

**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“**

**ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

**СКОПЈЕ**

**Институт за филозофија**

**ОДНОСОТ ПОМЕЃУ ЗНАЕЊЕТО И РАЗБИРАЊЕТО ВО ФИЛОЗОФИИТЕ НА  
МИШЕЛ ФУКО И ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР**

- Магистерски труд -

Студент:

Тијана Петковска

Ментор:

Проф. д-р Ана Димишковска

Јануари 2019

Скопје

## Содржина:

Вовед	i-xiii
1. Знаењето и човекот	1
1.1. Анонимноста на субјектот	3
1.2. Експлицирање на проблемот на знаењето во филозофската херменевтика	6
1.2.1. Bildung и градењето на херменевтичкиот сензибилитет и херменевтичката свест	8
1.2.2. Традицијата како херменевтичко искуство	11
1.3. Знаењето во археолошката анализа	15
1.3.1. Исказот како настан и предмет	18
1.3.2. Позитивитет и архива	21
2. Условите на разбирањето	26
2.1. Затворање на херменевтичкиот проблем: разбирањето како настан во јазикот	27
2.2. Разбирањето и прагот	31
3. Континуитет наспроти дисконтинуитети	37
3.1. Историчноста и (дис)континуитетот	39
3.1.1. Историско зачувување или историско априори: како е знаењето можно?	44
3.2. „Сегашност“	47
3.2.1. Хоризонти наспроти епистеми: како е разбирањето можно?	51
3.2.2. Проблемот на интерпретацијата	55
4. Наука и метод	60
4.1. Хуманистички науки или науки за човекот	61
4.2. Историјата и историските дисциплини	66
4.3. Континуитет наспроти дисконтинуитети: универзалност или регионалност?	70
Заклучок	73
Библиографија	78

## Вовед

*Што знам? Што разбирам? Како она што го знам станува дел од она што го разбирам?* - Не постои едноставен одговор, ниту единствен пристап преку кој може да се дојде до каков било одговор на овие прашања. *Дали ќе го започнам испитувањето од мојот ум, од неговите категории? Од извесноста на она што непоколебливо го земам за вистинито или од навиките кои се создадени под раководство на моите искуства?* - Одговорите зависат и од местото од кое ќе се започне истражувањето. Потесната епистемолошка определба на ваквите прашања секое истражување го започнува од *субјектот* кој познава, знае, разбира. Субјектот, кој е единка, индивидуа или е колективитет. Субјектот во кој се прекршуваат можностите за универзални, априори знаења или чиј ум - кој познава - се кали во допирот со емпиријата. *Но, како „светот” - со неговата историја, јазик, правила - во кој живеам учествува во начинот на кој можам да знам и преку кој можам да ги разберам стварите (и самиот тој свет, неговата историја, јазик, правила)? Како она што го знаеме преоѓа во она што го знам? Дали, и како, кога ќе го пречекори тој праг учествува во формирањето на моето разбирање?* - Овие прашања се почетната точка од која започна формирањето на централниот проблем на трудот. Меѓутоа, тие секако ниту ја исцрпуваат сложената мрежа која ја формираат знаењето и разбирањето во нивниот взамен однос, ниту остануваат во оваа конечна форма до крајот на истражувањето. Односот на споменатите епистемолошки поими ги открива границите на проектот започнат во трудот. Прашањата започнуваат и завршуваат онаму каде што се пресекуваат знаењето и разбирањето со историјата и со историчноста, со јазикот и со методологијата на нивното испитување во рамките на хуманистичките науки и на филозофијата. Меѓутоа, смислата на искажаниот став не ја прикажува целосно комплексноста на проблемите кои всушност произлегуваат од истражувањето на споменатиот пресек. Поширокиот контекст, кој е поврзан и со важноста на истражувањето, открива дека големината на проблемот зависи од самите можности на филозофската имагинација и комплетниот корпус на човековите познанија. Во таа насока, за да се овозможи конкретизирање на проектот на истражувањето и фокусирање на еден потесен дел од проблемот се појавуваат Мишел Фуко (Michel Foucault) и Ханс-Георг Гадамер (Hans-Georg Gadamer) како автори чии дела ја формираат концептуалната рамка за неговото обликување. Навлегувањето во оваа проблемска мрежа се одвива паралелно на три рамништа и се води преку различните перспективи на Фуко, со акцент на неговиот археолошки период,

и на Гадамер, во неговото ререфинирање на херменевтиката. Она што се покажува, меѓу другото, е начинот на кој се менуваат горенаведените прашања низ призмата на овие две филозофии, кои се толку различни. Токму тие промени го прават разгледувањето на овие автори во контекстот на трудот интересни и значајни.

Првото ниво, кое може да се нарече епистемолошко, служи за поставување на проблемот на знаењето и проблемот на разбирањето. Целта е тие да се воспостават како дистинктни епистемички процеси, каде откривањето на факторите и условите кои ги овозможуваат се испреплетуваат во формирањето на нивните можности и граници. Вклучувањето на филозофиите на Фуко и на Гадамер во полето на функционирање, креирање и делување на овие процеси овозможува тоа да се согледа пошироко, или дури и поинаку, од она на субјектот како индивидуа (или колектив) - во која овие процеси почнуваат и завршуваат. Напротив, преку афирмирање на онтичкото и историчното во постоењето на субјектот и неговиот однос кон тоталитетот во кој самиот учествува (Гадамер), односно целосната децентрализација на поимот на субјектот во конструкцијата на знаењето (Фуко) се востановува колкаво и, всушност, какво може да биде учеството на субјектот во споменатите процеси. Во таа смисла, се укажува на сличностите и разликите на концептите за традиција и предрасуда, архива и дискурс, историчност и историска реалност со *знаењето* и неговото формирање. Односно, *разбирањето* се испитува како настан во сегашноста, обременето од наведените фактори преку кои се концептуализира знаењето. Понатаму, овој однос на разбирањето и знаењето конечно се појавува во разгледувањето на јазикот како медиум на разбирањето (Гадамер), односно во дискурсот како носител на правилностите на појавувањето на самото знаење (Фуко). Тука се работи за еден комплексен однос помеѓу означувачот и означеното, значењето и вистината, предрасудата и позитивитетот, промената и трансформацијата. Но, суштинските карактеристики на знаењето и разбирањето се анализираат, принципиелно, преку дистинкцијата континуитет-диконтинуитет, која ја акцентира разликата меѓу нив.

Следното рамниште се однесува на науката, односно на начинот на кој одредувањето на знаењето и разбирањето влијае на градбата и целта на науките. Прашањата кои се однесуваат на ова рамниште се подеднакво методолошки, колку што се и епистемолошки. Хуманистичките, преносно духовните науки, како дел од предметот на истражувањето се јавуваат во директна корелација со целите на проектите на Фуко и Гадамер. Во таа смисла, надоврзувајќи се на првото ниво, се отвара

прашањето за знаењето кое се остварува во рамките на овие науки, неговиот раст и (не)можноста за кумулирано развивање, во една историска и системска смисла. Всушност, се поставува прашањето како воопшто знаењето се интегрира во науките во една специфична смисла што е извлечена од карактеристичните елаборации на Фуко и на Гадамер. Улогата на разбирањето, во споменатите процеси, и специфичните перспективи во кои се случува, овозможува да се навлезе подлабоко во артикулацијата на континуаното наспроти дисконтинуираното развивање на знаењето, конкретно во хуманистиката. Суштината на односот на разбирањето и знаењето, која се повикува на нивните одделни домени на појавување (Фуко), но и истовремено ги поврзува во нераскинливо единство (Гадамер), е изразена токму во откривањето на таа дистинкција во историското формирање на знаењето. проблемот на методологијата на хуманистичките науки е еден дел од приказната, кој добива сосема различни размери и решенија кај Фуко и кај Гадамер, и ќе биде клучен за описот на ова рамниште.

Последното ниво, кое не се експлицира на истиот начин како првите две, е, во суштина, метафилософското. Индиректно, во него конечно се остваруваат смислата и целта на едно вакво истражување. Комплементарноста на филозофијата со хуманистичките науки и можноста да се зборува за нејзиното историско развивање во контекстот за кој стана збор погоре - кој ги вклучува знаењето, разбирањето и нивниот однос истовремено и во една епистемичка, методолошка и системска смисла - дозволува да се испита нејзината каквост, суштина и значење. Позициите на Гадамер и Фуко драстично се разликуваат и во деталите преку кои воопшто може да му се пристапи на одговорот на ова прашање, впрочем нивните проекти претставуваат една радикална спротивност во таа смисла.

Прашањето на согласување и разидување помеѓу Фуко и Гадамер, станува прашање на *тематски допирни точки*, во кои се одразуваат взаемните интелектуални влијанија и сензибилитетот (како контекст) на времето во кое живеат на едно метафилософско рамниште, кое се повикува на „парадигматската аномалија”<sup>1</sup> на

---

<sup>1</sup> Концептот за *парадигматска аномалија* го формулира Франка Д'Агостини (Franca D'Agostini). Авторката минатиот век го опишува користејќи ги концептуалните параметри на Томас Кун (Thomas Kuhn) - аномалијата и парадигмите, со цел да ја прикаже драматичната промена на интелектуалната клима од XIX-от век. Изборот да зборува за *парадигматска аномалија* во филозофијата, таа го објаснува на следниот начин: „(...), формата на севкупната „метопарадигма” во која се состои окциденталниот разум, реално *се исхранува* со парадокси и контрадикции: аномалијата не дејствува како окационален елемент на пореметување, туку е самата конститутивна, детерминантна”. Односно, аномалијата која би требало да ја иницира промената на една парадигма во друга, во XX-от век станува самата елементот на кој се темели

минатиот век, од една страна. Другиот аспект, кој се надоврзува на првиот, подлабоко ја разработува идејата за споменатите допирни точки и се поврзува со концептот за интегрирање на одредени начини на проблематизирање на епистемички прашања кои не се присутни, во соодветна мера, во современата епистемологија или дури се сметаат и за невалидни, за што станува збор понатаму. Така, двете клучни точки кои се разгледуваат и според кои се споредуваат сличностите, односно разликите во двете стојалишта се: историјата (концептот за историја поподлабочено се анализира и разложува, за да се покажат сите слоеви на кои се однесува истражувањето - таму се поставуваат прашањата за промената, континуитетот и дисконтинуитетот, каузалноста, историчноста, историјата како наука, итн.) и јазикот (како тоталитет на значења, медиум на разбирање, неговиот однос со дискурсот, итн.). Артикулацијата на допирните точки помеѓу филозофиите на Гадамер и Фуко е изведена според главната и двете посебни тези врз кои се темели овој труд. Имено, основата на трудот се состои во одредувањето на факторите кои го обликуваат *човековото* знаење и специфичните начини на кои тие стануваат услови преку кои се одвива неговото разбирање. Имено, основната теза се конкретизира како: *факторите кои го формираат знаењето се услови кои го овозможуваат разбирањето*. Оттука се извлечени и двете посебни тези, чие рафинирање се одвива постепено во трудот. Првата третира еден дел од факторите кои се појавуваат во формирање на границите и можностите на знаењето, а со тоа и на разбирањето. Нејзината специфична артикулација се изведува на следниот начин: *историјата и историчноста ги одредуваат границите и можностите на знаењето и на разбирањето*. Втората посебна теза се состои во аспектите на кои говорот (како јазик или како дискурс) се врзува или не се врзува за факторите и условите кои го градат односот на знаењето и разбирањето. Оттаму се поставува и прашањето како тие фактори учествуваат во креирањето на човековиот (познавателен, односно епистемички) свет и тезата се формулира на следниот начин: *границите на говорот се границите на човековиот свет*.

За *знаењето* во рамките на опусот на Фуко и за *разбирањето* како централна тема во филозофската херменевтика која ја развива Гадамер, често станува збор кога се разгледува нивниот поединечен придонес кон (континенталната - специфично) филозофија од минатиот век и развивањето на филозофската мисла, воопшто. Се работи

---

парадигматичноста на новиот историски период (Franca D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento: L'anomalia paradigmatica*, Torino, Einaudi, 1999, xi-xiii).

за два клучни поими врз чија основа се градат и се разидуваат проектите на овие двајца современи - ако може сеуште така да се наречат - мислители; односно за два засебни проблеми од кои се изведува можноста, текот, смислата и целта на познанието (ако може да се зборува за цел воопшто). Во „парадигматската аномалија” - како што ја насловува Франка Д'Агостини - што го претставува XX-от век во филозофијата, Фуко, структуралистот или постструктуралист или сето она како што тој не сакал да биде дефиниран, и Гадамер, херменевтичарот, претставуваат два различни краеве во спектарот на оваа аномалија и, навидум, се како два автомобили кои се разминуваат во ноќта, за никогаш да не се видат. Распетието на парадигмата на минатиот век Д'Агостини го поставува генерално помеѓу аналитичката и континенталната филозофија, меѓутоа, општите забелешки кон проблемот на историјата на филозофијата што се однесува на овој век се апликабилни и кога се зборува за автори кои само условно припаѓаат во рамките на истата тенденција во развојот на филозофската мисла. Во овој случај, сличностите меѓу Фуко и Гадамер кои овозможуваат тие да бидат дел од континенталната филозофија на XX-от век, се истовремено и клучен момент на раздор. Меѓутоа, врската помеѓу нивните проекти е посложена од она како што изгледа на прв поглед. Ова не е едноставна забелешка срочена со намера да го насочи истражувањето кон скицирање на сличностите и многубројните различности (проблемски противречности и поимни диференцијации) кои може да се откријат преку компаративна анализа на нивните дела, за евентуално да се развлечат можностите за интерпретирање на сличностите до бесконечност. Споредувањето на херменевтиката онака како што ја развива Гадамер и епистемолошко-методолошката патека на раниот Фуко во овој случај треба да послужат за востановување на една поинаква почетна точка за истражување на проблемот на односот (или односите) помеѓу знаењето и разбирањето, како познавателни и, специфично, епистемички<sup>2</sup> проблеми - чиј обем се проширува на полето на историјата, јазикот, (мета)филозофијата и науката. Ваквиот пристап можно е воопшто да не доведе до непобивливи решенија, кои би овозможиле да се скицираат знаењето и разбирањето на некој нов и возбудлив начин, или да се откријат темелните дискурси кои би ја разоткриле аномалијата на минатиот век единствено како доксологија, или пак да

---

<sup>2</sup> Термините: *познавателно*, *епистемичко* и *епистемолошко* не се користат како синоними. Помеѓу *познавателно* и *епистемичко* се претпоставува извесна разлика во обемот и насоката на прашањата и проблемите кои тие можат да ги опфатат. Под *епистемичко* се подразбира она што ја одредува неговата класична дефиниција како она што се однесува директно на знаењето (неговите функции, услови и потекло) и подразбира извесна стеснета употреба во однос на терминот *познавателно*. Оттаму, терминот *епистемолошко* се користи во својство на денотирање на теоријата на знаењето, а не на самото знаење.

се прочитаат авторите споменати во насловот преку креативна херменевтичка интерпретација, која на автентичен начин му припаѓа на времето во кое живееме. Прашањата и проблемите кои се поставуваат во овој труд веќе ѝ се познати на модерната филозофија, но и на она што доаѓа потоа. Тие веќе биле поставени, отфрлени, повторно вратени како дел од поинакви филозофски (лингвистички, антрополошки, социолошки, итн.) наративи, но никогаш не биле затворени; може дури да се рече дека нивното постојано реинтерпретирање влегува во клучниот збир проблеми кои ја формираат специфичната интелектуална клима на минатиот век и се сеуште актуелни.

Цената на одделувањето на *знаење* како нешто поинакво од *разбирање* и потврдување на нивното засебно делување е голема: во неа се состојат цела низа имплицитни услови, концептуални до-објаснувања, раслојувања и повторни составувања, кои проектот на нејзиното исплаќање го чинат сложен и, на почетокот, нејасен. Меѓутоа, инсистирањето на ваквата поделба е од клучна важност за истражување кое претендира кон проблематизирање на темелните елементи на самото познание. Овие два поима имаат привилегирана позиција што се однесува на цел склоп проблеми, во теоријата на познанието и епистемологијата пред сè, наоѓајќи се на средината меѓу извориштата на познанието и неговите можности, условите од кои зависи и начините на кои се остварува, како и целите кон кои тежнее (како оправданост, вистина итн). Нивното раздвојување, всушност, е чекор кон разгледувањето на нивниот однос. Помеѓу прашањата *што е знаење?* и *што е разбирање?* постои бездна, во која се содржи, најчесто имплицитно, тој однос, или взаемно дејствување, или дополнување, или ограничување... Или, последно, за можноста за нивна взаемна анихилација, која предизвикува преточување на едното во другото, во аморфна маса, која остава низа елементарни проблеми недопрени, или конечно ги остава отворени, а со тоа и нејасни. Целта на истражувањето преку кое би се погледнало во споменатата бездна нема да се состои во одредување на специфични (дискретни) и строги дефиниции на елементите помеѓу кои се наоѓа, затоа што таквиот пристап може да се покаже како стагнантен и еднонасочен.

Друг аспект, кој наложува привидно одвоено да се разгледуваат поимите централни на ова истражување, се специфичните пристапи кои ги имаат кон нив авторите околу кои тоа ќе се развива. Какво е и каде се создава знаењето, што му дозволува да поседува централна позиција кај Фуко? Зошто Гадамер избегнува да зборува експлицитно за знаењето, додека концептите на предрасуда, па и традиција

очигледно се огледала на еден таков процес и се, имено, подеднакво значајни во рамките на неговата артикулација на херменевтиката? Како разбирањето станува почетниот и последниот проблем околу кој таа ќе се формира? Зошто, од друга страна, Фуко не дозволува појасна (иако кај него не може да се зборува за сосема прецизни и конечни објаснувања) елаборација на разбирањето, кое се чини дека е нужно условено и загарантирано од знаењето во дадено епистеме? Поставените прашања покажуваат дека опусите на Мишел Фуко и Ханс-Георг Гадамер се одлична база за поставување на проблемот на односот помеѓу знаењето и разбирањето, а на тој начин стануваат и дел од истражувачките прашања кои ја водат насоката на трудот. Овој проблем, меѓутоа, не постои на ваков начин ниту кај едниот, ниту кај другиот - што е една од причините зошто тој не се разгледува досега преку оваа перспектива. Поради тоа што првиот зборува експлицитно за „знаењето” - чие градиво е дискурсот, а вториот за „разбирањето” - кое е истовремено и начин и цел, произлегува да се изведат имплицитните својства на елементите кои недостасуваат кај двајцата за потребите на ова истражување.

Кај Фуко одредувањето на суштината, создавањето, функцијата, градбата и правилата кои го водат знаењето, иако тоа поседува централна позиција во неговите истражувања од самиот почеток, е флуиден процес кој се видоизменува и надополнува во секој консекутивен труд. Всушност, секоја промена која произлегува од тоа е дел од неговиот епистемолошко-методолошки потфат да го третира проблемот на знаењето онаму каде најмалку му се дава право (како на пр. во хуманистиката). Оваа забелешка произлегува, пред сè, под импресијата на едно од неговите најконтроверзни дела: *Зборови и ствари* (фр. *Les Mots et les choses*). Нивото и начинот на кое се испитува знаењето како проблем, надвор од специфичните стандарди на природните науки, каде историјата на она што тој го нарекува „неформално знаење” станува дел од методологијата на неговото истражување, дозволуваат да се испита можноста за одредена регуларност во појавувањето на ова знаење вмрежено во дискурсот на (историското) *епистеме* на која ѝ припаѓа. Епистемето, често споредувано со концептот на парадигма на Кун (Thomas Kuhn), а која тој ја извлекува од Башлар (Gaston Bachelard) и Кангием (Georges Canguilhem), создава низа различни толкувања и лавина критики, на кои Фуко соодветно одговара во неговите следни трудови, а посебно во *Археологија на знаењето* (фр. *L'archéologie du savoir*). Во границите на оваа теза, оваа книга ќе заземе клучно место во анализата на неговото дело со акцент на проблемите кои таа ги отвора (кон формирањето на знаењето): промена и трансформација наспроти развој; прекин

наспроти тотализација; дисконтинуитет наспроти континуитет; итн. При елаборацијата на Фукоовиот проект покрај споментите концепти (епистеме и дискурс), ќе бидат разгледани и објаснети поимот на исказот, позитивитетот и архивата - кои се клучни за разбирањето на она што тој го нарекува *археологија*. Од овие концепти ќе зависи анализата на знаењето, чија артикулација се темели на нив. Тоа се однесува и во однос на разгледувањето на разбирањето, кое, на еден начин, недостасува во неговиот проект. Меѓутоа, и самиот термин „археологија“ добива специфично и несекојдневно значење во рамките на неговиот проект, кое се разликува од она значење кое го има во рамките на историските и хуманистичките науки. Артикулирањето на еден ваков термин и неговата реконфигурација е можеби една од темелните карактеристики на неговата филозофија. Неговото објаснување е поблиску до смислата на начинот на кој Фуко го рedefинира и концептот за *архив*, отколку за *архе* (почеток). Смислата на поимот за *археологија*, концептуално и термилошки, станува појасна во текот на самиот труд. Тоа се однесува и на врзаноста на неговиот проект примарно со знаењето, како и идејното одвојување од разбирањето.

Основниот проблем на филозофската херменевтика, онака како што ја изложува во *Вистина и метод* (гер. *Wahrheit und Methode*), Гадамер го изведува од една кантијанска премиса, превртувајќи го нејзиното значење во корист на одредување на една поинаква манифестација на (начините на) познанието. Почетното прашање на рехабилитираната херменевтика станува: *Како е разбирањето можно?* Имплицитно веќе во насловот на книгата, разбирањето (преносно неговите услови, цели и начини на остварување) е во постојана тензија помеѓу вистината и методот, субјективното и објективното, креативното и толкувачкото, минатото и сегашноста. Меѓутоа, решението на оваа тензија не се наоѓа во строгото одредување на секој еден од овие елементи, туку во нивното динамичко и флуидно вклучување во медијалниот процес на разбирањето. Имено, интерпретацијата (самата претставувајќи разбирање) се случува во оној момент кога сегашниот хоризонт на интерпретаторот ќе се стопи со хоризонтот на текстот кој е интерпретиран. Оваа фузија, се случува токму во јазикот - медиумот на разбирањето. Аспектите на сегашноста кои се однесуваат на оној кој интерпретира се откриваат во херменевтичката ситуација во која се наоѓа и специфичниот начин на кој неговите предрасуди (односно, во извесна смисла, предзнаења) овозможуваат разбирањето воопшто да се случи. Рехабилитирањето на концептот за предрасуда кај Гадамер го наоѓа својот пат од филозофијата на Хајдегер и се вклучува како еден од основните

фактори на градењето на можноста за разбирање, заедно со концептот за традиција - кои, ќе бидат основа за разгледување на проблемот на знаењето во филозофската херменевтика. Помеѓу предрасудата и традицијата и разбирањето како случување (кое содржи од една страна карактеристични онтолошки темели и креативен елемент во интерпретацијата од другата страна), повторно ќе се најдат прашањата кои се однесуваат на континуитетот на знаењето, неговиот развој наспроти промената и дисконтинуитетот. Во нивното разгледување и споредување со истите прашања во филозофијата на Фуко голема улога ќе одигра смислата и важноста на вистината - улога која покрај епистемичкото ниво, ќе биде испитана и во нејзината онтолошка и телеолошка реалност. Впрочем, една од клучните разлики, ако не и пресудна за извлекување на предвидените и претпоставени цели на филозофската херменевтика и на археологијата во однос на дефинирање и воспоставување на познавателниот обем и насока на знаењето и разбирањето се открива токму во проблемот на вистината. Што е вистина? Дали е вистината можна? Дали е воопшто прашањето за вистината нужно за поимање на знаењето и на разбирањето во овој контекст?

Во извесна смисла на зборот, проблемот на односите помеѓу овие два поима од сферата на познанието се раѓа во моментот кога се раѓа *западната* филозофска мисла. Меѓутоа, карактеристичните форми во кои тој се појавува во модерната и во современата филозофија - конкретно во рамките на историцизмот, како и во доменот на херменевтиката, а во одредена форма постои и во феноменологијата и во структурализмот - претставуваат интересно, разновидно и опширно поле на истражување, под чие влијание се одвива еден дел од овој труд. Избирањето и одредувањето на автори кои играат значителна улога во домените на филозофијата каде се преклопуваат епистемолошките прашања за знаењето и за разбирањето со историјата и јазикот се покажува како голема и тешка задача. Во интерес на зачувување на бистрината на исходиштата на проблемот во корелацијата меѓу Фуко и Гадамер, одредени филозофски струи и автори се сосем избегнати. Имено, станува збор за филозофи (и филозофски тенденции) чие вклучување во рамките на проектот би создало дисперзирање на проблемот кон одредени сфери на истражување, кои иако не се од помала важност, значително би ја измениле суштината на тезата, но и насоката на поголемиот проект кој може да произлезе од неа и во кој би можеле да бидат вклучени подоцна. Дел од овие автори се поврзуваат со проблемот преку полемиката со филозофите за кои ќе стане збор во тезата (како Алтисер (Louis Althusser), Хабермас

(Jürgen Habermas) и Дерида (Jacques Derrida)), критиката насочена кон нив (како Саид (Edward Said) и Рорти (Richard Rorty)), а дел припаѓаат на она што популарно се нарекува аналитичка тенденција и чии ставови се, генерално, децидно искажани во однос на одредени прашања кои ќе бидат изложени (како кај Попер (Karl Popper)). Споменатите филозофи и филозофии не ја исцрпуваат комплетната сфера на можни насоки на истражување на проблемот. Но, причината поради која се генерално избегнати лежи, во одредена мера, и во големиот број истражувања кои веќе се бават со компаративни анализи на нивните одговори на прашањата релевантни за овој проект со оние на Гадамер или со оние на Фуко.

Современите текови на епистемологијата, генерално, се приклонуваат кон т.н. натуралистички тенденции, кои се прошируваат преку влијанието кое го имаат дисциплини како когнитивната наука, каде истражувањето на проблемите како мисла, знаење, учење, разбирање итн., се темели на одредени интердисциплинарни студии во кои се делумно вмрежени природните науки, како невробиологијата, со хуманистичките науки како лингвистиката, психологијата итн.<sup>3</sup>. Тука улогата на филозофијата е стеснета во извесна апологетска и „надгледувачка“ функција, што не е случај со логиката (конкретно - формалната логика), која служи, пред сè, како органон за методолошката поткрепеност на самите истражувања. Ова постоење на епистемологијата во голема мера е оградено од извесни континентални обмислувања на идеите за знаење, за разбирање, но и за јазикот и за вистината. Ваквиот пристап во рамките на оваа филозофска дисциплина, без оглед на внатрешните концептуални разграничувања, создава еднонасочни проблематизирања кои димензиите и можностите на истражувањето на нејзините конститутивни прашања ги ограничува во извесен позитивистички меур од кој е тешко да се излезе. Испитувањата на човековото знаење, а и неговото разбирање, што произлегуваат од одредени филозофски школи кои тежнеат кон прифаќање на влијанието на неговото реално, историско, општествено и практичко постоење (како во одредени форми на историцизмот и херменевтиката, на пр.), ја губат битката за припаѓање во рамките на епистемологијата. Но, меѓу филозофските правци кои не влегуваат во рамките на оваа дисциплина се појавуваат и оние кои не се држат до

---

<sup>3</sup> Matthias Steup, "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 19 December 2018, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>>.

субјективитетот како клучно упориште на познанието (Фуко). Ова се должи, пред сè, на комплексниот однос што тие го имаат кон прашањето за вистината и нејзината оправданост и верификација, како и кон прашањето кое субјектот и неговата каквост ги врзува или сосем за историјата или сосем ги редуцира. Повеќе од јасно е дека во рамките на вака поставената епистемологија нема место за филозофските размислувања на Мишел Фуко и Ханс-Георг Гадамер кон знаењето и кон разбирањето, имајќи ја предвид и нивната инклинација за обмислување и оправдување на познанието извлечено од хуманистичките (односно духовните) науки - наспроти „строгите“ науки. Меѓутоа, ако се отфрли споменатата област, суптилните слоеви на знаењето и неговото постоење, кое го надминува индивидуалното ниво на субјектот од една страна (или воопшто субјектот) и позитивното верификување на вистината од другата, но и на разбирањето како што се однесува кон тоа, се во опасност да останат недоволно истражени, а следствено и разбрани. Затоа, една од целите на оваа теза е да се најде соодветен начин да се проблематизираат прашањата кои произлегуваат од филозофската херменевтика и археологијата на знаењето во еден епистемички контекст, без притоа да се натоварат со методологиите и поимната артикулација што доминираат во епистемологијата во моментот, туку да останат поверни кон сензибилитетите на Гадамер и Фуко. Разликата која во извесна смисла ќе го карактеризира овој епистемолошки пристап е наклонетоста кон една идеја за *критичка филозофија*, остварена како методолошки принцип и инспирација под чие влијание ќе се води истражувањето во тезата. Концептуално таа се разликува од *критичката теорија* востановена во минатиот век, иако секако со неа споделува одредени претензии кон преиспитување на некои од суштинските познавателни дадености создадени во историската егзистенција на човекот. Имено, амбицијата овие претензии да се издигнат на едно епистемолошко ниво ќе значи и проблематизирање на самата можност за нивното вклучување во рамнината на познанието, воопшто, и нивното одредување како епистемички категории, специфично. Ако се земе Кантовата задача за филозофијата како еден воопштен услов - да се истражат границите на познанието почнувајќи од неговите конститутивни елементи, што го гради концептот за *критиката на познанието* - тогаш, во оваа смисла, би се работело за критика на знаењето и на разбирањето. Оваа интелектуална претпоставка е содржана во делото на Фуко, а можеби дури и поексплицитно кај Гадамер.

