

## Розділ 5 ПЕРЕКЛАДИ

*Гюнтер Фигаль*

### **ЖИЗНЬ КАК ПОНИМАНИЕ<sup>1</sup>**

*(перевод с немецкого и автор предисловия – Павел Барковский)*

#### **Предисловие**

**Фигаль, Гюнтер** (Günter Figal, 15.07.1949) – немецкий философ, представитель современной философской герменевтики. Др. фил-фии, проф. инст. фил-фии Фрайбургского ун-та (с 2002 г.), председатель хайдеггеровского общ-ва (с 2003 г.). Наиболее значимые произведения: «Вопросы понимания. Исследования по феноменологическо-герменевтической философии» (2009), «Предметность. Герменевтическое и философия» (2006); «За философию свободы и спора» (1994), «Смысл понимания. Статьи по герменевтической философии» (1996); историко-философские работы – «Мартин Хайдеггер. Феноменология свободы» (1988), «Чудовище и любовь. Семь платоновских эссе» (1991), «Сократ» (1995), «Ницше» (1999), и др. На философское становление оказали влияние идеи Г. Гадамера, М. Хайдеггера, М. Тённисена, Э. Тугендхата, Т. Адорно. Свое принципиальное место Ф. обнаруживает в рамках герменевтико-философской программы как особого рода философии, преимущественным предметом которой выступает понятие герменевтического, объединяющее в себе феномены понимания, интерпретации и предметности. Последнее входит определяющим образом в сферу герменевтического по той причине, что понимание становится возможным лишь по отношению к чему-либо внеположенному, противостоящему, тому, что является пред-метом для интерпретатора. Подобная герменевтическая философия должна строиться на феноменологическом фундаменте, поскольку в перспективе она приводит феномен герменевтического к очевидности за счет обнаружения его пространственности как на уровне жизненного мира, так и – вещного, хотя последнее различие во многом является искусственным (вещи также присутствуют в жизненном мире, но он им не дан как человеку). Пространство герменевтического, преднаходимое феноменологическим образом, предстает в его трехмерности, каковыми измерениями, по мнению Ф., являются *свобода, язык и время*. Данные измерения герменевтического опыта одинаково описывают бытие понимающего, понимаемого и само развертывание понимания. Свобода проявляется как неограниченные возможности и способности к интерпретации, а также практическому действию с одной стороны, и независимость предмета от произвола полаганий и его способность безгранично порождать интерпретации, с другой. Язык мыслится как пространство артикуляции,

возможности феноменальной выраженности и данности предмета понимания, как пространство осуществления самого понимания и его представленности в разуме понимающего. Наконец, время вторгается как одно из важнейших измерений герменевтического, т.к. оно непосредственно определяет характер самого процесса понимания. В понимании, как таковом, по мысли Ф., «размыкается совместная игра времени и присутствия», с одной стороны временности самого понимания как интерпретации, с другой – вневременного присутствия понимаемого произведения. В герменевтике, считает Ф., сложились три конstellляции, или сопоставления вневременного присутствия и истории: 1) герменевтика свершающейся традиции, репрезентируемая Г. Гадамером, которая соотносит присутствие с совокупным опытом культуры; 2) герменевтика «перспективистской интеграции», ассоциируемая с проектом Р. Рорти, вмещающая присутствию характер будущего свершения, перевода чуждого в собственное; 3) герменевтика «сбывающихся конstellляций», соотносимая с В. Бенямином, где присутствие мыслится как одновременная встреча и совпадение притязания на смысл и смыслоотношения, исторического предания и его интерпретатора, при которой образуется конstellляция того, что не выводимо из каждого по отдельности. В каждой из данных версий представления временности предмета понимания содержится своя истина, и при понимании произведения искусства, полагает Ф., мы не можем избежать ни понятия включающей нас традиции, ни момента интеграции различных перспектив, ни эвристики конstellляции, позволяющей выйти за пределы понятного самого по себе к новому, поэтому «разум по своей сути ограничен, так как он принадлежит напряженному соотношению времени и присутствия, которое нельзя окончательно определить, невозможно упростить и потому позволительно называть спором». В целом же сущность подобного соотношения времени и вневременного присутствия инспирирована ницшеанской темой спора и взаимозависимости аполлоновского и дионисийского в искусстве: произведение искусства предстает как взаимопереплетение двух начал – разума и жизни, бытия и становления – необъясненная жизнь выходит в форме разумного изображения к своему проявлению и объяснению, но лишь в лишенной выражения и изобразительности жизни последнее черпает свои силы и может прийти к выражению. В таком случае сущность произведения искусства задается через взаимосвязь неизменного и временного: лишенного времени присутствия как совокупности потенциально возможных интерпретаций и конкретных событий его проявления в современности – исторически обусловленных конкретных

