

осъществяването на съдбата ни. Тя погрешно разбира себе си, когато се мисли като лишена от съдба сво- бода на историческото съзнание. Това обаче ще рече: историята е това, което ние винаги сме били и сме. Тя е необходимото в нашата съдба.

Текстът е публикуван за първи път през 1943 г. Преводът е направен по Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Hermeneutik II*. Tübingen, 1986, с. 27–36 – 6. пр.

## ИСТИНАТА В НАУКИТЕ ЗА ДУХА

На науките за духа не им е лесно да намерят сред по-проката общественост правилно разбиране за харак- ра на своята работа. Това, което е истина в тях, това, което излиза на бял свят от тях, трудно може да се на- рави видимо. И все пак по-леко е в такива области на науките за духа, чиито предмети са конкретни. Ако един политически икономист днес би трябвало да говори за значението на своята дейност за общественото благо- получие, би му било гарантирано общо разбиране. Съ- щото нещо би станало ако един изкуствовед изложи пред нас нещо красиво, пък било то и само някаква много стара разкопка. Защото дори и много старото събужда у нас странен вид всеобщ интерес. На фило- софа обаче, напротив, му подобава вместо на зрими и убедителни за всички резултати да даде израз на неси- гурното и бъдещото размисъл, което се разкрива в ра- ботата на науките за духа.

### I

Модерното понятие за наука е формирано от разви- тието на природознанието на 17. век. На него ние дъл- жим нарастващото овладяване на природата и затова и от науките за човека и обществото се очаква да постиг- нат подобно овладяване на човешкия свят на историята. Откакто нарастващото овладяване на природата, което дължим на науката, повече увеличава отколкото да на- малява неудовлетворението от културата, от науките за духа дори се очаква повече. Природонаучните методи не обхващат всичко достойно за знание, даже не и най- достойното за знание, именно последните цели, на ко- ито трябва да служи всяко овладяване на средствата на природата и човека. От науките за духа и съдържащата се в тях философия се очакват познания от друг вид и

ранг. И така близко до ума е, вместо за общото за всички науки, което представлява употребата на научни методи, да се заговори за единственото по рода си, което прави науките за духа толкова значими и така несигурни за нас.

1. Какво всъщност е научното в науките за духа? Може ли изобщо понятието научно изследване без друго да се приложи към тях? Защото това, което се има предвид с него, напишването на ново, никога досега непознато, прокарването на сигурен, контролируем от всички път към тези нови истини — всичко това изглежда отива на втора линия. Плодотворността на едно познание в науките за духа изглежда повече се родее с интуицията на художника, отколкото с методичния дух на научното изследване.

Сигурно за всяко гениално постижение, за всяка област на научно изследване ще е възможно да се каже същото нещо. Но в методичната работа по изследването на природата постоянно нарастват новите прозрения и в този смисъл и самата наука се състои в употребата на методите.

Използването на методи, разбира се принадлежи и към работата на науките за духа. В сравнение с популярната белетристика те се характеризират и с известна проверимост, но това повече се отнася за материала, отколкото за правените от него изводи. Тук не е така, че науката да може да гарантира истина чрез своята методика. Тук дори е възможно в ненаучната работа на дилетанта да има повече истина, отколкото в методичното систематизиране на материала.

И наистина би могло да се докаже, че макар развитието на науките за духа през последните сто години постоянно да се е ориентирало по образа на природознанието, най-силните и съществени импулси не произхождат от грандиозния патос на емпиричните науки,

а от духа на романтизма и на немския идеализъм. В тях живее едно знание за границите на просвещението и метода в науката.

2. Но дали това, заради което те имат значимост за нас — потребността на човешкото сърце от истина — действително получава удовлетворение от тях? Като проникват със своето изследване и разбиране в обширните пространства на историята, те наистина разширяват духовния хоризонт на човечеството върху целостта на неговото минало, но с това не само не се удовлетворява стремежа на съвременността към истината, но и той самият става съмнителен за себе си. Усетът за история, който формират в себе си науките за духа носи и привикване към променящи се критерии, което при употребата на собствени мащаби води до несигурност. Още Ницше е познавал в своето второ „несвоевременно размишление“ не само ползата, но и вредата от историята за живота. Историзмът, който навсякъде вижда историческа обусловеност, разруши прагматичния смисъл на историческите изследвания. Неговото изтънчено изкуство на разбирането обаче отслабва способността за безусловно преценяване, в която се състои нравствената реалност на живота. Неговото теоретико-познавателно изостряне е релативизмът, а следствието от него — nihilismът.

Но схващането на обусловеността на всяко познание от историческите сили, които движат съвременността, е не само теоретично отслабване на нашата вяра в познанието, а означава също и фактическа беззащитност на нашето познание спрямо волевите сили на епохата. Тези тенденции поставят науките за духа в своя служба и те (науките за духа — б. пр.) се преценяват от гледна точка на стойността, която имат за властта техните познания в обществено, политическо, религиозно или каквото и да било друго отношение. Така те засилват на-

тиска, който властта упражнява върху духа. Те несравнимо повече са предразположени към всеки вид терор от страна на природознанието, защото при тях няма мащаби, които са достойни за завиждане сигурност, както там, да правят разлика между истинското и преднамерено, прикритото и невярното. Така последната нравствена прилика, която ги свързва с етоса на всяко научно изследване попада под заплахата.

Този, който претегли всички тези съмнения, присъщи на истината в науките за духа в цялата тяхна проблематичност, с удоволствие ще се позове на един намиращ се във от подозрение свидетел в кръга на природоизпитателите и намиращите се под влиянието на природознанието лаици: големият физик Херман Хелмхолц преди около сто години говори за разликата между науки за природата и науки за духа. Справедливостта и далновидното хладнокръвие, с които той отчита особеностите на науките за духа заслужават уважение и днес. Разбира се, и той мери и преди всичко описва начина на работа на науките за духа с критериите на природонаучните методи и от такава гледна точка е разбираемо, че антиципиращото хрумване, благодарение на което те стигат до своите резултати, не е можело да задоволи неговите логически изисквания. Но той вижда, че това е начинът, по който науките за духа действително стигат до истината и че са необходими и човешки условия от друг вид, за да се получат такива хрумвания. Всичко, което като памет, фантазия, такт, музикална чувствителност и опит за света, принадлежи към тях, разбира се е различно от необходимата на природоизпитателя апаратура, но не по-малко е вид инструментариум, само дето не можем си го набавим, а той нараства с това, че някой поставя себе си във великата традиция на човешката история. Тук е в сила не само старият лозунг на Просвещението: имай сме-

достта сам да се ползваш от собствения си разсъдък — тук е в сила тъкмо обратното: авторитетът.

