

# **Після філософії: кінець чи трансформація?**

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,  
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

КИЇВ  
«Четверта хвиля» 2000

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки  
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної  
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту  
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);  
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною  
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

**П34** Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.  
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б<sup>^</sup> 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

**ББК 87я43**

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта  
хвиля», 2000

# Поль Рикьор

## ВСТУП

Твори Поля Рикьора, починаючи від ранніх досліджень під назвою «Гріховна людина» (1960) та «Символізм гріха» (1960) через його най-нещодавнішу працю «Час і оповідь» (1983), можуть читатися як спроба продовжити сучасну традицію рефлексивної (*REFLECTIVE/REFLEXIVE*) філософії з іншої точки зору — у межах горизонту «онтології людської конечності». На протипагу зверненню деяких мислителів у цій традиції до безпосереднього інтелектуального споглядання «Я», Рикьор наполягає, що:

1) людське існування можна зобачати лише у дзеркалі його зовнішніх виявів — предметів та актів, символів та знаків, у яких воно виражене; безпосередня свідомість та самосвідомість, постаючи далеко не прозорими, можуть давати притулок ілюзіям (Фрейд) та містифікаціям (Маркс).

Отже, саморозуміння людини має бути опосередкованим через витлумачення та критику знаків «Я», розсіяних у світі. Саме і лише через привласнення текстів та текстоаналогів нашої традиції, у робленні їх нашими власними ми приходимо до розуміння самих себе — але ніколи, безперечно, у сенсі досягнення повної прозорості, покладеної у традиційній рефлексивній філософії. Більше того, рефлексія, витлумачена як герменевтика, є сутнісно пов'язаною з усіма гуманітарними науками, котрі стосуються осягнення соціокультурного світу «Рефлексія повинна стати інтерпретацією внаслідок того, що я не можу схопити акт існування інакшим чином, окрім як у знаках, розсіяних у світі. Саме тому рефлексивна філософія повинна включати результати, методи і засновки усіх тих наук, котрі намагаються Дешифрувати і витлумачити знаки людини». Отже, тут не може бути жодного питання про відокремлення «істини» від «методу» або про філософську Рефлексію, яка здійснювалася б у ізоляції від емпіричних результатів гуманітарних наук.

Однією з головних рис герменевтичного проекту Рикьора є відкидання

вимоги про збагненність і самодостатність, що виникає від імені дискурсивних способів мислення. На противагу винятковій правочинності, яку звичайно надають однозначному значенню, буквальним мовленнєвим актам та нериторичним формам аргументації, він повертає увагу до необхідного внеску символу і міфу, метафори і оповіді у наше пізнання світу та самих себе. Його метою було розвинути загальну теорію інтерпретації, яка «зберігає повноту, різноманітність і нередукованість різних використань мови» та форм людського досвіду, які започатковують їх, водночас без відмовляння від точності та ясності аргументації, властивих філософії.

Початковий інтерес Рикьора до символів був породжений потребою у двох довгих «обхідних шляхах» через психоаналіз та структуралізм, які, у свою чергу, розширили його початкову концепцію герменевтики як інтерпретації символів. Зі свого розлогого вивчення Фрейда Рикьор зробив висновок, що не існувало одного-єдиного правильного методу інтерпретації, а був наявний «конфлікт інтерпретацій» з конкуруючими вимогами на адекватність. Поряд із «герменевтикою істини» Рикьор визнав наявність «герменевтики підозри» (приклади якої містилися у працях Маркса, Ніцше і Фрейда), спрямованої не на пригадування і відновлення повноти значення у символізмі, а швидше на редукування та «демістифікацію символізму завдяки демаскуванню відкрито визнаних сил, котрі приховані всередині нього». Завдання філософії як герменевтики полягає в опосередкуванні абсолютистських претензій обох підходів і у з'ясуванні законної ролі кожного з них у більш загальному процесі розуміння.

Досягненням структуралізму, згідно з Рикьором, було піднесення дослідження мови до наукового статусу завдяки звільненню мови від царин психології та історії і її трактуванню як самодостатньої «системи відмінностей». Його вимога, на противагу Гадамеровій, полягає в тому, що текст має об'єктивне значення, досягне, зокрема, через структуралістський аналіз оповідальних кодів і подібного до них, що відображає його (Рикьора. — *Перекл.*) зобов'язаність цій традиції. Рикьор доводить, що мова не є лише системою відмінностей; вона є також дискурсом, у якому промовці говорять щось про щось. Це посилення за межі самої себе, на промовця і на позалінгвістичну реальність є рисою мови, виключеною з розгляду у структуралістських підходах. Рикьор намагався мати справу з цим

недоліком так само, як і з нездатністю структуралізму враховувати продукування нового значення всередині мови, у контексті своєї праці про метафору.

У «Правилі метафори» Рикьор розгортає аргументацію проти погляду, що метафора є підстановкою фігуральної дескрипції замість буквальної дескрипції. Згідно з цією теорією «підстановки», метафора є просто декоративним або орнаментальним використанням мови і тому завжди можливо у принципі замінити її вичерпною, буквальною парафразою. Навпаки, Рикьор зобачає метафору як акт семантичної недо-речності, у якому лексично незвичний або чужорідний атрибут утверджується стосовно суб'єкта; результатом такої напруги або взаємодії між цими двома термінами є нова семантична доречність, утворення нового значення. Згідно з цим «взаємодійним» поглядом, метафора не може бути буквально парафразованою без втрати свого семантичного змісту. Утворення нового значення не може бути досягнутим просто завдяки почерпуванню із «системи асоційованих загальних місць» (теорія Блека); швидше воно є працею продуктивного уявлення, яке уможливорює бачення чого-небудь у якості чогось, незважаючи на їхні початкові відмінності і до того ж завдяки цим відмінностям. Далі Рикьор стверджує, що лінгвістична інновація так само має наслідки для теорії референції, як і для теорії значення, позаяк в утворенні нового значення метафори наново описують реальність. У більш загальних рисах, поетичний дискурс вводить у мову аспекти і вартості реальності, котрі не можуть бути охоплені у прямому описі; тим самим він несе «непряму референцію» до світу, який він «розлагоджує» і «пере-упоряднює» через винахід та новий опис.

Результатом обхідних шляхів і досліджень Рикьора був розвиток загальної теорії інтерпретації, котра відповідала обширові проблем у гуманітарних науках. Чи то в посиланні на структуралістсько-герменевтичне протистояння з приводу об'єктивності текстуальної інтерпретації, чи то у суперечці про статус «підстав» і «причин» у теорії дії або ж у суперечці про доречність «законо-охоплюючої моделі» (на противагу «розуміючим» підходам) в історичному поясненні, всюди Рикьор послідовно висуває докази проти недіалектичної протилежності між поясненням і розумінням: «Розуміння передуює поясненню, супроводжує і завершує його, і таким чином **охоплює** пояснення. У свою чергу, пояснення аналітично **розвиває** розуміння».

2)Обстоювання Рікбором діалектики розуміння і пояснення та її відповідності для герменевтичної трансформації філософії було продовжене у його останніх дослідженнях про оповідь. На противагу як Школі «Анналів», так і номологічним моделям історичного пояснення, він доводить, що історичне письмо не може відбуватися без оповідальної форми, бо воно не може обходитися без розуміючої дії. Водночас оповідь набуває пояснювальної сили за допомогою досяжного для розуміння характеру її сюжету. «Історичне пояснення може бути прищепленим до оповідального осягнення у тому сенсі, що у пояснюванні ще один учасник оповідає краще». Звідси ті закони, котрі історик запозичує з інших соціальних наук, «беруть на себе історичне значення тією мірою, що вони прищеплюються До первинної оповідальної організації». Пропонована добірка співвідносить останній інтерес Рікбора до оповідної функції з його працею про метафору та символ, а також з передумовами феноменології та герменевтики. Таким чином, вона добре підсумовує його власну спробу продовжувати через перетворення ту філософську традицію, до якої він належить.

