

Тамара Солдатська

ДАЛЕКТИЧНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ: ГАДАМЕР VERSUS ВАЛЬДЕНФЕЛЬС

У статті досліджується феномен діалогу як одна з провідних та найбільш дискусійних тем у сучасній філософії. Увагу дослідника зосереджено на герменевтичному підході до події комунікації та на критичному аналізі цієї позиції з боку респонзивної феноменології. У такий спосіб “відкритості досвіду” протиставляється “феномен Чужого”.

Ключові слова: герменевтичний досвід, діалог, розуміння, дискурс, “Чуже”, респонзивна раціональність, логіка питання та відповіді.

В статье рассматривает феномен диалога как одна из фундаментальных и наиболее противоречивых тем в современной философии. Внимание исследователя сосредоточено на герменевтическом подходе к событию коммуникации и его критическому анализу в респонзивной феноменологии, “открытости опыта” противопоставляется “феномен Чужого”.

Ключевые слова: герменевтический опыт, диалог, понимание, дискурс, “Чужое”, респонзивная рациональность, логика вопроса и ответа.

The article provides consideration of the dialog’s phenomenon as one of the most controversial and leading topics in up-to-date philosophy. The researcher draws attention to the hermeneutic approach in analysis of communication’s event and its criticism from the side of the responsive phenomenology. In such way we have the contraposition between the openness of experience and the phenomenon of strange.

Key words: the hermeneutic experience, dialog, understanding, discourse, strange(alien), the responsive rationality, the logic of question and answer.

Подія діалогу поза всяким сумнівом залишається однією з найбільш провокативних тем для обговорення у різних філо-

софських традиціях. Це зайвий раз вказує на специфічну ознаку людської природи – ставити питання та давати на них відповіді. Без такого зв'язку є неможливим досвід існування людини у світі, що примушує її вступати у царину “Іншого”, знаходити своє місце у загальному, поступатися власними амбіціями заради компромісу. Проте класичні діалогічні концепції скоріше ідеалізують подію комунікації, звертаючись до “симетричної діалогічної ситуації”, де знімалися б усі суперечності і долалися непорозуміння. Особливо сумнівним це виглядає сьогодні, враховуючи неоднозначний статус сучасного розуму, що перебуває на роздоріжжі різноманітних дискурсів та порядків.

Не байдужою до феномена діалогу є позиція Г. Г. Гадамера – засновника філософської герменевтики. Наголошуючи на відкритості герменевтичного досвіду та аналізуючи його структуру, Гадамер прояснює її крізь призму діалектики питання та відповіді. При цьому він бере за взірць безпосереднє спілкування, повертаючи нас до діалогів Платона.

Інший погляд на подію комунікації, що йде врозріз із типовими діалогічними концепціями на кшталт М. Бубера чи Е. Левінаса, – це респонзивна феноменологія Б. Вальденфельса. Такий підхід тематизує проблему “Чужого” та відповіді як неминучої реакції на його провокації. У світлі своєї теорії німецький феноменолог убачає в буденному діалозі фіктивну згоду, що має загрозливий характер. Це дає всі підстави порівняти позицію Вальденфельса з філософською герменевтикою Гадамера як класика світової філософської думки, що, власне, є метою цього аналізу. У такий спосіб “універсальній відкритості герменевтичного досвіду” протиставляється “домагання Чужого”, що уникає привласнення чи освоєння, і перебуває поза межами наявних способів типізації, норм та раціональностей.

Спочатку звернемося до позиції Г. Г. Гадамера. Полярність питання і відповіді залежить від його теорії досвіду, яку філософ ставить у центр своїх міркувань. На відміну від Гусерля, досвід тут уже мислиться не тільки як довільна подія, у якій дещо набуває певної структури та образу. Акцент робиться на тому, що є для нас важливим, підтверджує або спростовує наші сподівання. Сенс виникає там, де я щось, так чи інакше, переживаю. Вихідні передумови для такого розгляду поняття досвіду Гадамер убачає у філософії Платона та Гегеля. Вирішальними ознаками досвіду є його принципова відкритість, внаслідок чого він

виступає багатшим за все наше передзнання, з яким ми його зіставляємо; негативність досвіду, що перекреслює всі наші передочікування та змушує переглядати попередні припущення; кінцевість досвіду, яка має внутрішні межі, що не знімаються в абсолютному знанні.