интерпретаций. Так, любой текст дан нам в опыте понимания тройным образом: 1) в его материальном состоянии, 2) как свободное пространство артикуляции, 3) в некоторой конкретной артикуляции. Под первым подразумевается не некая материализованная книга или предмет искусства, но сама возможность конкретной книги или иного произведения в век его технической репродуцируемости – неизменный текст, фиксированная партитура, то, к чему можно возвращаться. Тогда его феноменами служат возможные интерпретации в качестве артикуляции того, что заложено в произведении искусства и что накладывает границы на произвол интерпретатора, поскольку он связан тем, что ему предписывает текст. «Интерпретация есть представление текста», возможность его исторического выражения, каждый раз конкретного, но в совокупности привязанного к произведению, молчаливо пребывающему и открывающему возможность для собственной артикулируемости, свободы своих интерпретаций. Произведение искусства, трактуемое Ф. как артефакт, как материализация памяти, в котором отлагается становление и преходящее, принадлежит времени и одновременно выходит за него: оно несет на себе отпечаток собственного исторического происхождения как представление мира, каким тот был на момент создания произведения, и оно переживает это свое время, становясь элементарным вневременным присутствием своих интерпретаций, пространством свободы которых оно является. Поэтому «насколько опыт истории тем не менее невозможен вне текста, игровое пространство текста образует одновременно пространство для явленности истории, исторического мира». Это означает, что произведение искусства, текст приводит необъясненную жизнь, исторический мир к своему выражению, к языку, что в хайдеггеровской терминологии означает «поставлять мир». Данная авторская концепция, однако, не является завершенной и продолжает постоянно совершенствоваться, очерчивая тем самым контуры современной герменевтической философии. Предложенный перевод одной из программных статей немецкого мыслителя предваряет издание русского перевода его монографии «Предметность. Герменевтическое и философия».

1. Figal G. Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie, Tübingen 2009.
2. Figal G. Gegenständigkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie / G. Figal. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

3.Figal G. Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie / G. Figal. – Stuttgart: Reclam, 1996.

4.Figal G. Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik / G. Figal. –Stuttgart, Weimar 1994.

5.Figal G. Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit / G. Figal. – Frankfurt/M., 1988.

#### I.

Когда речь заходит о жизни, то в виду имеют не только людей. Так, это понятие указывает на связь, в рамках которой мы соотносимся с иными живущими. Поскольку мы определяем себя в качестве живых существ – а не в качестве «Субъектов», «Дазайн» или «Сознания», мы знаем, что от растений и животных нас вовсе не отделяет пропасть. Но, несмотря на эту близость, в понятии жизнь размываются отнюдь не все различия. Это понятие для каждого из живущих означает нечто особенное, и по этой причине все еще весьма убедительна развиваемая Аристотелем идея о том, что порядок жизни (*Lebendigkeit*) живого существа следует определять на основании свойственного ему выражения жизни (Ник. Эт., 1097b 24–1098a 18). Поскольку свойственная живому существу действительность и действенность, его *εἶδος*, настраивает все иные его способности и способы поведения, то в связи с этим оно выступает как нечто единообразное. Оно позволяет схватывать себя в форме своей жизни, но вместе с тем проявляется и то, чем является жизнь для этого существа.