Она што, на крај, овозможува да се постават една наспроти друга за да се разгледаат филозофиите на Фуко и Гадамер, во просторот помеѓу знаењето и разбирањето е тежнењето кон вклучувањето на, иако на различни начини, историската

реалност во откривање на епистемичката суштина на споменатите процеси. Причините поради кои досега не се остварила оваа споредба или, поскоро, не се вклучени овие две диверзни позиции во еден епистемички контекст, веќе беа донекаде објаснети. Но, објаснувањето секако не застанува таму. Генерализираното читање на автори како Гадамер и Фуко, каде нивните филозофии се зацртуваат во одредени насоки (внатре континенталната филозофија) оневозможува да се видат фините детали кои го карактеризираат проблематизирањето на прашањето за односот на знаењето и разбирањето од различен аспект, но во истата област. Имено, неможноста на епистемологијата да ги вклучи овие карактеристики, ги затвара авторите во подрачја во кои епистемолошките прашања стануваат редувантни или е невозможно да се постават во нивната целост. Така, Фуко пред сè, му припаѓа на доменот на политичкото, а Гадамер најчесто фигурира во естетиката. Далеку од тоа дека посочените начини на читање на овие филозофи се без значење или не се темелат на валидни позиции извлечени од нивните дела; меѓутоа побарувањето да се концептуализираат знаењето и разбирањето, кое повторно произлегува од тие дела, не е условено единствено од овие две рамништа. Напротив, она што ќе се покаже во овој труд е дека подлабоката анализа на овие два поима и нивниот однос наложува да бидат сфатени прво во една епистемичка смисла, за потоа воопшто да може да се зборува за нивното учество во креирањето на политичкото постоење на човекот (од археологија кон генеалогичка, од дискурсот и знаењето кон моќта) и за востановување на важноста на естетичкото во разбирањето (односно за разбирањето во доживувањето и интерпретацијата на уметничкото дело).

Во текот на испитувањето искрсна едно суштинско прашање, кое, се чини дека е неодминливо при разгледувањето на епистемолошки проекти кои се толку иманентно различни, како оној на Фуко и оној на Гадамер. А тоа е, воедно, дали е нужно да се изнајдат средни решенија помеѓу нив? Тематските допирни точки, како гранични места кои овозможуваат воопшто да бидат споредени споменатите пристапи и да биде изведено ова истражување се едната страна на решението и укажуваат на можностите за реинтерпретирање на одредени проблеми, како што беше веќе споменато. Работната претпоставка се состоеше во наоѓањето на средни решенија во овие допирни точки. Меѓутоа, средните места не можат, но и не треба, да го „решат“ овој проблем на разликата, дури по цена да ги остават „непомирени“ овие два огледи за човековото знаење и разбирање. Значи, целта на трудот не е да се воспостави однос на сличност помеѓу двете филозофски исходишта, туку, напротив, да ги сфати преку нивната

конечна и непремостлива разлика. А таа разлика е очигледна во секој дел од анализата. Имено, во првото поглавје се разгледува проблемот на знаењето, каде се покажува дистинктната артикулација на двајцата филозофи. Додека во Гадамеровата херменевтика концептот за знаење, воопшто, треба да се разоткрие од неговата интеграција во разбирањето, кај Фуко знаењето е очигледната и централна проблемска преокупација (иако е затскриена од специфичната поимна артикулација: позитивитет, архива, итн.). Оттаму, анализата продолжува кон разбирањето, во наредното поглавје, каде проблемот на разоткривање на прашањата е превртен. Прво, се разгледува онтолошката база на херменевтиката, која е самиот јазик, односно медиумот на разбирањето. Потоа се поставува прашањето: дали воопшто може да се зборува за разбирање во археологијата или тоа ѝ е методолошки и епистемолошки недостапно? Решенијата од првите две поглавја потоа се делат концептуално на два дела. Во третото поглавје се коментира врзаноста на знаењето и разбирањето со историчноста, односно со начинот на кој таа се дефинира во контекст на воспоставување на времето и историјата како континуитет или дисконтинуитет. А во поглавјето кое доаѓа потем, истиот проблем се префрла во рамништето на науката. Основата на тој дел се содржи во објаснувањето на специфичниот случај на хуманистичките науки (посебно историјата и историските дисциплини) во контекст на дистинкцијата која во истражувањето ја формираат континуитетот и дисконтинуитетите.

## 1. Знаењето и човекот

Артикулирањето на поимот на *знаење* во дискретна дефиниција, која би добила *вештачко* место помеѓу археологијата на знаењето и филозофската херменевтика, не е конечната цел на овој дел, ниту пак на овој труд. Причините за ваквиот пристап се однесуваат на разликите во полињата на кои дејствуваат овие две филозофски перспективи и се повикуваат на амбигвитетот со кој двајцата споменати автори го третираат самиот проблем. Би било несовесно да му се признае истата онаа нејасност (и отвореност) на Фуко кон прашањето за знаењето во рамките на археологијата, како онаа која со леснотија може да му се припише на Гадамер. Меѓутоа, како што ќе се покаже, без оглед на природата на елаборацијата на проблемот, односно дали се работи за неговото експлицитно или имплицитно третирање во рамките на двете дивергентни перспективи, статусот на знаењето останува (релативно) отворен. Овој амбигвитет во одредувањето на знаењето кај Гадамер се повикува на комплексниот однос на знаењето со и кон разбирањето; однос кој е интегративен и еднонасочен, во корист на разбирањето. Може да се забележи дека извлекувањето на знаењето како постоечки концепт во херменевтиката е екстериорно наметнат процес или коментар, со цел да се овозможи можноста да се реинтерпретираат одредени елементи на дисциплината во една епистемолошка насока. Всушност, специфични делови од онтолошката база на филозофската херменевтика (ако покрај јазикот, се вметнат историјата и традицијата во оваа база) се согледуваат преку епистемичката функција која ја вршат, со цел нивната природа како услови на разбирањето да се востанови како облик на херменевтичкото знаење. Кога пак станува збор за Фуко и самата градба на археологијата (на знаењето специфично, меѓутоа сличните прашања се јавуваат и во нејзините порани проблемски остварувања - на медицинската перцепција и на хуманистичките науки) знаењето се разгледува во неговата апстрактна, но конечна и теоретски ограничена припадност на дискурзивното ниво, во кое тоа делува и на кое се однесува. Со една забелешка, апстрактноста на знаењето се однесува на неговото востановување како епистемички процес во однос на човекот како негов субјект, меѓутоа тоа се конкретизира во специфични позитивитети што археологијата ги истражува. Експлицитниот опис на знаењето во археологијата на знаењето е поскоро опис на неговите услови, можности, специфична историја и нивоа на појавување - од исказното ниво, до нивото на формирање на позитивитети кои во рамките на епистемите го овозможуваат создавањето на корпусите на знаење (кои стануваат науки, дисциплини, итн.).

Движењето помеѓу сложените аргументации на Фуко и оние на Гадамер постојано се покажува како движење помеѓу апстрактното и конкретното, дискурзивното и недискурзивното, разумското и не-разумското. Ова е само една почетна забелешка, односно почетен увид за природата на археологијата на знаењето и на филозофската херменевтика кој овозможува да се насетат рамништата на кои што функционираат овие два различни видокруга. На извесен начин, човекот е местото во кое двете рамништа се одвојуваат - едно од многуте. Помеѓу будењето од антрополошкиот сон и комплетното потонување во него, нема средишна позиција. Во ова се состои односот кон традицијата и темите на континуитетот, односно архивата и дисконтинуитетите во кои се прикажува не само рушењето, туку и недозволивоста во истражувањето да се подлегне на нејзиниот, на традицијата, авторитет. Она што анализирањето на епистемолошките аспекти на филозофската херменевтика и археологијата на знаењето го овозможува е отварањето на прашањата за човекот на два различни начини и индиректно, тоа е поттекстот на целиот труд. Од третманот на субјектот на познанието, што се проследува наредно, до начинот на кој овој третман се преведува во градењето на хуманистичките науки, односно науките за човекот, Гадамер и Фуко приложуваат два поинакви одговори на модернистичката преокупација со овие прашања. Гадамеровата интерпретација на антропоцентричната матрица човековото постоење го вметнува во средината на јазичкото битие. Оттука, секое истражување на историјата, традицијата, културата (и различностите на *другиот*) се темели на базичната онтолошка преокупација со лингвистичката припадност на човекот во сопствениот свет<sup>4</sup>. Тоа ја прави Гадамеровата позиција карактеристично хуманистичка. Фукоовата реакција на согледбата за појавувањето на концептот за човекот во Модерната (или неговото раѓање како што вели тој) го носи во една поинаква димензија, која во извесна смисла може да се нарече анти-хуманистичка. Оваа матрица претставува своевидна антропологизација на сите прашања поставени во рамките на „науките за човекот”. Всушност, централизирајќи ги овие проблеми во човековата свест како објект кој е извор на секое настанување, историја и прогрес се оневозможува дури и поинакво согледување на самата човекова свест и световите кои ги исполнува. Но, сепак и тој останува во еден антропоцентричен круг, кој не се врти околу концептот на човекот, туку околу начините на кои концептот може да се појави. Имено, присутноста на оваа матрица кај двајцата

---

<sup>4</sup> Експликацијата на овој проблем Гадамер концизно ја изложува во огледот „Човекот и јазикот” (Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, transl. David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977).

автори истовремено ги соединува и ги одвојува: експлицитна и сеопфатна кај Гадамер<sup>5</sup> - таа е претпоставена во херменевтиката како неразвоен дел на нејзиното остварување; кај Фуко се појавува индиректно и поскоро ја претпоставува целта на археолошката анализа и нејзините наредни манифестации, отколку елементите и правилата кои оваа анализа ги опфаќа.

Накратко, во овој дел, основниот проблем кој се поставува е, како што веќе може да се насети, проблемот на *знаењето*. При неговата експозиција искрснуваат одредени концепти кои ја овозможуваат понатамошната артикулација на тезата и се третираат како базични за градење на поширокиот проблем: односот знаење-разбирање. За таа цел, знаењето се разгледува посебно: онака како што се јавува (односно може да се протолкува) кај Гадамер, а потоа е изложена неговата форма како дел од дискурзивните описи на Фуко. Во првиот случај, се изложува едно можно читање на извесни концепти, кои се дел од граѓата на филозофската херменевтика. Воедно, иако тие не се појавуваат експлицитно во проектот на Гадамер токму како знаење, одговараат на одредени параметри што овозможуваат на таков начин да бидат разгледани. Кај Фуко, пак, се изложени клучните елементи на археологијата на знаењето, каде што во рамките на дискурзивното ниво е разгледано ограниченото значење на знаењето. Имено, преиспитани се нивоата на појавувањето на *говорот* кои ги истражува археологијата. Преносно, анализирањето на исказите, дискурзивните формации и системите на дискурзивни формации претставува анализирање на формата во која се појавува знаењето во едно карактеристично ниво, кое е во фокусот на археолошкиот метод. Знаењето разгледано во овој контекст е услов, можност и регуларност која ја овозможува појавата на корпусите на знаењето во недискурзивното ниво (проблем што се разгледува во друг дел од тезата).

### 1.1. Анонимноста на субјектот

Пред да се започне со третманот на знаењето потребно е едно специфицирање на начинот на кој проблемот на субјектот се изложува кај Фуко и кај Гадамер. Оваа методолошка потреба, произлезена од суштината на тезата, е нужна за воспоставување

---

<sup>5</sup> Околу ова прашање, како и неговото инкорпорирање во естетиката и уметноста, Сузи Тенева нуди соодветна експликација, изведена од специфичната онтолошка база на филозофската херменевтика (Сузи Тенева, „Гадамеровата херменевтика во естетиката на XX век”, Дис., Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Филозофски Факултет, Скопје, 2017).

на перспективата од која таа се образложува. Имено, за таа цел е потребно да се воспостават димензиите во кои оперираат археологијата, односно филозофската херменевтика во однос на субјектот како *епистемичка* категорија и субјективитетот како поширока категорија, за во следниот дел директно и појасно да се пристапи кон анализата на знаењето. Секако, проблемот нема да биде изведен во целост во овој дел, но насоките поставени на самиот почеток овозможуваат обемот на овој проблем кај двајцата автори да се одреди во границите потребни за разгледување на прашањето околу односот на знаењето и разбирањето, а преносно и субјектот како дел од хуманистичките науки.

Краткото изложување на проблемот на човекот, различните пристапи кон неговото разрешување и можно инкорпорирање во рамките на археологијата и филозофската херменевтика, на еден интересен начин претставува вовед во прашањето за субјектот; во овој случај субјектот на знаењето - понатаму ќе се види како тоа се развива и пресликува и во однос на разбирањето. Тука проблемот се јавува пред сè на едно метатеоретско рамниште, кое служи како епистемолошка основа за воспоставување на различните перспективи на согледување на субјектот на познанието во двете *филозофии*. Нивната споредба води кон две сосема различни позиции на субјектот, но кон една проблематична и условна анонимност во двата случаи. Во првиот случај, во херменевтиката, анонимноста на субјектот<sup>6</sup> произлегува од средишната позиција која ја завзема во фузијата на историскиот и сегашниот хоризонт. Неговата позиција е квази-детерминирана од условите кои воопшто го овозможуваат неговото познание, како знаење и како разбирање. Во вториот случај, во археологијата на знаењето, субјектот е празен поим, чија формација и место се варијабилни во однос на дискурзивните творби во кои може воопшто да се појави и кон кои може да има било каква релација. Со други зборови, модалноста на појавувањето на субјектот во одредено време и место - како *оној што зборува*, е второстепена во однос на модалноста на појавата на изказот во одредено време и место - како *она што е искажано*.

Всушност, аспектите на субјектот како носител, восприемач, формативен, трансформативен или изведен учесник во познанието (преносно - знаењето и

---

<sup>6</sup> Себастијан Луфт во „Субјективитетот на делотворната историја и потиснатите Хусерлијански елементи во Гадамеровата филозофска херменевтика“ го анализира Хусерловото влијание врз Гадамер и преку една систематска критика на филозофската херменевтика го споредува субјектот како носител на делотворната историја, наспроти можностите за *индивидуална* субјективност - како насока која Гадамер можел посоодветно, смета авторот, да ја изведе од Хусерловата феноменологија (Sebastian Luft, "The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics", *Idealistic Studies*, Vol. 37, No. 3, 2008, 219-254).

разбирањето) не се анализира во контекст на одредено индивидуално себство кое би завземало централно учество во споменатите процеси. Од она што веќе беше кажано за дефинирањето на позицијата на еден субјект во филозофската херменевтика и археологијата на знаењето може да се извлечат две карактеристики, на кои им е посветено внимание во целиот труд. Во првиот случај, се работи за една колективистичка перспектива на поставките на познанието. Таа е зависна од историјата и го третира субјектот како едно *помеѓу* на неговата историски (предрасуди и традиција) и лингвистички детерминирана база со контингентноста на неговиот хоризонт. Оваа состојба *помеѓу* овозможува да се перпетуира историски-произведената свест и таа да се менува во рамките на сопствениот континуитет. Субјектот, носител на оваа свест ѝ припаѓа на историјата, а не таа нему<sup>7</sup>. Историјата и јазикот не само што овозможуваат да се насочи познанието на субјектот, туку го овозможуваат и појавувањето на самите објекти на познанието. Односот на субјектот на знаењето, односно разбирањето, со неговиот објект, во херменевтиката претставува еден посебен епистемолошки проблем - херменевтичкиот круг, чие решение постепено се разгледува во контекст на односот на знаењето и разбирањето, со посебен акцент на начинот на кој тој влијае на формирањето и учествува во градивото на хуманистичките науки. Во вториот случај, во археологијата, одделеноста на знаењето од субјектот - на еден специфичен начин и само условно - дозволува и го претпоставува анализирањето на знаењето во неговата формација независно од него. Специфичниот начин на кој субјектот во рамките на дискурсот ја остварува релацијата со знаењето (или самиот тој дискурс) е условен од неговото дискурзивно припаѓање, односно место, положба или статус. Како исказен модалитет, тој не е еден обединувачки центар, туку подлегнува на одреден вид дискурзивни правилности кои ја одредуваат токму неговата положба или статус, неговата дисперзија и дисконтинуитет. Вака сфатениот субјект, не може да се дефинира како трансцендентален, ниту пак може да се објасни преку психолошката субјективност<sup>8</sup>. Овој начин на третирање на субјектот и субјективноста, изложен во *Археологијата на знаењето*, не го исцрпува комплетниот интерес на Фуко околу овие прашања. Поскоро, тој начин опфаќа самиот одредена положба во различните димензии

---

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 360.

<sup>8</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 71-72.

на кои Фуко го анализира проблемот, за кој самиот ќе каже дека отсекогаш претставувал темелен проблем<sup>9</sup> во неговите истражувања.

Од изложеното може да се увиди дека се работи за две различни согледби за квалитетот на *субјектот* и неговото епистемичко место и функција. Споделувањето на точката на анонимност, повеќе ги раздвојува двете перспективи, отколку што ги спојува. Но, да се има можност да се разгледа таа анонимност преку интериоризираната херменевтичка структура на разбирањето и археолошкото екстериоризирање на правилностите на знаењето е предизвик чие разгледување овозможува да се согледаат сложеностите на празнината која е присутна во односот на разбирањето и знаењето. Притоа, се откриваат и можните димензии на јавувањето на значењето и на вистината.

## 1.2. Експлицирање на проблемот на знаењето во филозофската херменевтика

Филозофската херменевтика која ја развива Гадамер во XX-от век е синонимна со сеопфатната природа на разбирањето како познавателно случување. Во него се состои нејзината специфична карактеристика, која извлекувањето на знаењето како засебен познавателен и епистемички поим го усложнува. Ханс Кремер (Hans Krämer), коментирајќи ја структурната поделба внатре херменевтиката, открива дека помеѓу тричленоста на разбирањето, објаснувањето и примената, присутни во традиционалните форми на херменевтиката, во Гадамеровото рedefинирање на херменевтиката првото се здобива со една значително супериорна улога во однос на другите две. Во таа смисла, Кремер, филозофската херменевтика ја нарекува „интегративна херменевтика”<sup>10</sup>, каде поимот на разбирањето е преоптоварен, како поим кој сите елементи на херменевтиката ги интегрира во себе. Иако, споменатиот автор не посочува кон знаењето како еден од интегрираните процеси на разбирањето во своите согледби за херменевтиката, можноста за таквото толкување не ја отфрла во целост<sup>11</sup>. *Дали воопшто може да има знаење без разбирање?* Впрочем, токму тоа претставува една од целите на овој дел: да се извлече проблемот на знаењето од неговата споеност со разбирањето, за потоа да може да се анализира нивниот однос во една појасна или раслоена форма. Имено, тоа се однесува

<sup>9</sup> Michel Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, Vol.8, No.4, 1984, 777-795.

<sup>10</sup> Ханс Кремер, *Критика херменеутике: филозофија интерпретације и реализам*, прев. Часлав Д. Копривица, Нови Сад, Академска књига, 2010, 33-34.

<sup>11</sup> Една од пошироките цели присутни во споменато дело на Ханс Кремер е враќањето кон епистемички поими како знаењето и нивното повторно вреднување во филозофската херменевтика и филозофијата на интерпретацијата. Меѓутоа, неговите цели идејно се разликуваат од оние кои се разгледуваат во овој труд.

на кавквоста на овој однос и воочувањето на конкретните елементи на херменевтичкото расудување кои го овозможуваат токму втопувањето на знаењето во разбирањето.

Во таа смисла, потребно е едно мало прецизирање. Имплицитното сфаќање за знаењето кое се содржи во филозофската херменевтика на Гадамер се експлицира во неколку чекори, претставени со помош на неколку темелни концепти изложени, пред сè, во *Вистина и метод*. Анализата започнува со разгледувањето на концептот на Bildung, па потоа продолжува кон востановувањето на начинот на функционирање на предрасудата (и предструктурата на разбирањето - Хајдегер), за конечно таа да заврши со расцепкување на смислата на традицијата и нејзиниот авторитет, како форми на знаење кои се клучни за процесот на разбирање. Сите споменати концепти се тесно поврзани еден со друг. Погоре споменатото прецизирање се однесува на изборот испитувањето на знаењето да се однесува кон него како кон интегриран елемент во херменевтиката, наспроти знаењето како информација кое припаѓа на системските науки (или природните). За оваа дуалност кон третирањето на знаењето, која е присутна во филозофските обмислувања на Гадамер - посебно во неговото изложување на разликите помеѓу филозофијата и хуманистичките науки со природните науки - станува збор во еден од наредните делови на трудот и ќе добие малку поинаква форма. За почеток доволно е да се постави прашањето кое извира оттука: дали дуалноста произлегува од разликата во предметот (но и методологијата) на науките? Притоа, дали може да се зборува за една немарност во третирање на оваа дуалност во епистемолошкото рамниште кое го приложува, иако имплицитно, Гадамер? Впрочем, дали се работи за немарност или за нужен амбигвитет, на кој херменевтиката во овој облик не може, и не треба, доследно да одговори?

Имајќи ја предвид спомената дистинкција на знаењето во двете сфери, може да се продолжи кон извлекувањето на неговата специфичност во рамките на херменевтиката, односно на херменевтиката како одговор на предметот на хуманистиката. Всушност, перспективата од која се разгледуваат овие прашања потекнува токму од главната преокупација на Гадамер - која е претставена во форсирањето на градење на херменевтичкиот сензибилитет како основен за неговото поимање на хуманистичките науки воопшто. Како што беше погоре споменато, тоа ја опфаќа обработката на неколку темелни концепти од *Вистина и метод*. Имено, преку нив може да се откријат и назнаките за интегративната состојба на разбирањето, каде имплицитноста на знаењето се отсликува во неговата функционална улога, која не е никогаш пасивна и е секогаш активна.

### 1.2.1. Bildung и градењето на херменевтичкиот сензибилитет и херменевтичката свест

На почетокот едно појаснување: Bildung<sup>12</sup> не е знаење, односно не ги опфаќа сите аспекти на знаењето како функционален елемент на разбирањето. Меѓутоа, тоа во себе ги содржи принципиелните барања за можноста на разбирањето и на тој начин станува концептуален показател на херменевтичкиот третман на знаењето, изразен преку карактеристиките на тој дистинктивен сензибилитет. Во *Вистина и метод* Гадамер го вклучува овој поим на самиот почеток на својот проект, разгледувајќи ги влијанијата на хуманистичката традиција врз градбата на „духовните“ науки. Оттука, се појаснува и причината зошто насоката кон истражување на знаењето во една ваква имплицитна форма во филозофската херменевтика е суштински позначајно од Гадамеровиот директен однос кон знаењето во рамките на природните науки. Имено, овој поим го означува како основен поим на хуманизмот и оттаму, следејќи автори како Хелмхолц и Хегел, доаѓа до една значајна забелешка:

Образованието [односно Bildung, ТП] е вистински историски поим, и токму во тој историски карактер на „зачувувањето“ се работи за разбирањето на духовните науки.<sup>13</sup>

Но, дали Bildung е основен поим и во филозофската херменевтика? Тој е сепак еден од оние поими со кои започнува илустрацијата на комплетната слика за херменевтиката, каде формативната и трансформативната смисла на стопувањето на хоризонти<sup>14</sup> почнува да се обликува. Во него се појавува и третманот на субјектот на познанието: како субјект кој постојано се наоѓа во едно *пomeѓу* - *пomeѓу* индивидуалното и општото, минатото и сегашноста, конкретното и апстрактното. Тоа *пomeѓу*, покрај *игра* и *јазик*, може да се вброи во категориите на филозофската херменевтика и поседува онтолошка, епистемолошка и педагошка, односно андрагошка димензија. Андрагошката димензија дополнително го врзува Гадамеровиот со хуманистичкиот менталитет. Цитираниот дел од *Вистина и метод* веќе ја содржи главната суштина на овој поим, неговата историска смисла - која се заснова на *зачувувањето*. Карактерот на ова *историско зачувување* се

---

<sup>12</sup> Одлуката овој термин да остане на изворниот германски јазик произлегува од потребата да се направи разлика помеѓу образование (како резултат на *култивирање на сопствените способности* - гер. *Formierung/Formation*) и Bildung (како термин кој го опфаќа формирањето и култивирањето на способностите, но и културата и претставува континуиран долготраен процес). За ваквиот пристап се прифаќа примерот на автори од англиско говорно подрачје (Николас Дејви, Осман Билен).

<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 41.

<sup>14</sup> Околу концептот на *стопување на хоризонтите* види стр.53.

пренесува и во останатите концепти кои ќе бидат разгледани во овој дел. Всушност, интегрираноста на знаењето во самото разбирање се состои токму во ова значење. Образованието сфатено на овој начин е најблискиот пат до опишување на можноста за историчноста на знаењето, кое завзема дел од медијалниот простор помеѓу минатото и сегашноста во кој се случува разбирањето.

Неговото иследување бара ангажирање со онтолошката база на разбирањето (лингвистичкото битие, историјата, и традицијата) и го вклучува препознавањето на метафизичката *контингентност* на здобиените традиции и залихи на знаење кои ја етаблираат првичната ориентација на разбирањето. Филозофската херменевтика замислува дека тие залихи на знаење се изградени, собрани и перпетуирани од комуникативните интеракции кои ја сочинуваат културната заедница. Кога се мисли на него како на одредена културна традиција, *Bildung* ја сочинува историски формираната, но метафизички контингентната почва врз која лежи можноста за разбирање.<sup>15</sup>

Николас Дејви (Nicholas Davey) во цитираниот параграф ги изложува клучните аспекти на концептот за *Bildung*, забележувајќи дека филозофската херменевтика не е сосем свесна за обемот на овој концепт. Може да се каже, како што ќе се проследи и во натамошната елаборација на проблемот, дека посочените аспекти му припаѓаат пред сè на доменот на јазикот, потоа и на историјата и на традицијата. Меѓутоа, задржувањето на овие три елементи кои ја формираат онтолошката база на разбирањето, во една воопштена форма, нема да овозможи да се извлече основата на херменевтичкото сфаќање за знаењето и неговата дисеминација. Залихите на знаење за кои зборува Дејви погоре се токму она *историско зачувување* кое Гадамер го открива како карактеристика на *Bildung*. Тоа се јавува во улога на своевидна колективна меморија, што ја покажува и поврзаноста со традицијата. Меѓутоа, дали тоа зачувување може да се објасни и како облик на историско априори, кое наметнува и детерминира нужни правилности во градивото на сензибилитетот, во мислењето, а и во искуството? Неговата функција прикажува еден комплексен одговор на ова прашање, што може да се насети и во погоре цитираниот текст, а се однесува и на историчноста на разбирањето.

*Bildung* е носител на одреден вид знаење, чија преносливост не се состои во пасивното повторување на *истото*, преку научени методи и покорување на авторитетот на некакво скаменето минато. Контингентноста која сегашноста ја внесува во познанието на минатото и, со тоа, неговата интерпретација, посредувана од јазикот, го

---

<sup>15</sup> Nicholas Davey, *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 2006, 41.

реактуализира знаењето и не овозможува да има единствено една пасивна функција во процесот на разбирањето. Знаењето, ќе каже Гадамер „е потполно дијалектичко“<sup>16</sup>. Пренесеното знаење што формира и култивира, свеста ја отвара кон постоењето на другото, другиот, поинаквото, поинаквите стојалишта<sup>17</sup>. Отвореноста кон *другото*, односно *поинаквото* станува клучна карактеристика и на херменевтичкиот сензибилитет. Следејќи го во таа насока Хегел, Гадамер во *Bildung* ја изведува можноста за издигнување кон општоста, односно општите стојалишта. Отвореноста кон туѓите стојалишта, кон другото, односно општото не се состои во нивното апсолутно прифаќање и непреиспитано повнатрешнување, туку во нивното афирмирање како „можни стојалишта на другите луѓе“<sup>18</sup>. Оттука, се извлекува и издигнувањето на индивидуата „кон универзалноста на објективниот дух на една културна заедница“<sup>19</sup> и го поврзува формираниот и формирачки *Bildung* со културата - како образец, како модел. Имено, залихите на пренесено знаење тука веќе можат да се увидат во нивната каквост - која не е поимна или разумска, туку се однесува на еден различен аспект на човекувањето, на културата. *Bildung* не само што е формиран преку херменевтичкиот сензибилитет, туку и тој помага истиот сензибилитет, за возврат, да биде оформен - со и во културата и јазикот.