Трябва само да се мисли правилно това, което има предвид тук. Авторитетът не е превъзходство на моята власт, която изисква сляпо подчинение и забравява мисленето. Истинската същност на авторитета, напротив, почива върху това, че той не е неразумен, та дори може да бъде и повеля на самия разум да се предоставя у другото едно по-добро, надхвърлящо моето собствено съждение, схващане. Да се подчиняваме на авторитета означава да схващаме, че другият — а така също и другият, долитащ от традицията и миналото, глас — вижда нещо по-добре отколкото го виждаме самите ние. Всеки, който на младини, като начинаещ е имал търсения, знае това от опит. Самият аз си спомням, как като новак влязох в диспут с един опитен учен по въпрос, по който си мислех, че имам сигурни знания. Тогава изведнъж получих от него поучение относно нещо, което не знаех и съвсем огорчен запитвах: откъде знаете това. Неговият отговор беше: когато станете на моите години, Вие също ще го знаете.

Това беше правилен отговор. Но кой преподавател и кой учащ се в природознанието ще приеме това за отговор? Най-често не можем да кажем, защо едно или друго предположение на някой начинаещ във филологията или историята е „невъзможно“. Това е въпрос на такт, който се придобива с неуморното боравене с нещата, но не може да се преподава или демонстрира. И все пак в една такава педагогическа ситуация почти без изключение е сигурно, че прав е опитният учител, а начинаещият няма право. Разбира се, с тези особени условия за истинност е свързано и това, че ние нямаме абсолютно сигурни критерии и по отношение на научното изследване, с помощта на които може да се разграничи истинското постижение от празната претенция,

така че често се съмняваме дали това, което казваме действително съдържа истината, която имаме предвид.

## II

Да се слуша традицията и да се стои в традицията, явно е пътят на истината, който трябва да се открие в науките за духа. Също и всяка критика на традицията, до която достигахме като историци, в края на краищата служи на целта да се свържем с истинската традиция, в която сме. Обусловеността следователно не е накръняване на историческото познание, а момент от самата истина. Тя самата също трябва да бъде мислена, ако не искаме да попаднем произволно в нея. Тъкмо тук трябва да се приема за „научно“ разрушаването на фантазма на една откъсната от позицията на познаващия истина. Това тъкмо е знакът за нашата крайност, единствено споменът за която е в състояние да ни предпази от безумието. Така наивната вяра в обективността на историческия метод беше безумие. Но това, което идва на негово място не е някакъв безсилен релативизъм. Не е случайно и произволно това, което сме самите ние и това, което сме в състояние да чуем от миналото.

Това, което познаваме исторически, в последна сметка сме самите ние. В познанието на науките за духа има нещо от самопознанието. Никъде измамата не е толкова лесна и близка, както в самопознанието, но и никъде, където то е успешно, то не означава толкова много за битието на човека. Така в науките за духа работата е не само да чуем от историческата традиция самите себе си така, както вече се познаваме, но и нещо друго: работата е да получим от нея подтик, който да ни изведе отвъд нас самите. Затова наистина не си струва да се насърчава едно непредизвикващо шок, удовлетворяващо нашите очаквания научно изследване, задачата е да се разбере — против нас самите — къде се дават нови подтици.

Размисълът върху тези две съмнителни неща обаче съдържа непосредствени практически следствия за нашата работа. Който желае да насърчава науките за духа само в редки случаи ще може да помогне за изследването на предмета. Тук може да се помогне само на хора, въпреки цялата несигурност, която е налице там, където критерият за техните постижения е толкова малко контролируем. А това, че не си струва да бъде насърчавано научно изследване, което не шокира, ни поставя пред неразрешимата задача, която все още не може да бъде удовлетворително решена от никоя, макар и толкова свободна форма на управление — да се разпознае новото и плодотворното, което не виждаме самите ние, защото пред очите ни са нашите собствени пътища.

## III

От нашите разсъждения може да се разбере, защо в епохата на масите положението на науките за духа е толкова несигурно. В едно високо организирано общество всяка група по интереси играе някаква роля в зависимост от своята икономическа и социална власт. Тя преценява и научното изследване според това, доколко неговите резултати са полезни или вредни за нейната власт. В такъв смисъл всяко научно изследване би трябвало да се опасява за своята свобода и именно природоизпитателят знае, че на неговото познание ще му бъде трудно да се наложи, ако то накрънява някакви господстващи интереси. Натискът на стопанските и обществени интереси е тежест за науката.

В науките за духа обаче, този натиск идва така да се каже отвътре. Те самите са заплашени да приемат за вярно това, което отговаря на интересите на тази власт. Тъй като в тяхната работа има момент на несигурност, съгласието на други хора за тях е от особено значение. Това ще бъдат, както е навсякъде, специалисти, ако те са „авторитети“. Но тъй като тяхната работа е сигурна

в особеното участие на всички, съзвучието с преценката на обществеността, резонансът, който намира в нея собственото научно изследване, се съдържат още в безсъзнателните интенции на изследователя. Така например патриотичният интерес е особено актуален в политическата историография. Всеизвестно е до каква степен едно и също събитие се диференцира, дори и сред сериозните изследователи от различни нации. Това става не поради пресмятането на ефекта, а поради вътрешната принадлежност, която предопределя позицията. Но колко лесно това се обръща така, че някой да се стреми да застане на позиция, която е удобна за публичното действие.

Сега обаче трябва да разберем, че това не е някакво периферно изопачаване, каквито поради слабостта на човешката душа, има винаги, а че отличителен белег тъкмо на нашето време е това, че от тази обща слабост е развита система за упражняване на власт и господство. Който държи в ръцете си техническите средства на информационните служби, решава не само, какво може да стане публично достойние — с управляването на публичността, той същевременно има и възможност да манипулира общественото мнение за свои цели. Това средство на властта има такава демонична сила, тъкмо защото при формирането на нашите преценки ние сме много по-зависими, отколкото това съответства на нашата обоснова на от просвещението самооценка. Защото, който не си признава своята зависимост и мисли, че е свободен там, където не е, той бди над своите окови. Дори терорът се основава върху това, че терористите сами тероризират себе си. Най-гибелното, което човечеството изпита през това столетие е, че дори и самият разум е корумпиран.

Науките за духа, които в частност изпитват това върху себе си, поради това, имат и особената възмож-

ност да се бранят срещу изкушенията на властта и корумпирането на своя разум. Защото тяхното самопознание им затваря пътя към това да очакват от растежа на науката постигането на неща, които тя досега не е била в състояние да постигне. Идеалът за едно завършено просветено просвещение сам опроверга себе си и тъкмо с това науките за духа получават своята специфична поръка; в научната работа постоянно да помнят за собствена си крайност и историческа обусловеност и да се противопоставят на самовъзвеличаването на просвещението. Те не могат да се освободят от товара на отговорността, идваща от това, че от тях произлиза ефект. Против всяка манипулация на мнението от страна на управляваната публичност на модерния свят, чрез семейството и училището те упражняват непосредствено въздействие върху подрастващите хора. Там, където в тях има истина, те чертаят неизличимата диря на свободата.