Виходячи з цього, можна зазначити, що герменевтичним виступає такий досвід, у якому сенс опосередковується через мовне передання, передусім, через тексти, і який є чимось на кшталт певного “Ти-досвіду”. Така думка є слушною, оскільки тексти передання виступають не лише предметом, про який ми розмовляємо, який пояснюємо чи розуміємо, чи запасом знання або його підґрунтям, до якого ми звертаємось у разі потреби. Вони поводять себе з нами “як певне ти”, коли в чомусь звертаються до нас і дещо нам промовляють. Як зазначає сам Гадамер: “...ідеться про те, аби дійсно розпізнати друге “Ти” у ролі саме “Ти”, тобто дозволити йому сказати нам що-небудь і зуміти почути те, що воно говорить” [4, 335]. Без подібної зверненості одне до одного, на його погляд, не існує жодних дійсних людських зв’язків, а отже, здатності почути іншого.

Розглядаючи структуру відкритості досвіду, що виражається у діалектиці питання та відповіді, Гадамер однозначно надає перевагу першому. Він вказує на те, що для усвідомлення того, що наявний стан справ є іншим, ніж гадалося, ми безперечно змушені запитувати про те, яким є цей стан справ. Зміст передання, що звертається до нас через текст, твір, історичне свідчення, ставить нам певні запити, отже, виводить наші думки у сферу відкритого. Те ж, що розкривається з постановкою питання, розуміється як своєрідний прорив, який, однак, спрямований у певному смисловому напрямі. Тут Гадамер насамперед має на увазі певне місце перебування для питання, де припускається лише один визначений питальний горизонт, в межах якого оцінюються значення кожної запитуваної речі. На користь цього свідчить така теза: “Цей обмежений горизонт розділяє, як ми можемо додати, також те, що є суперечливим, від того, про що немає сенсу запитувати” [6, 125].

Питання постійно спадають нам на думку, тобто неминуче супроводжують наш досвід, хоча б як предмет витлумачення даного нам тексту, зрозуміти який – означає зрозуміти задане у ньому запитання. Звідси випливає, що той, хто хоче досягнути думкою той чи інший текст, мусить постійно звертатися до

чогось, що лежить поза тим, що сказано. Отже, сенс певного речення корелюється з тим питанням, відповіддю на яке він є, і при цьому він неминуче виходить за межі того, про що йде мова у самому реченні. Тому для Гадамера відповідь фігурує в ролі своєрідного вмісту проблеми. Вона, зазвичай, є проблематичною, бо в ній продовжує жити питання, з якого ця відповідь постає. У такому разі хто питає, вже відповідає, а хто відповідає, все ще запитує.

Гадамер неодноразово вказує на перевагу безпосередньої комунікації. На протизагагу застиглій формі вислову, що потребує письмової фіксації, вона передбачає, що тією мірою, якою співрозмовники запитують і відповідають, дають і беруть, прислухаються один до одного або домовляються між собою, розкривається простір спільних думок, вміння бачити разом з іншим “спільність ось цієї точки погляду”. У говорінні одного з іншим відбувається злиття горизонтів тих, хто спілкується, оскільки під час комунікації розбудовується спільний аспект того, про що йде мова. Гадамер має на увазі, що в діалозі не просто реалізується думка однієї особи щодо думки іншої, або у якийсь спосіб додаються думки, а, перш за все, здійснюється їх взаємне перетворення. З цього приводу він зазначає: “Тільки спільність, і то настільки спільна, що вона більше не є моя думка чи твоя думка, а спільна викладеність світу уможливорює моральну й соціальну солідарність... Спільна думка насправді завжди вибудовується в говорінні один з одним, а відтак опускається назад у тишу згоди й само собою зрозумілого” [5, 170]. Отже, Гадамер намагається довести, що всі позаслівні форми розуміння насправді спрямовуються назад – на розуміння, яке розгортається у живій комунікації.