## ПРО ІНТЕРПРЕТАЦІЮ

Мені здається, що найзручнішим способом підступитися до деяких проблем, що обіймають мене протягом останнього тридцятиріччя, і до тієї традиції, до якої належить мій спосіб поводження з цими проблемами, є розпочати з моєї поточної праці над оповідною функцією, продовжуючи звідси показувати відношення між цим дослідженням і моїми попередніми дослідженнями про метафору, психоаналіз, символізм та інші споріднені проблеми для того, щоб, зрештою, перейти від цих часткових досліджень до передумов, рівною мірою теоретичних і методологічних, на яких засновуються усі мої пошуки. Цей зворотний рух уздовж моєї власної творчості дасть мені змогу наприкінці мого викладу досягнути передумов феноменологічної і герменевтичної традиції, до якої я належу, показуючи водночас, яким чином мої дослідження продовжують і коригують цю традицію, а також при нагоді ставлять її під питання.

### 1. Оповідна функція

Я хотів би тоді розпочати, сказавши поступально декілька слів про мою працю над оповідною функцією.

Тут виявляються три головні завдання, що обіймали мене. Це дослідження акту оповіді відповідає насамперед дуже загальному завданню, котре я попередньо обговорював у першому розділі моєї книги «Фрейд і філософія» — завданню збереження повноти, розмаїття і нередукованості *різноманітних форм використання* мови. Таким чином, з самого початку можна побачити, що я зближую себе з тими аналітичними філософами, які виступають проти такого різновиду редукціонізму, згідно з яким «добре влаштовані мови» єдині здатні оцінювати значення вимог та істину вимог усіх «нелогічних» використань мови.

Друге завдання доповнює і у певному сенсі пом'якшує суворість вимог

першого: це завдання *виявлення схожості* різноманітних форм і способів гри оповіді. Справді, через весь розвиток культур, спадкоємцями яких ми є, акт оповіді ніколи не припиняє розгалужуватися у дедалі краще визначені літературні жанри. Це подрібнення становить головну проблему для філософів завдяки основній дихотомії, котра поділяє оповідне поле і продукує всеохопне протистояння, з одного боку, між оповідями, що претендують на істину, порівняльну з істиною дескриптивних форм дискурсу, які можна знайти в науках, — скажімо, історія і споріднені з нею літературні жанри біографії та автобіографії — і, з другого боку, між фіктивними оповідями, такими, як епічні поеми, драми, новели і романи, не кажучи вже про оповідні способи, які використовують відмінні від мови засоби: кінофільми, можливо малярство та інші пластичні мистецтва.

На противагу цьому безкінечному подрібненню я визнаю існування *функціональної* єдності між різноманітними оповідними способами та напрямками. Моя основна гіпотеза у цьому відношенні така: спільною рисою людського досвіду, яка позначається, організується і з'ясовується завдяки фактові оповіді в усіх її формах, є його *темпоральний характер*. Усе, що оповідається, відбувається в часі, забирає час, розгортається темпорально; а те, що розгортається у часі, можна оповісти. Справді, мабуть, кожний темпоральний процес визнається у якості саме такого лише тією мірою, якою його можна у той чи інший спосіб переповісти. Ця завбачувана взаємність між оповідністю і темпоральністю є темою мого теперішнього дослідження. Хоч би якою обмеженою не видавалася ця проблема порівняно з розлогим обширом усіх дійсних і можливих застосувань мови, насправді вона безкрайня. Під однією назвою вона об'єднує разом численні проблеми, які звичайно трактуються під різними рубриками: епістемологію історичного пізнання, літературну критику, застосовну до вигаданих творів, теорії часу (які, у свою чергу, самі розкидані між космологією, фізикою, біологією, психологією і соціологією). Витлумачуючи темпоральну якість досвіду як загальну підставу історії та вигадки, я перетворюю вигадку, історію та час на одну-єдину проблему.

Саме тут постає третє завдання, котре пропонує можливість полегшення для опрацювання проблематики темпоральності та оповідності: а саме, завдання перевірки вибіркової та організаційної здатності самої мови, коли вона



упорядковується у такі довші від речення єдності дискурсу, котрі ми можемо назвати текстами. Якщо й справді оповідність рівнозначна розмічанню, організуванню і з'ясовуванню темпорального досвіду — повернемося до трьох використаних вище дієслів, — тоді ми повинні шукати у використанні мови стандарт вимірювання, котрий задовольняв би цю потребу розмежування, упорядкування та експлікації. Те, що текст є шуканою нами лінгвістичною одиницею і що він конститує відповідного посередника між темпоральним досвідом та оповідним актом, можна коротко окреслити таким чином. Як лінгвістична одиниця, текст є, з одного боку, розширенням першої одиниці презентованого значення, яким є речення. З другого боку, він сприяє принципів міжреченнєвої організації, котрий розробляється актом оповіді у всіх її формах.

Услід за Аристотелем ми можемо назвати *поетикою* ту дисципліну, котра має справу із законами композиції, що додаються до дискурсу як такого для того, щоб перетворити його на текст, який може поставати як оповідь, поема чи есе.

Тоді постає питання про те, щоб встановити головну характеристику акту утворення оповіді. Я знову ж таки звертатимуся до Аристотеля у його визначенні тієї своєрідної словесної *композиції*, котра конститує текст як оповідь. Аристотель визначає цю словесну композицію завдяки використанню терміна «*muthos*», який перекладався як «фабула» або «сюжет». Він веде мову про поєднання [*«sunthesis»* або, в іншому контексті, «*sustasis*») випадків або фабулу («Поетика» 1450a 5 і 15). Під цим Аристотель має на увазі не просто структуру у статичному значенні слова, а скоріше операцію (як на це вказують закінчення «-515» у словах «*piesis*», «*sunthesis*» і «*sustasis*»), а саме, операцію структурування, котра змушує нас вести мову не просто про *сюжет*, а швидше про покладання-у-формі-сюжету [(«*mise-en-intrigue*», «*putting-into-the-form-of-plot*») («*emplotment*»)]. Це сюжетоутворення здебільшого полягає в обиранні та упорядкуванні оповідуваних подій та дій, що перетворює фабулу на «довершену і цілісну» («Поетика» 1450b 25) історію (*йогу*), котра має початок, середину і кінець. Давайте розуміти під цим те, що жодна дія не може бути початком за винятком історії (*йогу*), яку вона відкриває; що точно так само жодна дія не може стати серединою, якщо вона не спонукає зміну долі у якійсь оповіданій історії (*йогу*), «інтригу», яку належить розв'язати, несподіваний «поворот подій», низку «скорботних» або «жахливих» збігів обставин; нарешті,

жодна дія, взята сама по собі не конститує кінця за винятком того, що стає ним тією мірою, якою завершує хід подій в оповіданій історії (*його*), розплутує інтригу, пояснює несподіваний поворот фортуни або ж накладає відбиток на долю героя завдяки фінальній події, яка з'ясовує цілком всю дію і викликає у слухача катарсис-жалю та жаху.