Потопувањето на субјектот *помеѓу* во својата историја, традиција и култура, во јазичкото битие на кое му припаѓа и кое претставува медиум на ова потопување, се случува токму во *Bildung*. Затоа овој поим е од голема важност за херменевтиката. Ова карактеристично сфаќање за образованието, на извесен начин, го подготвува субјектот за опстојување во неговото *помеѓу*. Така, формацијата на херменевтичкиот сензибилитет истовремено го овозможува и неговото (на сензибилиетот и на субјектот) постојано менување, во континуитетот на кој му припаѓа. Меѓутоа, оваа припадност не го поставува субјектот внатре одредена историја како неактивен член. Афирмацијата на оваа припадност значи нејзиното претварање во ефективна, односно делотворна и активна припадност во флуидното одвивање на континуитетот на споменатото *помеѓу*. Покрај тоа што оваа забелешка го отвара прашањето за слободата, како и

---

<sup>16</sup> Дијалектиката во филозофската херменевтика има многу специфична насока на развивање. Таа не може да се разбере ниту потполно хегелијански, ниту потполно платонијански. Интерпретативниот модел кој се прифаќа во овој труд ја третира како едно развојно, дијалогско *помеѓу* и се однесува на нејзината епистемичка функција, поскоро отколку на нејзиното онтолошко оправдување (Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 465).

<sup>17</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 47.

<sup>18</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 48.

<sup>19</sup> Osman Bilal, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000, 17.

контингентноста во рамките на една квазидетерминираност, суштинско е извлекувањето на знаењето како состојба интегрирана во процесот на познанието, преносно и поспецифично кога се работи за херменевтиката - разбирањето. Во таа смисла, *Bildung* е само еден аспект во кој се остварува стопувањето на историчното со казационалното и колективното со индивидуалното. Традицијата (како редефинирана смисла на предрасудата), веќе спомената како темелен концепт на херменевтиката, која ја довршува суштината на *зачувувањето*, е центарот на дијалектичкото воспоставување на знаењето.

Заклучно, култивираната отвореност го овозможува активното содејство на знаењето и разбирањето и, како секој елемент на филозофската херменевтика, пасивното и скаменетото го претвара во активно и флуидно; дотолку флуидно што и знаењата не се една неменлива даденост која се перпетуира како нужен авторитет на минатите значења. Тука, всушност се покажува амбигвитетот во третманот на знаењето, специфично. Меѓутоа, од друга страна, се потенцира важноста за дијалогскиот аспект на разбирањето - каде сензибилитетот на херменевтиката свест ѝ овозможува да биде во постојан, но насочен дијалог со стварите. *Што е знаење, а што разбирање?* Линијата помеѓу овие два поима е безмалку невидлива - остварена во дијалектиката (т.е. дијалогската) флуидност токму на тоа *помеѓу*. Предрасудите и традицијата, кои ќе бидат последователно разгледани поподробно, ја дооформуваат сликата за историското зачувување и пренесување на знаењето. Кај овие поими се довршува сликата за целосниот обем на авторитетот - кој како дел од познанието, исто така се повикува на амбигвитетот на пренесеното знаење, наспроти послушноста, сфатена во една редуцирана смисла, кон одреден канон. Флуидноста на историското зачувување покажува дека кога се зборува за *Bildung* и традицијата не може да се посочува кон нив како на „детерминиран сет на идеи“<sup>20</sup> - кој се наметнува преку нив или пак се асимилира.

### 1.2.2. Традицијата како херменевтичко искуство

Традицијата е форма на предрасуда, чија рехабилитација како познавателен поим ја реализира Гадамер во рамките на филозофската херменевтика, под влијание на Хајдегеровите концепти за предструктурата на разбирањето. Рехабилитацијата на

---

<sup>20</sup> Nicholas Davey, *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 2006, 49.

поимот предрасуда се однесува на неговото извлекување надвор од специфичниот, негативен контекст кој тој го добива во просветителството, како што објаснува Гадамер. Всушност, предрасудите сфатени во однос со традицијата се одредена форма на *пред-разбирање*, како што се поставува проблемот во *Вистина и метод*. Ова т.н. *пред-разбирање* познавателно е означено како услов на разбирањето и во контекстот на ова истражување се реинтерпретира како знаење. Знаењето пренесено во традицијата не е ништо различно од она перпетуирано во образованието како формација, култивација и култура. *Bildung* е специфичниот израз на пренесувањето на традицијата во било која форма на хуманистички сензибилитет или перспектива. Но, она што хуманизмот на просветителството го осудува во традицијата и во нејзиниот авторитет се состои во епистемичката апологија на исправното расудување. Преносно, единствениот и последен авторитет може да биде оној на разумот, чиј непријател се предрасудите, каде правилното расудување се замаглува со догматско толкување<sup>21</sup>. Модерното просветителство „традицијата ја претвора во предмет на критика исто како што природната наука тоа го прави со сетилните сведоштва“<sup>22</sup>. Романтичарскиот пресврт на просветителската мисла продолжува во истиот дух да ги третира предрасудите, со тоа што дозволува (и бара) легитимност на одредени „вистинити предрасуди“ - кои можат да се најдат во христијанството. Меѓутоа, општата теза која се однесува на предрасудите се сведува на нивното осудување и апсолутно отфрлање доколку не можат да бидат оправдани со помош на разумот. Оваа своевидна „предрасуда кон предрасудите“ бара и самата ревидирање кое го овозможува Гадамеровата рехабилитација на херменевтиката, на херменевтичкиот сензибилитет и свест. Во сензибилитетот, скроен преку *Bildung*, се состои влијанието на овие две тенденции на просветителската мисла. Имено, Гадамеровата интерпретација го овозможува критичкиот ангажман со пренесеното знаење на традицијата, истовремено почитувајќи го начинот на кој постојат нејзините вистини. Суштината на поврзувањето на предконцепциите, т.е. предрасудите со традицијата се открива во авторитетот како пренесувач на значења. Согласно ваквото согледување на авторитетот на традицијата суштината на самото историско истражување се менува, како и принципите на кои историјата, како хуманистичка наука, се темели.

---

<sup>21</sup> Се однесува на херменевтичкиот пристап кон толкувањето на Светото Писмо.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 355.

Клучниот чекор кон обновување на смислата на поимите предрасуда, авторитет и традиција Гадамер го открива во рамките на егзистенцијалната аналитика на раниот Хајдегер, како што беше погоре споменато. Воден од него, онтолошки позитивната смисла на кругот на разбирање на смислата во рамките на фундаменталната онтологија, Гадамер ја прифаќа како валидно решение на проблемот на негативното карактеризирање на тој круг. За Хајдегер тој е херменевтички круг - „кој е вклучен во самото разбирање на тука-битие на сопствениот свет”<sup>23</sup>. Односно, во *Битие и време*, Хајдегер ја изложува тезата дека било каков обид филозофски да се разјасни разбирањето на Битие веќе претпоставува некакво пред-разбирање на она што е Битие. Меѓутоа, неговата дисолуција како *circulus vitiosus*, не се темели единствено на афирмацијата на постоењето на предконцепцијата и предразбирањето, туку на постојаната задача на нивното преиспитување и со тоа навлегување подлабоко во смислата на текстот и разбирање на *она што е тука*<sup>24</sup>. Оттаму, кај Хајдегер, но и кај Гадамер, се соочуваме со една карактеристична циркуларност базирана на концептот за јазикот и Битие (*јазикот како Битие*) како универзални медиуми<sup>25</sup>. Смислата на текстот што е посредувана од континуитетот на јазикот, според Гадамер, се *зачувува*, но и проширува, во континуитетот на традицијата и на историјата<sup>26</sup>.

Многу пред тоа што себе се разбираме преку процесот на самопознание, ние себе на очигледен начин се разбираме во семејството, општеството и државата во која живееме. Фокусот на субјективноста е огледало кое ја искривува сликата. Самосвесноста на индивидуата само е согорување во затворениот круг на историскиот живот. Затоа предрасудите на поединецот, многу повеќе од неговите судови, се историската стварност на неговото бивствување.<sup>27</sup>

Приложениот цитат се надоврзува на проблемот на херменевтичкиот круг, кој се однесува на интерпретацијата на трансверзалноста на субјектот во рамките на херменевтиката. Овој случај претставува дел од одговорот на Гадамер кон начинот на *учество* во историјата (но и постоење) на самиот субјект претставен во историцизмот на Дилтај, а под очигледно влијание на Хајдегер од *Битие и време*. Всушност, она што го

---

<sup>23</sup> Martin Kusch, *Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, 178.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 348.

<sup>25</sup> Мартин Куш, *op. cit.*, 179.

<sup>26</sup> Osman Bilen, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000, 51.

<sup>27</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 360.

одбива Гадамер во изреченото се однесува на постоењето на субјектот како индивидуален сингуларитет во кој се случува искуството на историската реалност, од кое процесот на авторефлексија е дел. Она што, меѓутоа, го прифаќа Гадамер од Дилтај (и историцизмот воопшто) е смислата на искуството како искуство на комплексноста на човековиот културен и историски свет. Оваа поука го доближува и до начините на кои ќе ги воспостави хуманистичките (или духовните) науки наспроти природните. Прашањето на *учеството*<sup>28</sup>, односно начинот на *припаѓање* на субјектот во тој свет е она што се менува. Овој проблем веќе беше накратко изложен и се однесува на дефинирањето на субјектот како *субјект помеѓу*. Укинувањето на релацијата субјект-објект, што се покажува во формирањето на херменевтичкиот круг и Хајдегеровото онтолошко решение во егзистенцијалната аналитика, го воспоставува првиот аспект на субјектот *помеѓу*. Вториот аспект е прифаќањето на историјата единствено како делотворна (или ефективна) историја. Заедно тие го претставуваат субјектот *помеѓу*: како субјект на циркуларното, континуирано (и ангажирано) движење на разбирањето, во и преку битието на јазикот. Сумата на овие два аспекти - во разбирањето, се разгледува посебно во рамките на овој труд.

Еден недефиниран дел од тоа *помеѓу* е и самото знаење; кое Гадамер ретко го потенцира<sup>29</sup>, а имплицитно постојано го потврдува. Знаењето е онаа пренесена традиција или чување, кое е незабележителен, но постојано активен чин на умот<sup>30</sup>. Како таков чин, традицијата е пред-разбирање и пред-концепција, т.е. предрасуда. Но, преносно, признавањето на традицијата како чин на умот не го потврдува нејзиниот авторитет како рационално легитимизиран и поимно опфатлив. Тој важи без образложение, затоа што секогаш во принцип може да се согледа, да се искуси. Кажано поинаку, наследеното знаење во традицијата не може да подлегне на систематски критериуми на верификување и преиспитување. Оттаму и инсистирањето на концептот за херменевтички сензибилитет - тој води кон полесно прифаќање на апликативноста на херменевтиката како пракса, а не како метод, т.е. научен метод. Знаењето на традицијата

---

<sup>28</sup> Проблемот на *учеството* Франка Д'Агостини го интерпретира како еден од клучните за филозофијата од XIX век и понатаму (Дилтај, Хајдегер, Гадамер). Начините на кои се третира овој проблем го формира начинот на кој се артикулира корпусот од прашања поврзани за субјектот на познанието воопшто (меѓу кои влегува и прашањето за херменевтичкиот круг на познанието) и карактеристичниот начин на кој се инкорпорираат овие прашања во доменот на хуманистичките науки (Franca D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento: L'anomalia paradigmatica*, Torino, Einaudi, 1999).

<sup>29</sup> Оваа забелешка се однесува на ретките места во *Вистина и метод* каде Гадамер всушност и го користи самиот тој поим, а чие значење може продлабочено да се изведе само преку една анализа од овој тип.

<sup>30</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 366.

е она што е преживеано, пренесено, искусено. Во традицијата се надминува индивидуата, преку јазикот, односно заедницата и на тој начин континуитетот добива општествена смисла и историско значење<sup>31</sup>. Непристрасното стопување со традицијата е начинот на кој ние, како историски суштества се однесуваме кон минатото и се сместуваме во сопствената традиција, која е секогаш дел од нас, како пример или опомена<sup>32</sup>. Она за што е потребен Bildung е создавањето плодна почва за отворање на херменевтичкиот сензибилитет кон ова искуство на *преданието*<sup>33</sup>. Херменевтичкото искуство е всушност начинот на кој се појавува структурата на историски произведената свест. Таа свест е клучот за реформирање на хуманистичките науки со тоа што преку искуството пристапува до традицијата и останува отворена за побарувањето на вистинитоста која ја среќава таму<sup>34</sup>. Традицијата како нешто што треба да се искуси и во која се потврдува позитивноста на херменевтичкиот круг, го чини тоа со воспоставувањето на Јас-Ти односот, преку потопувањето на субјектот во она *помеѓу*. Дијалектиката на односот Јас-Ти е она во што се состои разбирањето и се формира во логиката на прашање и договор, која ја чини структурата на херменевтичкиот разговор. Тој е повеќе од самото знаење и веќе го претпоставува разбирањето.

### 1.3. Знаењето во археолошката анализа

Како што идејата за Гадамеровата херменевтика е поврзана со разбирањето, така за Фукоовата археологија, а може да се каже и целиот негов опус, е врзано знаењето. Со едно мало дополнување. Иако знаењето зазема централно место во археологијата, тоа не се изложува како една сеопфатна гаранција на нејзиното постоење. Таа димензија епистемолошки им припаѓа на позитивитетот и архивата, а епистемички на исказот (*l'énoncé*): на условите, местата и можностите на неговото појавување. Знаењето се открива во псевдо-автономниот простор на археологијата, кој се наоѓа помеѓу двете споменати одредници и нивниот дискурзивен опис. Можеби тоа се должи на природата на археологијата, која со укинувањето на субјектот и со тоа и на неговото учество во херменевтичкиот круг на познанието, знаењето безмалку го анализира како појавност

---

<sup>31</sup> Osman Bilal, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000, 50-51.

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Žec, Beograd, Fedon, 2011, 366.

<sup>33</sup> *Преданието* како пишана традиција, за тоа станува збор на стр.30.

<sup>34</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 461.

условно одвоена од човечките субјекти. Ова е проблем во археологијата, кој не е едноставно решлив. Ако суштината на анализирањето на дискурсите, односно на исказите на дискурзивното ниво, е поврзана со Хајдегеровото испитување на претструктурите на разбирањето - како „заднински практики“<sup>35</sup> во познанието - тогаш „субјектот“, како тука-битие, односно битие-во-светот и битие-кон-смртта, кој во *Битие и време* е нивен носител, кај Фуко останува празен поим. *Дали тоа се должи на екстерноста на археолошкиот природ?* Секако, како што беше веќе забележано погоре, ова не ја опфаќа целостта на слоевите во кои проблемот на субјектот се третира во археологијата на знаењето, нејзините порани појави, а и во подоцнежниот период од опусот на Фуко.

Археологијата не се појавува веднаш во една целосна и завршена форма (ако воопшто може да се каже дека таа во некој момент е завршена или треба да биде<sup>36</sup>). Оваа фаза во неговиот опус е Фуко пред-Фуко или онака како што западот го прифаќа Фуко, го знае и коментира сеуште денес. Раните текстови на Фуко се интерпретираат и коментираат ретроспективно, преку нејзиниот подоцнежен генеалогски контекст - во кој дискурзивната димензија на знаењето се согледува во нејзиниот пресек со недискурзивната. Впрочем, и самиот Фуко имал еден ретроактивен однос кон сопствените дела. Тоа води кон едно релативно избегнување на *Археологија на знаењето* - која се однесува, навидум<sup>37</sup>, единствено на дискурзивното поле. Целта на оваа теза е пак спротивната. Изолирањето на раната фаза на Фуко, овозможува да се создаде простор за компарација со филозофската херменевтика на Гадамер, со акцент на заедничките теми, кои водат кон сосема различни хоризонти и димензии. Кога се зборува за Мишел Фуко и за неговиот ран период изразен преку (градењето, трансформацијата и последователното „напуштање“ на) *археологијата* како метод, потребно е да се споменат неколку различни модуси на нејзиното формирање. Во *Историјата на лудилото*, иако не го носи како останатите дела од она што ќе се нарече (и ќе се прифати) како археолошки период на Фуко терминот „археологија“ во самиот

---

<sup>35</sup> Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, xxii.

<sup>36</sup> Воопшто, секоја интерпретација и проблемска анализа на опусот на Мишел Фуко се соочува со овој проблем. Тој произлегува истовремено од комплексноста на неговата мисла, која се чини дека постојано се рафинира и дополнува (а дури и видоизменува), и од начинот на кој тој самиот ретроактивно ова рафинирање и дополнување го коментира. Тоа ќе го наведе и приредувачот на *Кембриџовиот водич за Фуко* воведот на томот да го посвети ексклузивно на овој проблем (*The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005).

<sup>37</sup> Во неа сепак се содржат насоките на она што подоцна ќе го анализира во *Историја на сексуалноста*, но и во *Надзор и казна*.

наслов, таму веќе почнува да се насетуваат изданоците на она што понатаму ќе продолжи да се развива не единствено како метод, но и како начин на обмислување на човекот, историјата и знаењето. *Раѓањето на клиниката* е следниот обид да се создаде перспектива од која ќе се согледува формирањето на одреден дискурс. Но, и таа е некомплетна и несовершена, смета Фуко. Од посебно значење за остварување на целите на овој труд е *Зборови и ствари: Археологија на науките за човекот*. Тука веќе може да се насети *мета*-рамништето од кое Фуко се обраќа во наредниот оглед, за кој станува збор понатаму. Покрај согледбите за одредени дискурзивни формации, практики и нивната мутација/трансформација од Новиот Век до Модерната, во ова дело Фуко веќе посочува на одредени идеи клучни за целите на овој труд. Секако, аспектите на овие идеи до кои се држи елаборацијата на тезите во рамките на трудот ги зема поскоро предвид во нивната изменета и пречистена форма од *Археологијата на знаењето*. Тоа дело се третира како основа за разбирањето на археологијата, како место каде единиците, правилата и методите на кои таа се повикува се сумирани (и, во извесна смисла, прочистени) за разлика од делата споменати претходно. Во таа насока, *Раѓањето на клиниката* и *Зборови и ствари* се појавуваат како истражувања на случаи, а истовремено и како обид за првостепено формирање на археолошкиот метод.

Во *Археологија на знаењето* специфично, Фуко ја прекинува врската со традицијата. Вистина, како што се образложува подоцна, критиката на концептот за традиција (меѓу кои може да се вклучи и предрасуда, иако тој не го споменува овој концепт отворено) е насочена повеќе кон одредени романтичарски и модернистички идеи кои традицијата ја врзуваат за концепти што и Гадамер или ги отфрла и критикува или ги рedefинира. Но, Гадамер има една поинаква позиција што го воспоставува него и филозофската херменевтика внатре модерната херменевтичка традиција, феноменологијата и дијалектиката. Имено, тој им припаѓа. Ги реактуализира и рехабилитира, ги менува, рedefинирајќи ги Платон, Хусерл, Хајдегер, но и Хегел. Позицијата која ја зема Фуко, признава дури и Делез (Gilles Deleuze), е едно ново поле на истражување кое овозможува да се преиспита човекот и неговиот (*исказен*) свет во едно сосема поинакво светло. Новоста на археологијата, без оглед што во овие рани стадиуми на постоење е проблематична и контрадикторна повеќе отколку во нејзината реафирмација во рамките на генеалогичката, е во отварањето на една поинаква перспектива за третирање на позитивитетите и дисконтинуитетите, што значи историјата, науката, јазикот и субјектот. Со комбинирани влијанија од структурализмот, феноменологијата, но и херменевтиката, Фуко во археологијата

овозможува една критика на сите три перспективи, која е доволно претенциозна да се формира на едно сосема ново поле на истражување, но не доволно за да се воспостави како универзално решение за „науките за човекот“, но и пошироко. Ова не е своевидно величење на местото на археологијата во филозофијата, каде на крај завршува, туку упатување кон можностите кои ги отвара во една дискусија околу проблемот на односот помеѓу знаењето и разбирањето, поставена наспроти филозофската херменевтика како другата страна на самиот проблем.

За да може да се артикулираат посоодветно овие заклучоци, прво се разгледуваат нивоата на кои функционира археологијата - *исказното ниво*, односно дискурзивното ниво. Тоа овозможува да се согледа токму функционалниот аспект на исказот, откако се дефинира неговиот опис - за да се востанови и оперативното ниво на знаењето во рамките на ова поле. Понатаму, се разгледува археолошкиот концепт на *позитивитет*, кој како целина на искази стои наспроти тоталитетот на значењата овозможен од херменевтичкото искуство и како таков е од другата страна на континуитетот на знаењето и е насочен кон надворешноста. Оттаму, објаснувањето на Фукоовото гледање на историското априори, го отвара проблемот на *архивата* - каде таа може да се согледа како одговор на модернистичките сфаќања за традицијата и документот, како и базата на историското истражување реконцептуализирано со јазикот на археологијата. Архивата се согледува како контрапункт на Гадамеровото сфаќање за традицијата, пред сè.

### 1.3.1. Исказот како настан и предмет

Исказот е гаранција на постоењето на археологијата. Ова може да значи две нешта. Прво, дека само таму може да се открие<sup>38</sup>. Второ, дека само со неа може да се открие. Во овој труд, вториот став е оној кој се истражува, што значи дека и самиот концепт на откривање не е земен во една херменевтичка смисла, туку во една археолошка. Последната разлика се однесува на просторот кој го завзема археологијата, наспроти оној на филозофската херменевтика. Просторот се однесува на самиот опис на исказот, кој „истовремено е и невидлив и не е скриен“<sup>39</sup>. Исказот е невидлив во тоа што

---

<sup>38</sup> „Назначен е нов архивист. Но дали некој вистински го назначил? Дали тој всушност не работи под сопствените инструкции?“ (Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 1).

<sup>39</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 141.

е секогаш присутен и претпоставен (имено во речениците и пропозициите), но никогаш расветлен - поради тоа што за да биде расветлен потребно е погледот да се насочи кон димензијата на која тој се појавува (или можеби погледот да се редуцира). Тој е остварен лингвистички перформанс, кој едноставно го покажува фактот дека *има* говор. Ниту реченица, ниту пропозиција, тој не е носител ниту на содржина, значење или пак вистина, кои археологијата би требало да ги ископа од внатрешноста на една замислена поврзаност на зборовите со стварите. Но, тој сепак е поврзан со речениците и пропозициите, во трансверзалното пресекување на недискурзивното ниво со дискурзивното. Ова е моментот на создавање на тврдења кои може да реферираат на некакво значење и вистина. Со тоа, сметаат Драјфус (Hubert L. Dreyfus) и Рабиноу (Paul Rabinow), тој ја напушта трансценденталната и егзистенцијалната феноменологија (Хусерл и Мерло-Понти). Со еден голем чекор, Фуко во однос на исказите го изведува она што тие го нарекуваат „двојна (феноменолошка) редукција“<sup>40</sup>, која овозможува своевидна неутралност кон самиот поим на вистината. Делез тука има поинаков пристап кон читањето на Фуко<sup>41</sup>. Во *Археологијата на знаењето* тој не ја наоѓа редукцијата воопшто, напротив смета дека исказот поседува примарност, која не е методолошка (во случајот - феноменолошка), туку е епистемолошка или, всушност, епистемичка. Разликата во толкувањето се однесува на карактеристиката на односот на дискурзивното поле со недискурзивното: дискурзивното секогаш е иредуцибилно и е во својство на примарност во однос на недискурзивното. Второто е полето на содржината, со кое се занимава херменевтиката, во чија внатрешност се нурнува за да го прочита она што е *невидливо* - можните значења и вистини.

Прашањето кое искрснува околу (не)компатибилноста на археологијата и херменевтиката засега се остава на страна, во име на појаснување на она што во археологијата на знаењето се нарекува дискурзивно поле и неговиот однос со исказното поле. На ниво на исказите, описот не се однесува на пресечните линии и сличности на исказот со реченицата или пропозицијата, туку му припаѓа на еден поинаков домен. Во рамките на тој домен, односот на изказот и говорот не е однос како оној помеѓу реченицата и значењето, пропозицијата и нејзиниот референт:

Исказот наспроти себе (како некој вид соочување) нема *корелат* или отсуство на *корелат*, како што ставот [пропозицијата, ТП] има *референт* (или го нема), како што личното име

---

<sup>40</sup> Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 50.

<sup>41</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 49.

означува некоја индивидуа (или не означува никого). Тој е повеќе поврзан со „референцијал“ кој воопшто не е составен од „предмети“, „факти“, „реалности“ или „суштества“ туку од закони на можноста, од правила за постоење на објектите што се именувани, означени или опипани, од врските кои се потврдени или одречени. Референцијалот на исказот образува место, услов, поле на појавување, инстанца за дефинирање на индивидуата или предметот, состојба на нештата и односите кои се вклучени во играта со самиот исказ.<sup>42</sup>

Ова одвојување на исказот од *содржина* го овозможува карактеризирањето на *исказното ниво*, каде се одредува и празното место на субјектот - што може да се исполни со различни индивидуи. Тука се согледува смислата на субјектот како исказен модалитет. Постоењето на *придружна област* на исказот е нужност за вршење на исказната функција, чии две обележја веќе се нагласија. Ако во исказното ниво исказот се јавува како поединечен елемент, постоењето на комплексната рамка на придружната област ја претставува исказната коегзистенција. Имено, се работи за простор во кој се формираат исказните низи, секвенци и групирања, но и правилата на нивното формирање, следување и коегзистирање. Исказната коегзистенција значи дека нема нешто такво како независен и воопштен исказ, туку дека тој секогаш е дел од исказна сума или секвенца и се вклучува во некоја исказна игра. Идентитетот на исказот е зависен од неговата супстанца, подлога, место и датум. Но, тоа не се критериуми на неговата индивидуализација, туку инхерентната варијанта на неговото појавување и постоење, која ѝ подлежи на одредена регуларност. Тоа е режимот на материјалност кој го одредува принципот на варијација на повторливоста на исказот (а за разлика од речениците тој секогаш е повторлив во конечно одредени услови), а преносно и неговото поле на употреба. Ова поле на употреба заедно со можностите на неговото постоење и појавување овозможуваат, како што ќе се види подоцна, да се увиди едниот аспект на исказот во рамките на системите на искази, а тоа е неговата предметност, односно неговото функционирање.

Ова што беше досега изнесено, ја опфаќа генералната слика за *теоријата* за исказот, чија анализа не го третира исказот како елементарна единица, налик реченицата или пак пропозицијата. Она што краткото изложување на оваа теорија го овозможува е сфаќањето на специфичноста на исказното ниво, кое е поврзано со дискурзивното. Имено, нивниот однос е корелативен. Исказот ѝ припаѓа на *дискурзивната творба*, како

---

<sup>42</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 118.

што реченицата му припаѓа на текстот<sup>43</sup>. Во дискурзивната творба се огледува еден принцип на обединување на исказите, каде се одредуваат односите меѓу исказите и групи искази. Преносно, начинот на кој е организирано исказното поле води до индивидуализација на дискурзивните творби. Меѓутоа, регуларноста според која се обединуваат исказите ја зема предвид нивната дисперзија, реткоста, поделба, распространетоста на празнините, отсутноста, границите и пресеците наспроти табелите на разлика и реконструираниите вериги на заклучување<sup>44</sup>. Оттаму, може да се изведе и „дефиницијата“ на она што е *дискурс* (објаснувајќи ги аспектите на неговата проблематична двосмисленост):

Со дискурс ќе наречеме збир на искази ако тие спаѓаат во иста дискурзивна творба; дискурсот не образува бескрајно повторлива реторичка или формална единица, чија појава и употреба би можело да се утврди во историјата (и евентуално да се објасни); тој е составен од ограничен број искази за кои може да се одреди целината на условите за постоење. Така сфатениот дискурс не е идеална и безвременска форма кој, згора на сè, би имал и историја; проблемот, значи, не е во тоа како и зошто се појавил и отелотворил токму во таа временска точка, зашто тој е целосно историчен како историски фрагмент, како единица и дисконтинуитет во самата историја, кој по прво го поставува проблемот на сопствените граници, на своите пресврти, трансформации, специфични начини на својата темпоралност отколку што го поставува проблемот на своето нагло избивање низ времето.<sup>45</sup>

На овој долг цитат ќе се реферира и во останати делови од трудот, затоа што самата дефиниција открива аспекти не само на дискурсот, карактеристиките на знаењето и смислата на дисконтинуитетот, туку и на она што всушност треба да го претставува археологијата на знаењето - како *дискурзивен опис*. Во наредниот дел, смислата на дискурсот се иследува поподробно.

### 1.3.2. Позитивитет и архива

Во предговорот за англискиот превод на *Зборови и ствари*, обидувајќи се да одговори на одредени критики и забелешки, Фуко воспоставува една клучна разлика во пристапот кон димензијата на знаењето (воведувајќи ја истовремено и идејата токму за постоењето на димензии на знаењето), а тоа е: „перспективата на самите правила кои

---

<sup>43</sup> Мишел Фуко, *op.cit.*, 150.