Свойственное человеку выражение жизни – это понимание. Последнее, впрочем, не является еще одной активностью сознания среди прочих, однако имеет отношение, более или менее отчетливо, к самой жизни, тем самым предварительно образуя связность для иных процессов сознания. Это проявляет себя уже в установке понимающего: тот, кто понимает, не просто принимает нечто к сведению. Часто при этом имеет место согласие, и всегда таким образом, что понимаемое для кого-то означает нечто. Лишь поэтому понимаемое может становиться самоочевидным; тогда оно ускользает из сферы внимания и образует то основание, на котором жизнь, которая может понимать, обретает успокоенность (*Sicherheit*) и ориентируется в предварительно данном.

Эта успокоенность, которая устанавливается вместе с самоочевидным, позволяет пониманию погрузиться в забвение. Так оно отходит на задний план и все же остается определенным там, где предполагается просто познавать нечто таким, каким оно есть; также и здесь познание находится в отношении к жизни и в качестве предположительно незначимого все

же имеет значение. Тогда каждое определение мира, тем паче каждое исследование жизни для существа, способного понимать, не является нейтральным научным осознанием, но таким определением, которое касается его самого. С каждым познаванием вступает в игру сама жизнь. По этой причине любое познание относится к пониманию. Оно впервые становится прозрачным в том, что оно есть, когда развивает себя в качестве понимания.

В итоге подобных размышлений как следствие выясняется, что понимание следует фундаментально схватывать как самопонимание. При этом, как можно предположить, основное внимание уделяется смыслу понимания и его выделенности (*Herausgehobenheit*), соответственно также не вызывает вопросов, почему понимание может становиться центральным предметом философии. Универсалистское притязание философской герменевтики, как его преподносит Гадамер, происходит из убеждения, что любое понимание есть «в конечном итоге самопонимание» [1, с. 312]. Философская герменевтика отходит, по словам Гадамера, «от «чистого», не связанного с бытием знания» [1, с. 371]. Она желает продемонстрировать, как человек и мир в понимании связаны «изначально одно с другим» [1, с. 530] и что, таким образом, открытость понимания в целом «столь же универсальна, как разум и язык» [1, с. 551].

Даже если проект философской герменевтики Гадамера устанавливается как просвещение наук о духе по поводу себя самих, то рассуждение о понимании вновь возвращает нас в сокращенной программе «к проблемам (*Problemdimension*) классической метафизики» [1, с. 532]. Гадамер испытывает свое мышление, отталкиваясь от наследия античной классики, которая в качестве «философии логоса» приводила к языку «соподчиненность человека и мира» [1, с. 531]. Равным образом воспринималась в философской герменевтике и интенция Канта устранить разрыв между самопониманием и миропознанием посредством введения ключевого понятия целесообразности, как и философия духа Гегеля, чью попытку тотального опосредования мышления и бытия Гадамер эксплицитным образом делает своей собственной [1, с. 531–532].

Несмотря на эту привязку к классическим позициям античности и Нового времени философская герменевтика Гадамера не желает быть непрерывным продолжением метафизической традиции. Кроме Гегеля для нее важнейшим авторитетом является Хайдеггер, и как возможности, так и границы гадамеровского проекта отсылают не в последнюю очередь назад к выражаемому этими обоими именами импульсу (*Spannung*). Вопреки «высокомерному утверждению»<sup>2</sup> абсолютного знания, «в котором история приходит к совершенному самосознанию»<sup>3</sup> и тем самым

возвышается до понятия (Wissen)» [1, с. 357], Гадамер указывает на конечность понимания. Всякое «знание себя самого» (Sichwissen) вырастает из «исторической пред-данности», которая «служит основой для всех субъективных мнений и суждений» [1, с. 357], и исходит из того, чтобы выдвинуть эту «субстанциальность» истории вопреки притязанию завершеного знания-себя. Это свершается герменевтически, также и тогда, когда проясняется структура понимания. В понимании, как желает показать Гадамер, историческая предзаданность становится очевидной; понимание есть знание себя самого в непредставимости (Unvordenklichkeit) собственного, хотя и никогда полностью не присвоенного бытия.