Первинний статус розмови у герменевтиці Гадамера передбачає те, що тексти залучають нас до себе, не потребуючи звернення до поглядів автора: “Розуміння завжди становить щось більше, ніж просто відтворення чужої думки” [4, 348]. Такий погляд наближає Гадамера до представників теорій, що відсують на узбіччя автора або ж примушують його мовчати. Це можна обґрунтувати тим, що під час запитування розуміння відкриває нові смислові можливості. Отже, те, що усвідомлене, перетворюється на моє власне розуміння. У цьому і полягає істина дієво-історичної свідомості, що функціонує як злиття горизонтів тексту та інтерпретатора. Вирішальну роль у цьому

за Гадамером відіграє мова, яка повністю визначає орієнтації чи дії особи незалежно від різноманітних ситуацій (наприклад, ознайомлення з текстом чи жива комунікація). З цього випливає, що розуміння тієї чи іншої справи, неодмінно здійснюється через мовну форму, при чому не так, що воно вже потім набуває ще й вербального вираження. Спосіб, у який реалізується розуміння, байдуже, тексту чи співрозмовника, полягає у тому, що сама справа перетворюється на мову. То ж модель розмови справді береться за взірць: “Подібно до того, як ми доходимо взаєморозуміння з нашим співрозмовником із приводу певної справи, достоту так і інтерпретатор розуміє те, про що йдеться в тексті” [4, 350].

Отже, фундаментальна роль діалогу для Гадамера визначається насамперед тим, що поміж співрозмовниками створюється щось таке, до чого вони обоє причетні, і на чому ґрунтується їхній взаємообмін. У кожній справжній розмові ми виходимо у царину “Іншого”, намагаємося врахувати його погляд і ставимо себе на його місце, причому, не для того, щоб зрозуміти його самого як особистість, а щоб збагнути, що він каже. Таким чином, як переконує Гадамер, схоплюється фактична слухність думки “іншого”, що допомагає дійти згоди в обговорюваній справі, причому думка “іншого” співвідноситься не з ним самим, а з нашими власними. [1]

Проте чи справді подія діалогу дозволяє дійти консенсусу не лише з кимось, а і з самим собою? Особливо гострим це питання є зараз, враховуючи варіативність спроб дати на нього відповідь. Серед них особливе місце належить Б. Вальденфельсу та його теорії респонзивності досвіду, яку можна розцінювати як альтернативу до герменевтики Гадамера.

Нсамперед варто розглянути поняття “респонзивності”, яке, на думку Вальденфельса, тривалий час перебувало в тіні великої філософської традиції. Вальденфельс розглядає “Response” як своєрідну відповідь. У доповіді, присвяченій темі “Походження норм з життєсвіту” (1984), феноменолог звернув увагу на те, що “Дещо” завжди закликає нас до певної дії (відповіді), кидає нам при цьому виклик, провокуючи через свої домагання нашу реакцію. У іншому ракурсі “респонзивну раціональність” або “раціональність обмежених порядків” Вальденфельс убачає в тому, як “ у ній втілюється відкрите регулювання, оскільки те, що впорядковується, не походить з самого цього порядку” [6, 15]. У кон-

тексті проблеми, що розглядається у цьому тексті, феномен респонзивності виступає як процес відповіді, що фігурує як певний вид та спосіб, через який ми вступаємо до сфери “Чужого” поза його зняттям через освоєння. Такий підхід породжує чимало запитань. Чи залишається суб’єкт самим собою у такому випадку? Ким він є взагалі, якщо не існує чистої відповіді, яка залишає недоторканим те, задля чого відповідають? І на що перетворюється подія діалогу відповідно до теорії респонзивності?