Нека накрая припомним за едно разбиране, което ни е съобщил още Платон: Той нарича науките, които се състоят в *logoi*, в словата, храна за душата, както ястията и напитките са храна за тялото. „Понеже при купуването на знания несъмнено рискът е много по-голям, отколкото при купуването на храни, тъй като храните и питиетата, купени от търговеца на едро или дребно, можеш да ги оставиш в къщи, да повикаш този, който разбира, и да се посъветваш кое може да се яде и пие и кое не, по колко и кога. Така че при тяхното купуване опасността не е голяма. А знанията е невъзможно да ги отнесеш в съд, но след като си платил цената, по необходимост ги приемаш в самата си душа и веднъж усвоени, ти си отиваш било с вреда, било с полза.“<sup>63</sup>

С тези думи Платоновият Сократ предупреждава един младеж да не се доверява безрезервно на преподаването на един от най-уважаваните софисти на своето

време. Той вижда двусмисленото положение, което е присъщо на състоящото се в *logoi*, в слова, знание — между софистика и истинска философия. Но той познава и значението, което тук се пада на правилното решение.

Нека приложим това разбиране към въпроса за истината в науките за духа. Те са нещо специфично в цялото на науките поради това, че техните мними или истинни познания непосредствено определят всички човешки неща, доколкото от само себе си преминават в образованието и възпитанието. Няма друго средство да се направи разлика между истинното и погрешното в тях освен това, с което те самите си служат: *logoi*, слова. И все пак в това средство може да намери своето място максимумът истина, достижим за човека. Това, в което се състои тяхната несигурност, действително е тяхната истинска специфика: те са *logoi*, слова, „само“ слова.

Текстът е публикуван за първи път през 1953 г. Преводът е направен по Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik II*. Tübingen, 1986, с. 37—43 — б. пр.

## КАУЗАЛНОСТ В ИСТОРИЯТА?

Новоевропейското понятие за причинност е придобило истинска гражданственост в понятийна област, формирана по начало в природознанието. Защото начинът на съществуване на природата, начинът, по който тя се явява в нашия опит, е мислим само като взаиморъзка между причина и действие. Именно затова Кант причислява причинността към основните понятия на нашия разсъдък, които априори правят възможен опита. И наистина, опитът и основаното върху него емпирично природознание включва едно допускане относно битието на природата, а именно, че лишеното от основание, случайността, чудото, нямат място в нея. Казано с думите на Кант природата не е нищо друго освен „материя подчинена на закони“. Лесно е да се разбере, че принципът на каузалността в този смисъл принадлежи към природното цяло като такова. Защото едно прекъснато от непредвидими интервенции от друг вид природно цяло би премахнало единството на опита, би направило невъзможно всякакво предвиждане на хода на нещата и с това би разрушило предпоставката, върху която почива употребата на природните сили за целите на хората, която наричаме техника.

Може да се каже, че от опит е известно тъкмо това, че безмерният произвол на хората постоянно се намесва в природните процеси и въпреки това в известна степен е възможно да се предвижда хода на нещата. Съществуват например прогнози за икономическото и социалното развитие, в които все пак става дума за последиците от свободни човешки решения. Това, че социалното действие на хората, въпреки вътрешното им съзнание за свобода, най-малкото в голяма степен, позволява предвиждания, изглежда доказва, че самата чо-

## УНИВЕРСАЛНОСТТА НА ХЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЯ ПРОБЛЕМ

Защо проблемът за езика си е спечелил такова централно място в съвременната философска дискуссия, каквото преди 150 години е имало понятието мислене и мислещо себе си мислене? С такова питане искам косвено да отговоря на *този* въпрос, който определяме като централен въпрос на новото време, както той ни е зададен от съществуването на съвременната наука. Имам предвид въпроса, как нашата естествена картина на света, опита за света, който имаме като хора, преживяващи историята на своя живот и своята житейска съдба, се отнася към такъв неприкосновен и анонимен авторитет, какъвто е гласът на науката. От 17. век насам истинската задача на философията стана да посредничи между това ново начало на човешката познавателна и практическа способност и цялото на нашия жизнен опит. Това намира израз в много неща и обхваща също така и опита, който днешното поколение придобива като премества в центъра на философията темата за езика, основният начин на протичане на нашето битие-в-света, всеобхватната форма на конституция на света. При това ние винаги имаме пред очи замръзващото в безмълвни знаци свидетелство на науките и задачата за ново обвързване на поставения от тях на наше разположение и подложен на нашия произвол предметен свят, който наричаме техника, с неволния и независещ от нас, но признат статут на нашето битие.

Искам да обясня няколко прости неща, от които да стане ясна универсалността на тази гледна точка, която нарекох „херменевтическа“, позовавайки се на развития от Хайдегер през неговия ранен период език и с това на продължението на една водеща началото си от протес-

тантската теология и наследена през нашето столетие от Дилгай перспектива.

Що е херменевтика? Бих искал да тръгна от две форми на отчуждаване на опита, с които се срещаме в сферата на засягащите ни значения на нашето битие. Имам предвид отчуждаването на опита в естетическото и в историческото съзнание. Това, което искам да кажа, и в двата случая може накратко да се изрази така: Естетическото съзнание реализира възможността, която нито можем да отхвърлим, нито пък да подценим, човек да се отнася към качеството на едно художествено произведение критично или одобрително, но това означава, че в края на краищата решаваща е преценката, която ние самите даваме за експресивната сила и стойността на това, което преценяваме. Това, което отхвърляме, няма да ни каже нищо или ние ще го отхвърлим, защото то няма какво да ни каже. Това характеризира нашето отношение към изкуството във високия смисъл на думата, което, както показва Хегел, обхваща и целия гръко-езически религиозен свят като изкуство-религия, като начин да се постигне божественото в пластичния отговор на човека. Но когато сега целят този свят на опита се отчуждава като предмет на естетическа преценка, той явно губи своя първоначален и безвъпросен авторитет. Все пак обаче трябва да признаем, че светът на художественото наследство с великолепната едновременност на толкова много човешки светове, която ни дава изкуството, е много повече от обикновен предмет на нашето свободно приемане или отрицание. Не се ли получава наистина така, че онова произведение на изкуството, което ни е завладяло, вече не ни оставя свободата да го отблъснем от себе си и отново да го приемем или отхвърлим. А не е ли вярно освен това, че тези произведения на човешкото художествено майсторство, които минават през хилядолетията, съвсем сигурно не

са създадени за такова естетическо приемане или отхвърляне? Никой художник от религиозните култури в миналото не е целял със своята художествена творба друго, освен създаденото от него, това, което то казва и представя, да се възприема и да принадлежи на света, в който хората живеят заедно. Съзнанието за изкуството, естетическото съзнание, е винаги вторично. То е вторично по отношение на непосредствената претенция за истина, произлизаща от художествената творба. В това отношение то е отчуждаване от нещо, което в действителност ни е много по-близко, отколкото когато преценяваме даден предмет с оглед на неговото естетическо качество. Такова отчуждаване по посока на естетическата преценка намира място винаги там, където никой не се подчинява на непосредственото изискване на това, което го вълнува. Затова една от изходните точки на моите разсъждения беше именно, че естетическата суверенност, която придобива значимост в областта на художествения опит, представлява отчуждение от истинската действителност на опита, която срещаме под формата на художествен изказ.