В контексте этих – от собственной их разработки Хайдеггером значительно отклоняющихся – вариантов «герменевтики фактичности» для Гадамера, как до него уже для Хайдеггера, моделью понимания может сделаться разрабатываемое Аристотелем «практическое знание», φρονησις. Понимание в качестве самопонимания есть прояснение некой ситуации, которая никогда не обязана проясниться полностью, и в которой, тем не менее, люди вынуждены действовать. Ориентация на классическую мыслительную фигуру практического знания с другой стороны является насквозь современной. Герменевтическое возвращение к габитусу практической философии устанавливает преимущество практического, как оно выходит на передний план у Канта и все еще определяет современное мышление в различных вариантах прагматики и социальной философии. И акцентируя самопонимание, герменевтика продолжает, при всей критической ревизии отдельных моментов, характерную для модерна ориентацию на самость и ее сущностную самосоотнесенность. В центре герменевтического мышления – как и у Канта, и в немецком идеализме, у Кьеркегора и у Ницше – находится отношение к себе.

Правда герменевтическая ориентация по отношению к себе ни в коем случае не является преимущественной. Даже если учесть, что включенность понимающего принадлежит к сущности понимаемого, позволительно усомниться, имея на то большие основания, во всеобщности самопонимания. Некто понимает нечто, и чаще всего он в состоянии также ясно сказать, что должно быть понято или могло быть понято. Особенно интенсивно этот опыт выстраивается, когда понимание происходит не одномоментно и краткосрочно, а требует внимания и напряжения. В таком случае кто-то желает нечто понять, например, какой-то язык, трудный текст, и его усилия, в конце концов, венчают успех. То, что кто-то сам сейчас говорит на языке, что он может нечто с помощью текста начать, правда, неоспоримо и вполне может быть осознанным. Но

реализованная возможность, однако, остается исходящей из предметной перспективы и поэтому не позволяет себя возводить к рефлексивности некой «самости». Чем явственнее становится вызов и успех понимания, тем решительнее речь идет не о понимающем, но о требующем понимания предмете.

Для данного опыта в концепции Гадамера сохраняется столь же мало места, как и в концепции Хайдеггера. Когда Хайдеггер ориентируется в своем толковании понимания на умение (Können) в смысле готовности, понимаемым всегда в конечном итоге оказывается собственная экзистенция. Понимание в хайдеггеровском смысле есть вслушивание: оно есть интуитивное схватывание собственной возможности-быть (Möglichkeitsein) без того, чтобы делать возможности, которые имеют, при этом, как это явственно высказывается, «тематизированными» («Бытие и время»). Впервые в «истолковании» упомянутого развития понимания становится зримым как таковое особенное само по себе. Но оно может вновь свершиться только, поскольку «значимость», в которой содержится особенное, всегда уже является понятой из последнего смысла (Zweck) собственного бытия.

У Гадамера дело обстоит иначе. Необходимость «толчка» (Anstoß) к пониманию эксплицитно им подчеркивается [1, с. 319-320]. Тот, кто желает понять, должен к «инаковости» того, о чем для него идет речь, «быть с самого начала восприимчивым» [1, с. 321]. Но инаковость или «чуждость» [1, с. 349] того, что должно быть понято, обнаруживается скорее в качестве промежуточной стадии. Она есть чуждость историзированного, которую лишь вначале держат на временной дистанции, дабы затем испытать, как она вещает в собственное настоящее, так что этот ограниченный простор возможностей понимания, ее горизонт, «сплавляется» с таковым предания (Überlieferung). Это, однако, может происходить лишь потому, что предание также высвободило возможности понимания настоящего и таким образом составило фактическое бытие понимающего. То, что некто понимает предание, позволяет судить о том, что и как он собственно есть.