<sup>44</sup> Мишел Фуко, *op.cit.*, 50.

<sup>45</sup> Мишел Фуко, *op.cit.*, 151.

влегуваат во игра во самата егзистенција<sup>46</sup> на одредени дискурси. Оваа перспектива е различна од онаа која се остварува во рамките на историјата на науките, која е насочена кон артикулацијата на следствата изведени на епистемолошкото ниво на знаење, или се однесува на научната свест. Специфичното ниво на знаење кое им припаѓа на историјата на науките и на историјата на идеите, се движи по оската свест - сознание - наука<sup>47</sup> и не може да се ослободи од традиционалните конструкции на субјективноста и трансценденталните прашања кои доаѓаат заедно со тоа. Во овој момент, Фуко го воведува археолошкиот - епистемолошки концепт за *позитивитет*, во споменатиот предговор наречен „позитивно несвесно“<sup>48</sup>. Овие концепти Фуко уште попродлабочено ги развива во *Археологијата на знаењето* и зборувајќи за разликите помеѓу научното сознание и позитивитетот, го отвара просторот на диференцијацијата на *научни области* и *археолошки територии*<sup>49</sup>. Во контекстот на археологијата, позитивитетот се однесува на самото дискурзивно поле и на начинот на кој, во неговите рамки, функционираат и се образуваат дискурзивните практики. Во таа смисла, кон позитивитетот може да се гледа како на предуслов за постоење на науките и теориите, без да се намали нивното значење и научност.

Позитивитетот на дискурсот, одреден во времето, претставува една матрица која содржи ограничен простор на комуникација. Оваа комуникација не е онаа на суштинските научни полемики и недоразбирања, взаемните индивидуални влијанија, учеството на „менталитетот“ на времето итн. - туку во позитивитетите покажува како, под кои правила и услови, се тие воопшто можни. Меѓутоа, оттука не може да се извлече заклучокот дека позитивитетот е пред-знаење<sup>50</sup>. Тој не е она *пред-знаење* кое се среќава во филозофската херменевтика - пренесеното, дијалектичко знаење на традицијата, па дури и на јазикот. Комуникацијата на позитивитетите е комуникацијата внатре дискурзивното поле, кое ја претпоставува и создава можноста за комуникацијата на недискурзивното:

---

<sup>46</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 36.

<sup>47</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Гондева, Скопје, Слово, 2010, 233.

<sup>48</sup> Никола Милошевиќ го коментира изборот на Фуко во *Зборови и ствари* да зборува за одредено *несвесно* во однос на позитивитетот. Тој нагласува дека објаснувањето на *позитивното несвесно* е дијаметрално спротивен на Фројдовиот концепт за несвесното. Прашањето излегува околу проблемот на кохеренцијата и нејзиното преместување во археологијата во доменот на несвесното, наспроти оној на свесното: „Во епистемологијата на Мишел Фуко терминот *кохеренција* претежно се однесува на теоретската област.“ (Nikola Milošević. *Filozofija strukturalizma*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1980, 54-55).

<sup>49</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 234.

<sup>50</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 232.

Или поточно, оваа форма на позитивитет (и условите на вршење на дискурзивната функција) го одредува полето во кое евентуално може да се развијат формалните идентитети, тематските континуитети, пренесувањето на концептите и полемичките игри.

Така, позитивитетот ја игра улогата на она што може да се нарече *историско априори*.<sup>51</sup>

Значи, тој не е ни една атемпорална, скриена предструктура која се појавува на дискурзивното ниво за потоа да избие на површината, туку (можеби) токму спротивното - како што впрочем беше покажано на корелативното исказно ниво. Всушност, позитивитетот карактеризиран со дистинктната археолошка историска априорност е оној чекор во археологијата на знаењето за чие откривање Драјфус и Рабиноу би рекле дека е потребна *двојната редуција*. Вака сфатениот позитивитет не е контрадикторен ниту со науката (сфатена во една традиционална смисла на зборот), ниту со теоријата и идеологијата - тоа е одговорот на археолошкиот опит, кој се движи во рамките на законот на реткоста на исказите, нивната надворешна дисперзија и нивното натрупување. Во ова сфаќање се состои и основата за разбирањето на односот на позитивитетите (или дискурзивното ниво) со науките, па и со филозофијата. Всушност, се работи за односот со самото знаење, кое во археолошката описна оска се открива помеѓу дискурзивните практики и науката, со ефективното избегнување на индивидуалниот и колективен субјект. Имено, според Делез, позитивитетот на дискурсот никогаш не оформува јазичка функција во една внатрешна, субјективна свест која би го втемелила, би го отворила кон потеклото или би го посредувала. Напротив, тој се појавува како „дистрибутивно единство“ или како систематска форма на надворешноста во која исказите се дисперзираат и распределуваат<sup>52</sup>. Со повикувањето на историското априори во позитивитетот, дискурсите се покажуваат како специфични истории, во кои истовременоста и редоследот на исказите не се парадоксални аспекти на нивната дистрибуција во времето. Тоа е затоа што априорноста на *историчното* во позитивитетот се однесува на условите за стварноста на исказите, а не на правилноста на следувањето на исказите како легитимни судови или тврдења кои може дедуктивно да се изведат. Историчноста на позитивитетот ги врзува исказите за дискурзивните практики, чии правила кои ги карактеризираат и ги модифицираат исказите постојат на истото ниво со нив самите.

Историјата на дискурсот, онака како што ја опишува археологијата, не е историја на генезата, на континуитетот и тотализацијата на знаењата, мислите и типовите

---

<sup>51</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 164.

<sup>52</sup> Жил Делез, *op. cit.*, 56-57.

менталитет. *Историското априори* е чисто емпириска претстава<sup>53</sup>, која не може да ја објасни културната или психолошката генеза на *формалните априори*. Она што тоа, преносно археологијата, може да го овозможи на дискурзивното ниво е да се согледа специфичната правилност - дискурзивна пракса - во која се појавуваат области каде такви формални априори можат да се разгледуваат, каде овие области се спојуваат во различни тематски точки и теоретски места. Пресретнувањето на формалното и историското априори е пресретнување на две различни димензии, нивоа и природи. Исто така, *историското априори* не може да ги објасни (и прифати) континуитетот и тотализацијата. Односно, тоа не може да воспостави низи на историски споменици во едно континуирано објаснување на нивното следство или да ги подреди во табели, кои сите ќе припаѓаат на една *глобална* историја. Во археологијата на знаењето *спомениците* не се трансформираат во *документи* кои би можеле да ја реконструираат историјата како *глобална* историја. Спомениците на минатото во археологијата на знаењето се дел од една карактеристична *архива* на една *епоха*:

Наместо да гледаме како во големата, митска книга на историјата се редат зборови кои во видливи знаци ги преведуваат мислите настанати порано и на друго место, овде, во густината на дискурзивната пракса, се работи за системи кои ги воспоставуваат исказите како настани (кои имаат свои услови и свои области на појава) и предмети (кои имаат свои можности и свое поле на употреба). Предлагам сите тие системи на искази (делумно настани, а делумно предмети) да ги наречеме *архива*.<sup>54</sup>

Оттука, се гледа дека *спомениците* на минатото се всушност исказите, односно позитивитетите. Тие му припаѓаат целосно на дискурзивното ниво и во архивата се систематизираат нивните можности и неможности (да се појават, да исчезнат, да се групираат итн.), имајќи ја предвид пред сè нивната контингентност (како настани) и актуалност (како предмети). Таа е истовремено систем на искажливоста на исказот - настан и систем на функционирањето на исказот - предмет<sup>55</sup>. Архивата не ги обединува исказите во еден дискурс, таа ги диференцира и специфицира дискурсите; односно таа не го третира она што е искажано како елемент на еден тоталитет во кој треба да постојат и да се вклучат континуирани низи на искази. Од големо значење е и реферирањето на *епоката* на која ѝ припаѓа архивата, затоа што таа е „врзана за времето” и е фактичка. Таа не е ни чисто историско зачувување, ниту заборава во лицето на случајностите - туку

---

<sup>53</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 165.

<sup>54</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 166.

<sup>55</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 167.

е систем во кој се појавуваат правилата на една пракса, која ја овозможува формацијата и трансформацијата на исказите. Кажано поинаку, архивата е целина на практики како позитивитети кои треба да се „сретнат“, а не како *документи* кои треба да се интерпретираат. Последно, во тоа се состои и сфаќањето на *архивата* како израз на *историското априори*<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Thomas Flynn, "Foucault's mapping of history", *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 31.

## 2. Условите на разбирањето

Контекстот во кој може да се зборува за разбирање во филозофиите на Гадамер и Фуко не наложува откривање на нови категории кои веќе не беа споменати во претходниот дел. Впрочем, карактеристиките на разгледувањето на разбирањето се сосем зависни од начинот на кој беше разгледано и знаењето. Меѓутоа, оваа меѓузависност на проблематизацијата на знаењето со разбирањето не е конечното решение на проблемот на нивниот однос - ниту конечен одговор на можноста тој правилно да се воспостави. Епистемолошките претпоставки и принципи на херменевтиката од една страна и на археологијата од другата, просторот помеѓу разбирањето и знаењето го исполнуваат или сосем со значења или ја потврдуваат неговата суштинска празнина. Парадигматската аномалија на филозофијата на минатиот век овие објаснувања ги прифаќа на истото рамниште и дозволува да бидат споредени, дури и кога таа споредба се чини невозможна. Нејзиното иследување не наоѓа конечно исходште во унијата на две принципиелно различни позиции, туку ја почитува разликата.

Целта на трудот е, всушност, сфаќањето на степените на дивергенција помеѓу епистемичките категории кои се однесуваат на знаењето и на разбирањето во двете филозофии - дури и ако тие степени не се детерминирани од строго дефинирани артикулации на поимите. Таков е и пристапот во засебното разгледување на проблемот на разбирањето. Она што се покажува во содржината која следи, иако поделено во различни делови, се можностите во кои може воопшто да се замисли разбирањето - како процес или како настан; на нивото на јазикот или на нивото на дискурсот. Повторното навраќање кон дивергентноста на домените во кои егзистира херменевтиката наспроти археологијата, го прикажува разбирањето во неговата познавателна сложеност зависна од јазикот и историјата. Концептите кои се наложуваат за нивното истражување, кои подоцна се изведуваат поконкретно, ги формираат и принципите и границите на самите науки, специфично хуманистичките науки. Тие се поврзани и со побарувањето за објективност во овие науки - побарување на кое херменевтиката реагира со спекулативното мислење<sup>57</sup>, а археологијата со позитивното несвесно. Овие два одговора

---

<sup>57</sup> Николас Дејви смета дека Гадамер го воведува спекулативното мислење, односно разбирање за да овозможи една конкретна втемеленост на херменевтиката, која без тоа би останала заробена во субјективистички консеквенции и со тоа не би можела да се воспостави како универзален пристап во хуманистичките науки. Меѓутоа, тој смета дека ова решение не е, нужно, најсоодветното (Nicholas Davey,

се врзуваат околу проблемот на кореспонденцијата на зборот со стварите, односно на мислата со нејзината содржина, но и на субјектот со неговиот објект. Додека примарните објаснувања на археологијата која го ограничува својот предмет врз основа на овој проблем веќе беа изложени, спекулативниот аспект на херменевтичкото познание допрва се среќава во овој дел. Во филозофската херменевтика, полната смисла на познанието и неговиот спекулативен елемент се остварува во поврзаноста со јазикот. Онтолошкиот темел на разбирањето, кој во претходните делови беше единствено споменат, се состои токму во јазикот, односно во лингвистичката структура на традицијата. Оттаму се изведуваат херменевтичкиот предмет и задача. Кога станува збор за археологијата, прашањето за разбирањето како познавателен и епистемички процес се расцепкува и реконципира онака како што налага самата природа на овој специфичен домен во неговата двојна функција: како археолошки домен на појавување на исказите и нивните формации, но и како археолошки предмет на истражување. Притоа, се откриваат и дополнителни импликации околу самото знаење, неговата врзаност за историјата (или историите), а оттаму и начините како може да се истражува и самата историја.

## **2.1. Затворање на херменевтичкиот проблем: разбирањето како настан во јазикот**

Генералниот заклучок кој може да се изведе за знаењето во филозофската херменевтика се состои пред сè во неговата функционално-интегрирана улога внатре разбирањето. Ниту еден од концептите разгледани во претходниот дел не е знаење *per se*, меѓутоа претставуваат дел од одговорот на филозофската херменевтика кон нејзината апологија на „духовните“ науки, односно посебноста на нивниот предмет кој не подлегнува на истите научни фактори како природните науки. Секако оттука произлегува и проблемот: ако специфичната карактеристика на предметот на природните науки ги поврзува со знаењето во една системска и методолошка смисла, а херменевтиката е контрапункт на таквото испитување на светот, дали тогаш единствено разбирањето ѝ е инхерентно? Всушност, дали таа воопшто има потреба за дефинирање на посебна област на знаењето? Одговорот на овој проблем е повеќестран. Едното

---

*Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 2006, 128 ff).

решение, ако може да го наречеме така, се состои токму во ова истражување, каде одредени услови кои го овозможуваат разбирањето се интерпретираат како знаење. Во специфичниот случај, како што беше покажано, тоа не се третира како системски и проблемски редуцирано знаење, како повторлива информација, туку како факт на јазичката и историската онтолошка база на херменевтичкиот сензибилитет, искуство, пракса и разбирање. Понатаму, поимите како *Bildung*, предрасуда и традиција, се поими кои директно се однесуваат на континуитетот. Тие ја овозможуваат континуираноста на историското зачувување и не ја дозволуваат дисперзијата на разбирањето и негово расцепување во субјективистички и нихилистички димензии, кои оваа континуираност се во состојба да ја нарушат. Впрочем, со тоа, самата онтолошка база би се разнишала или сосем би се распаднала. Во ова решение влегува и концептот за дуалистичкиот пристап кон знаењето во филозофската херменевтика и хуманистиката наспроти систематските науки.

Како што постојано нагласува Гадамер во *Вистина и метод*, неговата идеја не е да се опише самото разбирање како процес, кој ќе може да се востанови преку специфичен метод, туку да се изложат условите под кои разбирањето е можно. Досегашната анализа на филозофската херменевтика веќе голем дел од овие услови ги претстави: меѓу кои се наоѓа и анализата на знаењето - како дијалектичко знаење, во кое залихите на историското *зачувување*, наследената традиција и култура се во постојан дијалог со *оној кој интерпретира*. Изложувањето на потребата да се образува и култивира еден херменевтички сензибилитет, кој ќе биде отворен за херменевтичкото искуство на текстот (историја, уметничко дело, итн.), и кој, исто така, ја формира херменевтичката (историски-произведена) свест води кон, смета Гадамер, разбирањето на разбирањето единствено преку неговата апликативна функција - како пракса изведена од субјектот-*помеѓу*. Меѓутоа, значењето на секое од овие анализирани концепти се заокружува во она што самиот Гадамер го нарекува онтолошкиот пресврт на херменевтиката во јазикот. Веќе беше назначена важноста на јазикот во првиот дел од оваа теза, а тука тој се разгледува посуштински. Она што ја одреди филозофската херменевтика како интегративна во однос на знаењето беше разбирањето и тоа го претставува епистемолошкото читање на односот знаење-разбирање. Онтолошкото читање, интеграцијата ја воспоставува во димензијата на лингвистичкото. Меѓутоа, ова онтолошко читање не претставува помалку епистемолошки чин, колку што е и самото разбирање еден онтолошко-епистемички настан во јазикот. Пресвртот за кој станува збор Гадамер го изложува во последниот дел на *Вистина и метод* и тој ѝ овозможува на

филозофската херменевтика детерминираност и втемеленост, кои се во суштина едно парадоксално систематично затварање на една вистински несистематична филозофија. Одговорот на било каква критика кон херменевтиката која би ја означила како анти-реалистичка и релативистичка се наоѓа токму во овој дел, кој концептуално ја заокружува во еден специфичен онтолошко-лингвистички ракурс.

Оваа онтолошка градба на филозофската херменевтика дополнително ја одвојува од археологијата на знаењето, пред сè, поради специфичниот однос што го претпоставува помеѓу зборовите и стварите, односно помеѓу јазикот и неговото самопретставување. Овој однос ја посредува разликата *помеѓу* како *спекулативно единство*. Дискурзивниот опис на исказот, наспроти херменевтичкото искуство на зборот, токму ова *помеѓу* не може да го открие. На тоа место во дискурзивното ниво се открива резот, односно еден од неговите аспекти<sup>58</sup>. „Бивствувањето кое може да се разбере е јазик.“<sup>59</sup> Оваа фраза суштински ја артикулира интегративната функција, истовремено, на разбирањето и на јазикот во херменевтиката, но и посебниот однос помеѓу стварите и зборовите. Смеслата на херменевтичкиот пристап кон традицијата се дополнува во онтолошкиот пресврт, што значи дека и прашањето на херменевтичкиот круг добива соодветна конкретизација во спекулативното структурирање на херменевтичкото искуство како лингвистичко искуство на светот.

Суштинскиот однос помеѓу јазикот и разбирањето пред сè се согледува во фактот дека суштината на традицијата е да постои во медиумот на јазикот, така што повластениот *предмет* на интерпретацијата е од јазичка природа.<sup>60</sup>

Наведениот цитат открива неколку нешта. Пред сè, ја прикажува традицијата како основен *херменевтички предмет*. Второ, дека нејзината природа е јазичка. Следно, дека како таква е податна на *интерпретација*<sup>61</sup>. Првиот аспект кој се покажува во овој цитат донекаде беше изложен, но се однесуваше на примарното дефинирање на традицијата како пренесено знаење, кое се искусува на еден специфичен начин. Но, како тие карактеристики на искуството ја поврзуваат традицијата со јазикот, а со тоа и со самото

---

<sup>58</sup> Во таа смисла се разгледува и проблемот на универзалноста на херменевтиката наспроти регионалноста на археологијата. Но, и за суштинското раздалечување на знаењето од разбирањето на едно метатеоретско ниво.

<sup>59</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 594.

<sup>60</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 492.

<sup>61</sup> Интерпретацијата како проблем во филозофската херменевтика подетално се анализира во друг дел од трудот, види стр.57.

разбирање? Со ова прашање се поврзува последното нешто кое може да се извлече од цитатот, а тоа е дека и самото разбирање е во медиумот на јазикот.

Имено, во последниот дел на *Вистина и метод* Гадамер открива дека херменевтичкото искуство е вербално по природа и во него јазичката форма и содржината не можат да се одвојат. Во овој контекст, кореспонденцијата помеѓу јазикот и содржината се изложува во посредната улога на јазикот како „медиум кој ги опфаќа сите битија доколку тие можат да бидат искажани преку зборови”<sup>62</sup>. Меѓутоа, оваа кореспонденција не ја претпоставува ниту примарноста на јазикот, ниту на содржината, односно стварите. Нејзината конкретизација се одвива во самото лингвистичко искуство на светот<sup>63</sup> и, во таа смисла, лингвистичкото разбирање и стварите се истовремени.

Традицијата и разбирањето ја отсликуваат суштината на оваа кореспонденција. Содржината на традицијата е од инхерентно јазички карактер, што значи дека во херменевтиката одредена предност добиваат оние залихи на наследеното знаење на традицијата кои се или непосредно прераскажано предание (митови, легенди, итн.) или се дел од пишаната традиција. Но, втората е онаа која го поседува целосното значење на оваа предност во херменевтиката. Впрочем, враќајќи се на суштината на горенаведениот цитат, може да се заклучи дека токму пишаната традиција е специфичната херменевтичка задача<sup>64</sup>, односно основната задача на разбирањето. Нејзин носител не е ниту историскиот документ, ниту пак немиот споменик, туку континуитетот на паметењето изразен токму во јазикот, преку кој станува дел од човековиот свет. Во јазикот се случува херменевтичкиот разговор помеѓу историската традиција и интерпретацијата, што значи дека таму се одвива дијалектичкиот процес на оттуѓувањето на смислата во напишаното и нејзиното реактуализирање во сегашната смисла во чинот на разбирањето. Реактуализацијата на текстот во разбирањето го вовлекува самиот текст во текот на историското случување и од него прави историски настан<sup>65</sup> - во што се состои смислата на делотворната историја. На тој начин повторно се отвара и проблемот на посредувањето на минатото и сегашноста, каде самото разбирање не е субјективен чин, туку учествување во настанот на традицијата. Актуализацијата на залихите на знаењето во разбирањето претставува извесна

---

<sup>62</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, transl. David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, 77.

<sup>63</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 78.

<sup>64</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 493.

<sup>65</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 475.

историска можност на она што се разбрало. Тоа е реактуализација на смислата и на (можните) вистини кои се посредуваат во јазикот на традицијата, односно во текстот. Во пишаната традиција ова посредување е најочигледно, а негов извршител е интерпретацијата во кое се одвива разбирањето. Во проблемот на интерпретацијата се отвораат проблемите на минатото и сегашноста и нивното посредување како можно посредување помеѓу знаењето и разбирањето.

Кај Гадамер, во филозофската херменевтика, говорот како настан има поинаква тежина од говорот во археологијата на знаењето. Покрај тоа што карактеристиката на *настанот* го одредува како *епистемички* настан во двете, онтолошките аспекти кои тој ги добива во филозофската херменевтика му овозможуваат да се приближи до самите ствари, односно до смислата на она што е искажано. Во тоа се покажува и насоченоста на херменевтиката кон внатрешноста или, поинаку кажано, можната внатрешност на она што на прв поглед се чини скриено во зборовите. Археологијата, како што беше покажано, има поинаква задача затоа што нејзиниот предмет не е она што е скриено во говорот и затоа што описите кои таа ги овозможува се одвоени од содржината, но не и од нејзината можност на недискурзивното ниво. Настанот, како што се сфаќа во херменевтиката, е настан на *смислата* кој се случува во зборувањето и во кое можноста на самата таа смисла зависи од нејзиното појавување, место и ситуација<sup>66</sup>. Тука повторно станува збор за кореспонденцијата на говорот и смислата - кои се одиграни заеднички и за кои да се појават од запишаното, во случајот на пишаната традиција, е потребно да се откријат со интерпретацијата.

## 2.2. Разбирањето и прагот

Да се зборува за разбирање кај Фуко, особено во контекстот на археологијата на знаењето, е значително потешко отколку да се извлечат сите елементи кои го обединуваат и формираат разбирањето во филозофската херменевтика на Гадамер. За разлика од потребите во првиот дел од овој проект каде *знаењето* требаше условно да се извлече од текстот на *Вистина и метод* - во кој и имплицитно постои, кај Фуко се чини дека не постои системска можност за воспоставување на еден процес како разбирањето воопшто. Сложеноста на проблемот се појавува во секоја форма на

---

<sup>66</sup> Günter Figal, "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", transl. Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 113.

археологијата и неговата интерпретација (затоа што би се работело за интерпретација) може да се одвива во неколку различни правци. Оној правец кој се покажува како најсоодветен за прифаќање во рамките на оваа теза е поврзан со, пред сè, избраниот облик на археологијата кој се анализираше досега - односно, онака како што е изведена во *Археологијата на знаењето* - и кој е доминантно поврзан со концептите на позитивитет и архива, односно самата нивна поврзаност со знаењето. Тоа значи дека основното прашање, кое може воопшто да се постави е: дали за *разбирање* може да се зборува во рамките на дискурзивното ниво? Оттаму, дали позитивитетот на дискурсот кој се покажува како неодвојлив од знаењето може да подлегне на некаков вид на разбирање, кое не ги претпоставува пресеците со недискурзивното? Дали на археологијата може да ѝ се наметне побарувањето да објасни нешто што ѝ е принципиелно различно? Која е врската помеѓу анализата, дескрипцијата и разбирањето? Прашањата секако не застануваат тука, но она што треба следно да се испита е самата нивна конструкција. Имено, дали овие прашања потекнуваат од една област која е структурирана според редот на континуитетот? Па, разбирањето можат да го прецизираат единствено на еден таков начин? Дали кога се зборува за разбирање, како кај Гадамер, мора тоа разбирање да се однесува на или да потекнува од одредена смисла и/или вистина, врзана за самиот јазик? Да се движи по одредена оска која нив ги препоставува, како што претпоставува дури и еден амбигвитетен субјект, кој самиот е дел од таа оска? Значи, со почетните забелешки предвид, дали е овој начин вистинскиот да се постават овие прашања? Ако се промени смислата на почетниот увид, може да се открие дека токму систематичноста која ја претпоставува археологијата на знаењето всушност овозможува имплицитен одговор на сите овие прашања. А тој е дека тие, всушност, воопшто не се нужни да се постават. Проблемот на разбирањето е проблемот на мислата и на нејзиниот однос кон содржината. Дискурзивните практики кои се покажуваат во специфичниот позитивитет на одредена епоха не се однесуваат кон разбирањето како кон знаењето, ами како кон мислата, реченицата, пропозицијата дури. Што значи, прашањето кое ќе се постави е: како позитивитетите на одредена епоха учествуваат во формирањето на дискурзивни стратегии и со тоа одреденото мислење, преносно разбирање го овозможуваат?<sup>67</sup> Ова е едно од темелните прашања на

---

<sup>67</sup> Промената на прашањата за археологот се одвива на начинот кој беше покажан во првиот дел од трудот. Околу таа идеја може да се повика на Жорж Кангием кој, пишувајќи за својот ученик и пријател, вели: „Традиционалното прашање „Што значи да се мисли?“ Мишел Фуко го заменува со прашањето „Што значи да се зборува?“ - или барем смета дека таа замена е направена.“ Иако целосниот одговор на ова прашање и самиот Фуко не може да го даде во археологијата, неговото поставување во нејзините рамки

археологијата на знаењето, но во расправата за археологијата на хуманистичките науки тоа станува клучен проблем.

Во *Зборови и ствари* Фуко ја истражува суштината на позитивното несвесно во контекстот на развивањето или, посоодветно, појавувањето на *науките за човекот*<sup>68</sup>. Разгледувањето на разбирањето во еден ваков контекст, не прави од него предмет на археологијата на ист начин како што е знаењето. Специфичноста на разбирањето потекнува од самата конструкција на позитивитетот: од кохеренцијата на системот, специфичноста на правилностите и нормите кои го овозможуваат одредувањето на функциите на нивото на дискурзивните формации. Со други зборови разбирањето зависи од самиот дискурс - од правилноста на знаењето на нивото на позитивитетот. Во оваа смисла потребно е едно навраќање на Фукоовото одредување на позитивитетот како „несвесно”. Експликацијата на овој концепт во *Зборови и ствари* станува контроверзен термин токму поради таа експлицитна одредба на позитивното - несвесното. Во таа смисла, Фуко се навраќа на концептот кој се обидува да го образложи уште и во *Историјата на лудилото*, концептот на доменот на не-разумското, на немислата. Овој домен не е ирационален и неговата анализа не е ирационалистично зерцање на безвременски суштини. Тоа е доменот на кохеренцијата, шематизацијата и нормирањето на функциите - кој е контингентен и актуален. Позитивното несвесно е естетиката (во потесната смисла на зборот) на умот, кој сеуште не е *умен*. Неговото априори не е трансцендентално, туку е целосно исторично. Неговиот субјект не е психолошкото себство, туку празно место - кое се одредува во правилноста на дискурсот. Таков е и неговиот објект. Позитивното несвесно не реферира назад кон стварите, тој има *самозадржан* референцијал - кој е дискурзивен. Дискурзивниот домен, на кој се однесува ова несвесно, постои според одредбата на сопствените граници. Онтологизацијата на овие граници, како што ги толкува Милошевиќ<sup>69</sup>, ја извртува смислата на археологијата. Стварното постоење на искажливото, кое формира дискурси, карактеристични позитивитети и архиви на дискурзивните настани и предмети, е самото историја (односно истории) на дисконтинуитети, прагови и епистемолошки конструкции. Хетерогеноста на епистемолошкото поле на знаењето - од исказот до неговата историја и позитивитет - претпоставува сложени онтолошки импликации, кои

---

ја отвара можноста за неговото идно концептуализирање и проблематизирање. (Georges Canguilhem, "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito", transl. Catherine Porter, *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 76-77).

<sup>68</sup> Повеќе околу овој проблем може да се најде на стр.62.

<sup>69</sup> Nikola Milošević, *Filozofija strukturalizma*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1980.

археологијата нема цел да ги изведе. Описите кои археологот ги изведува можат да бидат единствено епистемолошки, а со тоа и историски. Ова е повторно едно од оние места во кои археологијата драстично се оддалечува од филозофската херменевтика. Херменевтичката задача, онака како што ја воспоставува Гадамер, во *говорот* ги преместува онтолошките аспекти на знаењето и разбирањето. Категоријата на јазикот (и изведувањето на интерпретацијата) во филозофската херменевтика ја отвара можноста за онтологизацијата на историчноста, додека во археологијата на знаењето историчноста поседува една карактеристично епистемолошка смисла<sup>70</sup>.