Саме це поняття сюжету я і беру як керівну лінію для усього свого дослідження у сфері історії істориків (або історіографії) так само, як і в царині вигадки (від епічних поем і народних переказів до сучасного роману). Мені хотілося б обмежитися тут підкреслюванням тієї риси, котра, на мою думку, робить поняття сюжету таким плідним, а саме, його *збагненності*. Збагнений характер сюжету може бути висловленим таким чином: сюжет є сукупністю комбінацій, завдяки яким події перетворюються *на* історію (*його*) або ж — корелятивно — історія (*його*) складається з подій. Сюжет є посередником між подією та історією (*його*). Це означає, що ніщо не є подією, якщо не входить у розгортання поступу якоїсь історії (*його*). Подія є не просто тим, що трапилось, чимось таким, що відбулося, але вона є оповідним компонентом. Розширюючи масштаб сюжету ще більше для того, щоб уникнути протистояння, пов'язаного з естетикою Генрі Джемса, протистояння між сюжетом і характерами, я сказав би, що сюжет є збагненою єдністю, котра утримує разом обставини, цілі й засоби, ініціативи й небажані наслідки. Згідно з виразом, запозиченим у Лоїса Мінка, сюжет є актом «збирання» — укладання — тих інгредієнтів людської дії, котрі у повсякденному досвіді лишаються різнорідними і дисонуючими.

Із цього збагненого характеру сюжету випливає, що здатність прослідкувати історію (*story*) конститує вельми витончену форму розуміння.

Тепер мені хотілося б сказати декілька слів про проблеми, поставлені завдяки розширенню Аристотелівського поняття сюжету До історіографії. Я пошлюся на дві з них.

Перша з цих проблем стосується історіографії. Справді, здається, було б марним наполягати на тому, що сучасна історія зберегла той оповідний характер, який ми знаходимо у попередніх хроніках<sup>1</sup> який продовжується до наших днів у повідомленнях, надаваних політичною, дипломатичною та церковною історією про битви, договори, розколи і взагалі про зміни фортуни, які впливають на

здійснення влади даними індивідами. 1) Насамперед здається, що історія віддаляється не лише від старожитних форм хроніки, але також

від ПОЛІТИЧНОЇ моделі і стає соціальною, економічною, культурною та духовною історією, вона більше не має своїм фундаментальним референтом індивідуальну дію, як вона породжує підлеглі датуванню події. Тому вона більше не пропонує пов'язувати події разом хронологічною і каузальною ниткою; і вона, таким чином, припиняє розповідати історії. 2) Більше того, у змінюванні своїх тем історія змінює свій метод. Вона намагається рухатися ближче до моделі номологічних наук, які пояснюють події природи завдяки поєднанню загальних законів з описом первісних умов. 3) Нарешті, тоді як оповідь приймається суб'єктом для некритичної перспективи діячів, занурених в сум'яття їхнього теперішнього досвіду, історія є описуванням, не залежним від безпосереднього осягнення подій тими, хто їх вчиняє або здійснює.

Моя теза полягає у тому, що зв'язок між історією і оповіддю не може бути розірваним без втрати історією своєї специфіки серед інших гуманітарних наук.

Взявши ці три аргументи у зворотному порядку, я насамперед стверджуватиму, що основоположна помилка походить від невдачі визнати збагнений характер, наданий оповіді сюжетом, характер, вперше підкреслений Аристотелем. Наївне поняття оповіді, яку розглядають як непов'язану між собою послідовність подій, щоразу виявляється на задньому плані критики оповідного характеру історії. Зобачається єдиний лише епізодичний характер оповіді, тоді як її конфігуральний характер, котрий є основою її збагненності, випускається з поля зору. Водночас не помічається та дистанція, яка вводиться оповіддю, — дистанція між самою оповіддю і пережитим досвідом. Між «жити» і «оповідати» відкривається розрив, хоч би яким незначним він не був. Життя проживається, історія переказується.

Друге, у нехтуванні основоположної збагненності оповіді, не звертається увага на ту можливість, що історичне пояснення може бути припустимим до оповідного осягнення у тому сенсі, що чим більше пояснюється, тим краще оповідається. Помилка прихильників номологічних моделей полягає не так у тому, що вони схиб-люють стосовно природи законів, котрі історик, може запозичити від інших, більш розвинутих соціальних наук — демографії, економічної теорії,

лінгвістики, соціології тощо — як у тому, яким чином ці закони спрацьовують. Вони неспроможні побачити, що ці закони набувають історичного значення тією мірою, якою вони прищеплені до первинної оповідної організації, котра уже охарактеризувала події як внесок у розвиток сюжету.

Третьє, у відвертанні від історії події і, зокрема, від політичної історії, історіографія віддалилася від оповідної історії менше, ніж це могло б видаватися історикам. Навіть коли історія як соціальна економічна чи культурна історія стає історією тривалих відтинків часу, вона все ще пов'язана з часом і все ще враховує ті зміни, які зчленовують якусь остаточну ситуацію з ситуацією початковою. Швидкість змін тут не має жодного значення. У полишенні пов'язаною з часом та змінами історія лишається пов'язаною з діяльністю людей, які, за словами Маркса, творять історію за обставин, котрі не ними були створені. Прямо чи опосередковано історія завжди є історією людей, які є носіями, діючими особами і жертвами течії подій, інституцій, функцій та структур, у яких вони виявляють себе локалізованими. Зрештою, історія не може цілком поривати з оповіддю, тому що вона не може поривати з діяльністю, яка сама імпліцитно передбачає діючих осіб, цілі, обставини, взаємодії і сподівані чи неочікувані результати. Але сюжет є основоположною оповідною єдністю, яка організує ці гетерогенні інгредієнти у збагненну цілісність.

Друга проблема, яку мені хотілося б зачепити, має стосунок до референції, *спільної* для історії і вигадки, до темпорального підґрунтя людського досвіду.

Ця проблема становить значне утруднення. З одного боку, справді, лише історія видається співвіднесеною до дійсності, навіть якщо ця дійсність є минулою дійсністю. Здається, лише історія претендує на право вести мову про події, котрі реально відбулися. Творець романів може не брати до уваги тягаря матеріальних доказів, пов'язаних з примусом, нав'язаним документами та архівами. Здається, що неусувна асиметрія протиставляє історичну реальність і вигадану реальність.

Питання полягає не в тому, щоб заперечувати цю асиметрію. Навпаки, вона повинна бути визнана для того, щоб сприйняти часткове перекриття, фігуру хіазму, утворену перехресними способами референції, що характеризують вигадку та історію: історик, ведучи мову про відсутнє минуле у термінах вигадки, романіст, ведучи мову про ірреальне так, немовби воно реально мало місце. З одного боку, ми

не повинні казати, що вигадка не має референції. З другого боку, ми не повинні казати, що історія відсилає до історичного минулого у той самий спосіб, яким емпіричні дескрипції відсилають до присутньої дійсності. Сказати, що вигадка не позбавлена референції, — значить відкинути надмірно вузьке поняття референції, котре зводило б вигадку до суто емоційної ролі. У той чи інший спосіб усі системи символів роблять внесок у *формування* дійсності. Зокрема, сюжети, які ми винаходимо, допомагають нам формувати наш безладний, безформний врешті-решт німий темпоральний досвід. «Що таке час?», — ставить питання Августин. — «Якщо ніхто мене про це не запитує, я знаю, чим він є; якщо запитують, я не можу відповісти». Референційна функція сюжету полягає у здатності вигадки формувати цей німий темпоральний досвід. Тут ми повернулися до зв'язку між «*muthos*» і «*mimesis*» у «Поетиці» Аристотеля: «сюжет, — каже він, — [є] імітацією дії» (Поетика 1450a 2).