Явно ориентированная на Гегеля идея Гадамера имеет проблематическое следствие: то, что понимание запускает и что прекращает, есть ничто иное как побуждение, не относящееся напрямую к сущности того, что следует понимать. В большей мере оно принадлежит последнему, дабы как можно скорее погрузиться в самопонятность исторического свершения смысла. «Самосознание индивида», – как утверждает у Гадамера, – «есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни» [1, с. 329]. Поскольку горизонты настоящего и

предания сплавляются, понимание растворяется в фактическом бытии. При этом, однако, понятие понимания также утрачивает свое философское значение, приписанное ему герменевтикой, выступившей с универсалистским притязанием. Герменевтика также является самосознанием, и в качестве такового она вновь возвращает себя в фактичность.

Если данное следствие кто-либо пожелает оспорить, необходимо придерживаться обрисованной вначале идеи Аристотеля: Жизнь, которая может понимать, имеет свою собственную действительность в понимании, следовательно, в том, как понимание эксплицитно свершается. В нем проявляется то, что есть эта жизнь по истине. Таким образом, необходимо развивать своеобразие понимания в смысле герменевтики жизни, которая отдалается от парадигмы практического знания, и в этом случае вместо того, чтобы мыслить понимание исходя из отношения к себе, отдает отчет в своей предметности (*Sachlichkeit*, здесь, возм.: привязанности к предмету – прим. пер.).

## II.

Кроме того к гадамеровскому рассуждению позволительно присовокупить, что пониманию принадлежит некий «толчок». Нечто попадает на глаза, оно сопротивляется включенности в мир повседневности, так что, как выражается Гадамер, «его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством» [1, с. 349]. Это также, правда, означает: то, что следует понимать, не дается само по себе. Оно переживается как обещание, которое сдержал по отношению к себе; его следует разведывать, чтобы возможности, которые он утаивает и обещает, могли проступить наружу.

Однако поскольку эти возможности проявляются в разведывании, они изменяются. Они были возможностями того, что должно было быть понято, и превратились при соответствующей актуализации в нечто, что принадлежит понимающему. Вместе с их актуализацией они сменили положение; они проступили как то, что они есть, по отношению к некоему другому и равным образом через это другое. То, что дается, чтобы пониматься, иными словами, есть лишь в опосредовании предание: донесение и преобразование. Нечто артикулируется специально, но остается в нем, как переведенный текст, распознанным в качестве иного.

Перевод осуществляется, тем не менее, не только с одного языка на другой. Каждое истолкование есть перевод, также и интерпретация как действие. Только при истолковывающей интерпретации, о которой здесь идет речь, это происходит не так, что сравнивают артикулируемое и иное по отношению к нему – как если бы кто-то мог удерживать перевод подле

оригинального текста. Иное, соответственно, то, что следует понимать, раскрывается как таковое лишь посредством того, что оно не возникает в соответствующей интерпретации; оно всегда открыто для иных реализаций. Действительно, нечто переживается в качестве того, что следует понять, лишь потому, что есть переживание этой открытости. Таким образом, то, что подлежит пониманию, обладает двойным настоящим, дифференцирующимся в двух аспектах: оно является современным в опосредовании интерпретации и равным образом само по себе, как делающее возможным и само возможное. В качестве этого делающего возможным и возможного оно продолжает сохраняться даже, когда подвергается интерпретации. К его сущности принадлежит то, что оно не дано полностью ни в одной интерпретации и всегда является новым поводом для интерпретаций.

Исходя из этого, позволительно определить то, что подлежит пониманию в его своеобразии способа бытия: оно есть предмет (*Gegenstand*) в полном смысле слова – нечто, что стоит перед нами, и дает себя из этого места (*Stand*). Предметность является определением бытия, которое не может быть сведено к иному. Так, предмет не является вовсе субстратом, который лежит в основании соответствующих его актуализаций; интерпретации на деле не являются свойствами или состояниями, которые можно отличить от сущности подлежащей интерпретации вещи, но они суть воплощения самой этой сущности. То, что подлежит интерпретации, есть, однако же, некая вещь-в-себе, в отношении которой интерпретации были бы лишь проявлениями. Подлежащее интерпретации на самом деле доступно; оно не уклоняется, но выявляется в качестве возможного, есть «толчок» к интерпретации, и оно равным образом проявляется в опосредующем настоящем соответствующей интерпретации. Оно не вторгается как всецело другое в мышление, но может быть из него схвачено. Однако, несмотря на это, предмет не является объектом, также интенционально и понятийно схваченной в сознании вещью, которая лишь перемещается во внешнее существование. В то время как объект свое внешнее выражение получает исключительно через и для сознания, предмет существует в действительности вовне. Он стоит перед и напротив из себя самого; только поэтому он может быть Толчком к интерпретационной активности. И этот опыт так претерпевается в процессе интерпретации, что последний переходит во внешнее выражение интерпретирования, в которое он должен быть перенесен. Предмет в известной мере находится посередине между объектом и вещью-в-себе: он есть определенное проявление в сознании, как и объект, и он разделяет с вещью-в-себе внешнюю выразительность.