Когато преди около 30 години националсоциалистическата политика в изкуството се опитваше за собствени политически цели да критикува формализма на чистата естетическа култура с приказки за народностно изкуство, поставеният тук проблем се осъзнаваше превратно — при цялата злоупотреба с лозунга, този подход все пак насочва вниманието към нещо реално. За всяка истинска художествена творба е предопределена нейна собствена публика, която винаги е нещо различно от образованата, информирана и тероризирана от художествената критика общност.

Втората форма на отчуждаване на опита е това, което се нарича историческо съзнание — бавно формиращото се великолепно изкуство на ставането-критичен-



към-самия-себе си чрез усвояване свидетелствата от миналия живот. Известната формула на Ранке за заличаването на индивидуалността е облякла в популярна форма това, което е етос на историческото мислене, именно, че историческото съзнание си поставя за задача да разбере всички свидетелства на дадено време от гледна точка на духа на това време, да ги отдели от поглъщащите ги очевидности на нашия съвременен живот и без морално многозначничество да познае миналото така човешко, каквото то е било. Известното съчинение на Ницше за ползата и вредата от историята за живота формулира противоречието между такова историческо дистанциране и непосредствения стремеж към оформяне, който винаги е присъщ на съвременността и заедно с това показва някои следствия от този, както той го нарича, по александрически изтощен стремеж към оформяне на живота, представящ се като съвременна историческа наука. Напомням за неговото обвинение в оценъчна слабост, обхванала модерния дух, защото той твърде много е свикнал да се проявява в нова и винаги променяща се светлина, той е заслепен и вече е неспособен сам да прецени това, което идва насрещно му; оценъчната слепота на историческия обективизъм тук се обяснява с конфликта между отчуждения исторически свят и жизнените сили на съвременността.

Ницше положително е екстатичен свидетел, но на това, че историческото съзнание с неговата претенция за историческа обективност има свои трудности, убедително ни учи историческият опит, който сме натрупали през последните сто години с това историческо съзнание. Една от самоочевидностите на нашия научен опит е, че ние с безпогрешна сигурност можем да отдадем предъврете на историческото изследване, в които изглежда се е получило свършено въплъщение на изискването на Ранке за самозаличаване на индивидуал-

ността, на политическите тенденции на тяхната собствена съвременност. Когато четем римската история на Момзен<sup>40</sup>, ние знаем, кой би могъл да я напише, т. е. в каква политическа ситуация на своето собствено време този историк е подредил гласовете на миналото в едно смислено изказване. Ние знаем това също и за Трайчке<sup>41</sup> или Зибел — вземаме няколко характерни примера от пруската историография. Това най-напред трябва да означава: явно това, което намира израз в самосъзнанието на историческия метод, не е цялата действителност на историческия опит. Отправната цел безспорно е да се поставят под контрол предразсъдъците на собствената съвременност така, че да не се разбират погрешно свидетелствата от миналото. Но явно цялата задача да се разбере миналото и наследеното от него не се изчерпва с това. Да, може би — следвайки тази мисъл това действително е една от първите задачи, които се поставят при критичната проверка на самосъзнанието на историческата наука — само незначителните неща в историческото изследване биха позволили доближаване до този идеал за тотално заличаване на индивидуалността, докато големите плодотворни изследователски постижения винаги запазват нещо от блестящата магия на едно непосредствено отразяване на съвременността в миналото и на миналото в съвременността. Историческата наука изразява само част от това, което в действителност е нашият исторически опит, т. е. срещата с историческото наследство — другият тип опит, от който тя изхожда, е познат за нея само в отчуждени образи.

На тях сега противопоставям херменевтическото съзнание като една по-обхватна възможност, която трябва да се развие — на първо място трябва да се преодолее теоретико-познавателната ограниченост, поради която това, което по традиция се нарича „наука херменевтика“ е било включено в съвременната идея за наука.

Ако се обърнем към херменевтиката на Шлайермахер, с която той играе първостепенна роля в историята на романтизма, като заедно с това грижливо изпълнява задълженията си на протестантски теолог, доколкото неговата херменевтика като учение за изкуството на разбирането е трябвало да бъде подчинена на специалната задача за тълкуване на Светото писание — тогава неговият възглед за тази херменевтическа дисциплина се оказва по особен начин по-широк от модерната идея за наука. Шлайермахер определя херменевтиката като изкуство да се преодоляват недоразуменията. Положително това не е съвсем погрешно описание на херменевтическата дейност: чрез методично контролирано размишление да се изключи чуждото, подвеждащото към недоразумение, към което ние проявяваме склонност поради дистанцията във времето, промяната в езиковите навици, преобръщането на значенията на думите и представите. Въпросът тук е само: правилно ли е дефиниран феноменът на разбирането, когато казваме, че разбиране означава преодоляване на недоразумения? Дали в основата на всяко недоразумение няма нещо, като „носещо съгласие“?

Тук искам за малко да се обърна към житейския опит. Казваме, че разбиране и недоразумение има между Мен и Теб. Самата формулировка „Аз и Ти“ обаче свидетелства за огромно отчуждение. Такова нещо изобщо няма. Няма нито Аз, нито Ти, има Ти-обръщане на едно Аз и Аз-обръщане на някакво Ти; но това са ситуации, които винаги предполагат разбиранетелство. Да говориш с някого „на ти“ — всички знаем това — предполага съгласие. Налице е нещо трайно. То е налице дори когато се опитваме да се разберем относно нещо, за което имаме различни мнения, дори когато рядко го осъзнаваме. „Науката херменевтика“ иска да ни накара да вярваме, че мнението, което трябва да

разберем, е нещо чуждо и то се опитва да ни подведе към недоразумение, именно затова задачата е чрез контролиран метод на историческото образование, чрез историческа критика и поддаващ се на контрол метод в съюз с психологическата способност за вживяване, да се изключат всички онези моменти, през които може да се промъкне неразбиране. Това струва ми се е едно валидно в частен аспект, но много частично описание на един обхванат жизнен феномен, конституиращ онова Ние, което сме всички. Струва ми се, че задачата е да се отиде отвъд предразсъдъците, които лежат в основата на естетическото и историческото съзнание, както и на ограниченото до техника за преодоляване на недоразумения херменевтическо съзнание и да се преодолеят заложените в тях форми на отчуждение.

Какво по наше мнение липсва в тези три форми на опита, защо така силно чувстваме тяхната партикуларност? Какво е *естетическото* съзнание с оглед богатството на онова, което винаги ни харесва и което наричаме „класическо“ в изкуството? Не е ли по този начин винаги определено какво ще ни говори нещо и какво ще намираме за значимо? Всичко това, за което с инстинктивна, макар може би и погрешна, но все пак валидна за съзнанието ни сигурност, казваме: „това е класическо, това ще остане“, предварително е формирало нашата способност да оценим нещо естетически. Критериите, които претендират произволно да отричат и одобряват изобразителната сила или степента на артистично-виртуозна оформеност, не са чисто формални. Ние се намираме по-скоро в едно събудено от постоянно достигащи до нас гласове резонансно пространство на нашата сетивно-духовна екзистенция — то предхожда всяка определена естетическа преценка.