Позасумнівним фактом, від якого відштовхується Вальденфельс, є те, що в понятті діалогу від самого початку є щось внутрішньо суперечливе та зворотне. Це простежується на рівні аналізу самого слова. З одного боку, префікс “dia” вказує на певний процес розподілу, котрий створює проміжну сферу, в якій протікають, надходять та діють певні “logoi”, що наштовхуються одне на одне, або ж проходять одне повз інше. З другого боку, цей процес призупиняється через зустрічний процес з’єднання. Така комбінаторика суперечить загальноприйнятій ідеї діалогу, завдяки якій “logos” розглядався як провідна, нашарована та централізована інстанція, що на тривалий проміжок часу наводила мости між всіма відмінностями, вбираючи в себе все плюральне. Таке бачення події діалогу, відоме ще з часів Платона, демонструвало наявність певної площини, де реалізувався загальний пошук “самих речей”, де в суперечці були наявні рівноцінні аргументи, знімалися різноманітні труднощі, де, окрім того, спростування чогось йшло лише на користь, і куди кожен мав доступ. Проте саме цей класичний підхід до розуміння діалогу і всі апеляції до нього сучасників розглядаються Вальденфельсом як своєрідна фікція, позір. На його погляд, навіть у діалогах Платона можна було б вдосталь знайти прикладів, що підтверджують одну істину: людина не є господарем своїх реплік, то ж голос опонента може лунати з власного дому.

Розглядаючи діалог як вихідну симетричну ситуацію, де долаються всі суперечності, Вальденфельс зазначає, що відтоді, як діє таке припущення, діалог, загалом, перетворюється на монолог із розподіленими ролями: “Від діалогічного зіткнення двох персон до діалектично-систематичного посередництва позицій немає подальшого кроку, людина мусить лише належним чином відфільтрувати випадковість обставин” [7, 44]. Кризу діалогічних концепцій Вальденфельс пов’язує з кризою розуму, внаслідок якої розпадається “logos” як центральна інстанція,

питувати. Ми наштотвуємося тут на множину функцій порядків, яких питання також не може уникнути” [7, 47-48].

Під порядками маються на увазі різноманітні прояви, у яких функціонує розмова. Це можуть бути медичні дослідження, парламентські дебати, судові слухання, зізнання на сповіді чи інші повсякденні сцени, або, наприклад, філософські диспути, де теж грають за певними ролями. Такі численні варіації визначають площини розмови, поширюючись на всі стани справ, і дороговказом до цього якраз виступає питання, бо як зазначає Вальденфельс: “Кожне питання, там де воно про щось запитує, ставить певну тему, при цьому відкриває певне тематичне поле і відкидає інші висловлювання як неналежні чи не релевантні на узбіччя” [7, 48]. Такі “селекція” та “виключення” накладають на діалог менш чи більш ґрунтовно визначені поля реалізації, розрізняючи типове та атипове, внаслідок чого вибудовується простір для дії або для розмови.

Наголошуючи на кризі поняття “logos”, Вальденфельс вбачає зміну характеру “Zwischen” і статусу учасника діалогу від “намісника розуму” до “працівника системи”. У межах сприйняття діалогу як монологу з розподіленими ролями у партнерів залишається можливість лише доповнювати та загалом замінити один одного. Відповідно, зв’язок “face-to-face” набуває вигляду своєрідної гри в масках. Відкидаючи таку модель і критикуючи наївні (на його погляд) звертання до комунікативного повороту, Вальденфельс намагається розробити власні вектори дослідження плюральності дискурсів. Контраргументи прибічників класичного розуміння діалогу, що, на думку Вальденфельса, діє в межах “нормованої розіграної угоди”, втрачають свою центральну функцію всередині розмови. Це відбувається, оскільки розбудови полів дискурсу продукують щось зовнішнє, чуже, що супроводжує його, наче тінь.

Стверджуючи, що людина ніколи цілком і повністю не перебуває в одному порядку, феноменолог пропонує розглянути двозначність дискурсу в сенсі “інтердискурсивності” та “трансдискурсивності”. Першу слід порівнювати не стільки з універсальністю мови, скільки з відношенням між рідною та іноземною мовами, а другу – з відношенням між вимовленим та невимовленим в межах однієї мови. На користь цього свідчить така теза: “До першої належить те, що лінії, які розмежовують визначені порядки, перетинаються різноманітними шляхами