Саме тому призупинення референції може бути лише посередницьким рухом між передрозумінням світу дії і трансфігурацією повсякденної дійсності, який здійснюється самою вигадкою. Справді, моделі дій, вироблені оповідною вигадкою, є моделями для нового опису практичної царини відповідно до оповідної типології, що походить із праці продуктивного уявлення. Оскільки він є світом, світ тексту неодмінно стикається з реальним світом для того, щоб «переробити» його чи то завдяки його підтвердженню, чи то завдяки його запереченню. Втім, навіть найіронічніше відношення між мистецтвом і дійсністю було б незбагненним, коли б мистецтво не розла-годжувало і не перевлаштовувало наше ставлення до дійсності. Якби світ тексту не перебував у відношенні до світу, котре підлегле визначенню, тоді мова не була б «небезпечною» у тому самому сенсі, у якому Гельдерлін назвав її так задовго до Ніцше і Вальтера Беньяміна. Сказаного досить для цього короткого нариса парадоксальної проблематики «продуктивної» референції, характерної для оповідної функції. Я визнаю, що тут окреслено лише нарис проблеми, а не нарис її розв'язання.

Паралельного підходу вимагає й історія. Так само, як оповідна вигадка не позбавлена референції, референція, властива історії, не позбавлена спорідненості з «продуктивною» референцією вигаданої оповіді. Річ не в тому, що минуле нереальне, а в тому, що реальність минулого є у точному сенсі слова,

неверифікованою. Тією мірою, якою вона більше не існує, дискурс про історію повинен намагатися схопити її *опосередковано*. Саме тут спорідненість історії та вигадки виявляє себе у якості вирішальної. Реконструювання минулого, як переконливо стверджується у Колінгвуда, є працею уявлення. Історик також завдяки згаданим вище зв'язкам між історією і оповіддю утворює сюжети, які документи можуть виправдати або відкинути, але які вони ніколи не містять у собі. Історія у цьому сенсі поєднує оповідню узгодженість з документальним підтвердженням. Цей складний зв'язок характеризує статус історії як інтерпретації. Тим самим відкривається шлях до позитивного дослідження усіх взаємозв'язків між асиметричними, але також непрямыми і опосередкованими референційними модальностями вигадки та історії. Саме завдяки цій складній взаємодії між опосередкованою референцією до минулого і продуктивною референцією до вигадки ніколи не припиняє формуватися людський досвід у своєму глибинному темпоральному вимірі.

Тут я можу позначити відправний пункт цього дослідження, яке є поточним об'єктом моїх занять.

## **2. [Правило метафори]**

Тепер же я пропоную розмістити мої поточні дослідження оповідної функції у більш просторих межах моєї попередньої праці ще до того, як я спробую пролити світло на її теоретичні та епістемо-логічні засновки, котрі з плином часу продовжували зміцнюватися та уточнюватися.

Я поділю свої зауваження на дві групи. Перша з них стосується структури або, краще сказати, «смислу», іманентного у самих реченнях незалежно від того, будуть вони оповідними чи метафоричними. Друга стосується позалінгвістичної референції речень, а отже, і претензій на істину обох типів речень.

А. У першому разі давайте обмежимося рівнем «смислу».

а) Основоположний зв'язок на рівні смислу між оповіддю як літературним «жанром» і метафоричним «тропом» конституційовано фактом того, що вони обидва належать до дискурсу, тобто до такого використання мови, котре включає одиниці величиною в речення або ж більші від нього.

Мені здається, що одним із перших результатів, досягнутих сучасними дослідженнями про метафору, і справді є зміщення фокусу аналізу від ділянки слова до ділянки речення. Згідно з визначеннями класичної риторики, що походять з «Поетики» Аристотеля, метафора є перенесенням узвичаєної назви однієї речі на іншу завдяки їхній подібності. Однак це визначення нічого не каже про операцію, котра результується у цьому «перенесенні» смислу. Для ро-Уміння тієї операції, котра породжує таке розширення, ми повинні переступити за межі слова і наблизитися до рівня речення і вести мову не так про слово-метафору, як про метафоричне твердження. Тоді виявиться, що метафора конституює працю з мовою у приписуванні логічним суб'єктам незіставних з ними предикатів. Завдяки цьому повинно стати зрозумілим, що до того, як бути ди-віантним іменуванням, метафора є своєрідною предикацією, приписуванням, котре руйнує узгодженість чи, як було сказано, семантичну доречність речення, як вона встановлена повсякденними, тобто лексичними значеннями вжитих термінів.

б) Цей аналіз метафори у термінах не так слова, як речення або, точніше, у термінах не так дивіантного іменування, як своєрідної предикації, готує шлях для проведення порівняння між теорією оповіді й теорією метафори. Справді, обидві вони мають справу з феноменом *семантичної інновації*. Цей феномен конституює найфундаментальнішу проблему, яку метафора і оповідь мають спільною на рівні смислу. В обох випадках щось нове — ще-не-сказане, ще нечуване — несподівано виникає в мові: тут *жива* метафора, тобто *нова* доречність у предикації, там цілком *вигаданий* сюжет, тобто *нова* узгодженість в утворенні сюжету. Однак і в тому, і в іншому разі має розрізнятися людська творчість і притому з таким чином позначеними межами всередині форм, котрі роблять її досяжною для аналізу.

в) Якщо ми тепер поставимо питання про підстави, на які спирається привілейована роль, що її відіграють метафора та втілення сюжету, то ми повинні звернутися до функціонування *продуктивного уявлення та схематизму*, котрий конституює його збагненну матрицю. Справді, в обох випадках інновація продукується в осередді мови і виявляє щось стосовно того, чим може бути уявлення, яке продукує відповідно до правил. Це породжуюче правила продукування виражається у розбудові сюжетів з метою неперервного взаємообміну між

винайденням окремих сюжетів і конституюванням завдяки седиментації оповідної типології. У продукуванні нових сюжетів спрацьовує діалектика у взаємодії між відповідністю і відхиленням стосовно норм, властивих кожній оповідній типології.

Тепер ця діалектика має свого двійника у народженні нової семантичної доречності у нових метафорах. Аристотель сказав, що «бути вдалим у використанні метафор» полягає у тому, щоб «розпізнавати подібності» («Поетика» 1459a 4—8). Але що означає розпізнавати подібності? Якщо встановлення нової семантичної доречності є тим, завдяки чому речення «утворює смисл» як цілість, тоді уподібнення полягає у зближенні, зведенні до купи таких термінів, які попередньо були «віддаленими», а тепер несподівано виявилися «близькими». Таким чином, уподібнення полягає у зміні відстані у логічному просторі. Воно є не чим іншим, як появою нової родової спорідненості між гетерогенними ідеями.

Саме тут і вступає у дію продуктивне уявлення як схематизація цієї синтетичної операції зближення. Воно є «баченням» — несподіваним прозиранням, — властивим самому дискурсові, котрий здійснює зміну в логічній відстані, саме зближення. Цей продуктивний характер прозирання можна назвати *предикативним уподібненням*. Уявлення справедливо може бути названим продуктивним, тому що завдяки розширенню полісемії воно робить терміни, котрі попередньо були гетерогенними, подібними один до одного і відтак гомогенними. Таким чином, уявлення і є цим умінням, цією здатністю до продукування нових логічних видів за допомогою предикативного уподібнення, притому до їх продукування незважаючи на... і завдяки тому, що... існує початкова відмінність між термінами, які чинять спротив уподібненню. 2) Якщо тепер ми зробимо наголос на *збагненному* характері семантичної інновації, ми зможемо побачити нову паралель між цариною оповіді і цариною метафори. Вище ми наполягали на вельми особливому способі *розуміння*, включеного у діяльність простеження розповіді, і ми казали у цьому відношенні про оповідне розуміння. Ми також утвердили тезу, згідно з якою історичне *пояснення* у термінах законів, постійних причин, функцій та структур прищеплюється до цього оповідного розуміння.