Подобно е положението и с *историческото* съзнание. Тук също сигурно ще признаем, че има безброй за-

дачи на историческото изследване, които нямат отношение към собственото ни съвремие и дълбочината на неговото историческо съзнание. Изглежда ми обаче несъмнено, че големият хоризонт на миналото, от който черпят живот нашата култура и съвременност на практиката винаги показва какво искаме в бъдещето, на какво се надяваме и от какво се страхуваме. Историята присъства в светлината на нашето бъдеще. Хайдегер показва точно примата на бъдещето за възможността за спомняне и запомняне и с това за целостта на нашата история.

Всичко това намира израз в схващането на Хайдегер за продуктивността на херменевтическия кръг, а аз стигнах до формулировката, че не толкова нашите съждения, колкото предразсъдъците ни изграждат нашето битие. Това е провокационна формула, доколкото с нея давам право на положителния смисъл на понятието предразсъдък, изгонен от езиково обращение от френското и английското просвещение. Може да се покаже, че понятието предразсъдък съвсем няма само този смисъл, който сега свързваме с него. Предразсъдъците не са непременно неправилни и погрешни, така че да прикриват истината. В действителност в историчността на нашата екзистенция е заложено това, че предразсъдъците в буквалния смисъл на думата представляват постоянната насоченост на цялата ни познавателна способност. Те са пристрастията на нашата откритост към света, които чисто и просто са условия за това да знаем нещо и това, което срещаме да ни говори нещо. Това определение не означава, че сме оградени от предразсъдъци, които през тясна врата пропускат само това, което може да покаже пропуск, на който пише: тук не се казва нищо ново. Добре дошъл е тъкмо гостът, който обещава нещо ново на нашето любопитство. Но как да познаем госта, когото да пуснем — този, който има да

ни каже нещо *ново*? Не се ли определят нашите очаквания и нашата готовност да чуем *новото* по необходимост от старото, което ни е завладяло? Този образ трябва да послужи като един вид легитимация за това, че понятието предразсъдък се намира в дълбока вътрешна връзка с понятието авторитет и се нуждае от херменевтическа реабилитация. Както всеки образ и този е изкривен. Херменевтическият опит не е нещо, което се намира отвън и се стреми да го допуснат вътре: по-скоро ние сме обзети от нещо и тъкмо благодарение на онова, което ни владее, сме открити за новото, различното, истинното. Платон го обяснява с помощта на хубавото сравнение между ястията за тялото и духовната храна — докато можем да откажем да приемем едните, например по съвета на лекаря, другите човек винаги вече е приел в себе си.

В действителност сега се поставя въпросът, как да се узакони херменевтическата обусловеност на нашето битие по отношение на науката, която е жизнено свързана с принципите на безпристрастността и непредубедеността. Сигурно, съвсем независимо от това, че такива декламации винаги са донякъде смешни, е безполезно да се дават на науката рецепти и да ѝ се препоръчва да стане по-умерена. Тази услуга тя няма да ни направи. Тя ще продължи да върви по своите пътища с независеща от нейното желание вътрешна необходимост и все повече ще води до такива знания и изобретения, пред които ще ни секва дъха. Тя не ще може да прави нищо друго. Безсмислено е например, поради заплахата от селектиране на свръхчовек, да се завържат ръцете на един генетик. Проблемът не може да се поставя така — нашето човешко съзнание да се противопоставя на хода на нещата в науката и то да си позволява да гради нещо като противо-наука. Но въпреки това не може да се избяга от въпроса, дали това, което съзи-

раме в на пръв поглед толкова невинни неща като естетическото съзнание, не е проблематиката, присъща на съвременното природознание и техническо отношение към света. Когато върху основата на съвременната наука изграждаме новия смислов свят на техниката, който променя всичко около нас, ние допускаме, че изследователят, постигнал решаващите за това знания, също е гледал само от гледната точка на техническата използваемост. Истинската жажда за знание, а не нещо друго е това, от което се пали истинският изследовател. Но въпреки това въпросът, дали и по отношение на цялото на нашата съвременна, основана върху науката цивилизация, не се повтаря същото, липсва нещо, ако това не се направи, ако предпоставките на тези познавателни и практически възможности останат в полусянка, от това може да последва, че ръката, която използва тези знания да стане и разрушителна.

Проблемът е наистина универсален. Херменевтическият въпрос, така както го определих, съвсем не се ограничава само до областите, от които аз изхождам в собствените си изследвания. Нужно беше само да се фиксира теоретичната база, която е в състояние да носи основния факт на нашата съвременна култура — науката и нейното индустриално-техническо приложение. Един полезен пример за това, как херменевтическото измерение обхваща целия опит на науката, е статистиката. Като граничен случай тя показва, че науката винаги се подчинява на определени условия на абстрахиране и успехите на съвременната наука почиват върху това, че с помощта на абстракцията се премахват другите възможности за питане. Това се проявява съвсем ясно при статистиката, защото поради предрешеността на въпросите, на които отговаря, тя е много удобна за пропагандни цели — това, което трябва да постигне пропаганден ефект постоянно трябва да се стреми да

влияе върху преценките на този, към когото е насочено и да ограничава неговите възможности за преценка. Установяваното изглежда като език на фактите, но на какви въпроси ще дадат отговор тези факти и кои факти биха започнали да говорят, ако се поставят други въпроси — това вече е херменевтическа постановка на въпроса. Едва тя би могла да узакони значението на тези факти и с това и на изводите, които произтичат от съществуването им.

Тук избързах и неволно употребих израза, какви отговори на какви въпроси се крият във фактите. Всъщност това е и херменевтическият прафеномен: няма нито едно изказване, което да не може да се разбере като отговор на някакъв въпрос и то може да се разбере само по този начин. Това ни най-малко не поставя под съмнение великолепните методи на съвременната наука. Който иска да изучава дадена наука, трябва да овладее нейните методи. Но също така е известно, че като такива методите в никакъв случай не гарантират плодотворността на своето приложение. Напротив — съществува (това може да потвърди жизненият опит на всеки човек) стерилност на методите, т. е. приложение на методите към нещо, което не е достойно за познание, към нещо, което се прави предмет на изследване не по силата на правилно поставяне на въпрос.

Разбира се, методическото съзнание на съвременната наука се противопоставя на това. Така например историкът ще възрази, че цялата тази работа с историческото наследство, в което придобивали значение само онези гласове от миналото, които инспирират предразсъдъците, определящи съвременността, е много хубава. Но съвсем друго било, когато ставало дума за истинско историческо изследване. Как може да се мисли сериозно, че например изучаването на данъчните обичаи в градовете през 15. век или на брачните нрави на ески-

мосите придобиват своето значение от съзнанието на съвременността и неговите антиципации. Това са въпроси на историческото познание, които се схващат като задачи напълно независимо от всякаква връзка със съвременността.