Існують “перекриття”, “консонанси”, “еквіваленти” та багато чого іншого. З приводу другої: те, що виключається через один порядок, не є взагалі нічим, а скоріше чимось винятковим” [7, 51]. Момент інтердискурсивності знаходить своє вираження у горизонтальному переплетінні таких форм, як: ряди, тенета, тексти та схожі циркуляції. Трансдискурсивність розглядається через поняття відхилення, деформації, відчуження та надлишку, де дозволяється помислити перехід від одного рядку до іншого поза тим, щоб всеохоплююче їх синтезувати. Така перспектива впроваджує, на думку Вальденфельса, асиметричний зв’язок між нами та “Іншим”, який полягає у тому, що те, на що ми відповідаємо, завжди перевищує те, що ми відповідаємо. То ж відвертання погляду є все ж таки формою погляду, а мовчання – формою мовлення [2]. Тут Вальденфельс згадує Левінаса, який не втомлювався говорити, що навіть відсутність “Іншого” є його присутність як “Іншого”, що є наявним не лише в царині дискурсу, проте і в інтрасуб’єктивній сфері. Це можна простежити в ранньому дитинстві на прикладі з дзеркалом, у якому дитина впізнає і водночас не сприймає себе.

Відповідні думки можна знайти навіть кинувши погляд у бік мовних і літературних теоретиків, що вважають діалог серцевиною своїх досліджень. Зокрема, у Бахтіна внутрішня діалогічність починається навіть не там, де ми її застосовуємо до “Іншого”. Вона зміщується так, що ключове слово, що скеровує наші інтенції відповідно до певного предмета, вже неодноразово є розломаним через посередництво чужих слів, оцінок та акцентів, які містяться у самому предметі. Тому слово співрозмовника перебуває на перетині між “Своїм” та “Чужим”. Слово є напівчужим словом, воно заселене, навіть перезаселене чужими інтенціями. Вальденфельс використовує ці думки Бахтіна в контексті його “відкритої діалектики”. Він зазначає, що автор непрямо говорить не лише в якійсь мові, а й через неї. Отже, він виграє можливість “висловити власне в чужій мові” і “чуже у власній”.

Повертаючись до герменевтичної філософії та порівнюючи її з поглядами Вальденфельса, відразу впадає в око радикальна відмінність у ставленні до феномена “Чужого”, який відразу знімається у самому підґрунті герменевтичних положень, оскільки створює герменевтичні проблеми, піддаючи її вихідні засади під сумнів. У своїх міркуваннях з “Істини і методу” Гадамер зазначає про наявність проміжної інстанції, яка б перебувала “між”

“Чужістю” та “Близькістю”, констатуючи, що в цьому “між” і знаходиться “справжнє місце для герменевтики”. Однак, на думку Вальденфельса, пошук “між” не скасовує наявної конфронтації “Чужості” та “Близькості”, що перебувають у полярних стосунках між собою, оскільки вони, з одного боку, доповнюють одна одну, а з іншого – існують одна за рахунок іншої. Це наптовхує Вальденфельса на влучний приклад з міфами про Гермеса (уособлення “Чужого”, зовнішнього) та Гестію (берегиню домашнього затишку), між якими існує певна рівновага.

Повертаючись до “Чужого” та його ролі у герменевтиці Гадамера, можна зазначити що воно тут фігурує як “Непорозуміння” чи “Незрозуміле”. З першим у Гадамера не виникає проблем. Непорозуміння може виявляти себе як продуктивне, оскільки внаслідок його подолання створюються нові смислові зв'язки та закономірності. Як зазначає з цього приводу Вальденфельс: “Зерно Непорозуміння полягає в тому, що я розумію певне висловлювання інакше, ніж воно воно покладене для розуміння” [8, 70]. З “Незрозумілим” все відбувається не так просто, оскільки воно не обмежується лише тим, що певні висловлювання можуть виступати безглуздими, позбавленими сенсу чи просто бути помилковими. Це своєрідна перепона на шляху, яка перебуває там, де наші спроможності щось збагнути є усунутими, і ми просто не можемо рухатися далі. На думку Вальденфельса, ми потрапляємо до царини “Чужого”, де не орієнтуємося і не можемо знайти вихід: “Ми дивимося і нічого не бачимо, ми вслухаємося і нічого не чуємо” [8, 71]. Натомість, вихідною передумовою для герменевтичної філософії є теза про те, що не існує неусувної “Чужості”, бо це б суперечило відкритості герменевтичного досвіду. Відповідно, для Гадамера мова може йти лише про “відносну чужість для нас”, а не “Чужість” як таку. Тобто у герменевтиці навіть згадані форми безмістовного або безглузлого передбачають якийсь вихідний сенс, який вони перекреслюють і залишаються внаслідок цього зрозумілими у непрямої спосіб.