Што значи тогаш тоа да се открие позитивитетот на едно знаење? Какво е тоа знаење? Тоа е она знаење (*savoir*) кое ги овозможува корпусите на *практично* знаење (кои имаат референт) - сечејќи ги слоевите во кои самото тоа се наталожува и оние кои се наталожуваат во домените кои тоа може само да ги предизвика<sup>71</sup>, но не и да ги објасни. Знаењето сфатено на ваков начин во рамките на *искажливото* е регуларност, која поминувајќи ги различните прагови на *видливото* „се индивидуализира и добива своја автономија“<sup>72</sup>. Тој момент на сечење, кога еден систем на искази, односно една дискурзивна формација се трансформира Фуко го нарекува *праг на позитивитетот*<sup>73</sup>. Меѓутоа, ова не е единствениот вид праг кој знаењето го трансформира, односно момент во кој дискурзивните практики мутираат и го дефинираат знаењето. Праговите можат да бидат различни, што се покажува во нивниот однос кон регуларноста на искажливото. Во таа смисла, може да се говори за прагот на *епистемологизацијата*, на *научноста* и на *формализацијата*<sup>74</sup>. Помеѓу овие различни прагови<sup>75</sup> не постои дијахрониска

---

<sup>70</sup> Околу проблемот на онтолошката интерпретација на археологијата на Мишел Фуко, со посебен акцент на „онтологијата на актуалноста“ (што е концепт кој Фуко го воведува кон крајот на својот живот) Сантиаго Забала инсистира на неопминливоста на историчноста во било каква концептуализација на една онтологија во рамките на археологијата. Односот онтологија-историчност е комплексен проблем во филозофијата на Фуко, кој не може во целост да се разгледа во овој труд (Santiago Zabala, "Weakening ontology through actuality: Foucault and Vattimo", *Foucault's Legacy*, Ed. C. G. Prado, London, Continuum, 2009).

<sup>71</sup> Секако во исчитувањето на историјата на одредени позитивитети не може да се зборува за влијание кое го *предизвикува* формирањето на дискурсите. Смеслата во која се користи терминот се повикува на примарноста на дискурзивното, односно искажливото ниво во однос на недискурзивното, односно видливото (како што ги нарекува Делез).

<sup>72</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 238.

<sup>73</sup> Мишел Фуко, *ibid*.

<sup>74</sup> Делез забележува, што се потврдува и во последните страни на *Археологијата на знаењето*, дека овие прагови не се единствените за кои може да стане збор: „Но други прагови, кои се поместуваат во други насоки, исто така го оставаат својот отпечаток врз слојот: праговите кои ги инволвираат етиката, естетиката, политиката, итн.“ (Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 51).

<sup>75</sup> Во концептот на *праг* и начинот на кој тој ја обликува смеслата на археологијата како *историја*, но и како *епистемологија*, се гледа влијанието на француската епистемологија од првата половина на XX-от век (Башлар, Кангием, Кавајес). Посебно е важно влијанието на Гастон Башлар и неговиот концепт за

хиерархизација, тие не можат да се разберат како степени на созревање на мислата или на системите на мислата во линеарно време. Самите тие се настани „чијашто дисперзија не еволуирала: нивниот единствен поредок е една од особеностите на секое дискурзивно формирање”<sup>76</sup>. Овие настани, нивните взаемни односи (временски распоред, редослед, отстапување и совпаѓање, доминација и субординација) и условите на нивното појавување се основното подрачје кое го истражува археологијата. Всушност, тука се работи за анализа на она што Фуко го нарекува *епистеме* - кое, како и исказот, се зема во неговата даденост која е актуална и исторична.

Под *епистеме* всушност подразбираме збир на односи кои во дадена епоха ги обединуваат дискурзивните практики кои ги овозможуваат епистемолошките претстави, науки и евентуално формализациите; начинот на кој, во рамките на секоја од овие дискурзивни творби, се сместуваат и вршат преминување кон епистемологизацијата, научноста и формализацијата; распоредот на тие прагови што може да се совпаѓаат, да бидат подредени едни на други или одделени во времето; страничните односи што може да постојат меѓу епистемолошките претстави или науки според тоа колку зависат од блиските или различни дискурзивни практики.<sup>77</sup>

Епистемото е одговорот на концептот за *епоха*, која се јавува како определена отсечка поставена во линеарното течение на времето и во која се задржуваат и зачувуваат сознанијата или знаењата и која го претпоставува нивното учество во тоталитетот на една глобална историја. Тоа не е зачувување, тоа е правилност на појавување на *говорот* која го овозможува постоењето на епистемолошките претстави и науките, а со тоа и нивните сознанија. Како што позитивитетот не е самото знаење, така ни епистемото не е она што се знае - туку *како воопшто може да се знае* во меѓузависноста на односите помеѓу позитивитетите, епистемолошките претстави и науките. Тоа е она што всушност го анализира Фуко во делата кои ѝ претходат на *Археологијата на знаењето*. Специфичните дистинкции кои се однесуваат кон позитивитетот и епистемото поконцизно (и експлицитно) се оформени во *Зборови и ствари* - во неговата анализа на Класичното епистеме и прагот што епистемолошките претстави на животот, трудот и

---

*епистемолошка пречка*. Во *Формацијата на научниот ум* каде ја формулира идејата за *пречката*, може да се пронајдат и концептите за мутација на системите на мисла, како и односот помеѓу историјата на науките и епистемологијата. Сепак, точките на сличност со Фуко завршуваат во моментот на одредувањето на психолошките синтези во објаснувањето на надминувањето на *епистемолошките пречки*. Овие пречки би можеле да се објаснат и како контрапункт на идејата за предрасудата - што е позитивен и продуктивен епистемолошки принцип во разбирањето во филозофската херменевтика. (Gaston Bachelard, *The formation of the scientific mind: a contribution to a psychoanalysis of objective knowledge*, transl. Mary McAllester Jones, Manchester, Clinamen Press, 2002).

<sup>76</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 239.

<sup>77</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 244-245.

граматиката го поминуваат. Во Модерната, прагот на научноста овој однос на дискурзивни практики и знаење го трансформира во биологија, политичка економија и филологија. Оттаму може, со задршка, да се извлече извесен концепт не толку за разбирањето, колку за неговата можност. Суштината на овој проблем се експлицира во наредниот дел на трудот, во кој целосната смисла на епистемото и прагот се извлекуваат наспроти концептот за фузија на хоризонти кој е значаен дел од филозофската херменевтика. Во таа смисла клучен станува концептот за дисконтинуитет(и), каде регионалноста на епистемото и позитивитетот се конкретизираат наспроти континуитетот како обединувачки, историски, односно епистемички принцип.

### 3. Континуитет наспроти дисконтинуитети

На самиот почеток на *Археологијата на знаењето*, Фуко, поставувајќи го теоретскиот ѓд на археологијата кон дисконтинуитетот, воведува една забелешка, која што може да се прочита истовремено и како критика кон поимите поврзани со континуитетот. Дисконтинуитетот, како контрапункт на континуитетот, го подразбира исклучувањето и одбегнувањето на овие поими, како што беше нагласено. Ова исклучување е систематско и како такво претставува еден од централните принципи на археологијата. Првиот поим кој го коментира е, имено, традицијата:

(...): тој треба да даде посебен временски статус на еден збир на постепени и едновремено исти (или барем аналогни) појави: тој овозможува дисперзијата на историјата да се промисли во таа форма; тој дозволува да се намали особеноста својствена за секој почеток за да може без престан да се враќаме на неодреденото повикување на потеклото; благодарение на традицијата може да се изолираат новостите врз основа на постојаноста и да се пренесе заслугата за оригиналноста на генијот и на одлуката својствена за поединецот.<sup>78</sup>

Во овој корпус на поими влегуваат и: влијание, дела, поединец, „менталитет“ и „дух“, како и самите *поим* и *теорија*. Би било соодветно да се забележи дека и поимот *историја* би можел да влезе во оваа тематска низа, доколку целта на сета археологија не би била своевидно редефинирање на овој поим<sup>79</sup> и неговото одвојување од темите и консеквенциите на континуитетот и тотализацијата. Во цитираниот дел, во опширната дефиниција на традицијата (која Фуко всушност ја преиспитува имплицитно уште од *Зборови и ствари*) се сумираат одредени места околу кои Фуко и Гадамер ги градат против-одговорите на модернистичкото сфаќање за овој концепт. Првиот, наспроти традицијата сфатена во една ваква форма го гради *новиот* концепт за позитивитет, односно архив, во кој базата и функционалноста на знаењето и зачувувањето значително се разликуваат од оние кои можат да се извлечат од горенаведениот цитат. Гадамер, од оваа дефиниција единствено ја задржува постојаноста на континуитетот, која не ја дозволува дисперзијата на *настанот* - како почеток или како крај - во што се состои и движењето на разбирањето. Отфрлањето на поимот гениј и улогата на поединецот во

<sup>78</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 29.

<sup>79</sup> Ределинирањето специфично се однесува кон историјата на науките, сфатена како историја на идеите или историја на системите. Очигледно е дека постоењето на вакви регионални „дисциплини“ - меѓу кои и условно се вклучува и археологијата - не ја укинува идејата за една општа историја. Нејасноста на Фуко околу односот помеѓу археологијата и општата историја, но и специфичната можност за реструктурирање на историјата на идеите како археологија на знаењето се разгледува во друг дел од тезата, види стр.67.

историјата воопшто од страна на двајцата донекаде беше покриена во првите делови на овој труд. Фокусот во овој дел, кој е конципиран околу спротивставеноста континуитет - дисконтинуитети, се врзува околу начинот на кој секој од нив ја третира *разликата* - односно *другоста*, промената, трансформацијата, сукцесивноста, па дури и линеарноста кои сите зависат од нејзиниот опис. Во *разликата* околу која се формираат концептите за континуитет и дисконтинуитет се состои еден од клучните аспекти на спротивставувањето на Гадамер и Фуко. Меѓутоа, во нејзината определба се состои и суштината на спротивставувањето на знаењето и разбирањето.

Костурот на ова истражување се сведува на прашањето за таа *разлика* и како таа ја потврдува или негира можноста да се мисли, да се знае и да се разбира во континуитет, односно во дисконтинуитети. Во тоа прашање се прекршуваат формите на обмислувањето на традицијата и предрасудите, исказот и архивата, стопувањето на хоризонтите, епистемото, историјата и историчноста, времето и, конечно, облиците на можните алатки за нивното испитување и артикулирање. Во извесна смисла на зборот, оваа форма на испитување на проблемите се наложува преку начинот на кој Фуко го воспоставува контрапунктот: рез, праг, празнина - на уверувањето за развојот на историјата на рационалноста (и субјективитетот). Меѓутоа таа може да се извлече и од самата природа на херменевтиката која ја претпоставува борбата со дисконтинуитетите и нејзината апологија на континуитраноста на (западната) историски-произведена свест. Анализата на знаењето како можен елемент на херменевтиката од една и епистемички продукт во археологијата од друга страна, се покажува како предуслов за навлегување во овој проблем. Додека, последователното иследување на проблемот на разбирањето само ги потврдува основните поенти кои се јасни веќе во примарната анализа на знаењето. Впрочем, суштината на она што се покажува се две специфични стојалишта во кои не може да се помират континуираното преместување на разликата и дисконтинуитетот кој таа го потврдува и во кој самата се потврдува. Помеѓу нив се наоѓа амбисот на анонимниот субјект, дефиниран според начинот на афирмирање на таа разлика. Меѓутоа, тоа е само едниот начин на кој може да се прочита овој проблем.

Амбигвитетот во пристапот на Гадамер кон вклучувањето на концептот за знаење во херменевтиката, нејзината интегративна природа која повикува кон отфрлањето на систематичноста и методот во полза на култивираниот сензибилитет, односно искуство и пракса, веќе ги содржи насоките на континуитетот. Тој е општиот принцип, кој му овозможува на херменевтичкиот сензибилитет да се самопримени, *другото* да го повнатрешни и да опстојува во буткањето и влечењето помеѓу живото минато и

контингентноста на сегашноста. Самиот субјект *пomeѓу* е субјект кој опстојува во континуитетот и истовремено го овозможува опстојувањето на континуитетот. Субјектот *пomeѓу* е анонимниот носител и восприемач на *разликата*, во односот кон традицијата и истовременото учество во неа, дотолку што за малку исчезнува. Имено, континуитетот на филозофската херменевтика не е континуитетот на каузалноста, неговите врски се од друга природа. Континуитетот кој го обликува знаењето и разбирањето во хуманистиката, реобмислена од Гадамер, е налик на еден дијалектички (или поскоро *дијалогски*) континуитет, чија телеолошка одреденица не се наоѓа надвор од него самиот. Несомнено, тој единствено може да ѝ припаѓа на вечноста, во постојаната задача конечното и партикуларното да ги стопи во тоталитетот на можните значења содржани во јазикот, а со тоа и во делотворната историја.

Методолошката редуktivност на археологијата, од друга страна, ѝ овозможува да ги согледа дисконтинуитетите во дискурзивното формирање и да ги опише во појавноста на целините на искази, системите на искази и комплексните дискурзивни практики кои ги соединуваат позитивитетот и знаењето во историјата (епистеми). Методот на археологијата не го уништува континуитетот, за потоа повторно да го состави откако ќе ги расветли неговите квази-дисконтинуирани елементи. Впрочем, смислата на археолошкиот метод се темели токму на концептите на прагот, резот, празнината помеѓу резовите и дисперзијата - кои ја формираат сликата на дисконтинуитетот. Тој се согледува однадвор и не трага по суштините кои внатрешно и скриено ги поврзуваат јазикот, смислата и мислите со трансформациите во историјата, во културата, во науката. Во разликата се открива и афирмира другоста, но таа не се повикува повторно кон реинтеграција во сукцесивноста на настаните. Настанот разделува и трансформира, од нивото на исказот, до нивото на епистемото. Знаењето е отслика на овој мултиплицитет од моменти, кој е прашање дали му припаѓаат на времето или пак на просторот на нивното појавување.

### **3.1. Историчноста и (дис)континуитетот**

Согледувањето на проблемот на континуитетот, односно дисконтинуитетите врз чија основа се градат различните позиции на Гадамер и Фуко нужно го отвара и прашањето за историчноста, односно корпусот прашања кои ги повлекува проблематизацијата на историчноста формирана во специфичниот контекст на оваа теза.

Едната димензија на која се однесува овој проблем се условите на знаењето и разбирањето, како што беа изложени во однос на решавањето на прашањето за *разликата* и нејзината инкорпорација во конституирањето на аспектите на континуираноста, односно дисконтинуираноста на историјата. Посебноста на проблемот на историчноста во филозофски наративи како оној на Фуко и оној на Гадамер се состои токму во неговото епистемолошко (но и онтолошко) значење. Слосевитоста на самиот проблем во двете филозофски тенденции овозможува да се изведат различни елегантни решенија за прашањата кои знаењето и разбирањето ги врзуваат истовремено за: актуалноста, историјата, времето и временитоста, почетокот и враќањето, конечностa и крајот. Во таа смисла, анализата на историчноста на континуитетот и дисконтинуитетите ја третира и динамиката на развојот и прогресот наспроти онаа на прекилот и мутацијата, тотализацијата на спекулативното *помеѓу* наспроти револуцијата која ја предизвикува резот, епистемичкиот настан како јазик наспроти дискурзивниот настан. Она што е интересно е постојаното приближување на двете теории кон заеднички точки, кои карактеристиките на спротивставените импликации никогаш не им дозволуваат да се допрат. Анализата на историчноста ќе биде разложена на неколку чекори, од кои овој е првиот. Првиот чекор се состои во разбирањето на начините на кои таа се појавува во филозофијата на Гадамер и во археологијата на Фуко. Во него посебен акцент се посветува на начинот на кој таа се поврзува со историјата и знаењето, со што се разделуваат две поинакви основи за формирање на епистемологија - чии правила и критериуми на вистинитоста на познанието не подлежат на истите форми на систематизација кои можат да се најдат во современите текови на епистемологијата (што ја вклучува и епистемичката логика<sup>80</sup>). Воопшто, можноста за формирање на епистемологија станува зависна од пристапот на познанието кон историјата, или историите. Тоа зборува и за клучниот чекор во разгледувањето на континуитетот наспроти дисконтинуитетите како разгледување на историјата, при што таа е целосно зависна од историчноста на знаењето и разбирањето. Во овој случај, Хајдегеровата теза дека историчноста на тука-битие потекнува од неговата можност да образува историја се раслојува (и извртува) во две сосема поинакви насоки.

---

<sup>80</sup> Оваа неklasична логика е гранка на модалната логика и како формалнологички систем се занимава со проучувањето на познанието, специфично со концептите на знаењето и верувањето на индивидуални субјекти како и на колективни субјекти (Ана Димишковска, *Основи на неklasичните логики*, Скопје, Аз-Буки, 2013, 175-188).

Од сето она што беше изложено во текстот досега, повеќе од јасно е дека дури и кога станува збор за проблемот на историчноста, начинот на кој таа се претставува и се третира во рамките на двете филозофии, не е само различен во една теоретска смисла туку и функционира во поинакви димензии - онаа на *говорот* како дискурс и онаа на *говорот* како јазик. Едната се однесува на правилностите на самата појава и постоење на говорот - емпириската претстава на позитивитетот, додека другата е нурнувањето во искуството на самите ствари кои се појавуваат во јазикот. Во таа смисла, кога се зборува за дискурзивното ниво, како специфична археолошка територија, станува збор за историчноста на самиот дискурс, односно на збир од искази што припаѓаат на истото поле на коегзистенција. Всушност, враќајќи се на „дефиницијата“<sup>81</sup> на дискурсот од *Археологија на знаењето*, може да се извлече суштината на оваа историчност и на каков начин таа се однесува на дисконтинуитетот, односно на прагот. Имено, историчноста на дискурсот не произлегува од неговата *можност* да образува историја, затоа што самиот тој е историја<sup>82</sup> - на *она што е искажано*. Неговото избивање во времето - како настан кој е самиот извесен праг - ги формулира неговите граници - специфичната шема на неговата материјалност, и со тоа го поставува во неговото историско априори, во архивата на која припаѓа. Археологот ја открива оваа појава во нејзините граници како историчност на позитивитетот. Таа може да се согледа единствено во мултиплицитетот на останатите, различни историчности со кои е во врска. Епистемолошката смисла на историчноста се содржи во овој контекст, кон кој води безмалку целата досегашна расправа околу дискурзивното ниво и неговиот дискурзивен опис.

Историчноста на разбирањето, но и на знаењето, како херменевтички принцип кој го опишува Гадамер во *Вистина и метод*, се појавува на две нивоа. Првото ниво се однесува на херменевтичкото искуство на континуитетот и темпоралноста на субјектот *помеѓу* (како субјект на разбирањето), а второто на одредувањето на објектите на историјата<sup>83</sup> - како хуманистичка наука. Темпоралноста на субјектот го добива третманот на она што Фуко во *Зборови и ствари* го нарекува аналитика на конечност (во контекст на Модерното епистеме<sup>84</sup>), односно што го открива аспектот на тука-битие како битие-кон-смрт кај Хајдегер. Првото ниво во кое се појавува историчноста во

---

<sup>81</sup> Се наоѓа на стр.21.

<sup>82</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 164.

<sup>83</sup> Osman Bilen, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000, 143.

<sup>84</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 1012.

филозофската херменевтика се остварува помеѓу континуитетот кој субјектот го открива со херменевтичкото искуство како припадност на сопствената традиција и контингентноста на сопствената конечност. Ова движење претставува движење на субјектот помеѓу тотализацијата на смислата која се наоѓа во традицијата, односно јазикот, и можните вистини кои се конкретизираат во неговата сопствена ситуација, односно хоризонт. Оттука може да се отвори прашањето околу природата на времето во рамките на филозофската херменевтика. Иако, времето (како поширок проблем) не влегува во корпусот централни прашања на овој труд, вреди да се спомене дека прашањето може да се прочита на два начини: 1) времето како коегзистенција на историскиот и сегашниот хоризонт (во која се вклучува и проективноста кон иднината) - *виртуелна сегашност* или 2) времето како постојано движење на една сегашност која е континуирано настанување - *постојана сегашност*. Осман Билен (Osman Bilen) смета дека вториот начин претставува соодветно толкување на времето во херменевтиката<sup>85</sup>. Меѓутоа, таквата анализа би потврдила една потполно остварена линеарност на континуитетот која постоењето на јазикот, играта и херменевтичкото *помеѓу* би ги лишиле од историчноста на херменевтичкото искуство, а со тоа самото разбирање. Кремер, иако безмилосен во поглед на херменевтичкото искуство на вистината, критикувајќи го херменевтичкото конституирање на одредена не-линеарна, или поскоро квазилинеарна слика за историјата, толкувањето на времето во херменевтиката го воспоставува поблиску до консеквенциите на првиот став<sup>86</sup>. Времето и во рамките на овој труд, имплицитно разгледано преку временитоста како дел од историчноста, концептуално се зема во првото приложено значење<sup>87</sup>. Таквото објаснување на времето е поблиско до дијалектичкото одредување на континуитетот во филозофската херменевтика, но и на спекулативната онтолошка втемеленост на јазикот. Историчноста која му припаѓа на разбирањето и внатрешно на субјектот *помеѓу* е историчноста на делотворната историја чиј суштински аспект е промената, но и потврдувањето на онтичкото постоење на тој субјект, иако без да ја дозволи неговата целосна автономност. Разбирањето на субјектот *помеѓу* не е ниту во историјата, ниту над историјата, туку се движи заедно со неа<sup>88</sup>. Интегрирано во разбирањето е дијалектичкото знаење, како

---

<sup>85</sup> Осман Билен, *ibid.*

<sup>86</sup> Ханс Кремер, *Критика херменеутике: филозофија интерпретације и реализам*, прев. Часлав Д. Копривица, Нови Сад, Академска књига, 2010, 36-41.

<sup>87</sup> Повеќе околу проблемот на *сегашноста* како епистемички принцип во херменевтиката, но и во археологијата, станува збор во еден од наредните делови на трудот на стр.47 и натаму.

<sup>88</sup> Осман Билен, *op. cit.*, 20.

залихи на знаење кои се реактуелизираат во разбирањето, преку медиумот на јазикот и карактеристиката на предрасудата.

Наспроти промената, во археологијата може да се зборува единствено за трансформации и модификации. Промената како апстрактна единица не може да ги опфати образложувањата на внатрешните модификации на позитивитетите и прекилот како трансформација на дискурзивните творби<sup>89</sup>. Како знаци за историчноста, обмислена во облиците на дисконтинуитетот, овие два концепта овозможуваат да се разбере епистемото во двојната игра на дискурзивните и недискурзивните практики, кои иако не се каузално поврзани постојано се преплетуваат и сечат. Но, дисконтинуитетот тука не може да се разбере како привилегирана категорија на археолошката историја, која како континуитетот во друг случај, би требало да објасни сè друго.

(...) таа настојува да ги разигра континуираното и дисконтинуираното едно наспроти друго, да покаже како континуираното е формирано во исти услови и по исти правила како дисперзијата и дека тоа, исто како и разликите, изумите, новитетите или девијациите, влегува во полето на дискурзивната пракса.<sup>90</sup>

Оттука е јасно зошто Делез настојува самиот исказ, но и дискурсот, архивата и епистемото (како историска формација во археологијата) да ги дефинира како мултиплицитети во археологијата на Фуко<sup>91</sup>. Во таа смисла, континуитетот и дисконтинуитетот се јавуваат како различни аспекти на историчноста на исказните модалитети и регуларноста на дискурзивните практики, но преносно и на историчноста на знаењето. Третманот на континуитетот и дисконтинуитетот на овој начин, смета Фуко, не го редуцира едното на другото, ниту пак ја менува примарноста на нивните места во рамките на археолошкиот опис. Овој третман овозможува да се избегне тотализацијата на историјата и историчноста, а со тоа и централизацијата на знаењето и мислата околу еден концепт, поим или субјект. Индивидуализацијата на знаењето кое го воведува дисконтинуитетот е индивидуализација на конструкциите на различни мултиплицитети и нивните историчности во хетерогеноста на инстанците на појавувањето на говорот. Гадамеровата позиција околу овој однос е малку поинаква, што досега е веројатно јасно. Иако, посебно во рамките на историското истражување, тој ја афирмира можноста за

---

<sup>89</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 226.

<sup>90</sup> Мишел Фуко. *op. cit.*, 223.

<sup>91</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 13 ff.

постоење на *епохални промени или моменти*<sup>92</sup> како извесни дисконтинуитети, задржувањето на континуитетот останува примарна категорија во одредување на суштината на историјата, односно разбирањето. Имено, во ваквиот однос кон континуитетот се согледува и смислата на односот помеѓу тоталитетот (јазикот, традицијата) и партикуларитетот (субјектот *помеѓу* или човекот) како однос на постојаното движење и развој на историското саморазбирање на Западната цивилизација, пред сè. Ова објаснување значително се разликува од комплетниот проект на Фуко, чие вклучување на археолошкиот метод во истражувањето на историјата токму овој континуитет на „саморазбирањето“ сака да го предизвика и да го преиспита. Тотализацијата, во филозофската херменевтика, се однесува единствено на јазикот и универзалноста на херменевтичкиот метод потекнува од оваа линија на мисла. Кохезијата и тотализацијата не создаваат од континуитетот, кој е перпетуиран од историски произведената свест, една глобална историја. Но, не создаваат ниту историја на дисконтинуитети.

### 3.1.1. Историско зачувување или историско априори: како е знаењето можно?

Целосната разлика помеѓу филозофската херменевтика и археологијата на знаењето се потврдува во домените на историчноста и историјата, кои повикуваат кон специфично востановување на мислата, однадвор или однатре, кон континуитетот и дисконтинуитетот. Знаењето и разбирањето претпоставуваат историчност која произлегува од актуалноста на поинакви историски можности на нивното обликување во двете филозофски перспективи. Оттаму се извлекува разгледувањето на два концепти кои ги отелотворуваат условите и можностите за знаењето, како спротиставени концепти, кои произлегуваат од заедничката тенденција да се конкретизира знаењето во историчноста. Кај Гадамер, покажано во првиот дел од трудот, се работи за *историското зачувување*, а кај Фуко за парадоксалното *историско априори*. Во Гадамеровиот концепт се поврзуваат континуитетот во традицијата и јазикот со конечното, а во Фукоовиот дисконтинуитетот на прекиот и прагот ја овозможуваат

---

<sup>92</sup> Овој проблем тој го експлицира објаснувајќи ја можноста за слободата во делувањето како што е артикулирана во Ранкеовиот историски поглед на светот. Меѓутоа, индивидуалната слобода во филозофската херменевтика сеуште не може целосно да се објасни, имајќи ја предвид карактеристичната природа на субјектот *помеѓу* (Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 272).

архивата. Поставувањето на прашањето: *Како е знаењето можно?* - ја реформулира смислата на историчноста на (дис)континуитетот во една вистинска епистемолошка насока.

Истражувањето на овие две аномални форми на априорност покажува дека заедничкото инсистирање на историчноста на познанието воопшто е поврзана и со третманот на субјектот како негов елемент кој не е ниту трансцендентално, ниту психолошко его. Може да се каже дека тоа е моментот во кој двете филозофии се разминуваат со темелните дадености на картезијанската гносеологија, трансценденталната естетика на Кант и Хусерловата феноменологија. Влијанието и заклучоците на Хусерл се трансформираат во две насоки кои ги третираат даденостите на познанието, како и нивната верификација, артикулација и истражување на теоретското рамниште во поинакви димензии и во различни нивоа и односи кон вистината. Воопшто, прашањата околу индивидуалитетот на субјектот и можноста да се истражува целосната широчина на овој проблем, повеќе од она што е досега сторено, ги надминува целите на овој труд. Тоа ја вклучува и генерализираната претпоставка за Гадамеровата колективистичка перспектива, која произлегува од специфичното сфаќање за односот субјект-историја-јазик. Оттаму, историското зачувување (но, понатаму и хоризонтот и интерпретацијата) се разгледува во оној обем кој се повикува на амбигвитетната, анонимна состојба на субјектот *помеѓу*. Сите претпоставки кои можат да дефинираат еден индивидуален или пак еден колективен субјект во археолошкиот пристап на Фуко или паѓаат во вода или бараат едно целосно рedefинирање, што може да се каже за целите и комплетниот обем на неговото дело, односно дела<sup>93</sup>. Всушност, како и досега, анализата на говорниот субјект условно ќе продолжи да биде избегнувана. Археолошкиот опис на историчноста, знаењето и позитивитетот го вклучува како анонимно мрmoreње, модалитет без примарност и централна улога. Историското априори во својата историчност се однесува кон ова мрmoreње како кон услов на неговото одредување внатре дискурсот, како дел од мултиплицитетите на искази во дискурзивната формација и епистемото во кои се појавуваат и исчезнуваат<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Околу проблемот на субјективитетот во филозофијата на Фуко, може да се погледне ничеанската интерпретација на Ристо Солунчев (Ристо Солунчев, "Постмодернистичка интерпретација на философскиот опус на Фридрих Ниче: или за една нова терапевтика на субјективноста" Дис., Универзитет "Св. Кирил и Методиј", Филозофски Факултет, Скопје, s.a.).