На това възражение трябва се отговори, че нещата приличат на това, което става в големите изследователски центрове, преди всичко в Америка и Русия; имам предвид т. н. серийни опити, при които материалите, с които се работи, се подлагат на изследване без оглед на разноските и загубите с очакване, че измежду хилядите измервания, най-сетне ще се получи такова, което ще даде интересен резултат, т. е. ще се окаже отговор на въпрос, от който може да се продължи нататък. Няма съмнение, че съвременното изследване в науките за духа в известен смисъл също протича по този начин. Нека помислим за големите издания и все по-съвършените справочници. Въпросът, дали с помощта на тези методи съвременното историческо изследване увеличава шанса си да забележи наистина интересния факт и да извлече от него действително обогатяване на нашето познание, остава открит. Но дори да беше така, може да се попита: дали идеалното положение е хиляди историци да осъществяват безброй изследователски цели, ще рече, да установяват зависимости между факти, за да забележи хиляда и първият историк нещо интересно? Аз разбира се рисувам карикатура на истинско изследване. Но както във всяка карикатура и в тази има зрънце истина. Тя дава косвен отговор на въпроса, какво всъщност характеризира продуктивния изследовател? Това, че е усвоил методите? Това прави и онзи, който никога не допринася нищо ново. Решаваща за изследователя е фантазията. Разбира се фантазията не означава смътна способност да си въобразяваме всевъзможни неща, фантазията има по-скоро херменевтическа

функция и служи на усета за проблематичното, на способността да се разкриват истински плодотворни въпроси, което в общи линии прави с успех само този, който владее всички методи на своята наука.

Понеже съм платоник, обичам някои незабравими сцени от диалозите на Платон и особено тези, в които Сократ спори с всезнаещите софисти и със своите въпроси ги довежда до отчаяние, докато накрая, като не могат да издържат повече, започват от своя страна да претендират за ролята на питащия, която им изглежда толкова лесна. И какво става тогава? На тях просто не им идва на ум нищо, за което да се попита по такъв начин, че да си струва да се занимаваме с него и упорито да търсим отговор.

Ще направя извода. Херменевтическото съзнание, което в началото разгледах само от гледна точка на някои негови черти, има действителна ефективност винаги само в това, че сме в състояние да виждаме подвъпросното. Ако сега вече разгледаме не само художественото наследство на народите, не само историческото наследство, не само принципите на съвременната наука с оглед на техните херменевтически предпоставки, а цялото на нашия опит, струва ми се ще успеем да присъединим отново опита на науката към нашия собствен жизнен опит. Защото ние достигнахме до един фундаментален пласт, който можем да наречем (с думите на Йоханес Ломан) „езикова конституция на света“. Тя се представя като действено-историческо съзнание, което постоянно схематизира всички познавателни възможности. Оставям настрана това, че изследователят, също и природоизследователят, навярно не е съвсем независим от модата, обществото и всички възможни фактори на своята среда — това, което имам предвид е, че в рамките на неговия научен опит, не толкова „законите на желязното заключение“ (Хелмхолц), колкото непред-

видимите стечения на обстоятелствата са тези, които му подсказват плодотворната идея — все едно дали това ще е падащата ябълка на Нютон или някакво случайно наблюдение, което ще запали искрата на научното вдъхновение.

Действено-историческото съзнание протича в езика. От мислещия езиковед можем да научим, че живият език трябва да се мисли не само като нещо, което се променя, но и че в него действа някаква телеология. Това ще рече, че образуващите се в един език думи, изразните средства, които се проявяват в един език, за да нарекат определени неща, не се фиксират случайно, а по начина, по който се извършва разчленяването на света — един процес, който протича управлявано и който винаги можем да наблюдаваме у детето, което се учи да говори. Позовавам се на едно място у Аристотел, което искам да обясня по-подробно, защото там гениално се описва определена страна от акта на образуване на езика. Става дума за това, което Аристотел нарича „επαγωγή“, т. е. образуване на общото. Как се стига до общото? Във философията се казва: до общото понятие — но явно и думите в този смисъл са общо. Как се получава така, че те са „думи“, т. е. имат общо значение? При своите първи възприятия надареното със сетива същество се оказва в едно прииждащо очарователно море и един ден то започва, както се казва, да разпознава нещата. Естествено с това не искам да кажа, че преди това то е било сляпо, а когато казвам „да познава“ имам предвид „да разпознава“, т. е. нещо да се разпознае като същото в потока на протичащи картини. Това разпознаване явно се съхранява. Но как всъщност? Кога едно дете за първи път познава майка си? Дали когато я е видяло за пръв път? Не. А кога? Как става това? Може ли изобщо да се каже, че това, което в първото познаване откъсва детето от тъмнината на незна-

нието е еднократно събитие? Струва ми се, че не е така, Аристотел го е описал чудесно. Той разказва една възбращаема случка — някаква войска бяга панически, гонена от страх и изведнъж спира и започва да се оглежда, дали врагът наистина е така опасно близо. Войската не спира, поради това че един войник застава на място. Тогава спира втори войник. Войската не спира, поради това че двама стоят на място. Но кога спира войската? Изведнъж тя спира и застава на място. Изведнъж тя отново се подчинява на команди. В описанието на Аристотел се крие много тънка езикова игра. Команда на гръцки е архе, т. е. принцип. Кога е налице принципът като принцип? Благодарение на каква способност? Това всъщност е въпрос за възникването на общото.

Точно такава телеология действа постоянно в живота на езика, ако правилно разбирам изложеното от Йоханес Ломан. Той говори за езиковите тенденции, в които определени форми се разпростират като истинско движещо начало на историята, той естествено знае, че то се осъществява в тези форми според хубавата немска дума за възникване — заставане-на-място (Zum-Stehen-Kommen). Това, което се проявява тук според мен е истинският начин на осъществяване на нашия човешки опит за света изобщо. Научаването да говорим определено е особено плодотворна фаза, а ние всички сме превърнали в твърде оскъден талант гениалността на нашата тригодишна възраст. Но в употребата на възникналото накрая езиково гълкуване на света остава да живее нещо от плодотворността на нашите начала. Ние всички познаваме например странното неспокойно и мъчително чувство, което изпитваме, когато се опитваме да преведем нещо в живота, литературата или другаде на чужд език и когато не можем да намерим върнатата дума. Когато се намери верният израз (не е за-

дължително да е винаги с една дума), когато за някого е сигурно, че го има, тогава нещата „застават на място“, тогава нещо е „възникнало“, тогава отново имаме опора в пороя на чуждата езикова история, чиито безкрайни вариации ни карат да губим ориентация. Това, което описвам сега по този начин, е човешкият опит за света. Наричам го херменевтически опит. Защото така описаният процес се повтаря постоянно в най-интимното. Винаги това, което влиза в нашия опит като ново, е нещо гълкуващо подредения в своите връзки свят, нещо, което преобръща ръководилото нашите очаквания досега и което само отново се подрежда в преобръщането. Първично е не недоразумението и не чуждото, така, щото предотвратяването на неразбирането да е определена задача, а напротив — съгласието, това, че основното е близкото, прави възможно излизането към чуждото и разширяването на нашия собствен опит за света.