Таке саме відношення між розумінням і поясненням спостерігається і в



царині поетики. Акт розуміння, який у цій царині відповідатиме здатності простежити розповідь, полягає у схоплюванні семантичного динамізму, за допомогою якого метафоричне твердження, нова семантична доречність з'являються з уламків семантичної недоречності, як вона виявляється у буквальному прочитанні речення. Зрозуміти означає тим самим здійснити або повторити дискурсивну операцію, завдяки якій передається семантична інновація. Тепер же на це розуміння, за допомогою якого автор або читач «створюють» метафору, накладено учене пояснення, котре зі свого боку розпочинається з вихідного пункту, цілком відмінного від вихідного пункту динамізму речення, і не припускати одиниць дискурсу, нередукованих до знаків, що належать системі мови. Засноване на принципі структурної гомології усіх рівнів мови, від фонем до тексту, структуралістське пояснення метафори тим самим включається в загальну семіотику, котра бере знак за свою базову одиницю відліку. Моя теза, як і в разі оповідної функції, полягає у тому, що пояснення є не первинним, а вторинним стосовно розуміння. Пояснення, осягнуте як комбінаторна система знаків, а отже, як певна семіотика, розбудовується на основі першо-порядкового розуміння, котре стосується дискурсу як неподільного і здатного до інновації акту. Так само, як оповідні структури, виявлені поясненням, передбачають розуміння структуруючого акту, завдяки якому продукується сюжет, так і структури, виявлені структурною семіотикою, засновуються на структуруванні дискурсу, динамізм і інноваційна сила якого виявляються метафорою.

У третій частині цього нарисю я буду вести мову про те, у який спосіб цей двоїстий підхід до відношення між поясненням і розумінням робить внесок у сучасний розвиток герменевтики. І насамперед я буду вести мову про те, яким чином теорія метафори приховано взаємодіє з теорією оповіді у з'ясуванні проблеми референції.

Б. У попередньому обговоренні я навмисне розглядав «смысл» метафоричного твердження, тобто його внутрішню предикативну структуру, окремо від його «референції», тобто претензії досягти позалінгвістичної реальності, а отже, і його претензії висловити щось істинне.

Тепер же дослідження оповідної функції уже поставило нас віч- на-віч з проблемою поетичної референції під час обговорення співвідношення між «*muthos*»

і «*mimeticis*» у «Поетиці» Аристотеля. Оповідна вигадка, казав я, «імітує» людську діяльність не лише у тому, що до посилання на текст вона відправляє до нашого власного передро-зуміння значущих структур діяльності та її темпоральних вимірів, але також і у тому, що вона сприяє за межами тексту реформуванню цих структур та вимірів відповідно до уявної конфігурації сюжету. Вигадці властива ця здатність «перероблювання» дійсності, а точніше, у межах оповідної вигадки, перероблювання реальної практики тією мірою, якою текст інтенціонально спрямований на горизонт нової реальності, котру ми можемо назвати світом. Саме цей світ тексту і втручається у світ діяльності з тим, щоб дати йому нову конфігурацію або, як ми можемо сказати, для того, щоб здійснити його трансфігурацію.

Дослідження метафори дає нам змогу далі проникнути в механізм цієї операції трансфігурації і розширити її на всю сукупність уявних витворів, яку ми позначили загальним терміном вигадки. Те, що одна лише метафора дозволяє нам сприйняти, — це зв'язок між двома конституїтивними моментами поетичної референції.

Перший із цих моментів встановити найлегше. Мова набуває поетичної функції щоразу, коли вона спрямовує нашу увагу з референції на саме повідомлення. Висловлюючись термінами Романа Якобсона, поетична функція акцентує повідомлення «заради його самого» ціною референційної функції, яка, навпаки, є панівною у дескриптивній мові. Можна було б сказати, що доцентровий рух мови до самої себе посідає місце відцентрового руху референційної функції. Мова прославляє саму себе у грі звуку і смислу.

Однак призупинення референційної функції, передбачуване перенесенням наголосу на повідомлення заради нього самого, є лише зворотним боком або негативною умовою більш прихованої референційної функції дискурсу, функції, котра, так би мовити, вивільнюється тоді, коли призупиняється дескриптивна вартісність висловлювань. Саме у цей спосіб поетичний дискурс привносить у мову аспекти, якості і вартості дійсності, котрі були неприпустимими для прямої дескриптивної мови і які можуть бути висловлені тільки завдяки складній грі метафоричного слововжитку та упорядкованому зрушенню повсякденного значення наших слів. У праці «Правило метафори» я порівняв це непряме функціонування

метафоричної референції з функціонуванням моделей, що використовуються у фізичних науках, коли ці моделі більше, ніж просто допомагають дослідженню або вивченню, а втілюються у саме значення теорій і у їхні претензії на істину. Цим моделям тоді властива евристична здатність «переописування» реальності, неприступна для прямого опису. У такий самий спосіб можна сказати, що поетична мова наново описує світ завдяки призучиненню прямого опису за допомогою об'єктивної мови.

Це поняття метафоричного переописування дійсності точно паралельне тій миметичній функції, котру ми раніше надали оповідній вигадці. Остання, як правило, спрацьовує у ділянці діяльності та її темпоральних вартостей, тоді як метафоричне переописування царює, швидше, у ділянці чуттєвих, афективних, естетичних та аксіо-логічних вартостей, котрі роблять світ таким світом, який може бути обжитим.

Те, що починає у цей спосіб здобувати форму, — це нарис розлогої поетичної сфери, котра включає як метафоричне твердження, так і оповідний дискурс.

Філософські імплікації цієї теорії непрямой референції є так само значними, як і імплікації діалектики пояснення та розуміння. Тепер ми зберемо їх у ділянці філософської герменевтики. Попередньо зауважимо, що функція трансфігурації дійсності, яку ми визнали за поетичною вигадкою, передбачає, що ми припиняємо ототожнювати дійсність з емпіричною дійсністю або, що рівнозначне тому самому, що ми більше не ототожнюємо досвід з емпіричним досвідом. Поетична мова почерпує свій престиж зі своєї здатності до привнесення у мову певних аспектів того, що Гуссерль назвав «*Lebenswelt*», а Гайдеггер «*In-der-Welt-Sein*». Завдяки самому цьому фактові ми виявляємося змушеними переробити нашу конвенціональну концепцію істини, тобто припинити обмежувати цю концепцію однією лише логічною зв'язністю та емпіричною верифікацією так, щоб взяти до уваги претензії на істину, пов'язані з трансфігуративною дією вигадки. Тому надалі буде неможливим вести мову про дійсність та істину — і, безперечно, про саме Буття як таке — не спробувавши спочатку з'ясувати філософські передумови усього нашого підприємства.

### 3. Герменевтична філософія

Тепер мені хотілося б відповісти на два питання, котрі попереднє обговорення не могло не викликати у читачів, які виховалися у філософській традиції, відмінній від моєї власної. Якими є передумови, що характеризують ту філософську традицію, належність до якої я визнаю? Яким чином попередні міркування узгоджуються з цією традицією?