<sup>94</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 56.

Всушност, проблемот за тоа како да се зборува за *апприори* во двете филозофии веќе беше делумно покриен во анализата на начинот на кој се појавува знаењето како епистемички процес во нив. Но, кои се конкретните заклучоци кои можат да се извлечат за разликата во овие два пристапи? Пред сè, ако се земат традицијата и архивата како примери за овие *апприори*, нивната компарација овозможува да се опише специфичноста на историчноста на знаењето, како негов услов, но и како (не)можност за негова систематизација и методолошка втемеленост во однос на вистината. За таа цел потребно е едно навраќање кон искуството на традицијата и нејзиниот авторитет и на чистата емпириската претстава на позитивитетот систематизиран во архивата.

„Модерната култура може да го замисли човекот затоа што го замислува конечното врз сопствениот темел.“<sup>95</sup> Во тоа се состои археолошката мутација, која го овозможува раѓањето на човекот и истовремено Модерното епистеме. Оваа мутација, опишана во *Зборови и ствари*, е праг на позитивитетот, но истовремено и праг на епистемологизацијата и научноста на биологијата, економијата и филологијата. Во таа инстанца, човекот станува истовремено и објект на познанието и субјектот што познава. Трансформираното искуство на конечноста мутира во една аналитика на конечноста, која од човекот создава трансцендентално-емпириски двојник. Но, архивата на Модерното епистеме, која се изразува во своето историско - а не формално - априори, не ја содржи историчноста на човекот како двојник, туку историчноста на трансформацијата на оние дискурзивни практики кои овозможуваат „човекот“ да се појави како настан на епистемолошкото поле на знаењето. Архивата, вели Фуко, „не е трома како традицијата“<sup>96</sup> - туку е систем на формирање и трансформирање на исказите. Нејзиното априори е систем на регуларноста на говорот, односно на неговото искажување и функционирање. Тоа априори се однесува на позитивното несвесно кое е „само-евидентната почва за нашата мисла“<sup>97</sup>. Потполно врзан за сопствената историчност, временитост и фактичност позитивитетот не е едноставно паметење кое се пренесува, корпус на вистини кои се содржат во знаењето. Филозофската херменевтика, редефинирана од Гадамер, сеуште се темели на човековото искуство на сопствената конечност во однос со традицијата. Но, херменевтичкото искуство не се однесува кон традицијата како кон објект, како кон предмет на истражување. Самото херменевтичко

---

<sup>95</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 1031.

<sup>96</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 168.

<sup>97</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 1107.

искуство ја претставува едната половина на херменевтичкиот разговор, во кој *другоста* на традијата се третира на начин на кој таа има нешто да соопшти<sup>98</sup>. Тоа се заснова на отвореноста, која претпоставува радикална недогматичност. Меѓутоа, во неа предрасудата не се отфрла, туку постојано се преиспитува од историски произведената свест. Искуството на сопствената конечност ја заокружува вистиносната вредност на искуството - кое не е завршено. Во овој искуствен однос кој човековата историска суштина ја поврзува со неговата актуалност како конечно суштество се согледува историчноста, за која стана збор во претходниот дел. Традицијата не е трома ниту во филозофската херменевтика, таа е флудното знаење за историскиот хоризонт, кој постојано се поместува.

Несомнено, знаењето е можно, но е потполно исторично во својата појава. Во двата случаи тоа претставува две радикално различни емпириски соопштувања. Археологијата го опишува во неговиот позитивитет, како емпириска претстава редуцирана на чистиот говор во неговата дискурзивна правилност. Филозофската херменевтика го искусува во херменевтичкото *помеѓу*: на конечноста на Јас и другоста на традицијата, која како јазик<sup>99</sup> е носител на сите можни значења. Во двете перспективи, априорноста е показател за два различни односа кон историчноста: едната податлива на карактеристична и уникатна систематичност и метод (археологијата), другата апсолутно несистематична и податлива единствено на сензибилитетот и неговата отвореност (херменевтиката). Всушност, во овие дивергентни односа се состои описот на каквоста на историското априори и во тој опис се откриваат можностите и границите на знаењето, но и на разбирањето. А тие можности покажуваат дека всушност во двата случаи знаењето и разбирањето *не се априорни* во однос на класичната епистемолошка и онтолошка смисла на овој термин.

### 3.2. „Сегашност“

Во контекстот на ова истражување (но и пошироко) поимот на *сегашност* поседува висок степен на комплексност. Ако контекстот на проблемот на односот

---

<sup>98</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 461.

<sup>99</sup> Иван Цепароски од медијалната природа на јазикот (земен како пред-разбирање и разбирање), односно како херменевтички, фундаментално-онтолошки феномен во кој се случува сето разбирање, ја изведува тезата дека јазикот е она што може да се извлече како „а ргогi на секое разбирање“ (Иван Цепароски, *Уметничкото дело во втората половина на XX век*, Скопје, Култура, 1998, 34-35).

понеѓу знаењето и разбирањето се изложува преку континуитетот и дисконтинуитетот (кои и самите стануваат епистемички категории, од кои се изведува историчноста на познанието), сегашноста се претвара во *средниен термин*, кој е секогаш присутен, но се чини никогаш (реално) постоечки. Впрочем, артикулирањето на карактеристичната позиција на сегашноста во филозофската херменевтика и археологијата е целосно зависно од елементите кои индиректно го покажуваат нејзиниот епистемолошки и онтолошки статус. Испитувањето на проблемот на историчноста, домените и границите на неговото изведување во однос на континуитет-дисконтинуитет опозицијата веќе откри одредени места каде појаснувањето на статусот и значењето на поимот на сегашноста е од важност. Иследувањето на сегашноста е уште еден начин како да се разгледаат корпусот прашања кои се однесуваат на проблемот на историчноста, но и историзацијата на знаењето и разбирањето. Околу прашањето за сегашноста се надоврзуваат повторно проблемите за генезата, промената и тотализацијата, како и елаборацијата на методолошката перспектива на сегашноста во однос на историската реалност. Издвојувањето на сегашноста како посебен аспект на историчноста овозможува поврзаноста на концептите за знаење и разбирање да се сфати во нивната карактеристична временитост во однос на поимањето на историјата, а понатаму и нејзиното истражување. Од постојаното *понеѓу* како принцип на филозофската херменевтика, до невозможноста да стане предмет на дискурзивната аналитика, овој поим може да се покаже како објаснување на прашањето: зошто на херменевтиката ѝ е инхерентно единствено разбирањето (што го вклучува и неговото метатеоретско образложување), а зошто на археологијата ѝ е пристапна единствено анализата на знаењето?

Имено, прашањето за сегашноста произлегува од темите кои беа досега разгледани, а и овозможува следните чекори од ова истражување да се изложат појасно. Базичниот проблем кој настанува со неговото поставување во рамките на филозофската херменевтика функционира на теоретско и на метатеоретско ниво, додека во археологијата само на првото<sup>100</sup>. Сегашноста се јавува како клучен аспект на натамошните инкорпорирања на археолошката перспектива во опусот на Фуко. Во генеалогичката, каде дискурзивното и недискурзивното ниво се пресекуваат, смислата и

---

<sup>100</sup> Проблемот на историчноста на археологијата Раџеш Сампат го толкува како еден комплексен проблем на метатеоретско ниво. Тој ја акцентира *иднината* во разгледувањето на времето и временитоста на археологијата (Rajesh Sampath, "The Historicity of Archeaology: Historical Time in Foucault's The Order of Things", *Symplokē*. vol. 3, no. 2, 1995, 135–163).

важноста на сегашноста станува дел од нејзината епистемолошка, историска и методолошка димензија. Додека во археологијата, сегашноста е недопирлива состојба на историското појавување на архивата, чие постоење може да се прокоментира, но не може да се опише во целост (како што беше донекаде и образложено во разгледувањето на знаењето и разбирањето во археологијата). Оваа забелешка води кон еден значителен елемент на археологијата, но и филозофската херменевтика: *временската дистанца*. Дистанцата во археологијата е еден имплицитен епистемолошки (но и методолошки) проблем. На каков начин може да се зборува за временска дистанца или воопшто за сегашност во рамките на археологијата кога тоа се два концепти кои целосно му припаѓаат на поимниот корпус на континуитетот и линеарноста? Се чини дека Фуко тенденциозно го дозволува тој „пропуст“. Зборувајќи за архивата, тој го образложува проблемот на овој начин:

Описот на архивата ги развива своите можности (и владее со нив) почнувајќи од дискурсите кои престануваат да бидат наши. Прагот на нејзиното постоење е поставен со рез кој нè одделува од она што веќе не можеме да го речеме и што е надвор од нашата дискурзивна пракса: тој почнува надвор од нашиот сопствен говор, неговото место е растојанието на нашите сопствени дискурзивни практики.<sup>101</sup>

Всушност, тој „пропуст“ е токму моментот во кој се случува археологијата на резот, на дисконтинуитетот и нелинеарното време. Дистанцата е целосно исторична, во тоа што ја потврдува неодминливата актуалност на архивата и со тоа нејзината можна сегашност. Описот на позитивитетот во „сегашната“ архива е невозможен, затоа што во него се говори. „Нашите сопствени дискурзивни практики“ не се праксите на некаков индивидуален или колективен субјект, затоа што такво нешто во архивата не може да постои - постојат само исказните модалитети. Со тој археолошки акт херменевтичкиот (магиски) круг се укинува. Но, можеби само внатре дискурзивните описи на археологијата<sup>102</sup>? Прагот е одговорот на прашањата: „што значи повеќе да не може да се мисли одредена мисла? Или да се воведи нова мисла?“<sup>103</sup>. Како проблем кој се воспоставува како релацијата помеѓу мислата и културата, во инкарнацијата на археологијата како археологија на хуманистичките науки, дисконтинуитетот се однесува на промените (кои се всушност мутации) кои се случуваат помеѓу епохите (кои

---

<sup>101</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 169.

<sup>102</sup> Дали и *археологот* е исказан модалитет? Дали потребата да се постави прашањето за *археологот* потекнува од една инхерентна потреба да се воспостави *говорен* субјект чии место, положба и статус се секогаш исти?

<sup>103</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 247.

не се линеарни отсечки извлечени од сукцесивниот след на одреден историски континуитет). Како една култура одеднаш престанува да мисли на еден начин и почнува да мисли на друг начин? Ерозијата која настанува во овој простор Фуко ја анализира како ерозија - однадвор.<sup>104</sup> Таа не се одвива споро, туку се случува во период од неколку години и не создава строго дефинирани (временски) граници околу епохите. Знаењето се наоѓа во жижата на овие процеси и неговото опишување зависи од нив.

Што е со временската дистанца во херменевтиката? Дистанцата во овој случај може да се претстави како епистемолошки принцип<sup>105</sup>, кој произлегува од дијалогската структура на разбирањето и може да се сфати единствено како нејзин дел. Претставена на овој начин, она што се појавува како клучен аспект на нејзиното инкорпорирање во движењето на разбирањето е можноста која ја создава за преиспитувањето на самите предрасуди. Всушност, временската дистанца го овозможува одделувањето на легитимните предрасуди од нелегитимните. Како што веќе беше споменато во изложувањето на традицијата како основен предмет на херменевтичкото искуство, прифаќањето на нејзините содржини не е еден пасивен процес во кој овие содржини се земаат како објективно важечки вистини. Со тоа, временската дистанца сфатена како епистемолошки принцип не може да претставува дел од извесен критериум на вистинитоста преку кој ќе се специфицира она што може да се земе за легитимно, а ќе се отфрли она што не може. Ниту пак временската дистанца е амбис што треба да се надвлее за да може да се репродуцира првичната смисла на историската содржина<sup>106</sup>. Она што таа го овозможува е прегледност во однос на историјата и сета содржина која е наследена преку традицијата. Всушност, школуваната херменевтичка свест е онаа која може да ги направи тие дистинкции. Во таа смисла, како и самите предрасуди, и суштината на временската дистанца во познавателните процеси е позитивна и продуктивна. Меѓутоа, сфаќањето на дистанцата го претпоставува и одредувањето на сегашноста. Третманот на сегашноста кај Гадамер, дели одредни сличности со оној на

---

<sup>104</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 248.

<sup>105</sup> Осман Билен смета дека историчноста воопшто (што ја вклучува и временската дистанца специфично и искуството на времето пошироко) не треба да се земе како епистемичка категорија во херменевтиката, поради онтолошкото објаснување на самото разбирање. Меѓутоа, онтолошката база на херменевтиката не го оневозможува нејзиното епистемолошко читање, ниту едно такво читање би ја изменило нејзината суштина. Напротив, онтологизацијата на одредени епистемолошки проблеми преку такви метатеории како филозофската херменевтика овозможува да се зголеми и отвори корпусот на она што воопшто го сметаме за *вистински* епистемолошки наратив, што е впрочем и една од имплицитните цели на овој проект.

<sup>106</sup> Како што објаснува Гадамер дека е случај во романтичарската херменевтика. Тој и Хајдегер, ја рedefинираат и суштината на дистанцата во херменевтиката во таа смисла. (Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 383-384).

Фуко. Имено, временската дистанца овозможува да се зборува за сегашноста како за специфична ситуација во која се наоѓа оној кој ја остварува дистанцата наспроти традицијата која треба да се разбере. За сопствената херменевтичка ситуација, слично како за сопствената архива, не може да се има предметно знаење. Од видокругот на херменевтичката ситуација се отвара хоризонтот на сегашноста, односно она што „го опфаќа и вклучува сето она што е видливо од една точка”<sup>107</sup>. Всушност, временската дистанца го овозможува проширувањето на видокругот, односно на она што е видливо. Но, дистанцата, како и хоризонтот, не се фиксни точки во чиј сооднос се креира видокругот. Растопувањето на разликата кое се случува во разбирањето е токму прашањето за движењето и односот на хоризонтите. За тоа станува збор во делот кој следува.

### **3.2.1. Хоризонти наспроти епистеми: како е разбирањето можно?**

Поставувањето на хоризонтот, како идеен херменевтички принцип, наспроти епистемото, како реална археолошка одредница, не претпоставува дека може да се извлече одреден паралелизам помеѓу двете. Хоризонтот не е праг, а епистемото не е видокруг - во нивната специфична формулација во рамките на двете различни филозофии. Овие концепти се всушност комплетно контрадикторни. Нивната споредба зборува за сосема поинакви можности на разбирањето, впрочем како што се покажа дека е случај и со знаењето. Натомошните импликации кои може да се изведат од третманот на историчноста и знаењето, а во таа смисла и заокружувањето на проблемот на континуитетот наспроти дисконтинуитетите, покажува две поинакви слики за развојот, текот и појавата на знаењето во историјата и улогата на разбирањето врз неа.

Прашањето *како е разбирањето можно?* - не поседува ниту иста смисла, ниту ист статус (епистемолошки и онтолошки) во двете филозофии. Меѓутоа, врзаноста на знаењето, кое се покажува како услов - во една специфична насока на интерпретирање на проблемот - за самото разбирање е присутна во двете филозофии. Карактеристичната дисктинкција помеѓу двете гледишта е рамништето на кое се појавува самото разбирање, а оттаму и видот на поврзување кое го остварува со знаењето. Во филозофската херменевтика знаењето и разбирањето се појавуваат во една поврзаност која му припаѓа на истото ниво на познание, а што е и единственото ниво за кое може воопшто да стане

---

<sup>107</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op.cit.*, 390.

збор во неа. Во овој случај, повторно, знаењето и разбирањето се земаат во онаа стеснета смисла на зборот, која сеуште не го вклучува знаењето во природните науки. Во еден од наредните делови на трудот се истражува прашањето за онтолошкиот аспект на јазикот во однос на системските науки, кој ѝ дозволува на херменевтиката една универзалност во пристапноста кон вистината<sup>108</sup>. Случајот на археологијата е поинаков и во тој размер. Пред сè, поради тоа што знаењето и разбирањето очигледно постојат на две различни рамништа на појавување, што со себе го повлекува и различниот однос кон содржината на познанието. Теоретската суштина на хоризонтот во херменевтиката ја илустрира епистемичката интегративност на разбирањето во однос на знаењето, а со тоа и коегзистенцијата на овие два процеса на истата рамнина, како и коегзистенцијата и флуидноста на односот помеѓу минатото (историскиот хоризонт) и сегашноста (херменевтичката ситуација). Епистемото не се врамува во една хоризонтална, дијалектичка поврзаност на знаењето со разбирањето. Неговиот простор, но и време, ја отвараат вратата кон едно поинакво разбирање на коегзистенцијата - како симултаност, во која историчноста на секој дискурс, неговиот позитивитет, епистемолошката претстава, науката, мислата или разбирањето, се дел од една хетеротопија на мултиплицитети.

*Хетеротопиите* се вознемирувачки, веројатно поради тоа што тие потајно го поткопуваат јазикот, поради тоа што тие го прават именувањето на ова и она невозможно, поради тоа што ги разбиваат или заплеткуваат заедничките имиња, поради тоа што тие ја уништуваат „синтаксата“ однапред, и не само онаа синтакса со која што образуваме реченици туку и онаа помалку очигледна синтакса која е причина зборовите и стварите (едно покрај друго и едно спроти друго) да се „задржат заедно“. Ова е причината зошто Утопиите ги дозволуваат бајките и дискурсот: тие се движат со самата грануларност на јазикот и се дел од фундаменталната димензија на *фабулата*; хетеротопиите (како оние што толку често можат да се сретнат кај Борхес) го исушуваат говорот, ги стопираат зборовите во нивните патеки, ја оспоруваат самата можност за граматика во нејзиниот извор; тие ги растопуваат нашите митови и го стерилизираат лирицизмот на нашите реченици.<sup>109</sup>

Она што ја овозможува дистанцата, на археолошкото ниво, помеѓу конструкцијата на мултиплицитети во едно епистеме е дистанцата сфатена како праг или рез. Меѓутоа и ова решение поседува низа проблеми. Комплексноста на теоретското објаснување на епистемото, како што може да се види и од горенаведениот цитат кој се однесува на

<sup>108</sup> Повеќе околу тоа на стр.70 и понатаму.

<sup>109</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 48-49.

хетеротопиите, пред сè, го усложнува практичниот процес на неговото опишување. Минувањето од начинот на кој Фуко зборува за епистемото во *Зборови и ствари*, кон начинот на кој го прецизира до одреден степен во *Археологијата на знаењето* не се покажува како идеално решение. Тоа е и причината зошто интересот за епистемото се менува во неговата подоцнежна мисла<sup>110</sup>.

Споредбата на хоризонтот со епистемото започна уште со разгледувањето на дистанцата, односно нејзината важност во концептуалното втемелување на сегашноста. Во филозофската херменевтика, различните хоризонти се видокрузи кои се преместуваат заедно со временската дистанца, во виртуелната сегашност, никогаш не откривајќи ја епистемичката смисла на прагот како рез помеѓу специфичните епохи. Не постои затворен хоризонт:

Значи, хоризонтот на сегашноста воопшто не се образува без минатото. Не постои посебен хоризонт на сегашноста, како што не постојат историски хоризонти кои би требало да се стекнат. *Покрај тоа, разбирањето секогаш е процес на стопување на тие хоризонти кои навидум постојат засебно.* (...) Во традицијата непрекинато се одвива тој процес на стопување, затоа што во неа старото и новото непрекинато сраснуваат во едно живо единство, а ниту едното ниту другото да не се одвојуваат јасно едно од друго.<sup>111</sup>

Хоризонтот и херменевтичката ситуација која го открива, како и разликата, се едно вечно *помеѓу* кое постојано се менува, влегува и излегува од познатото, но никогаш од смислата, јазикот и, со тоа, самото себе. Покрај инсистирањето на Гадамер за важноста на разликата која ја наоѓа и во традицијата и во историјата и во *Bildung*, таа останува само еден фиктивен епистемолошки услов за остварувањето на херменевтичкиот дијалог, односно интерпретацијата, како остварување на замислените едно наспроти друго. Разликата е *помеѓу* хоризонтите на традицијата и на сегашноста, кои секогаш се стопуваат еден во друг. Со тоа, таа станува дијалектички принцип, потврден во континуитетот на јазикот како медиум на значење и вистина, и го дозволува појавувањето на *херменевтичкото прашање* - во што се состои хоризонтот на прашањето. Меѓутоа, тоа сеуште не ја прави интерпретацијата метод, иако го доведува Гадамер опасно блиску до методологизацијата на една пракса, чија цела суштина се

---

<sup>110</sup> Меѓутоа, наместо да се поедностави проблемот, сложената врска на дискурзивното со недискурзивното поле го доведува до концептот за *диспозитив* - кој е поподатлив за објаснување на различни феномени што не се земаат предвид во епистемото. Анализата на овој концепт не е дел од ова истражување. (Mišel Fuko, *Моќ/ѕнанје: одбрани spisi i razgovori: 1972-1977*, prev. Olja Petronić, Novi Sad, Mediteran Publishing, 2012).

<sup>111</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 395.

состои во нејзината неможност да се сведе на една таква процедура (или на процедура воопшто). Од другата страна, за епистемето ниту може да се зборува во форма на историски и сегашни хоризонти, ниту пак да се земе како одредена визија за светот. Иако, како што забележуваат Драјфус и Рабиноу, дистанцата препоставена помеѓу историските архиви може да се анализира како еден облик на хоризонт<sup>112</sup>. Тој, неможејќи да реферира на вистинитосни судови и полиња на смисла, служи единствено за да се воспостави разликата помеѓу архивските конструкции на различните дискурзивни правилности и практики. Да се прифати оваа дистанца како херменевтички хоризонт, би значело прифаќање и на извесен облик на херменевтичка ситуација. Но, оваа метатеоретска детерминација на *археологот* е спротивна од побарувањата на методолошката редукција на археологијата, која Драјфус и Рабиноу ја споредуваат со феноменолошкото *епохе*. Еден од проблемите на археологијата е токму *метафеноменолошката* позиција во која треба да се најде археологот<sup>113</sup>. Истиот проблем се јавува и кога се разгледува епистемето. Тоа, шематизирано од самиот *говор* кој се појавува и кој условува, е прецизирано од дискурзивните и недискурзивните практики и е ограничено од нивната и од сопствената историчност. Во таа смисла, тоа е поим поширок од архивата, поради тоа што зборува за пресеците токму помеѓу дискурзивните и недискурзивните практики. Неговите поместувања се трансформации, кои можат да бидат единствено комплетни и завршени. Сегашноста на искажливото на епистемето не е флуидно поместување во псевдолинеарниот простор на дијалектичкиот континуитет, туку е дијагоналното сечење на знаењето. Епистемето е просторот на симултани мултиплицитети и меѓупозитивитети, слепени во заедничката нужност да се појават на едно место и единствено како една специфична конструкција, и никогаш повторно во истата конструкција на друго место. Дистанцата и разликата го создаваат дисконтинуитетот во историјата на појавата на знаењата, меѓутоа и на мислите, на идеите, на науката и на културата. Но, археологот од својата стеснета позиција, може да го согледа единствено дисконтинуитетот кој се појавува на нивото на дискурзивните правилности и практики, на знаењето кое го контролираат и праговите тоа што ги поминува. Недискурзивните слоеви, пресечени од прагот, на археологот не му се достапни.

---

<sup>112</sup> Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 85.

<sup>113</sup> Хјуберт Драјфус, Пол Рабиноу, *op.cit.*, 87.

На крај, она што останува како проблем е токму поимањето на вистината и значењата. Тој не е толку одговор на прашањето за можноста на разбирањето, колку што е обмислување за неговата смисла и цел. Стопувањето на хоризонтите во филозофската херменевтика разбирањето го претставува како учество во значењата и вистините кои се откриваат во јазикот, односно во традицијата, во историјата. Меѓутоа, принципот на историчност во разбирањето и сите консеквенци што произлегуваат од тоа, објективното важење на една пренослива вистина го оневозможуваат или го усложнуваат, сметаат различни критичари на Гадамер<sup>114</sup>. Онтолошкиот темел на филозофската херменевтика треба да ја спречи субјективизацијата на познанието, но не ги решава сосем релативизмот и плурализмот - што искрснуваат посебно при разгледувањето на интерпретацијата. Повторно, како дел од овој проблем се јавува нејасноста околу статусот на субјектот *помеѓу*. Наспроти херменевтичкиот пристап кон вистината, редуccionизмот на археологијата се чини дека проблемот го решава со тоа што целосно го избегнува. Исказното, односно дискурзивното поле не реферира назад кон никаква содржина, значења или вистина. Хоризонтот на интелегибилноста што би требало да го поседува археологот му е методолошки непристапен - импликација која неговиот статус го остава надвор од архивата и епистемото заедно со значењето и вистината, како што беше објаснето погоре. Дали може да се зборува за интерпретација и во стеснетото поле кое го анализира археологијата?

### 3.2.2. проблемот на интерпретацијата

Проблемот на интерпретацијата има долга историја во филозофската мисла, испреплетена со различните насоки во кои се развива херменевтиката. Меѓутоа, отсечката која е од интерес за ова истражување се однесува на појавата на овој проблем во XIX-от век, односно во Модерната. За да се разберат позициите на Гадамер и Фуко потребно е да се споменат две тенденции во објаснувањето и апликацијата (односно методологизацијата) на интерпретацијата од овој период. Првата е врзана примарно за херменевтиката на Вилхелм Дилтај и Фридрих Шлаермахер, а втората посебно со

---

<sup>114</sup> Билен и Дејви, од друга страна, ја бранат херменевтиката од општите забелешки околу релативизмот. Првиот смета дека самото воспоставување на онтолошката база и нејзината квазитранцендентална улога во познанието го решава овој проблем, а вториот смета дека релативизмот е уште еден од аспектите на ниҳилизмот (на Ниче специфично) против кои се бори Гадамер. Кремер, од друга страна, е дел од оние критичари кои ги толкуваат импликациите на историчноста во однос на вистината во херменевтичкото разбирање единствено како негативни.

Фридрих Ниче. Истите автори имаат и карактеристична улога во обликување на начините на кои Гадамер и Фуко го градат сопствениот однос кон проблемите на науката и историјата, односно јазикот, човекот и вистината. Во едно поедноставено и редуцирано резиме на значењето на Дилтај и Шлаермахер за филозофската херменевтика се изведуваат две места кои се важни во однос на интерпретацијата: 1) Шлаермахеровата теорија на интерпретацијата (која се однесува специфично на интерпретацијата на индивидуални текстови и се темели на реконструкцијата на значењата како интенција на авторот); 2) Дилтаевото проширување на интерпретацијата кон историското истражување и третманот на историјата како текст. Овие две точки создаваат специфични реакции во филозофското редефинирање на херменевтиката кај Гадамер. Меѓутоа, неговата детална критика кон овие двајца автори, нема да биде вклучена во ова истражување. Двете карактеристики се вредни да се споменат, за да биде комплетна сликата на историскиот хоризонт со кој комуницира, не само тој, туку и Фуко. Односот на Фуко кон оваа тенденција, станува појасен во наредното поглавје. Околу местото на филозофијата на Ниче во ова разгледување на проблемот на интерпретацијата станува збор понатаму.

Интерпретацијата има поинакво место и поинаква улога во филозофиите на Фуко и на Гадамер. Тоа се должи на карактеристичните облици на решавањето на прашањата околу кореспонденцијата на зборовите и стварите, а оттаму произлегува и нејзиниот епистемолошки пласман во филозофската херменевтика и археологијата. Првата специфичност на овој проблем, кој се однесува на кореспонденцијата, овозможува компарацијата помеѓу двете филозофски гледишта да ја третира интерпретацијата како *интерпретација на стварите* (или *смислата*) кај Гадамер и *интерпретација на знакот* (или *интерпретацијата*) кај Фуко. Оваа поделба ја зема предвид насоката на интерпретацијата, всушност дали таа се однесува кон знакот во неговата внатрешност или надворешност. Единствено во таа смисла може да се говори за реализмот<sup>115</sup> на Гадамер наспроти номинализмот<sup>116</sup> на Фуко и оттаму да се извлече и нивната дивергенција во сфаќањето на интерпретацијата, во чиј центар е пресвртот во модерната

---

<sup>115</sup> Прашањето за реализмот на Гадамер, во филозофската херменевтика, создава различни толкувања. Ханс Кремер зборува за анти-реализмот на Гадамер. Брајс Вахтерхаусер (Brice Wachterhauser) тврди дека Гадамер е реалист повикувајќи се на неговиот есеј *Човекот и јазикот*. А Николас Дејви го нарекува херменевтички реализам (чие објаснување е најблиску до начинот на кој овој проблем е изложен во овој труд) - односно како *реализам* во една условна смисла на зборот.

<sup>116</sup> Томас Флин (Thomas Flynn), со целиот опус на Фуко на ум, при карактеризацијата на неговиот однос кон апстрактноста на поимите (како *човек*, *моќ*, итн) зборува за неговиот фундаментален номинализам, одредувајќи го како *историски номинализам* (Thomas Flynn, "Foucault's mapping of history", *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 39-40).