Отже, для Гадамера подолання “Чужого” відбувається постійно, якщо ми дещо збагнули в розмові чи під час лекцій або дійшли з приводу чогось згоди. То ж не дивно, що Гадамер, наслідуючи Шляєрмахера, розглядає усунення “Чужості” як вихідне завдання герменевтики, яке полягає у “привласненні через впізнавання”. Неоднозначність такої мети дається взнаки при

розгляді багатоманіття мов, що, наприклад, підлягають певному перекладу. Як правило, він не вдається повністю, потребуючи компромісу. Герменевтика, на думку Вальденфельса, закриває на це очі, залишаючи “передове поле” узгодженості понять позаду себе, отже, “огортає Чуже в похоронне вбрання”. Це виявляється хоча б у такій тезі Гадамера, що де наявна згода, там не перекладають, а, насамперед, говорять. Проте існує низка “зворотніх текстів”, які потребують додаткового узгодження або тлумачення. Сам Гадамер виділяє при цьому “антитексти”, маючи на увазі жарт та іронію, які залучені в надзвичайно широкому полі розмовних ситуацій; “псевдотексти”, де наявний риторичний вміст. Хоча на першому місці у нього знаходяться “пра-тексти” у вигляді ідеологічних висловлювань чи сновидінь, що приховують “свій істинний сенс”. У такому випадку, як зазначає Вальденфельс: “Герменевтична подія згоди тут також утримується проти вторгнення Незрозумілого, оскільки дані випадки сприймаються у якості “викривленої Зрозумілості” [8, 73].

Отже, пріоритетна позиція герменевтичної згоди тримається на тому, що нетиповим різновидам комунікації протиставляється як вихідна праформа “справжня розмова”. Новий сенс, який створюється при цьому, не редукується до суб’єктивної думки чи погляду, внаслідок чого передбачається порозуміння через узгодженість з “Іншим”. Речовий та соціальний горизонти перетинаються, а утворений сенс при цьому може бути визначеним як “Зрозумілість”, що дана нам та “Іншому”, на яку ми спрямовані, та яка втілюється нами в життя. Хто при цьому стверджує, що існує дещо, “незрозуміле як таке”, звинувачується в ірраціоналізмі, “носій” якого приречений на самообман або просто не усвідомлює, що говорить. Вальденфельсу не імпонує таке однобічне висвітлення “Незрозумілого”, як і закиди в тому, що він впроваджує “відчужену герменевтику”, що полягає в звичайному протиставленні “власного, знайомого сенсу” та “сенсу Іншого”.

Феноменолог стверджує, що “Незрозумілість” можна тлумачити різноманітними шляхами, і, відповідно, такими ж багатоманітними є пошуки, через які вона може бути подоланою з притаманною їй “Чужістю” (звичайно, якщо не мається на увазі “Радикальна Чужість”). По-перше, “Незрозумілість”, як мінімум, може розглядатися у вигляді чистої протилежності до “Зрозумілості”, на що вказує сам префікс “Не”. Таке значення асоціюється з тим, про що взагалі не можна було б помислити,

образно відтворити чи застосувати до певного правила; щось ірраціональне та алогічне, щось неказане, несхоплене, незбагненне і т. ін.

По-друге, контраст між “Зрозумілістю” та “Незрозумілістю” може розглядатися в тій чи іншій точці діалектичного руху, коли невизначене “Дещо” мислиться у ролі “ще не визначеного”, але такого, що у вихідних своїх засадах “прямує до визначення”. При цьому, як зазначає Вальденфельс: “Незрозумілість перетворюється на нищий рівень або ранню фазу Зрозумілості” [8, 80]. Перше порівняння нагадує сходинку у всеохоплюючому космосі, останнє – перехідну стадію у загальному процесі розвитку чогось. Це простежується в індивідуально-історичному русі від дитинства до дорослого життя та колективно-історичному – від примітивного до цивілізованого, а на рівні історії походження – від тварини до людини. Що не можна інтегрувати до цього сходження (при такому аналізі феномену “Незрозумілості”) – це релігійні передсуди або фанатизм, які, на думку Вальденфельса, постають як “більш не зрозумілі”.