Що стосується першого питання, то я хотів би охарактеризувати цю філософську традицію трьома рисами: вона продовжує лінію *рефлексивної філософії*; вона лишається у сфері Гуссерлівської *феноменології*; вона прагне бути *герменевтичним* варіантом цієї феноменології.

Говорячи про рефлексивну філософію я маю на увазі, широко кажучи, спосіб мислення, що походить від картезіанського «*cogito*» і успадкований Кантом, а також французькою післякантівською філософією, маловідомою за межами Франції, яка, принаймні на мою думку, вражаюче репрезентована Жаном Набером. Рефлексивна філософія вважає найважливішими філософськими проблемами ті проблеми, котрі стосуються людського **саморозуміння** як суб'єкта операцій пізнання, водіння, оцінювання та ін. Рефлексія є актом повернення до самого себе, завдяки якому суб'єкт схоплює у момент інтелектуальної ясності та моральної відповідальності об'єднуючий принцип тих операцій, у яких він роззосереджується і забуває про себе як про суб'єкта. «Я мислю», — каже Кант — повин-

но бути спроможним супроводжувати усі мої уявлення». За цією формулою впізнавані усі рефлексивні філософи.

Але яким чином «Я мислю» пізнає або розпізнає самого себе? Саме тут феноменологія — а ще більшою мірою герменевтика — становлять одразу і реалізацію, і радикальну трансформацію самої програми рефлексивної філософії. Справді, ідея рефлексії несе з собою прагнення до абсолютної прозорості, до цілковитого збігу «Я» з самим собою, що повинно було зробити самосвідомість безперечним знанням і як таке більш основоположним, ніж усі форми позитивного знання. Саме цю фундаментальну вимогу спочатку феноменологія, а потім і герменевтика у міру того, як філософія здобувала інструментарій думки, здатний задовольнити її, продовжували відсувати до дедалі більш віддаленого горизонту.

Так, Гуссерль у тих зі своїх теоретичних текстів, що найбільш очевидно позначені ідеалізмом, який нагадує ідеалізм фіхтеанських взірців, розуміє феноменологію не лише як метод опису фундаментальних способів організації досвіду (перцептивного, уявного, інтелектуального, вольового, аксіологічного) у термінах їхньої сутності, але також як радикальне самообґрунтування за умов якнайповнішої інтелектуальної ясності. При цьому він зобачає в редукції — або «епохе» — застосованій до природничої установки, завоювання царини смислу, з погляду якої будь-яке питання про речі-у-собі виключається його взяттям у дужки. Саме ця царина смислу, звільнена таким чином від будь-якого питання про фактичність, конституює привілейовану ділянку феноменологічного досвіду, царину інтуїції «*par excellence*». Повертаючись через Канта до Декарта, він вважає, що будь-яке осягнення трансценденції лишається відкритим для сумніву, але що самоіманентність «Я» безперечна. Саме завдяки цьому твердженню феноменологія і лишається рефлексивною філософією.

А втім хоч би якою не була теорія, яку вона застосовує до самої себе і до своїх граничних вимог, у своїй справжній практиці феноменологія виявляє не так реалізацію мрії про таке радикальне обґрунтування у прозорості суб'єкта для самого себе, як віддалення від здійснення такої мрії. Видатним відкриттям феноменології у межах самої феноменологічної редукції лишається інтенціональність, тобто У найбільш вільному від спеціального тлумачення смислі пріоритет свідомості *про щось* над самосвідомістю. Однак це визначення інтен-тональності все ще є тривіальним. У своєму точному смислі інтен-ціональність означає, що *акт* інтенціювання чогось здійснюється

лише через підлеглу ідентифікації і реідентифікації єдність інтенційованого смислу — того, що Гуссерль називає «ноємою», або «інтен-ціональним корелятом ноетичної інтенції». Крім того, над цією ноємою накладаються різноманітні пласти, що походять від синтетичних активностей, котрі Гуссерль називає «конституюванням» (конституювання речей, конституювання простору, конституювання часу тощо). Тепер конкретна праця феноменології, зокрема, в дослідженнях, присвячених конституції «речей», виявляє завдяки регресії рівні, завжди більш фундаментальні, на яких активні синтези неперервно відсилають до навіть більш радикальних пасивних синтезів. Таким чином, феноменологія

виявляється захопленою безконечним рухом «запитування у зворотному напрямі», у ході якого щезає її проект радикального самообґрунтування. Навіть останні праці Гуссерля, присвячені *життєвому світові*, позначають цим терміном ніколи недсяжний горизонт безпосередності. «*Lebenswelt*» ніколи актуально не даний, а завжди лише передбачається. Він є втраченим раєм феноменології. Саме у цьому значенні феноменологія, намагаючись здійснити свою скеровуючу ідею, сама ж і руйнує її. Ось це і надає трагічної величі справі Гуссерля.

Маючи на увазі цей парадоксальний результат, ми можемо зрозуміти, яким чином герменевтика виявилася здатною прищепити себе до феноменології і утвердити стосовно останньої таке саме двоїсте відношення, як і те відношення, яке феноменологія утверджує зі своїм картезіанським і фіхтеанським ідеалом. Передумови герменевтики, на перший погляд, видаються такими, що ставлять її обіч рефлексивної традиції і феноменологічного проекту. Фактично герменевтика народилася — або, швидше, ожила — у часи Шлейєр-махера і злиття Біблійної екзегези, класичної філології і юриспруденції. Це злиття декількох відмінних одна від одної дисциплін стало можливим завдяки коперніканському переворотові, котрий надав пріоритет питанню, *що значить розуміти*, порівняно з питанням про смисл цього чи того тексту або тієї чи іншої категорії текстів (сакральних або профанних, поетичних або юридичних). Саме цьому дослідженню «*Verstehen*» століття поспіль і довелося схреститися з феноменологічним «*par excellence*» питанням, а саме, з дослідженням інтенціонального смислу ноетичних актів. Щоправда, герменевтика продовжувала уособлювати завдання, відмінні від завдань конкретної феноменології. Тоді, як остання була схильною ставити питання про смисл у вимірах пізнання та сприйняття, герменевтика після Дильтея ставила його швидше у вимірах історії та гуманітарних наук. Але з обох боків фундаментальне питання було тим самим, а саме, питанням про відношення між *смислом і «я»*, між *збагненністю* першого і *рефлексивною* природою другого. Феноменологічна закоріненість герменевтики не обмежується цією дуже загальною спорідненістю між розумінням текстів і інтенціональним відношенням свідомості до репрезентованого їй смислу. Тема «*Lebenswelt*», піднята феноменологією певним чином всупереч її намірам, можна було б сказати, набула першорядного значення в після-гайдеггерівській герменевтиці. Саме

завдяки тому, що ми від початку перебуваємо у світі і неусувно причетні до нього, ми можемо за допомогою вторинного руху протиставляти собі об'єкти, які ми вимагаємо конституювати і підпорядкувати інтелектуально. «*Verstehen*» для Гайдеггера має онтологічне значення. Воно є відповіддю істоти, закинutoї у світ, яка орієнтується у ньому завдяки проектуванню найвластивіших собі можливостей. Інтерпретація у спеціальному смислі інтерпретації текстів є лише розвитком, експлікацією цього онтологічного розуміння, від початку властивого закинutoї у світ істоті. Суб'єктоб'єктне відношення — від якого Гуссерль продовжує залежати — тим самим підпорядковується свідченню онтологічного зв'язку, більш основоположного, ніж будь-яке відношення пізнання.