херменевтика кој го создава Ниче. Наредниот аспект преку кој се остварува компарацијата се повикува на епистемолошкиот статус на интерпретацијата во филозофската херменевтика наспроти оној во археологијата. Имено, филозофската херменевтика го остварува односот со интерпретацијата на практично и на метатеоретско ниво, што значи дека истовремено ја практикува (или аплицира) и ја објаснува интерпретацијата и нејзината апликација во филозофијата и во духовните науки. Археологијата може единствено да ги опише специфичните појавувања на интерпретацијата како феномен во границите на одредено епистеме и оттаму да го коментира нејзиниот специфичен однос кон јазикот, а со тоа и нејзиниот пристап до содржината: значењето и вистината. Овој начин на анализирање на интерпретацијата и интерпретативните методи Фуко го усвојува уште во *Зборови и ствари*. Интерпретацијата - било како пракса или како метод - на археологијата во формата за која станува збор во овој труд ѝ е непристапна.

Со оглед на неразделливоста на интерпретацијата од херменевтичкото познание и пракса, изложувањето на проблемот започнува со неговиот пласман во филозофската херменевтика на Гадамер. Од сето она што беше досега изложено за оваа филозофија, извлекувањето на смислата на интерпретацијата е еден сумирачки потфат. Таа е разбирање на значењето<sup>117</sup>, значењата што се кријат во јазикот. Интерпретацијата е рефлексивниот однос кон традицијата, која бара критички ангажман со нејзиниот авторитет преку преиспитувањето на сопствените предрасуди. Амбигвитетниот интерпретатор ниту е центар на интерпретацијата - центарот е самиот текст - ниту е изваден од неа. Интерпретацијата е можна само со вклучување на неговото разбирање, без суспензија на неговиот сопствен видокруг и херменевтичка ситуација, кои се вклучени во формирањето на специфичниот хоризонт во кој се појавува и самата иницијација на интерпретацијата. Иницијацијата е оној хоризонт на прашањето кое во својата дијалектичка поврзаност со одговорот „секогаш ѝ претходи на дијалектиката на интерпретацијата”<sup>118</sup>. Во тоа се состои и смислата на разбирањето како случување, како настан - отцепен од проблемот на почетокот. Во таа смисла, единственото априори што може да се замисли во филозофската херменевтика е истовремено и интерпретативното апостериори. Кореспонденцијата на интерпретацијата и разбирањето ја отвара

---

<sup>117</sup> Osman Bilal, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.

<sup>118</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 591.

внатрешноста на стварта или смислата кон конкретизација во конечното на познанието на интерпретаторот - субјектот *помеѓу*.

(...), јазикот на интерпретаторот е, секако, секундарен феномен на јазикот. Тој е јазик кој повторно се однесува на јазикот. Па сепак, јазикот на интерпретаторот вооедно е сеопфатна манифестација на јазикот воопшто, манифестација која во себе ги вклучува сите форми на употреба на јазикот и сите форми на јазичката структура.<sup>119</sup>

Со тоа, херменевтичкиот проблем: *како е можно разбирањето* - го добива своето спекулативно, дијалектичко (квазициркуларно) решение. Херменевтичкиот круг не е од формален карактер, туку е постојаната интерпретативна пракса на конкретизација на тоталитетот на стварта и учеството на таа конкретизација во повторното стопување внатре тоталитетот. Оттаму, историјата може да биде единствено делотворна и континуирана, антиципирајќи го крајот, но никогаш не прифаќајќи го - како ни почетокот.

Гадамеровото сфаќање на интерпретацијата, насочена кон внатрешноста и смислата е коректив на херменевтичкиот нихилизам<sup>120</sup>, присутен во модерната херменевтика после Ниче. Номинализмот на Фуко стои во директна спротивставеност на ова сфаќање за херменевтиката, дури дотаму што тоа се претвара во целосен нихилизам<sup>121</sup>. Но, нихилизмот не се состои единствено во збогувањето на говорот со смислата, во зборот кој наметнува интерпретација наместо да денотира некакво означено<sup>122</sup>, туку и во дисконтинуитетот кој се остварува во дистанцата. За археологот, тоа е хоризонтот на интелигибилност, што не го одвојува единствено позитивното несвесно и неговата архива од дискурзивните практики кои веќе *не се* за да бидат вреднувани, туку и од вистината и значењето како нивна вредност. Во есејот *Ниче, Фројд, Маркс* Фуко експлицира едно читање на техниките на интерпретација на авторите именувани во насловот, кои ги поставува од другата страна на интерпретацијата на јазикот. Тие, вели Фуко, „ја сменија природата на знакот и го модифицираа начинот на кој знакот може генерално да биде интерпретиран“<sup>123</sup>. Топологијата на знаците се преместува од хомогената внатрешност и маскирана

---

<sup>119</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 593-594.

<sup>120</sup> Осман Билен, *op. cit.*, 64.

<sup>121</sup> Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 86-87.

<sup>122</sup> Ристо Солунчев, "Постмодернистичка интерпретација на философскиот опус на Фридрих Ниче: или за една нова терапевтика на субјективноста" Дис., Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филозофски Факултет, Скопје, s.a., 59.

<sup>123</sup> Michel Foucault, *Aesthetics, method and epistemology*, transl. Robert Hurley and others, New York, The New York Press, 1998, 272.

длабочина, кон надворешноста, преносно кон хетерогеноста на знакот - самиот интерпретација - и кон една вистинска отвореност (но не отвореност кон вистината). *Интерпретацијата на знакот* всушност е интерпретација на интерпретација, затоа што не постои никаква смисла која е примарна и која реферира на почетокот. Но, ова отфрлање на почетокот не е сличноста која Фуко ја споделува со Гадамер во херменевтичкото трагање по квалитетот на интерпретандумот. Вториот го отфрла за потребите на континуитетот (како коегзистенција-тотализација на минатото, сегашноста, но и иднината), а првиот во името на дисконтинуитетот (во кој тотализацијата на значењата е невозможна). Циркуларноста на интерпретацијата која ја открива Фуко во модерната херменевтика, ниту бара дијалектичко решение, ниту се коси со резевите на дисконтинуитетот. Таа го демаскира знакот како означувач и бесконечно се движи во натрупувањето на интерпретациите во него.

#### 4. Наука и метод

Од сето она што беше изложено досега, може да се забележи дека кога станува збор за Гадамер и Фуко науката и методот добиваат специфичен третман во рамките на нивните филозофски становишта. Да се одговори на прашањето *што е наука?* - значи да се преговара со диверзитетот на нивните концептуални исходишта во кои познанието е можно во екстремно специфични услови. А од тој одговор произлегува и оној кој се однесува на методот и, воопшто, можноста за методологизацијата на познанието врзано за специфични области (хуманистичките науки, односно науките за човекот). Двете позиции претпоставуваат решенија за самата природа на овие науки и тие се радикално различни во начинот на кој го прифаќаат или одбиваат влијанието на модернистичките резултати за проблемот на науката (и формализацијата на мислата) воопшто. Во поглавјето каде стана збор за интерпретацијата беа споменати две специфични тенденции во филозофското обмислување на тој проблем од XIX-от век и може да се каже дека истите влијанија се присутни и во контекст на определувањето на науката, научноста и методолошките темели за нивното востановување. Секако, тоа е повторно извесна симплификација на историско-филозофското читање на контекстуалното поле од кое излегуваат овие двајца автори. Симплификација, се вели, поради тоа што самиот концепт за такво (историско-филозофско) толкување и анализирање станува филозофски проблем во двете спротивставени филозофски позиции на Гадамер и на Фуко, како што се виде и досега. Меѓутоа, несомнено, историцизмот (дали на Дилтај, или на Ниче) е една суштинска историско-филозофска референца која повикува да се има предвид спектарот на пристапи кон епистемичките прашања што ја врзуваат историјата со облиците на науките и научноста, меѓутоа и, посуштински, начинот на кој воопшто е можно познанието и мислењето. Тоа, исто така, се однесува и на Хајдегеровото влијание, кај кого повторно тие две историски тенденции се преплетуваат.

Во претходното поглавје беа изложени двете алтернативи, онаа на Гадамер и онаа на Фуко, преку кои може да му се пристапи на познавателниот проблем кој е во центарот на оваа теза, со акцент на решенијата што го врзуваат за односот континуитет-дисконтинуитет. Резултатот на тој дел од истражувањето покажува дека и кога станува збор за науката - нејзините појава, градба, можности и граници - најсоодветно е да се продолжи анализата од таа перспектива. Впрочем, компарацијата на овие двајца автори,

кои се сосема некомпатибилни се чини, ги отвара прашањата за науката и за методот по споредни патишта. Имено, наместо една воопштена споредба на филозофската херменевтика (и нејзините претходни и наредни облици) наспроти археологијата (и структурализмот, пост-структурализмот или неоструктурализмот), кон проблемот се пристапува преку импликациите кои ги отвара токму дистинкцијата на времето (и просторот) како континуитет или како дисконтинуитет. Целта на ова истражување е да се види какви се тие импликации врз анализата, определбата, суштината и можноста за знаењето и разбирањето. Овој последен дел, ги концентрира иследувањата кои беа досега изведени во едно изложување на проблемот во границите на науката пред сè, меѓутоа и на методот. Меѓу другото, историјата се појавува како еден голем дел од ова истражување. На каков начин определувањето на историското истражување се менува според одредбите на континуираноста или дисконтинуираноста во однос на знаењето и разбирањето? Што значат овие два поима за историјата? Дали знаењето и разбирањето можат да се сметаат за комплементарни епистемички процеси во градењето на карактеристичните методи, односно пристапи во историското истражување?

#### 4.1. Хуманистички науки или науки за човекот

Почнувајќи од XIX-от век и натаму, формирањето на концептот за наука, воопшто, создава и одредени поделби во неа и споредби со други *домени* (меѓу кои е и филозофијата<sup>124</sup>). Поделбите, како и споредбите, ја усложнуваат и нејзината дефиниција, а резултираат и со различни начини на формализација, систематизација и методологизација на сознанијата на различните области. Не се изоставени ниту критериумите за вреднување на вистинитоста на тие сознанија. Ако се следи Гадамер ќе се учествува во една традиција на делење на вистините според предметот и методот, која создава, условно кажано, дуалистички пристап кон проблемот, ако тој се согледа преку карактеристичната перспектива на односот помеѓу природните и хуманистичките науки. Се вели условно, поради тоа што филозофската херменевтика ултимативно нуди едно

---

<sup>124</sup> Како реакција на овие промени во почетокот на XX-от век, во филозофијата, се појавуваат и правци како феноменологијата. Специфично за раните форми на феноменологијата на Едмунд Хусерл е тенденцијата филозофијата да се рedefинира како строга наука, правејќи од нејзините резултати објективно важечки вистини, втемелени врз непосредните дадености на искуството на трансценденталниот субјект. Она што е исто значајно да се забележи за овој дел од развојот на феноменологијата е нејзиното изолирање од историските вистини, односно ограничување од нив (Едмунд Хусерл, *Филозофијата како строга наука & Идејата на феноменологијата*, прев. Трајче Серафимовски, Скопје, Аз-Буки, 2010).

унифицирачко решение преку онтолошкиот пресврт кој се однесува на јазикот. Тоа решение се разгледува на самиот крај на овој дел. Во споменатата поделба, хуманистичките дисциплини, меѓу кои ќе се вброи и филозофијата, а за чија намена се реформира херменевтиката, всушност остануваат од онаа страна на систематизацијата, формализацијата и методот (но, не и вистината, односно значењето!). Ако се следи Фуко, нема да се усвои оваа традиција, затоа што проблемот на хуманистичките науки не лежи единствено во споредбата на нивниот предмет со природните науки, туку во самото градиво на оваа традиција. Проблематичниот принцип на тоа градиво тој го открива во условот врз кој се поставени рамките на „науките за човекот“, односно во сфаќањето на знаењето како континуиран развој на сличности и идентитети централизиран во поимот за човекот - неговата природа и неговото општество, но и историја. Меѓутоа, Фуко, за разлика од Гадамер, се прашува дали воопшто може одредени корпуси или кодови на знаења (целини на искази, одредени со регуларноста на специфични дискурзивни практики, кои имаат своја историчност) да се сметаат за наука<sup>125</sup>. Во извесна смисла на зборот, тоа е она што археологијата треба да го истражи, правејќи ја дистинкцијата помеѓу научните области и археолошките територии. Оваа дистинкција не го отвора прашањето за предметот на секоја одредена наука или област, делејќи ги на тој начин, туку она за прагот - чие преминување е историска можност, но епистемичка нужност за една наука да биде токму наука. Оттаму, неговата специфична контекстуализација на хуманистичките науки како „науки за човекот“<sup>126</sup> - првиот термин наложува една специфична поделба на научните области (предмет, метод, итн) и е врзан за традицијата која Фуко се обидува да ја избегне, додека вториот овозможува одредени целини на искази и дискурзивни практики да се разгледаат во доменот на археолошките територии. Меѓутоа, останува еден проблем, кој дури и со карактеристичниот третман што поимот за *човекот* - како субјект и објект на науките - го поседува во филозофијата на Фуко, оној на антропологизацијата. Иако делува контраинтуитивно и парадоксално тоа да се тврди откако беше изложена смислата на археолошката анализа, но врзувањето на одредени корпуси на знаење околу самото *поимање на еден поим* и неговата појава како таков сепак покажува припадност на една матрица што го воспоставува како врзувачки елемент. Иако тука не се работи за централизирање на сите причини и

---

<sup>125</sup> Ова е проблемот на разликата помеѓу позитивитети и науки. Околу дефинирањето на позитивитетот види стр.22 и стр.33 во овој труд.

<sup>126</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 1107 ff.

исходишта во неговото епистемичко и онтичко суштествување, сепак се врзува околу појавата на тој поим во актуалноста на исказното подрачје на Модерното епистеме. Дали тоа значи дека антропологизацијата е невозможно да се избегне, без оглед на модусот во кој опстојува? Или е тоа показател дека дури ни Фуко сеуште не е надвор од тоа епистеме, како што признава на самиот крај на *Зборови и ствари*?

Антрополошкиот сон на Гадамер не е и кошмар. Човекувањето е имплицитниот центар на неговата херменевтика. Меѓутоа, со тоа онтолошката доминација на јазикот (и играта) не се омаловажува и ограничува. Во него се состои она што постојано се акцентираше во текот на овој труд - состојбата *пomeѓу*. За разлика од Хајдегер, инсистенцијата на историчноста на човековото искуство и неговата историски произведена свест, фактичноста на херменевтичката ситуација кај Гадамер се трансформира од *фрленост* во *учество* во историјата, делотворната историја. Човекот е битие-во-светот единствено како битие-во-историјата<sup>127</sup>. Далеку од тоа дека на Гадамер може да му се признае прифаќањето на егзистенцијалната аналитика на Хајдегер, впрочем она што се покажува е токму нејзиното отфрлање. Хуманистичките (или „духовните“<sup>128</sup> според една постара определба на терминот) науки, односно нивниот предмет, постојат поради специфичноста на човековото искуство. Тука Гадамер го афирмира особено Дилтаевото влијание во детерминацијата на предметот на овие науки, преносно во споменатото одделување на тие науки од природните<sup>129</sup>. Меѓутоа, околу поделбата на овие две области според нивниот предмет, тој доаѓа до еден значаен заклучок:

Очигледно е дека во духовните науки не можеме да говориме за цврсти истражувачки цели во истата смисла како за природните науки, во кои истражувањето продира се подлабоко и подлабоко во природата. (...) Благодарейќи ѝ единствено на мотивацијата за истражувањето се конституираат воопшто темата и предметот на истражувањето. Историското истражување го носи, значи, историското движење на самиот живот и не може телеолошки да се сфати со помош на предметот кој се истражува. Очигледно е дека

---

<sup>127</sup> Односно, како што понатаму ќе се анализира, со онтолошко-лингвистичкиот пресврт во херменевтиката тој е битие-во-светот единствено како битие-во-јазикот, а преку тоа и битие-во-историјата.

<sup>128</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 31.

<sup>129</sup> Еден од начините да се одреди разликата помеѓу природните и хуманистичките начини е, смета фон Врихт, да се востанови разликата помеѓу *објаснувањето* и *разбирањето*. Неговата анализа посебно внимание посветува на телеолошките објаснувања во природните наспроти хуманистичките и општествените науки (G. H. von Wright, *Objašnenje i razumevanje*, Prev. Aleksandar Pavković, Beograd, Nolit, 1975).

таков „предмет по себе“ воопшто не постои. Токму во тоа се разликуваат духовните науки од природните науки.<sup>130</sup>

Во таа смисла, кога се споменува разликата во предметот на хуманистичките од природните науки, се мисли токму на можноста на неговото воспоставување на ист начин - според неговата *каквост* - во двете области. Впрочем, „предметот“ (чија смисла е конечно условена на овој начин) на хуманистичките науки, преносно херменевтиката, е самата традиција и историја - за чија довршеност и комплетност е бесмислено да се зборува<sup>131</sup>. Тоталитетот на значења содржани во традицијата е претпоставката (Хајдегеријански - проективноста) која ја иницира бесконечноста на интерпретацијата и херменевтиката задача, но искусен во конечноста на човековата свест. Со тоа се врзува херменевтичкото истражување и со историчноста на разбирањето. Токму ова одредување на искуството на конечноста и видокругот на сегашноста со кој тоа оди заедно, го усложнуваат спроведувањето на критериуми на вистинитоста како во природните науки и создавање на методологија која би можела да функционира по нивниот пример. Овој резултат кој Гадамер го открива рехабилитирајќи ја херменевтиката го оддалечува од заклучоците на Дилтај.

Проблемите кои ги создава оваа форма на антропологизација во хуманистичките науки, Фуко смета дека го решава со воведувањето на археолошките територии, кои пред сè се занимаваат со позитивитетот на дискурсот. Меѓутоа, иако тој во *Археологија на знаењето* сардонично се нарекува себеси позитивист, повеќе од јасно е дека неговата филозофија не влегува во оној филозофски правец кој со тој термин се именува во историјата на филозофијата. Позитивитетот или позитивното несвесно, за кое во неколку наврати стана збор во овој труд, се однесува на дискурзивното рамниште чие истражување може да се изведе преку *археолошкиот опис*. Иако, една од целите на гореспоменатата книга е прочистеното експлицирање на неговиот метод, чекорите во неговото изведување сепак остануваат нејасни, или во најмала рака нецелосни<sup>132</sup>. Како примери за неговата истражувачка апликација може да се земат *Историја на лудилото*, *Раѓањето на клиниката* и *Зборови и ствари*, но нивното прифаќање на таков начин би била една прилично тоталитарна интерпретација на археолошкиот метод и на начините на кои воопшто може да се чита Фуко. Како што забележува Гатинг (Garry Gutting), тоа

---

<sup>130</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 369-370

<sup>131</sup> Ханс-Георг Гадамер, *ibid.*

<sup>132</sup> Овој проблем може да се забележи веќе во разликата помеѓу толкувањето на Драјфус и Рабиноу со она на Делез (стр.19).

би ја редуцирало комплексноста на самата археологија, која се чини дека мутира заедно со нејзиниот предмет на истражување<sup>133</sup>. Многу од дилемите околу читањето на Фуко произлегуваат од прашањето за методот и тоа особено се однесува на овој ран период - археологијата. Покрај одредени форми на историографскиот метод што ги користи во трите споменати книги, тие не ја претставуваат целосната слика за различните методолошки пристапи кои тој ги има во секоја од нив. Да речеме, за *Зборови и ствари* најчесто се смета дека е една структуралистичка интерпретација, поради тоа што, како што вели и самиот Фуко, структуралистичкиот метод ги дозволува тие граници<sup>134</sup>. Според тоа, извлекување на принципите на самиот метод нема да биде дел од оваа теза. Она што може да се каже за можноста за методологизација во археологијата се состои токму во означувањето на археолошките територии - како поле кое се истражува и од кое произлегуваат специфичните цели на самиот пристап. Историјата на овие територии не е онаа на настанот како ефект, чие делување ја оневозможува систематизацијата. Самата историја е систем во кој настанот е *и* предмет, но не како скаменет документ. Тоа е системот на архивата, ограничена во својата временитост, дистанцирана од другите системи. Архивата на една епоха, во која искажливото се преплетува со видливото, но никогаш каузално, е формата на епистемото. Жорж Кангием го нарекува „универзалниот систем на реферирање“<sup>135</sup> на одредена култура во одреден период. Истражувањето на епистемото во кое се појавува поимот на човекот, односно на универзалниот систем на реферирање на Модерната, го води Фуко кон сознанието дека самата историја на тој концепт е локализирана таму и тогаш, и кога ќе исчезне таа, ќе исчезне и човекот<sup>136</sup>, на истиот начин на кој што се појавува на прагот помеѓу Класичното и Модерното епистеме. Значи, археологијата во „науките за човекот“ го третира знаењето како знаење кое се однесува на правилностите на искажливото што се појавуваат во одредено место и време (дискурзивни практики), но и неговите трансформации во друго време и место. За таа цел, вели Кангием:

---

<sup>133</sup> Garry Gutting, "Introduction: Michel Foucault A User's Manual", *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 14.

<sup>134</sup> Самиот Фуко не се сметал себеси за структуралист, како што објаснува во *Заклучокот на Археологија на знаењето*. Но, тоа не спречува други автори да го интерпретираат на тој начин (Никола Милошевиќ) или пак да зборуваат за него во контекст на пост-структурализмот и неоструктурализмот (Франка Д'Агостини). Кон тие забелешки Ристо Солунчев реплицира, во контекст на неговата интерпретација на Ниче, дека Фуко не е структуралист, туку впрочем ничеанец.

<sup>135</sup> Меѓутоа, таквата определба на епистемото може да се смета и за симплификација, која би создала простор неговата смисла и ограниченост да се интерпретираат погрешно (Georges Canguilhem, "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito", transl. Catherine Porter, *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 87).

<sup>136</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 1237.

(...) потребно било да се излезе од една дадена наука и од историјата на дадената наука; потребно било да ѝ се пркоси на специјализацијата на специјалистите, но да се стане специјалист, не на генералноста, туку на интер-регионалноста.<sup>137</sup>

Со тоа се отвара хетерогеното подрачје на археологијата како и прашањата за суштината на историјата на идеите, нивниот третман на знаењето, но и она за глобалната историја наспроти општата историја.

## 4.2. Историјата и историските дисциплини

Од хуманистичките науки, историјата има посебно важна позиција и во филозофската херменевтика и во археологијата. Во *Вистина и метод*, како и во *Археологија на знаењето*, полемизацијата за историјата се врши околу неколку централни теми, повторно поврзани - имплицитно или експлицитно - со континуитет/дисконтинуитет дистинкцијата во сфаќањето на знаењето и разбирањето. Всушност, во двата случаи децентрализацијата на субјектот на познанието и карактеристичните услови во кои се појавува и самиот објект, создава простор за преиспитување на историјата и на историското истражување. Како што беше забележано во претходниот дел, самиот поим за *истражување* има две многу различни карактеристики во двете филозофски исходишта. Една заедничка точка на компарација која што ја споделуваат Гадамер и Фуко е онаа на идејата за *глобалната* или *светската* историја наспроти *општата* историја. Секако, пристапот и објаснувањето, особено на вториот концепт се разликува во неколку аспекти кај двајцата. Меѓутоа, што се однесува на глобалната историја и Гадамер и Фуко воочуваат некои основни проблеми поврзани со нејзиното објаснување околу кои се согласуваат и ги споделуваат како места подложни на нивната критика. Имено, таа претставува една унифицирана идеја за историјата: историската стварност, динамика, промена, развој. Нејзината унификација е претпоставена од еден централизирачки принцип (или поим, субјект, итн.). Дисконтинуитетите стануваат дел од нејзината низа, која тотализацијата на континуитетот ја третира телеолошки во однос на нејзиниот центар и на нејзиниот крај. Во таа смисла, глобалната историја претставува една априористичка форма на целината, која го претпоставува крајот на историјата. Тоа се, накратко, општите решенија поврзани со концептот за глобална историја, кои се проблематични за Фуко и Гадамер. Несомнено

---

<sup>137</sup> Жорж Кангием, *op. cit.*, 85.

е дека тука станува збор за Хегеловата филозофска концепција за историјата, меѓутоа иследувањето на неговата комплетна визија и последователното компарирање со позициите на Фуко и Гадамер не е една од целите на овој труд. Апстрактното и сумирано објаснување на идејата за глобалната историја претставува првиот чекор кон натамошното анализирање на особеностите на филозофската херменевтика и археологијата. Она што е од посебен интерес за ова истражување е тоа што и Гадамер и Фуко ја земаат општата историја како делумно прифатлива алтернатива на глобалната, чија концептуална отвореност добива поинакво нијансиран третман кај двајцата. Истовремено, интересот се насочува и кон нивната анализа на регионалните историски дисциплини (како историјата на хуманистичките науки, на дисциплините, итн.), нивните можности, цели и начини на нивното вклучување во рамките на општата историја.

Општата историја претпоставува една доволно отворена дефиниција која дозволува минатото да се покаже во сегашноста преку серии документи, кои историските случувања ги приложуваат на истото рамниште. Тоа е историјата на историчарот. Далеку од тоа дека Гадамер или Фуко го прифаќаат овој историцистички идеал<sup>138</sup> и ги базираат поинаквите концепти за читање на историјата на истиот начин. Фуко во него ја открива можноста да се отвори просторот на дисперзија<sup>139</sup>, кој глобалната историја го нивелира во курираната реконструкција на историското минато. Меѓутоа, неговиот однос со општата историја е комплексен, во тоа што таа истовремено ја содржи можноста да се открие археолошката територија, но не ѝ се покорува сосем<sup>140</sup>. Имено, археологијата иако не е историја на мислите, на идеите или на дисциплините својот простор го дели поскоро со овие концептуални истории отколку со општата историја. Меѓутоа, Фуко не ја отфрла сосем општата историја за сметка на регионалните истории (историските дисциплини), туку ја избегнува токму поради нејзината општост, која не може да им се конформира на дисконтинуираните локализиран области, тие можат да ѝ припаднат единствено на една област како историјата на идеите или археологијата на знаењето. Историјата на идеите сепак не е исто што и археологијата. Таа (или поскоро *тие*), како централен противник во полемизацијата на Фуко со

---

<sup>138</sup> Гадамер го критикува во детали, во контекст на историцистичката и романтичарската херменевтика (Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 265 ff).

<sup>139</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 17.

<sup>140</sup> Томас Флин зборува за овој сложен однос на Фуко кон општата, односно традиционалната историја. Меѓу другото, тој разликува три *вида* на историја кај Фуко: историјата како археологија, генеалогииите на сегашноста и проблематизации. Истовремено, тоа е и начинот на кој може воопштено да се подели неговиот комплетен опус (Thomas Flynn, "Foucault's mapping of history", *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 33).

историјата и историското истражување, го поседува поимот на дисконтинуитетот, на прагот и прекилот. Но, тој истовремено ѝ е даден и ѝ е незамислив. Противречноста која постои на хетерогеното поле на знаењето оваа историска дисциплина ја отстранува, затоа што во нејзините рамки таа е или привид или скриен принцип што треба да се покори на кохезијата која го организира дискурсот<sup>141</sup>. Историјата на идеите посегнува кон биполарна анализа на старото и новото, како кон две различни области чии односи на преплетување им оневозможуваат да останат релативно одвоени. Овие две области - едната третирајќи го настанот како дел од непрекинатата низа на развојот, а другата создавајќи епохални претстави во кои минатото само се натрупува - повторно унифицираат според редот на сличноста и сукцесијата во сопственото локализирано подрачје. Разликата, мутацијата, застранувањата и отстапувањата на мислата ги организираат под поимот на дисконтинуитетот и на тој начин неговата смисла ја делегираат во една обединувачка функција. Тој не добива можност да биде аплициран во неговата комплетна сила. Историјата на идеите поскоро ги опишува утопиите, отколку хетеротопиите. Истото се однесува и на историјата на науките и на историјата на филозофијата.

Опишувајќи ги разликите помеѓу природните и хуманистичките науки, Гадамер извлекува неколку поенти околу суштината на односот на овие науки кон нивните истории. Имено, клучот за односот на природните науки со нивната историја е тоа што нивниот метод во истражувањето на нивниот предмет е различен од нивната историја. Систематското знаење кое овие науки го кумулираат во однос на својот предмет, смета Гадамер, е различно од знаењето за нивната историја. Првото, го покажува единствено напредокот во научното знаење, а второто ги има предвид и застранувањата. Како што вели тој, „заблудите и талкањата“ за научникот се само од историско значење, а „напредокот на истражувањата е очигледно мерило на проучувањето“<sup>142</sup>. Далеку од тоа, продолжува Гадамер, дека традицијата нема влијание и врз научникот, меѓутоа принципите на неговото истражување се одредени според неговиот предмет, што ја оневозможува импликацијата на научникот во целината на научното знаење - како што е случај со историските науки<sup>143</sup>. Меѓутоа, овие забелешки околу историјата на

---

<sup>141</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 191.