Однако посредством перевода его определенность обнаруживает действительную связь в отношении к внешнему. И то, что он есть «в себе», не означает, что он ускользает от узнавания, но лишь, что он в качестве возможного содержится в себе вопреки своим соответствующим интерпретациям и также всегда удерживается в противостоянии. И, тем не менее, предмет в себе, в своем бытии возможным – доступен; он дан как действительное, но в качестве действительного его, разумеется, всегда имеют лишь опосредованно.

Опосредование, соответственно, интерпретация раскрывает предмет, поскольку содействует ему прийти в себе самой к проявленности. Она раскрывает его как нечто; в процессе этого – по сравнению с версией Хайдеггера совершенно иначе схваченного – «герменевтического Как» (Als) это возможное «как» раскрывает эту определенную реализацию. Данное движение разоблачения, которым является перевод, может, однако, быть осуществлено лишь, когда оба эти момента, между которыми оно разыгрывается, соотнесены друг с другом: возможное, которое противостоит, является всегда возможным с точки зрения своей реализации; реализация есть лишь то, что она есть, а именно – интерпретация, когда возможное вместе с ней остается актуальным. Иными словами: движение интерпретирования свершается в двойном настоящем того, что подлежит интерпретации, и, соответственно, интерпретированного; оно словно распростерто в этом настоящем.

В соответствии с этим оно является исполнимым, когда оба эти момента двойного настоящего были разведены и одновременно стали сопряженными. Без этой свободной игры в сплоченности нет никакого движения вовсе; без сплоченности никто не имеет дела ни с каким определенным движением, но лишь со смещением, которое неконтролируемым образом уходит с изведенного пути в неопределенное. Движение перевода должно быть соизмерено как таковое; оно должно мочь быть измеренным в качестве того выраженного изменения, которое извещает о себе, когда говорят, что интерпретирование является обнаружением того-то и того-то. И поскольку это изменение является определенным, тождественность (das Selbe) возможности и реализации должна уметь его придерживаться в перемене, без того, чтобы проявляться в качестве субстрата движения или его всеобщей актуализации. Возможное всегда при перенесении находится на деле в игре, не растворяясь ни в одной актуализации.

Там, где свободная игра перенесения, таким образом, сопряглась, она обретает свой смысл: возможное предмета обнаруживается за счет действительного своей интерпретации, и интерпретация проступает как

то, что она есть, исходя из предметного возможного. Смысл есть такое согласование обоих этих моментов. Там, где, однако, есть смысл, наличествует понимание, ибо лишь в понимании обнаруживается смысл. Понимание есть сплоченность в движении перенесения, в котором интерпретация и предмет интерпретирования взаимосвязаны.

Поскольку предмет понимается из интерпретации, а интерпретация из предмета, они обнаруживаются в качестве того, что они суть. Кроме того выказывает себя и движение интерпретирования как таковое; раскрывается, что оно на самом деле есть перенесение, а не только уходящее в распыление смещение, которое, бесконечно превращаясь, всегда бы могло продвигаться дальше. И наконец, в понимании выходит на свет успешность интерпретирования. Поскольку эта взаимозависимость интерпретации и предмета содержится лишь в сопряженности, она ни в коем разе не гарантирована. Она может рухнуть, она не обязана увенчаться успехом, и соответственно опыт этого успеха извлечен из всей самопонятности. Однако в успехе проступает вперед то, что перенесению на самом деле было дано свершиться; в согласовании предмета и некоторой его реализации оно обнаруживает себя в качестве исполненного смысла и поэтому понятного.