Цей підрив феноменології герменевтикою передбачає ще й іншу таку дію: знаменна «редукція», за допомогою якої Гуссерль відокремлює «смысл» від екзистенційної основи, у якій предковічно закоріненна природна свідомість, більше не може розглядатися як первісний філософський рух. Відтепер вона набуває похідного епістемологічного значення: вона є вторинним рухом встановлення дистанції — і у цьому смислі рухом забуття первісної закоріненості розуміння — рухом, для здійснення якого потрібні усі об'єктивуючі операції буденного і наукового пізнання. Однак це дистанціювання передбачає ту включеність у якості учасника, завдяки якій ми вже реально належимо до світу ще до того, як стаємо суб'єктами, здатними протиставляти собі об'єкти для того, щоб виносити про них судження і підпорядкувати їх своєму інтелектуальному і технічному пануванню. У такий спосіб, якщо гайдеггерівська і післягайдеггерівська герменевтика і справді успадковує гуссерліанську феноменологію, то вона, зрештою, справді рівною мірою і реалізує, і перевертає її.

Філософські наслідки цього перевертання є значними. Однак <sup>вони</sup> не виявляться, якщо ми обмежимо себе підкресленням кінечного характеру буття, який знецінив ідеал самопрозорості фундаментального суб'єкта. Ідея кінечності сама по собі є банальною і навіть тривіальною. У кращому разі вона просто висловлює у негативних термінах відмову від будь-якого «*hubris*») (зарозумілість — прим, перекл. С. К.) з боку рефлексії, від будь-яких претензій, щоб суб'єкт міг знайти основу самого себе у самому собі. Відкриття первісності Буття-у-світі стосовно будь-якого проекту обґрунтування і стосовно будь-якої спроби

остаточного виправдання виявляє свою повну силу, коли ми виводимо з нього позитивні висновки нової онтології розуміння для епістемології. Саме у виведенні цих епістемо-логічних наслідків я зможу перейти від відповіді на перше питання, поставлене на початку третьої частини цього нарису, до другого питання. Я можу підсумувати ці епістемологічні наслідки так: не існує жодного саморозуміння, не *опосередкованого* знаками, символами і текстами; у кінцевому рахунку розуміння збігається з інтерпретацією, даною цим опосередковуючим терміном. У переході від одного до іншого герменевтика поступово звільняється від ідеалізму, з яким Гуссерль намагався ототожнити феноменологію. Давайте тепер простежимо стадії цієї емансипації.

*Опосередкування знаками:* тобто, що саме *мова* є первинною умовою будь-якого людського досвіду. Сприйняття ясно виражається словами, бажання ясно виражається словами; це є чимось таким, що Гегель показав у «Феноменології духу». Фрейд вивів звідси інший висновок, а саме, що не існує жодного емоційного досвіду, такою мірою глибоко утаємниченого, прихованого чи спотвореного, щоб він не міг бути з'ясованим мовою і завдяки виведенню бажання у сферу мови воно не виявило свого власного смислу. Психологія як «*talk-cure*» (логотерапія, словолікування — *перекл.*) засновується саме на цій гіпотезі, гіпотезі про первісну близькість між бажанням і мовленням. І оскільки мовлення чується до того, як воно висловлюється, найкоротший шлях людини від «Я» до самої себе пролягає у мовленні іншого, яке веде мене через відкритий простір знаків.

*Опосередкування символами:* під цим терміном я маю на увазі ті вирази, що несуть подвійний смисл, котрі традиційні культури прищеплювали до назви «елементів» космосу (вогонь, вода, повітря, земля тощо), їхніх «вимірів» (висота і глибина тощо). Ці двоїсто-смилові вирази самі є ієрархічно упорядкованими у найуніверсальніші символи, потім ті, що належать одній окремій культурі і, нарешті, ті, що є витвором окремого мислителя і навіть лише однієї праці. В цьому останньому випадку символ поєднується з живою метафорою. Однак, з другого боку, мабуть, не існує жодної символічності, зрештою, не закоріненої у спільній символічній основі людства. Я сам колись змалював «Символізм гріха», де рефлексія про злу волю цілком засновувалася на цій опосередковуючій ролі певних двоїсто-смилових виразів, таких як пляма, падіння, відхилення. У той час



я навіть пішов так далеко, щоб зводити герменевтику до інтерпретації символів, тобто до експлікації другого — і часто прихованого — смислу цих двоїсто-смыслових виразів.

Сьогодні це визначення герменевтики у термінах символічної інтерпретації видається мені занадто вузьким. І це внаслідок двох підстав, які приведуть нас від опосередкування символами до опосередкування текстами. Насамперед, я прийшов до розуміння, що жодний символізм, чи то традиційний, чи то приватний не може виявити свої ресурси *множинного значення (multivocite)* поза відповідними контекстами, тобто всередині меж цілого тексту, наприклад, поеми. Далі, той самий символізм може започатковувати конкуруючі — навіть діаметрально протилежні — інтерпретації, залежні від того, чи інтерпретація має на меті редукування символізму до його буквальної основи, до його несвідомих джерел або його соціальних мотивацій, чи ж вона спрямована на його розширене тлумачення відповідно до його найвищої здатності до множинного значення. В одному випадку герменевтика спрямована на демістифікацію символізму завдяки демаскуванню прихованих у ньому неусвідомлених сил; у другому випадку вона спрямована на пригадування значення у його найбагатшій, його найпіднесенішій, найдуховнішій різноманітності. Однак цей конфлікт інтерпретацій має виявлятися також і на рівні текстів.

Звідси випливає, що герменевтика більше не може визначатися просто термінами інтерпретації символів. І все ж це визначення має бути збереженим принаймні як стадія, що відокремлює дуже загальне визнання мовного характеру досвіду і більш спеціальне визначення герменевтики термінами текстуальної інтерпретації. Крім того, це проміжне визначення сприяє розвіюванню ілюзії про інтуїтивне самопізнання завдяки змушенню саморозуміння вдаватися до обхідного шляху цілої скарбниці символів, що передаються культурами, всередині яких ми проходимо, одночасно успадковуючись нашим існуванням і мовленням.

Нарешті, опосередкування *текстами*: на перший погляд, це опосередкування видається більш обмеженим, ніж опосередкування знаками і символами, які можуть бути просто усними і навіть несловесними. Опосередкування текстами видається обмеженням інтерпретації письмом і літературою на школу усним культурам. Це правда. Але те, що визначення втрачає

у обширі, воно надолужує в інтенсивності. Справді, письмо відкриває нові й оригінальні ресурси для дискурсу. Завдяки письму дискурс досягає потрібної семантичної автономії: стосовно інтенції промовця, стосовно сприйняття письма первісною аудиторією і стосовно економічних, соціальних і культурних обставин його продукування. Саме у цьому сенсі письмо звільняє себе з меж діалогу віч-на-віч і стає умовою *перетворення* самого дискурсу на текст. Саме герменевтиці й випало завдання дослідити імпліцитні наслідки цього перетворення на текст для діяльності інтерпретації.

Найважливіший наслідок усього цього полягає у тому, що раз і назавжди покладається край картезіанському й фіхтеанському — а почасти також і гуссерліанському — ідеалам прозорості суб'єкта для самого себе. Розуміти себе означає розуміти себе як того, хто стикається з текстом і сприймає з нього умови якогось «Я», інакшого ніж те, яке щойно започаткувало читання. Жодна з двох суб'єктивностей, ані суб'єктивність автора, ані суб'єктивність читача не є, таким чином, первісною у сенсі якоїсь вихідної присутності «Я» для самого себе.

