциональности и требовало гармонически спокойного понятия «общечеловеческого». «Языковое», наоборот, существует всегда лишь в том случае, когда говорят «изначально», то есть «как будто это было сказано мне самому». Это вовсе не означает, что то, что так говорится, становится соответствующим внеисторическому понятию нормы. Наоборот: то, что так говорится, становится тем самым мерой. В этом проблема. Изначальный вопрос, как ответ на который понимается данный текст, притязает в таком случае на идентичность смысла, всегда опосредующую разрыв между происхождением и современностью. На герменевтические различия, которые необходимы для такого текста, я указывал в 1969 г. в своем цюрихском докладе «Бытие сочиненного»³⁰.

Герменевтический аспект кажется мне неотделимым и от эстетических дискуссий наших дней. После того, как «антиискусство» стало общественным лозунгом, в том числе «поп-арт» и «хэппенинг», и даже при традиционном зарождении художественных форм, которые отвернулись от традиционных представлений о произведении и его единстве и хотели поиздеваться над всякой однозначностью понимаемости, — именно после этого следует спросить герменевтическую рефлексии, какое отношение к ней имеют такие претензии. Ответ заключается в том, что герме-

невещное понятие произведения умалчивает о его исполнении до тех пор, пока в такое производство вообще включаются идентифицируемость, повторение и достоинство повторения. Пока это производство как такое, каким оно хочет быть, повинуется основному положению герменевтики — понимать нечто именно как это нечто,— форма понимания для нее никоим образом не является радикально новой. Такое «искусство» в действительности совершенно не отличается от известных, с древних

644

времен признанных форм искусства трансисторического рода — например, искусства танца. Претензии этого ранга и качества таковы, что даже импровизация, которая никогда не повторяется, должна быть «хорошей», а это уже означает: идеально повторяемое и утверждающее себя в повторении. Здесь мы стоим очень близко к границе чистого трюка или фокусничества. Но и в такого рода вещах нужно кое-что понимать. Это может быть понято, это может быть фальсифицировано. Это даже может быть осуществленным и быть хорошим. Но его повторение, согласно Гегелю, будет безвкусным, как разоблаченное фокусничество. Переход от произведения искусства к кунштюку может казаться очень плавным, и современники часто могут не знать, является ли очарование произведения очарованием удивления или очарованием художественного обогащения. Ведь встречаются художественные средства, которые часто достаточны как средства в одной лишь взаимосвязи действий, например в искусстве плаката и в других формах деловой и политической агитации.

То, что мы называем произведением искусства, совершенно отличается от таких функций художественных средств. И хотя, например, статуи богов, хоровое пение, античная трагедия и комедия встречаются внутри культовых обрядов и вообще всякое «произведение» принадлежит первоначально жизненным взаимоотношениям, которые уже в прошлом,— учение об эстетическом не-различии подразумевает, что такое преходящее отношение содержится в самом произведении. И при своем зарождении оно уже вобрало в себя свой «мир», и поэтому оно «подразумевалось» и как таковое, как статуя Фидия, трагедия Эсхила, мотет Баха. Герменевтическое установление единства произведения искусства инвариантно по отношению ко всем общественным изменениям художественного творчества. Оно также имеет значение и по отношению к возвышению искусства до религии культуры, которое произошло в буржуазную эпоху. И марксистскому анализу литературы должна импонировать такая инвариантность, как, например, справедливо подчеркивал Люсьен Гольдман³¹. Искусство — это не просто орудие общественно-политической воли — когда оно действительно искусство, а не тогда, когда его хотят сделать орудием,— оно демонстрирует общественную действительность.

Чтобы преодолеть то понятие эстетического, которое соответствует буржуазной религии культуры, и не защищать классический идеал, я ввожу в мое исследование

645

«классические» понятия «мимесис» или «репрезентация». Это понимали как своего рода рецидив платонизма, решительно повторяемого в одном из современных толкований искусства. Учение об узнавании, на котором основано все миметическое понимание, представляет собой лишь первый намек на правильное понимание притязания художественного изображения на существование. Тот же Аристотель, который выводил искусство, как мимесис, из радости познания, отличает поэта от историка тем, что поэт изображает явления не так, как они происходят, а как они могли бы происходить. Тем самым он приписывает поэзии всеобщность, которая не имеет ничего общего с субстанциалистской метафизикой классической эстетики подражания. Наоборот, образованное Аристотелем понятие указывает на масштаб возможного и тем самым на масштаб критики действительности (большой вкус к которой нам привила не только античная комедия),— и герменевтическая законность этих масштабов кажется мне бесспорной, хотя во многом классицистская теория подражания примкнула к Аристотелю. Однако я заканчиваю. Разговор, который здесь идет, лишается определенности. Плох тот герменевтик, который воображает, что он может или должен был бы сохранить за собой последнее слово.