В упомянутых трех отношениях понимание является истиной интерпретации. И оно является этой истиной именно в них; их взаимообусловленность свершает то, что может вестись речь о специфической истине интерпретации. То, что истина интерпретации должна быть специфической, легко объяснимо: интерпретация не является пропозициональным высказыванием, и в соответствии с этим ее истина не может располагаться в том, что также предполагает на деле утвержденный порядок вещей. Она же является реализацией возможности, которая не есть в себе некий определенный порядок вещей; прежде интерпретация устанавливает некоторую свою определенность. Это установление может быть прояснено, и оно является тем, посредством чего согласование возможности и реализации явлено в перенесении как таковом. Опыт согласования, тем не менее, зависит от того, что возможность и реализация актуализируются в качестве того, что они суть. И это вновь является возможным, только когда ясно, что их связь обретается в перенесении и что лишь в качестве перенесения она возможна. Только в актуальности ее структуры становится очевидной каждый раз определенная интерпретация, и в соответствии с этим к пониманию интерпретации всегда также принадлежит знание ее временности. Как раз те интерпретации, которые становятся очевидными,

должны удостоверяться во взаимосвязи иных интерпретаций. От рассыпающихся же это вовсе не требуется.

То, что в понимании как истине интерпретации совмещаются прояснение некоего результата и прозрачность структуры,— это значимо, однако же, не только применительно к отдельно взятому результату. Если интерпретирование как таковое вместе с истиной каждой интерпретации является прозрачным, оно не требует никакого привнесенного извне прояснения насчет того, что оно собственно такое. В каждом понимании интерпретирование как таковое очевидно, и возникает лишь вопрос о выраженности, артикулируется ли оно понятийно или нет. В любом случае интерпретирование обладает своей собственной ясностью, которую оно отличает от уклончивости самопонятности и непромысленности «фактичного».

### III.

Это возвращает нас к изначально обсуждавшемуся вопросу о значении понимания для жизни. Как истина интерпретации понимание является прозрачностью жизни, в той мере, в какой последняя свершается как интерпретирование. Но это как раз не означает, что в конечном итоге понимаешь всегда себя самого. В понимании ведь не только актуально движение интерпретирования, но также его предмет и результат. Хотя кто угодно вынужден переживать предмет в качестве толчка и включаться в его интерпретируемость. Однако возможности, которые при этом раскрываются, вовсе не таковы его собственного бытия, но – этого предмета. Правда результат интерпретации существенным образом свершается именно за счет интерпретатора. Однако в понимании он все же остается очевидным как актуальность предмета, так как взаимосвязан с последним в его двойном настоящем. Интерпретируя и понимая, сам по себе некто также является другим, и это впервые дает свободу, но вместе с тем и необходимость, отрефлексировать, как относится иная, вновь обнаруженная возможность и актуальность к ставшим самопонятными ориентациям повседневной жизни.

В понимании также выходят за собственные пределы - без того, чтобы утратить себя во внешней выразительности, которая изначально вновь должна быть присвоенной. Поэтому опыт выразительности также не следует схватывать в качестве разрыва предварительно данной имманентности; жизнь, которая может понимать, никогда не есть лишь «в себе», но всегда уже «вовне». Она есть жизнь как таковая в этой выразительности, соответственно, она из самой себя приложима к опосредованию, которое является интерпретацией. Она не содержит никакого предварительно данного единства, но является в себе различным,

и таким образом, ей пристало пестовать это различие, что означает: ей надлежит допускать это и одновременно (во взаимосвязи понимания) преодолевать. Единство жизни, что может понимать, дано всегда лишь в этой взаимосвязи. Оно присутствует там в виде смысла.