Наступний аспект дослідження “Незрозумілості” передбачає її розгляд як межі “Зрозумілості”, і при цьому не в ролі тимчасової завіси, а саме неусувної межі. Вона хоча й зміщується, проте не піддається викоріненню, нагадуючи тінь, що супроводжує нас, куди б ми не повертали. Вальденфельс переконаний, що “Власна” культура “формується в дещо” разом з “Чужою” культурою, а рідна мова, відповідно, разом з чужою мовою. “Зрозумілість”, таким чином виділяється на тлі “Незрозумілого”, і кожний отриманий сенс при цьому спирається на менш чи більш визначений горизонт. Тут Вальденфельс підкреслює свою солідарність з Гусерлем та іншими включно до Гадамера, що схожим чином розглядають смислове тлумачення досвіду та концепт горизонту.

З іншого боку, звертаючись до поняття “границі”, Вальденфельс радикалізує сам феномен “Чужого”, розглядаючи його в різних стадіях та проявах. Якщо “границі можливого” дуже нагадують “відносну чужість” у Гадамера, оскільки вони пов’язані з тимчасовою необізнаністю, що усувається шляхом вивчення (наприкл., іноземна мова), то “межі екзистенції” передбачають конфронтацію з “Чужим” як чимось позапорядковим [3]. Мається на увазі те, що спроможне підірвати будь-яку визначену ситуацію, з чим людина стикається на самому початку та в кін-

ці, тобто при народженні та смерті, коли дорослішає та старішає, при травматичному досвіді, що позбавляє нас захисту, у екстатичній практиці та багатьох інших випадках, що відривають нас від звичайного та захищеного життєвого простору.

Підсумовуючи, слід зазначити, що саме радикальні форми “Чужого”, “що починаються у власному домі філософії”, у першу чергу сперечаються з герменевтикою, де “Чужість” як така розглядається як продукт так званого “приховання сенсу” чи його “закостеніння”. Вона виявляє себе маргінальним чи просто особливим продуктом “нормальної комунікації” або розглядається як діалектична протилежність “Власному”, як “Своє інше”, в якому “Власне” впізнає саме себе. Роль “Чужого” як провокативного чинника в герменевтичній філософії зводиться або до певного “збитку”, що мусить бути подоланим, або до відносного моменту, у якому всі суперечності усуваються при зверненні до чогось універсального. Це накладає свій відбиток на відмінність поглядів Гадамера та Вальденфельса стосовно діалогу. Залежно від того, чим є розмова – відкритим простором для рефлексії чи замкненим колом питання та відповіді, можна обрати універсальний діалог або плюральність дискурсів. Ми можемо надати перевагу комунікації у стилі “face-to-face”, що нагадує спілкування двох друзів за чашкою кави, або розчинити себе в голосах інших, чії думки та фрази переслідують нас з дитинства. Незмінним залишається одне: людина приречена говорити, отже, вона буде запитувати і відповідати.

Література:

1. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: Видавництво “Курс”, 2006.
2. Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології чужого. – К: ППС – 2004.
3. Вальденфельс Б. Мотив Чужого. – Минск: Изд-во ЕГУ ЗАО “ПроPILEI”, 1999.
4. Гадамер Г. Г. Істина і метод – Т. 1. – К.: ”Юніверс”, 2000.
5. Гадамер Г. Г. Істина і метод – Т. 2. – К.: ”Юніверс”, 2000.
6. Waldenfels B. Antwortregister, F./M.: Suhrkamp 1994.
7. Waldenfels B. Der Stachel des Fremden, F./M.: Suhrkamp 1990.
8. Waldenfels B. Vielstimmigkeit der Rede – Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, F./M.: Suhrkamp 1999.