<sup>142</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 368.

<sup>143</sup> Оттука може да се изведат интересни и значајни компарации помеѓу филозофската херменевтика на Гадамер и делото на Вернер Хајзенберг, компарација која би можела повеќе да ги доближи хуманистичките науки со природните. Како пример за вакви истражувања посебно е интересно она на Лиза Маделин Смит (Lisa Madeline Smith, "Natural Science and Philosophical Hermeneutics: An Exploration

природните науки повторно се чини дека поскоро го зема предвид континуитетот на развивањето на знаењето и не овозможува суштинска интерпретација на заблудите и застранувањата кои ги споменува. Како е можно тие да не влијаат и на начините на кои се одвива истражувањето? Како и на самите системи на знаење за предметот на науката? Во *Вистина и метод*, Гадамер го споменува, во фуснота, решението на Томас Кун околу проблемот на промената во рамките на научните области, меѓутоа тоа се чини дека нема големо влијание врз начините на кои тој го дефинира и континуитетот воопшто. Причината веројатно произлегува од фактот дека неговиот интерес е фокусиран во суштината на хуманистичките науки и апологијата на нивните карактеристични вистини. Од друга страна, неговиот аргументиран став околу системите на знаење во природните науки од споменатото дело често ги води неговите толкувачи да го означат како фалибилист и неговите тези да ги споредуваат со оние на Карл Попер. Дали можеби, ако се земе онтолошкиот пресврт предвид, ќе се покаже дека значењата и вистините сепак му припаѓаат на едно заедничко јазичко ниво, кое се темели на континуитет од повисок ред? Дали во тоа се состои универзалноста на филозофската херменевтика? Последно, основното прашање кое може да произлезе од овие претпоставки, не се однесува толку на вистината, колку на начините како може да се дојде до неа и кои се епистемичките процеси кои водат дотаму. Консеквенциите на сфаќањето на континуитетот во јазикот и неговата тотализирачка улога, дали водат кон сфаќањето дека сепак исходштето на науките и херменевтиката е едно? Одговорот секако не е сосем јасен. Меѓутоа, што се однесува до историјата и историјата на хуманистичките науки, како што се покажа во претходната глава, Гадамеровата позиција е очигледна, иако, не е непроблематична. Пред сè, проблемот на општата историја не е сосем затворен.

Куновото круцијално дело<sup>144</sup> каде тој ја истражува можноста да се зборува за револуционерни промени во науките, наспроти тотализацијата на знаењата според нивните предмети, е еден важен чекор во разбирањето на разликите помеѓу знаењето и разбирањето, нивниот однос и прашањето за нивната меѓузависност. Во најмала рака, поради тоа што неговите исходшта овозможуваат едно враќање назад кон Фуко. Имено, Куновиот концепт за *парадигма* често е споредуван со концептот за епистеме<sup>145</sup>, иако се

---

of Understanding in the Thought of Werner Heisenberg and Hans-Georg Gadamer", Diss., The University of Manitoba, Faculty of Graduate Studies, Manitoba, 1997).

<sup>144</sup> Tomas Kun, *Struktura naučnih revolucija*, Prev. Staniša Novaković, Beograd, Nolit, 1974.

<sup>145</sup> Оваа споредба продлабочено ја анализираат Драјфус и Рабиноу, на различни места во текот на нивното изложување на делата на Фуко. Посебно внимание им посветуваат на релациите во *парадигмите* наспроти

работи за две различни решенија на проблемот на дисконтинуитетот на знаењето, односно, системите на знаење. За целите на овој труд, споредбата на овие два концепта ја зема предвид само нејзината површинска смисла: што значи дисконтинуитетот? И какви се неговите импликации?

#### 4.3. Континуитет наспроти дисконтинуитети: универзалност или регионалност?

Дали дисконтинуитетот може да се востанови само во контекст на специфични регии, за да ја поседува својата полна смисла? Оттаму, дали може да се зборува само за *дисконтинуитети*? Дали континуитетот кој го втемелува херменевтиката во онтолошко-епистемолошкиот принцип на јазикот во (и преку) себе ги изложува сите значења - оние на хуманистичките науки и на природните истовремено? Тоа се оние прашања кои треба последно да се одговорат. Во нив треба да се открие и квалитетот на односот помеѓу знаењето и разбирањето. Всушност, да се открие дали тој однос воопшто реално постои. Науката, научните дисциплини, тоа се само показатели за аспектите на *говорот* во овој однос на филозофската херменевтика и археологијата. Двете стојалишта имаат смисла единствено во таа насока, затоа што впрочем секојдневниот говор нив не ги засега. Хуманистичките науки или науките за човекот се оној домен кој бара посебно прецизирање, како местото каде секојдневното се вкрстува со научното. Историјата, како наука, се распарчи на дисциплини во хетеротопното поле на археологијата, за во херменевтика, сега, повторно да се обедини во едно фундаментално лингвистичко значење. Како што почна излагањето на оваа теза, така и ќе заврши. Помеѓу антрополошкиот сон и потонувањето сосем во него, нема средни, помирливи решенија за овие две филозофии. Херменевтиката со претензија да биде универзален исход, археологијата како споредното, маргинализирано решение - *другата* историја, како што го нарекува Кангием<sup>146</sup> - не наоѓаат взаемен договор.

Двете чекорат во (или околу) границите на општата историја наспроти глобалната, но само за да ја потенцираат важноста на некаква втемеленост (која или е

---

дискурзивните релации во *епистемите*, а во таа споредба го вклучуваат и концептот за *семејно сродство* на Лудвиг Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein) (Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983).

<sup>146</sup> Georges Canguilhem, "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito", transl. Catherine Porter, *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed., ed. Garry Gutting, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 82.

површинска или е внатрешна). Споменикот за Фуко е празната маса на минатото чии елементи „треба да се одделат, да се групираат, да се осмислат, да се доведат во односи, да се образуваат како целини“<sup>147</sup>. Празната маса, како знак, а не траг, е онаа во која можат да се видат сите оние инстанци на противречност, дисперзија, разнородност, повторување, исклучување што може да ги именува единствено дисконтинуитетот, односно дисконтинуитетите - затоа што никогаш не може да се зборува за истиот дисконтинуитет како обврзувачка нишка во компаративната анализа на различната архива, праг или епистеме. Документот пак, тој е содржина. За Гадамер, тој е текстот во кој доаѓа-до-збор целината на смислата. Не зборува авторот, туку на дело се самите ствари. Иако, за двајцата, субјектот е анонимното лице кое е во некаков (истражувачки, интерпретирачки) однос со споменикот или со документот неговата анонимност е непремостливо различна. Субјектот на/во исказот за археологот е чиста модалност чија регуларност се одредува во нејзината суштина како дискурзивен елемент. А одговорот на прашањето *што е историчарот?* - преносно археологот, се содржи во неговата инверзија од учесник во „операторен концепт“<sup>148</sup> на историското истражување, кој „го определува предметот и ја вреднува анализата“<sup>149</sup>. Археологот може да го прочита прекилот и да ги прифати дисконтинуитетите, сето тоа во рамките на општата историја.

Со други зборови, археолошкиот опис на дискурсите се одвива во димензиите на општата историја. Таа настојува да ја открие целата таа област на институции, економски процеси, социјални односи во кои може да се артикулира дискурзивното формирање; таа се обидува да покаже дека автономијата и специфичноста на дискурсот сепак не му даваат статус на чист идеалитет и целосна историска независност; таа сака да го истакне посебното ниво каде што историјата овозможува дефинирани типови дискурси кои имаат сопствена историчност и кои се во врска со целината од различни историчности.<sup>150</sup>

Но, херменевтичарот, субјектот *помеѓу* - тој учествува во херменевтичкиот феномен и е дел од вечниот разговор на бивството на јазикот и неговото самопретставување. Тоа се однесува подеднакво на уметноста, на историјата, но и на филозофијата. Неговото конечно суштествување е модус на бивствувањето на уметноста и на историјата. Неговото искуство со кое тој учествува во спекулативното движење на јазикот овозможува во интерпретацијата да дојдат до збор стварите и да се конкретизира значењето. Човекот е епистемолошкиот елемент во онтолошкото движење на јазикот.

---

<sup>147</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 13.

<sup>148</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 15.

<sup>149</sup> Мишел Фуко, *ibid.*

<sup>150</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 211.

Човекот е битие-во-светот единствено како битие-во-јазикот. Во таа смисла, Гадамер вели:

(...), она што на нашето историско проучување - историски или филолошки - му се нуди од традицијата или како традиција, значењето на некој настан или смислата на некој текст, не е цврст предмет кој постои сам по себе и кој треба само да го утврдиме. Всушност, историската свест исто така ја вклучува медијацијата помеѓу минатото и сегашноста. Сogleдувајќи дека јазикот е универзален медиум на таа медијација, можевме своето истражување од неговата појдовна точка, (...), да го прошириме до универзални димензии. Затоа што човековиот однос кон светот е апсолутно и потполно јазички по природа и поради тоа разбирлив. Затоа, како што видовме, херменевтиката е *универзален аспект на филозофијата*, а не само методолошка основа на таканаречените духовни науки.<sup>151</sup>

На таков начин херменевтиката станува филозофска херменевтика. Таа цели да ги пронајде апстрактните, објективни траги во субјективниот израз, а истовремено да согледа како тие се манифестираат и конкретизираат во партикуларното искуство на субјектот *помеѓу*<sup>152</sup>. Во природните науки, каде оваа поврзаност е укината преку апстрактноста на методолошките потреби во истражувањето на предметот-по-себе, медиумот на јазикот не може потполно да го исполни својот круг. Тој станува носител, преносител на знаење на одредена информација, која е систематизирана единствено во однос на предметот. Иако, и таму зборуваат стварите. Природните науки не го нарушуваат континуитетот на смислата во јазикот, тие само поинаку се занимаваат со неговите вистини. Каде што тие трагаат по критериуми за вистинитост, херменевтичарот посега по сопствената историчност. Каде што тие посегаат по знаењето апстрахирано од сопствената историја, филозофот ја поседува и ја интерпретира - разбирајќи.

---

<sup>151</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 596.

<sup>152</sup> Nicholas Davey, *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 2006, 1.

## Заклучок

Во *Воведот* на овој труд беа отворени некои од основните прашања од кои започна истражувањето и, како што беше нагласено, нивната цел беше да останат само како една идејна појдовна точка за натамошното разгледување на проблемот на знаењето и разбирањето, на односот помеѓу овие поими како можна меѓу-зависност на епистемичкото рамниште, а понатаму и на епистемолошкото и методолошкото. Поставувањето на тие прашања во рамките на филозофиите на Гадамер и на Фуко, пред сè, овозможи да се согледа како тие се менуваат под влијанието на нивните специфични филозофски сензибилитети и процедури. *Што знам? Што разбираам?* - веќе подразбираат категории кои во филозофската херменевтика и археологијата на знаењето или се напуштаат или радикално се менуваат. Почнувајќи од квалитетот на субјектот, па се до неговата инволвираност во сопствената историчност и јазик - било како субјект *помеѓу* или како изказан модалитет - овие две прашања ја губат полета својата основна втемеленост во егото кое ги поставува. *Што е знаење? Што е разбирање?* - се покажуваат како алтернативата, која се појавува како хоризонт на прашањата поставени помеѓу Гадамер и Фуко. Покрај, трансформациите и преиспитувањата кои поимот на субјектот, воопшто, ги претрпува во овие филозофии, отворањето на прашањата на овој начин овозможува да се разгледаат во размери кои ги поставуваат субјективното и објективното, трансценденталното и историчното, континуираното и дисконтинуираното во опозиција која не се повикува на традиционалните, но и современите облици на воспоставување во епистемологијата (како филозофска дисциплина и упориште за поставување на параметрите на овие проблеми). *Факторите кои го формираат знаењето се услови кои го овозможуваат разбирањето* - како централна теза се испитува низ овие опозиции и/или дуалности. Историчноста и говорот (како јазик и како дискурс) се појавуваат како епистемолошки, но и историски и онтолошки, варијабли во рамките на филозофската херменевтика и археологијата на знаењето со подеднаков интензитет во двете, меѓутоа со различен квалитет во нивната врзаност за односот на знаењето и разбирањето.

Оттаму тезата се разгледува на три рамништа. Првото, епистемолошкото, беше насочено кон откривање на факторите, условите, обемот, нивото и насоката на знаењето и разбирањето одделно; за потоа да го согледа нивниот однос во гореспомнатите опозиции, со акцент на континуитетот наспроти дисконтинуитетот. Во таа смисла, деталите кои ја карактеризираат историчноста како истовремен фактор на знаењето и

услов за разбирањето во двете филозофии ја трансформираат опозицијата континуитет-дисконтинуитет во традиција наспроти архив, јазик наспроти чист говор, херменевтичко искуство наспроти (археолошки) позитивитет, хоризонт наспроти епистеме, универзалност наспроти регионалност, итн. Во филозофската херменевтика на Гадамер се покажа дека прифаќањето на континуитетот како една имплицитна нишка која се состои во коегзистенцијата на минатото и сегашноста и во проективноста кон иднината ги создава можностите за формирање на спекулативната природа на разбирањето. Неговата квазициркуларна епистемичка, лингвистичка и темпорална состојба се покажува во постојаната напнатост помеѓу трансценденталното и историчното, стварта и зборот, интерпретираниот текст и интерпретаторот, вистината и праксата. Фуко, од другата страна, всушност не ги прифаќа ниту континуитетот, ниту дисконтинуитетот како централни принципи врз кои може да се втемели знаењето, односно позитивитетите кои се трансформираат или исчезнуваат во мултиплицитетот на дискурзивните творби и практики. Дисконтинуитетот е второспетен во однос на хетерогеноста на појавувањето на знаењето на едно ниво, или разбирањето на друго ниво, во играта помеѓу дискурзивните и недискурзивните практики. Второто рамниште на кое се изложуваат овие проблеми, се однесува на нивната артикулација внатре хуманистичките науки, со посебен акцент на историјата и нејзините дисциплини.

Општата историја е соодветното неутрално поле кое ја дозволува истовремено и континуираноста и дисконтинуираноста во интерпретацијата или во систематизацијата на документите кои ги открива. Но, што е *документот*? Анализата на архивата покажа дека документот е онаа форма на историски фрагмент со кој таа не може да се занимава. Тој се содржи во традиционалните форми на историјата и историското истражување, каде неговата спонтана или организирана систематизација го одредува и подредува во еднолиниски наративи, кои стојат на местото на „памтењето“. Во документот, тоа е скриен траг на човековото суштествување. Фуко документот го отфрла, а го прифаќа *споменикот*, затоа што тој е оној историски елемент без впечатокот на сеќавањето, тој е *архе-то* на неговата *архива*. Гадамер, од другата страна, го интерпретира документот, памтењето на традицијата, нејзиниот текст во кој се содржи можноста правилно да се разбере или погрешно да се разбере. Херменевтичкиот сензибилитет во историски-произведената свест е отворен кон дијалогот со историскиот документ. Тој со него го споделува истиот јазик, постојано се преиспитува преку заедничкиот дијалог и разбирајќи го него, се разбира и себе си. Општата историја за Гадамер е местото каде се одвива вистинското историско испитување, каде односот на целината кон делот и делот

кон целината е незавршен процес, со отворена иднина. Херменевтичарот ја открива „стварноста на историјата“<sup>153</sup> во разбирањето, преносно во интерпретацијата, која е и самата историски-произведен настан. Свеста за ова учество во настанот е свест за делотворноста на историјата. Тоа е свеста за континуитетот на памтењето и неговото постојано актуализирање во стварноста на сегашноста преку јазикот. Делотворната историја за Гадамер не е помошна дисциплина<sup>154</sup> чија улога би била да ја дополнува општата историја и да ги натрупува документите, туку е структурата на херменевтичкиот сензибилитет кој ги чита документите на општата историја. Субјектот *помеѓу* е скриениот интерпретатор на скриените траги на суштествувањето на човештвото. Во филозофската херменевтика нема место за метод, *запрашувањето* кое ја иницира интерпретацијата е поскоро инклинација на субјектот *помеѓу* да учествува во разбирањето на стварите кои се појавуваат во јазикот. Овој процес не почнува секогаш од почеток, тој се случува постојано. Јазикот е априори, но и апостериори на секое разбирање: „Она што може да се разбере е јазик“<sup>155</sup>. Ете во тоа се состои универзалноста на херменевтичката задача.

Секој јазик во кој постоиме е бесконечен во таа смисла, и е сосема погрешно да се заклучи дека разумот е фрагментиран затоа што постојат различни јазици. Токму спротивното е пример. Токму преку нашата конечност, партикуларноста на нашето суштествување, која е евидентна дури и во разновидноста на јазиците, бесконечниот дијалог е отворен во насоката на вистината дека ние сме.<sup>156</sup>

Оттука се извлекува и суштината на континуитетот како континуитет од повисок ред, во кој значењата и вистините на хуманистичките науки, но и на природните, се појавуваат во медиумот на јазикот. Дисконтинуитетот, како и фрагментацијата се само привид. Знаењето е целосно интегрирано во разбирањето.

Ако може да се замисли една виртуелна реплика која на сето ова би ја имал Фуко, таа може да се најде во *Заклучокот на Зборови и ствари*, и би се состоела од следното:

Во секој случај едно нешто е сигурно: човекот не е ниту најстариот ниту најпостојаниот проблем кој му бил поставен на човековото познание.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*, prev. Božidar Zec, Beograd, Fedon, 2011, 388.

<sup>154</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 389.

<sup>155</sup> Ханс-Георг Гадамер, *op. cit.*, 595.

<sup>156</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, transl. David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, 16.

<sup>157</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Translation of *Les mots et les choses*, Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York, Vintage eBooks Edition, 1994, 1237.

Од овој краток цитат може да се извлечат, всушност, неколку суштински поенти: потврдувањето на *поимот* на човекот како споменик, локализираната појава на овој поим, избегнувањето на херменевтичкиот круг. Поимот на човекот е само еден споменик кој се јавува симултано со други во хетерогениот простор на архивата. Тој е дел од нејзиниот позитивитет, кој археологијата не го третира како единствениот, централен хоризонт кој ѝ се обраќа. Археологијата не обединува, таа умножува<sup>158</sup>: противречности, дискурзивни диверзитети, трансформации и дистанци. Во човековото познание археологијата не открива еден заеднички именител, туку мултиплицитет на појавувања и исчезнувања на меѓупозитивитети. Таму, таа ги открива дисконтинуитетите и ја анализира правилноста на нивната мутација. Но, и самата археологија мутира заедно со чистиот говор, со позитивитетот или со меѓупозитивитетите кои ги истражува. Дали можеби во тоа се состои нејзината историчност? Дали и таа мора да биде исторична на таков начин, за да се дистанцира и да може валидно да го анализира знаењето на епистемето кое веќе не е нејзино? Ова прашање нема одговор, во археологијата и нејзината артикулација барем. Авторефлексијата не е разбирање, ниту знаење во археологијата, „таа е важна за нашата дијагноза“<sup>159</sup>. Разликата во неа не се претопува, не исчезнува во спекулативниот разговор на самопознанието. Знаењето не е можно поради нашата дијагноза, туку нашата дијагноза е можна поради знаењето. За археологијата, *ние* сме анонимното мрmoreње кое се индивидуализира во правилноста на дискурсот единствено како исказен модалитет чија историја ѝ припаѓа на архивата - одредена во времето. Во архивата се состои регионалноста на археологијата, која не е само просторна, туку е и темпорална.

Задачата да се сфати вакумот помеѓу знаењето и разбирањето е бесконечно сложена. Обидот да се пристапи кон овој проблем преку две сосем дивергентни филозофски тенденции овозможува контекстуализација на проблемот на различни начини, во поинакви димензии и нивоа - кои на сопствените дисконтинктни рамништа ги третираат историјата и јазикот и преку нивната форма му даваат облик и на самото познание. Импликациите кои произлегуваат од обемот на проблемот за кој станува збор во овој труд се воочуваат и надвор од епистемологијата, како филозофска дисциплина. Покрај очигледната поврзаност со, пред сè, теоријата на познанието и филозофијата на духот, на културата, на науката, на историјата и на јазикот, од посебна важност е улогата

---

<sup>158</sup> Мишел Фуко, *Археологија на знаењето*, прев. Наташа Ѓондева, Скопје, Слово, 2010, 204.

<sup>159</sup> Мишел Фуко, *op. cit.*, 169.

која разгледувањето на овој проблем може да ја одигра во одредени домени на антропологијата, односно филозофската антропологија и, понатаму, киборг и дигиталната антропологија, како релативно нови полиња на изучување. Конекцијата на односот на знаењето и разбирањето, онака како што се разгледува во трудот, со филозофската антропологија потекнува од многу поочигледни прашања, односно заклучоци, отколку онаа со киборг и со дигиталната антропологија. Суштинската трансформација на човекот и неговиот свет која се смета дека се случува со прогресивниот развој на технологијата и се однесува на аугументирање на неговото постоње преку технологијата не може да остане неиспитана преку призмата на проблемот за кој станува збор во тезата. Како наследници на кибернетиката, но значително различни, овие две полиња во антропологијата овозможуваат преиспитување на значењето на „новиот“ човек и неговата сегашност. Дали од таа позиција може да се зборува за прекин и премин во ново епистеме од која е зависна структурата на знаењето? Или, пак, се работи за поинаква онтичка ситуација која ќе ја кумулира фузијата на хоризонти и ќе ја создава вистината на сопствената сегашност? Што ќе биде човекот тогаш? Дали ќе биде човек воопшто? Фуко веќе ја насетил *смртта на човекот*. Во изникнувањето на овие прашања учествуваат и проблеми како оној на долговечноста (актуелен посебно на Западот во работата на самонаречените „трансхуманисти“, како Обри де Греј (Aubrey de Grey)), односот човек - робот и поимањето на вештачка интелигенција наспроти човековата, итн. Меѓутоа, поширокиот контекст на овој труд и насоките во кои може да се развие не застануваат во сферата на антропологијата единствено. Проблемски тој се проширува во сите насоки: од проблемот на слободата до конституирањето на идентитетот и субјективитетот преку оваа епистемичка рамка; од политичкото до естетичкото и интензивирањето на точката на нивниот пресек од минатиот век наваму; до разгледувањето на проблемот на времето и неговото разлучување како минато, сегашност и иднина. Знаењето и разбирањето, нивниот проблем или мистерија, не ги познаваат границите на науките и на филозофијата, можеби само границите на јазикот или на дискурсот.

## Библиографија

- Bachelard, Gaston. *The formation of the scientific mind: a contribution to a psychoanalysis of objective knowledge*. Transl. Mary McAllester Jones. Manchester: Clinamen Press, 2002.
- Bilen, Osman. *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*. Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Canguilhem, Georges. *The Normal and the Pathological*. Transl. Carolyn N. Fawcett and Robert S. Cohen. New York: Zone Books, 1991.
- D'Agostini, Franca. *Breve storia della filosofia nel Novecento: L'anomalia paradigmatica*. Torino: Einaudi, 1999.
- Davey, Nicholas. *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Transl. Seán Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Dostal, Robert J., ed. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Dreyfus, Hubert L., Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- . *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. 1st ed. New York: Pantheon Books, 1984.

- . "The Subject and Power". *Critical Inquiry*. Vol.8, No.4 (1984): 777-795.
- . *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. Translation of *Les mots et les choses*. Reprint of the 1971 ed. published by Pantheon Books, New York. Vintage eBooks Edition, 1994.
- . *Aesthetics, method and epistemology*. Transl. Robert Hurley and others. New York: The New York Press, 1998, 269-278.
- . *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Transl. A.M. Sheridan. Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Fuko, Mišel. *Moć/znanje: odbrani spisi i razgovori: 1972-1977*. Prev. Olja Petronić. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2012.
- . *Istorija ludila u doba klasicizma*. Prev. Jelena Stakić. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Transl. David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977.
- . *Istina i metod: osnovi filozofske hermeneutike*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Fedon, 2011.
- Gjesdal, Kristin. *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gutting, Garry, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*. Prev. Igor Bošnjak. Zagreb: Globus, 1988.

- Hajdeger, Martin. *Bitak i vreme*. Prev. Miloš Todorović. Beograd: Službeni glasnik, 2007.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. *Fenomenologija duha*. Prev. Nikola M. Popović. Beograd: Dereta, 2005.
- Honderich, Ted, ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press Inc., 2005.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistoga uma*. Prev. dr Nikola M. Popović. Beograd: Kultura, 1958.
- . *Kritika moći suđenja*. Prev. Dr Nikola M. Popović. Beograd: Dereta, 2004.
- Kun, Tomas. *Struktura naučnih revolucija*. Prev. Staniša Novaković. Beograd: Nolit, 1974.
- Kusch, Martin. *Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Lecourt, Dominique. *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Transl. Ben Brewster. London: NLB, 1975.
- Luft, Sebastian. "The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics". *Idealistic Studies*, Vol. 37, No. 3 (2008): 219-254.
- Michelfelder, Diane P., Richard E. Palmer, ed. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Milošević, Nikola. *Filozofija strukturalizma*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1980.
- Niče, Fridrih. *Genealogija morala: polemički spis*. Prev. Božidar Zec. Nova Pazova: Bonart, 2001.

- Nietzsche, Friedrich. *Human all too human/Beyond good and evil*. transl. Helen Zimmern and Paul V. Cohn. London: Wordsworth Editions Limited, 2008.
- Poper, Karl. *Logika naučnog otkrića*. Prev. Staniša Novaković. Beograd: Nolit, 1973.
- Popkin, Richard H., ed. *The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Prado, C. G., ed. *Foucault's Legacy*. London: Continuum, 2009.
- Said, Edward V. *Orijentalizam*. Prev. Drinka Gojković. Beograd: Čigoja štampa, 2000.
- Sampath, Rajesh. "The Historicity of Archeaology: Historical Time in Foucault's The Order of Things". *Symplokē*, vol. 3, no. 2 (1995): 135–163.
- Simons, Massimiliano. "Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology". *Pulse: A Journal of History, Sociology and Philosophy of Science*. vol. 3 (2015): 62-77.
- Steup, Matthias. "Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). 19 December 2018  
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>>.
- Von Wright, G. H. *Objašnjenje i razumevanje*. Prev. Aleksandar Pavković. Beograd: Nolit, 1975.
- Wickham, Gary. "*Foucault and Gadamer: Like Apples and Oranges Passing in the Night*". *Chicago-Kent Law Review*. Vol 76. Issue 2. December (2000): 913-943.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. 4th ed. Transl. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Chichester: Wiley- Blackwell, 2009.
- Гадамер, Ханс-Георг. *Ум у доба науке*. прев. Сузана Спасић. Београд: Плато, 2000.

- . *Актуелноста на убавото: уметноста како игра, симбол и празник*. Прев. Ранка Грчева. Скопје: Магор, 2005.
- . *Европското наследство: огледи*. прев. Слободанка Поповска. Скопје: Слово, 2012.
- Дилтај, Вилхелм. *Суштина филозофије и други списи*. прев. Милош Годоровиќ. Нови Сад: З. Стојановиќ, 1997.
- Димишковска, Ана. *Основи на неklasичните логики*. Скопје: Аз-Буки, 2013.
- Кант, Имануел. *Критика практичког ума*. Прев. Данило Баста. Београд: Плато, 2004.
- Кремер, Ханс. *Критика херменеутике: филозофија интерпретације и реализам*. прев. Часлав Д. Копривица. Нови Сад: Академска књига, 2010.
- Лакатош, Имре, Ален Масгрејв, прир. *Критика и раст сазнања*. Прев. Александар Гордиќ. Београд: Плато, 2003.
- Солунчев, Ристо. „Постмодернистичка интерпретација на филозофскиот опус на Фридрих Ниче: или за една нова терапевтика на субјективноста”. Дис. Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Филозофски Факултет, Скопје, s.a.
- Тенева, Сузи. „Гадамеровата херменевтика во естетиката на XX век”. Дис. Универзитет „Св. Кирил и Методиј”, Филозофски Факултет, Скопје, 2017.
- Фуко, Мишел. *Историја на сексуалноста: волја за знаење*. Кн. 1. Прев. Владо Ефтимов. Скопје: ТРИ, 2003.
- . *Историја на сексуалноста: употреба на задоволства*. Кн .2. Прев. Владо Ефтимов. Скопје: ТРИ, 2004.

---. *Историја на сексуалноста: грижа за себе*. Прев. Владо Ефтимов. Скопје: ТРИ, 2006.

---. *Надзор и казна: раѓањето на затворот*. Прев. Наташа Ѓондева. Скопје: Слово, 2004.

---. *Археологија на знаењето*. Прев. Наташа Ѓондева. Скопје: Слово, 2010.

Хусерл, Едмунд. *Филозофијата како строга наука & Идејата на феноменологијата*. Прев. Трајче Серафимовски. Скопје: Аз-Буки, 2010.

Џепароски, Иван. *Уметничкото дело во втората половина на XX век*. Скопје: Култура, 1998.