Така трябва да се разбира претенцията за универсалност, на която има право херменевтическото измерение. Тук съвсем няма езиков релативизъм. Вярно, ние живеем в език. Езикът не е система от сигнали, които с помощта на клавиши изпращаме от някаква канцелария или предавателна станция. В такъв случай не става дума за говорене, защото не е налице безкрайността на езикотворящото и познаващо света дело. Но макар да живеем изцяло в един език, няма опасност от релативизъм, защото не сме приковани само към един език, даже и към собствения ни майчин език. Това става ясно на всички, когато учим езици и особено като пътуваме зад граница, когато донякъде владеем чуждия език и сме принудени, движейки се из чуждата страна, така да се каже непрекъснато вътрешно да се ровим в нашия свят и неговия речник. Колкото по-добре знаем езика, толкова по-малко се усеща този поглед към майчиния език

отстрани и само, защото никога не знаем чужди езици достатъчно добре, имаме винаги подобно чувство. Но все пак, макар навярно и със запъване, това също вече е говорене, което пък, като всяко истинско запъване, е открито за съдържаното ни желание да говорим и следователно е открито за безкрайни възможности за изказ. В този смисъл всеки език, в който живеем е безкраен и е съвсем погрешно да се заключи, че понеже съществуват различни езици, има и прорязан от пропасти разум. Вярно е обратното. Тъкмо по пътя отвъд крайността, партикуларността на нашето битие, която се вижда и от многообразието на езиците, се открива безкрайният разговор по посока на истината, която сме ние.

Ако това е вярно, тогава преди всичко в плоскостта на езика ще се огледат описанияте в началото условия на нашия модерен, основан върху науката индустриален свят. Ние живеем в епоха на все повече нарастващо нивелиране на всички форми на живота — това е повеля на разумната необходимост от запазване на живота на нашата планета. Проблемът за изхранването например, може да се реши само с цената на онова чудесно разточителство, с което засяваме земята. Неизбежно е и разпространението на механичния индустриален свят и върху живота на отделния човек, като някакъв вид сфера на техническото съвършенство; когато слушаме съвременните влюбени да разговарят помежду си, понякога се питаме, дали думите им са нещо, с което те се разбират или са рекламни марки и професионални изрази от символния език на модерния индустриален свят. Нивелираните жизнени форми на индустриалната епоха не могат да не окажат влияние и върху езика; неимоверно бързо напредва обедняването на речниковия фонд на езика и с това той се доближава до техническа знакова система. Хора, които употребяват „въпреки“<sup>42</sup> с дателен падеж, както все още правя аз, скоро ще се пре-

върнат в музейна рядкост. Такъв род тенденции към нивелиране са неудържими. И въпреки това, изграждането на собствения свят чрез езика същевременно продължава навсякъде, където искаме да си кажем нещо един на друг. Истинската съвместна координация на хората следва от това, че всеки един е най-напред езиков кръг и че тези кръгове все повече се докосват и обединяват. Това, което възниква по този начин винаги е език със собствен речников фонд и граматика, както е било винаги и никога без вътрешната безкрайност на разговора, който е движение между всеки говорещ и неговия партньор. Това е фундаменталното измерение на херменевтическото. Истинското говорене, което има да каже нещо и затова не дава предварително установени сигнали, а търси думи, с които да достигне до другия — това е общата човешка задача, то е и особената задача на теолога, на когото е възложено предаването на едно написано послание.

Текстът е публикуван за първи път през 1966 г. Преводът е направен по Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke*. Bd. 2, *Hermeneutik II*. Tübingen, 1986, с. 219–231 — б. пр.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Срв. моята рецензия на G. Rohr, „Platons Stellung zur Geschichte“, *Gesammelte Werke*. Bd. 5, S. 327–331 — б. а.

<sup>2</sup> Ернст Трьолч (1865–1923) — немски протестантски теолог и философ на историята — б. пр.

<sup>3</sup> Платон, „Протагор“ 314 a–b — б. а. (Преводът на този цитат е даден по българското издание Платон, „Диалози“. Т. 1. С., 1979, прев. Г. Михайлов — б. пр.)

<sup>4</sup> Леополд фон Ранке (1795–1886) — бележит немски историк, основоположник на класическата пруска историческа школа през 19 в. — б. пр.

<sup>5</sup> Фридрих Майнеке (1862–1954) — голям немски историк и философ на историята — б. пр.

<sup>6</sup> Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. München und Berlin, 1936 — б. а.

<sup>7</sup> Karl Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethe-Zeit*. Göttingen, Frankfurt, Berlin, 1954 — б. а.

<sup>8</sup> Isaak Iselin, *Philosophische Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit*. 1764 — б. а.

<sup>9</sup> Исаак Изелин (1728–1782) — швейцарски педагог и просветител — б. пр.

<sup>10</sup> Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, срв. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. *Siècle de Louis XV*, *Ceuvres*, Basel, 1784, Bd. 16–22 — б. а.

<sup>11</sup> Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*. С въведение от Х.-Р. Яус, München-Allach 1965 — б. а.

<sup>12</sup> Хердер е роден през 1744 г. в Морунген — Източна Пруссия — б. пр.

<sup>13</sup> Fr. Chr. Oetinger, *Iquisitio in sensum communem et rationem*. С въведение от Х.-Г. Гадамер, факсимиле по изданието от 1753 г. — Tübingen, Stuttgart, 1964. — б. а. (Фридрих-Кристоф Ойтингер (1702–1782) е немски протестантски пастор, една от видните фигури в швабския пиетизъм през 18. в. — б. пр.)



<sup>14</sup> Тук авторът има предвид въпросното съчинение на Хердер — „Също и една философия на историята за образование на човечеството“ от 1776 г., писано по времето (1771—1776), когато Хердер пребивава в Бюкебург — б. пр.

<sup>15</sup> Има се предвид фактът, че голямата късна работа на Хердер по философия на историята „Идеи към философията на историята на човечеството“ (1784—1791) е писана по време на т. нар. Ваймарски период в живота на Хердер от 1776 до смъртта му през 1803 г. — б. пр.

<sup>16</sup> Адрастея („неизбежна“) — в гръцката митология е богиня от фригийски произход, възплъщение на закона на Зевс, а у орфици и Платон се отъждествява с Немезида — б. пр.

<sup>17</sup> Фридрих-Карл Савини (1779—1861) — виден немски юрист, основоположник на историческата школа в правото — б. пр.

<sup>18</sup> Това твърдение може да се обясни с обществено-политическата ситуация в света около средата на 60-те години, когато е писан текстът на Гадамер — б. пр.