Яке першочергове завдання може бути поставлене перед герменевтикою, що звільнилася від пріоритету суб'єктивності? Воно полягає, на мою думку, у відшуканні у самому тексті, з одного боку, тієї внутрішньої динаміки, котра скеровує структурування твору, а з другого, тієї сили, котра властива твору для проектування себе поза собою і породжує світ, котрий справді був би «річчю», на яку посилається текст. Ця внутрішня динаміка і зовнішнє проектування конституують те, що я називаю працею тексту. Завдання герменевтики полягає у тому, щоб реконструювати цю подвійну працю.

Тепер ми можемо оглянути той шлях, який привів нас від першої передумови, передумови філософії рефлексивності, через другу, передумову філософії як феноменології, аж до третьої, передумови опосередкування спочатку знаками, потім символами і, нарешті, текстами.

Герменевтична філософія є філософією, котра погоджується з усіма тими вимогами цього довгого обхідного шляху і яка покладає край мрії про тотальне опосередкування, наприкінці якого рефлексія була б знову рівнозначною інтелектуальній інтуїції у прозорості абсолютного суб'єкта для самого себе.

Тепер, у підсумку, я можу спробувати дати відповідь на друге питання,

поставлене на початку третьої частини цього нарису. Якщо такими є передумови, що характеризують ту традицію, до якої належать мої праці, тоді яке місце вони, на мою думку, посідають у розвитку цієї традиції?

Для того, щоб відповісти на це питання, я повинен лише співвіднести останнє визначення, яке я щойно дав завданням герменевтики, з висновками, зробленими наприкінці двох секцій другої частини. Завдання герменевтики, як я щойно сказав, є двоїстим: реконструювати внутрішню динаміку тексту і відновити для праці його здатність проектувати себе поза собою у репрезентацію світу, який я міг би обжити.

Мені здається, що весь мій аналіз спрямований на дослідження взаємовідношення розуміння і пояснення на рівні того, що я назвав «сміслом» твору, пов'язаний з першим завданням. У моєму аналізі оповіді так само, як і в аналізі метафори, я борюся на два фронти: з одного боку, я не можу прийняти ірраціоналізм безпосереднього розуміння, осягнутий як поширення на царину текстів емпатії, завдяки якій суб'єкт ставить себе на місце чужої свідомості у становищі протистояння віч-на-віч. Це неналежне поширення утверджує романтичну ілюзію про прямий зв'язок конгеніальності між двома суб'єктивностями, імпліцитно передбачуваний твором — твором автора і твором читача. Однак я так само нездатний прийняти й раціоналістичне пояснення, котре поширювало б на текст структурний аналіз знакових систем, які характеризують не дискурс, а мову як таку. Це рівною мірою неналежне поширення започатковує позитивістську ілюзію про текстуальну об'єктивність, замкнену на саму себе і цілком незалежну від суб'єктивності як автора, так і читача. Цим двом однобічним установкам я й протиставив діалектику розуміння й пояснення. Під розумінням я маю на увазі здатність знову відтворювати у собі працю структурації, здійснену текстом, а під поясненням — другопорядкову операцію прищеплення до цього розуміння, котра полягає у з'ясуванні кодів, що лежать в основі цієї праці структурування, яка здійснюється у співтоваристві з читачем. Цей бій на два окремі фронти проти редукції розуміння до емпатії і редукції пояснення до абстрактних комбінаторних систем веде мене до визначення інтерпретації через саму Цю Діалектику розуміння і пояснення на рівні «сміслу», іманентного текстові. Цей специфічний спосіб відповіді на перше завдання пропонує, на мою думку, видатну

перевагу збереження діалогу між філософією і гуманітарними науками, діалогу,

Рерваного двома підробними формами розуміння і пояснення, які я відкидаю. Це було б моїм першим внеском у герменевтичну філософію, з якої я випрацьовуюся.

У тому, що я написав вище, я спробував поставити мій аналіз «смислу» метафоричних тверджень і аналіз оповідних сюжетів на протипагу підгрунтя теорії «*Verstehen*», обмеженої своїм епістемо-логічним вживанням у традиції Дильтея і Макса Вебера. Відмінність між «смилом» і «референцією», застосовна до цих виразів, а також до цих сюжетів, дає мені право попередньо обмежити себе тим, що таким чином було встановлене герменевтичною філософією, яка, як мені здається, лишається незачепленою тим її пізнішим розвитком у Гайдеггера і Гадамера у сенсі підпорядкування епістемологічної теорії «*Verstehen*» онтологічній теорії «*Verstehen*». Я не хочу ані ігнорувати епістемологічну фазу, котра включає діалог філософії з гуманітарними науками, ані нехтувати це зміщення в герменевтичній проблематиці, яка відтепер підкреслює Буття-у-світі та приналежність до нього людини як його учасника, що передує будь-якому відношенню суб'єкта до об'єкта, з яким вона стикається.

Саме на протипагу цьому підгрунтя нової герменевтичної онтології я хотів би розташувати свій аналіз «референції» метафоричних тверджень та оповідних сюжетів. Я охоче визнаю, що цей аналіз неперервно *передбачає* переконання у тому, що дискурс ніколи не існує *заради себе самого, заради* своєї власної слави, але що він в усіх своїх використаннях домагається перенесення у мову досвіду, способу життя та Буття у світі, які йому передують і вимагають бути висловленими. Саме ця переконаність у тому, що завжди існує *Буття-котре-вимагає-бути-висловленим (un etre-a-dire)*, яке передує нашому актуальному мовленню, пояснює мою наполегливість у намаганні розкрити у поетичному використанні мови відповідний йому референційний спосіб, через який дискурс продовжує «висловлювати» Буття навіть тоді, коли він, здається, повертається до самого себе заради самозвеличення. Це пристрасне наполягання на відверненні мови від її замикання у самій собі я успадкував з «*Sein und Zeit*» Гайдеггера та «*Wahrheit und Methode*» Гадамера. Однак у свою чергу мені хотілося б бути переконаним, що запропонована мною дескрипція референції метафоричних та

оповідних тверджень робить внесок у це онтологічне наполегливе прагнення до аналітичної точності, якої йому в інакшому разі бракувало б.

З одного боку, справді, саме те, що я щойно назвав онтологічним наполегливим прагненням у теорії мови, веде мене до спроби надати онтологічного виміру референційним вимогам метафоричних тверджень: у цей спосіб я зважуюся сказати, що бачити щось у якості... означає зробити явним *буття-у-якості* такої речі. Я розташував це «у якості» у положенні експоненти дієслова «бути» і я зробив це «буття-у-якості» остаточним референтом метафоричного твердження. Ця теза, безперечно, несе на собі відбиток постгайдегерівської онтології. Але, з другого боку, свідчення про *Буття-у-якості*... не може, на мою думку, бути відокремленим від детального дослідження референційних способів дискурсу та вимог власне аналітичного трактування непрямой референції на основі поняття «розколотої референції», запозиченої у Романа Jakobsona. Моя теза стосовно «*mimesis*» оповідного твору і моє проведення відмінностей між трьома стадіями «*mimesis*» — префігурацією, конфігурацією і трансфігурацією світу діяльності поетичним твором — виражають одну й ту саму турботу про поєднання аналітичної точності з онтологічним свідченням.

Ця турбота, яку я щойно виразив, повертає мене назад до іншої турботи, про яку я згадував раніше, а саме — не протиставляти одне одному розуміння і пояснення на рівні динаміки, іманентної поетичним висловлюванням. Взяті разом, ці дві турботи позначають моє сподівання, що у праці для поступу герменевтичної філософії я робив внесок, хоч би яким малим він не був, у пробудження інтересу до цієї філософії з боку аналітичних філософів.