Соответственно необходимо, чтобы подобная жизнь в сущности имело дело с предметным. Это не всегда должно быть выражено эксплицитно; предметное может проступать отчетливо более или менее. В соответствие с этим опыт предметности возможен на различных уровнях и ступенях; он может практиковаться и в результате высвобождаться, свершаясь ради себя самого. То, что при этом образуется, есть предметный смысл: интерес к предметам и возможно также к тому, что предметы производят, дабы таким образом раскрыть возможности понимания. Произведения искусства, классические тексты философии, также и священные религиозные тексты являются предметами *par excellence*, неисчерпаемый толчок к интерпретации, обещание смысла.

Разумеется, культурная предметность искусства, философии и религии была бы невозможна, если бы сама жизнь не была всегда уже предметной. В порождении картины и письма, явления, упорядоченного звука, слова и понятия проступает лишь то, что принадлежит жизни в ее выразительности. Так жизнь, которая может понимать, обнаруживает себя всегда уже на дистанции от естественного, по отношению к своему собственному естеству до него. Коль скоро имеет место постижение, которое не согласуется с естественными жизненными порывами, последние становятся толчком, на который следует отвечать, занимаясь интерпретацией. Это также касается и притом с большей интенсивностью конечности естественной жизни. Мир в его бесконечной множественности и изменении желает быть схваченным согласно возможностям, которые он сам себе предоставляет, в рамках однородных структур. Ситуации и формы жизни понимаются не всегда из себя самих, но напедают с разной степенью интенсивности посредством интерпретации. И в конце эта мировая жизнь может стать предметом в целом. Эта предметность мира является тем, что в производимых предметах, произведениях и текстах интерпретируется и, таким образом, обнаруживает возможность дальнейшей интерпретации и понимания. При этом предметное существует таким образом, что никто и никогда им не владеет. Оно пребывает в своей доступности иным образом, и оно высказывает себя через всегда иной доступ, который по отношению к нему находят и должны находить в интерпретировании. Перспективистский характер интерпретирования не только соединен с предметностью, но утверждается ею.

Соответственно с отступлением перспективности также сокращается опыт предметного. Коль скоро нечто более не проявляется как требующее интерпретации и, тем не менее, не становится самопонятным, но выраженным, оно превращается из предмета в объект. Объекты не являются на деле более внешним, но лишь все еще внешним внутреннего; они есть внутреннее, интенционально полагаемое в сознании и в определении постигаемое, что замещается во внешней выразительности – как если бы оно схваченное в понятии в действительности давалось таким, каким его схватывают. Объекты имманентны сознанию, включая сюда приписываемую им выразительность. Однако они не могут сделаться понятными исходя исключительно из имманентности сознания; то, что наличествует внешнее, возвращает к иному опыту, а именно опыту предметного. Таким образом, выразительность объекта является сугубо заимствованной. Распознавание объектов предполагает понимание предметов.

Особое значение это приобретает там, где речь идет о самообъективации жизни, способной понимать. Очевидным образом человек может быть познан и описан в качестве естественного существа. То, что возможно понимание человеческой жизни на подобный лад, никто более не будет испытывать желания утверждать, если сделает очевидным для себя собственный смысл понимания. Понимание человеческой жизни существенно отличается от схватывания объекта и в соответствие с этим оно вовсе не свершаемо, если некто лишь удерживает себя в объективируемом. Ориентация на объективируемое есть забвение; она является погружением в мнимую имманентность, неправду жизни, про истину которой напоминает воспринимаемая выразительность объекта. Задача философии – удержать это воспоминание, вместо того, чтобы препровождать себя обратно в практическое знание или подчинять наукам.

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: Figal G. *Leben als Verstehen* / Eilert Herms (Hrsg.): *Leben: Verstdndnis, Wissenschaft, Technik.* – Gtersloh: Gtersloher Verlagshaus, 2005. – S. 32–39.

<sup>2</sup> В русском переводе «Истины и метода» речевая конструкция изменена и опосредованно передается через выражение: «столь же рискованно» – прим. пер.

<sup>3</sup> *Selbstdurchsichtigkeit* – точнее будет, самопрозрачности – прим.пер.

1. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод: Основы философской герменевтики.* – М.: Прогресс, 1988.