<sup>19</sup> Рудолф Хайм (1821—1901) — известен немски историк на философията — б. пр.

<sup>20</sup> Херман Нол (1879—1960) — немски философ и педагог от школата на Дилтай — б. пр.

<sup>21</sup> „Йенският период“ от живота на Хегел обхваща времето от 1801 до 1807 г. — б. пр.

<sup>22</sup> Това, че тук се поставят сериозни задачи да се изследва, какво означават за Хегеловото философстване формирането на диалектическия метод, преводът на неговото начинание на езика на античните понятия и преди всичко „логиката“, не бива да се прикрива с разработването на това съществено съответствие на Хегел със самия себе си. Надявам се скоро да мога да предложа свои собствени приноси към тези задачи. (Срв. появилата се междуременно: Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien, 1971) — б. а.

<sup>23</sup> Martin Heidegger und der Humanismus, Theologische Rundschau 1950 (18), S. 148—178 — б. а. (Герхард Крюгер (1902—1972) — немски историк на философията, близък приятел на Гадамер от младежките му години — б. пр.)

<sup>24</sup> Ернст Блох (1885—1977) — виден немски философ, последовател на лявохегелианството, „критически марксист“ — б. пр.

<sup>25</sup> Относно несъстоятелността на красивото и авантюризма на художника вж. в: Festschrift Husserl, Halle a. S. 1929 — (Напоследък в: Dasein und Dawesen, Gesammelte Aufsätze, Pfullingen 1963, S. 11—40). — б. а. (Оскар Бекер (1889—1964) — немски математик и логик, ученик и близък сътрудник на Хусерл — б. пр.)

<sup>26</sup> С този реторичен въпрос Ж. Дерида разбира се не би се съгласил. Той по-скоро би видял в него една последна, хвърляща и Хайдегер обратно в „метафизиката“ липса на радикалност. В неговите очи едва Ницше е човекът преодолял истински метафизическото мислене, и така той съвсем консеквентно подчинява езика на „écriture“ (срв. l'écriture et la différence). (Върху противоположността между херменевтиката и тези пост-структуралистски последователи на Ницше срв. моите последни работи Ges. Werke Bd. 2, S. 330—360 и 361—372) — б. а.

<sup>27</sup> Използваният тук немски израз Zeitverteib съответства на нашия израз „убивам времето“. Тук е предпочетен по-неестественият за българското ухо буквален превод „прогонвам времето“, защото в случая Гадамер се позовава тъкмо на буквалното значение — б. пр.

<sup>28</sup> Франц фон Баадер (1765—1841) — немски католически философ и теолог, развил една „мистично-спекулативна“ теология — б. пр.

<sup>29</sup> Рудолф Бултман (1884—1976) — виден немски протестантски теолог, автор на концепцията за т. н. „демитологизиране“ на Библията — б. пр.

<sup>30</sup> Карл Льовит (1887—1973) — немски философ, ученик и критик на Хайдегер, приятел на Гадамер от младежките години, автор на популярното тълкуване на новоевропейската философия на историята като „секуларизирана теология“ — б. пр.

<sup>31</sup> Драмата на големия немски пост-романтик Йохан Кристиан Фридрих Хьолдерлин (1770—1843) „Смъртта на Емпедокъл“ е създадена през периода 1798—1800 г. — б. пр.

<sup>32</sup> Еберхард Гризебах (1880—1945) — немски философ и педагог — б. пр.

<sup>33</sup> Фридрих Гогартен (1887—1967) — известен немски протестантски теолог, един от основателите на т. н. „диалектическа теология“ — б. пр.

<sup>34</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. BA 22; Ak.—Ausg. IV 404 f. — б. а.

<sup>35</sup> Тома (Аквински — б. пр.) подчертава, че „съвест“ означава акт и само в широк смисъл лежащо в основата му устойчиво състояние (хабитус), (STh I 79, 13: Bd. 6), както отбелязва по този въпрос издателят на Валбергските студии — б. а.

<sup>36</sup> Eth. Nic. Z 5: 1140 b 17 — б. а.

<sup>37</sup> Eth. Nic. B 3: 1105 b 12 ff. — б. а.

<sup>38</sup> Срв. по този въпрос моята рецензия на l'Ethique à Nicomaque от Gauthier-Jolif, Philosophische Rundschau 10, 1962, S. 293 ff. — б. а.

<sup>39</sup> По-подробно по този въпрос в: Wahrheit und Methode, S. 302 ff., S. 490 f. — б. а.

<sup>40</sup> Теодор Момзен (1817—1903) — бележит немски историк, голям познавач на историята на древния Рим, носител на Нобелова награда за литература през 1902 г. — б. пр.

<sup>41</sup> Хайнрих фон Трайчке (1834—1896) — немски историк и политически публицист — б. пр.

<sup>42</sup> Употребата на предлога „въпреки“ (trotz) в немския език заедно с дателен падеж днес се смята за остаряла — б. пр.

## ПОКАЗАЛЕЦ НА ИМЕНАТА

<b>АВГУСТИН</b>	<b>ГОГАРТЕН</b>
> 121, 135, 136, 137, 141	> 184, 223
<b>АГАМЕМНОН</b>	<b>ГРИЗЕБАХ</b>
> 155	> 184, 223
<b>АЛКМЕОН</b>	<b>ГЪОТЕ</b>
> 146—148	> 158
<b>АРИСТОТЕЛ</b>	<b>ДАЛАМБЕР</b>
> 9, 19, 20, 65—67, 105, 121, 125, 137, 139, 145, 181, 185, 192— 201, 216, 217	> 93
<b>АТЛАС</b>	<b>ДЕМОКРИТ</b>
> 147	> 64
<b>БААДЕР</b>	<b>ДИЛГАЙ</b>
> 146, 223	> 9, 16, 17, 22, 23, 35—41, 43, 44, 46, 110, 161—163, 204, 222
<b>БЕКЕР</b>	<b>ДРОЙЗЕН</b>
> 126, 128, 223	> 16
<b>БЛОХ</b>	<b>ЕЛИЪТ</b>
> 125, 222	> 128
<b>БУЛТМАН</b>	<b>ЕМПЕДОКЪЛ</b>
> 164, 223, 232	> 155, 157, 172, 223
<b>ВАРТЕНБУРГ</b>	<b>ЗИБЕЛ</b>
> 163	> 207
<b>ВЕБЕР</b>	<b>ИЗЕЛИН</b>
> 62	> 77, 221
<b>ВЕРГИЛИЙ</b>	<b>ИИСУС</b>
> 106	> 113, 116
<b>ВИНКЕЛМАН</b>	<b>ИФИГЕНИЯ</b>
> 86	> 155
<b>ВИТЕНЩАЙН</b>	<b>ЙОАН</b>
> 27, 29	> 113, 115, 164
<b>ВОЛТЕР</b>	<b>КАНТ</b>
> 77	> 35, 41, 59, 63, 70, 112, 121, 137, 161, 166, 182, 183, 185— 190, 193, 195, 197—200