

ПОЛЬ РИКЁР

ЖИВАЯ МЕТАФОРА.
ВОСЬМОЙ ОЧЕРК. МЕТАФОРА И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС
(ПРОДОЛЖЕНИЕ. НАЧАЛО В ТОМЕ 2(2))

P. RICŒUR

THE RULE OF METAPHOR.
STUDY 8. METAPHOR AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE
(CONTINUATION. BEGINNING IN VOL. 2(2) 2013)

Станжевский Фёдор: научный сотрудник Центра феноменологии и герменевтики
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: stanzh@mail.ru

Stanzevskiy Fedor (Trans.): Research worker at the Centre for Phenomenology
and Hermeneutics of the Institute of Philosophy at the St. Petersburg State University,
199034, St. Petersburg, Russia.
E-mail: stanzh@mail.ru

Вдовина Галина: доктор философских наук, Институт философии
Российской академии наук, 119991 Москва, Россия.
E-mail: galvd1@yandex.ru

Vdovina Galina (Ed.): D.Sc. in philosophy, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences,
119991 Moscow, Russia.
E-mail: galvd1@yandex.ru

4. ПЕРЕСЕЧЕНИЕ СФЕР ДИСКУРСА

Теперь можно вернуться к вопросу, поставленному в начале этого очерка: какая философия имплицирована в том движении, которое переносит наше исследование от риторики к семантике и от смысла к референции? Предыдущее обсуждение выявило тесную связь между вопросом о содержании имплицитной онтологии и вопросом о модусе взаимной имплицированности поэтического и умозрительного дискурсов. Остаётся выразить в позитивных терминах то, что до сих пор выражалось полемически.

Передо мной одновременно стоят две задачи: построить на признанном различии модальностей дискурса общую теорию пересечений между сферами дискурса и предложить такую интерпретацию онтологии, имплицитно содержащейся в постулатах метафорической референции, которая бы удовлетворяла этой диалектике модальностей дискурса.

Диалектика, которую мы здесь очерчиваем, считает очевидным отказ от наивного тезиса о том, что семантика метафорического высказывания уже содержит в готовом виде непосредственную онтологию, которую философия должна лишь вычленивать и сформулировать. С точки зрения этой диалектики, динамика дискурса в целом была бы разрушена, если бы мы слишком рано сложили оружие и согласились с тезисом, соблазнительным в силу своего либерализма и миролюбия, о радикальной разнородности языковых игр, подсказанным «Философскими исследованиями» Виттгенштейна. Согласно выражению Платона в «Филебе», не нужно слишком быстро приходить ни к единому, ни ко многому. Философия являет свою искусственность в регулировании упорядоченных множеств. Именно в этом духе важно фундировать в феноменологии семантических направленностей каждого дискурса общую теорию их взаимодействий. Конкретная интенция, направляющая задействованную метафорическим высказыванием систему языка, включает в себя требование прояснения, на которое можно ответить лишь одним способом: предоставить семантическим виртуальностям этого дискурса иное пространство артикуляции, а именно пространство, принадлежащее умозрительному дискурсу.

Можно показать, что, с одной стороны, условие *возможности* умозрительного дискурса коренится в семантической динамике метафорического высказывания, а с другой стороны, — *необходимость* умозрительного дискурса коренится в нём самом, в привлечении возможностей понятийной артикуляции, которые, несомненно, принадлежат самому интеллекту и суть интеллект, рефлектирующий о себе самом. Иначе говоря, умозрительное выполняет семантические требования метафорического, лишь производя разрыв, знаменующий неустранимое различие между двумя модусами дискурса. Каково бы ни было последующее отношение умозрительного к поэтическому, первое продолжает семантическую направленность второго лишь ценой преобразования, проистекающего из его переноса в другое пространство смысла.

В этой диалектике ставкой являются именно постулаты референции, изложенные в начале и в конце седьмого очерка. В самом деле, эта диалектика регулирует переход к эксплицитной онтологии, в которой поддаётся осмыслению то, что имплицитно в этих постулатах. Между имплицитным и эксплицитным заключено всё различие, которое отделяет друг от друга два модуса дискурса и которое не может быть устранено через тематизацию первого во втором.

А) Как можно было заметить уже в конце третьего очерка, констатировавшего прирост значения через установление новой семантической уместности на уровне метафорического высказывания в целом, *возможность* понятийной артикуляции, присущей умозрительной модальности дискурса, коренится в семантическом функционировании метафорического высказывания. Но этот прирост значения неотделим от напряжения, причем не только между терминами высказывания, но и между

двумя интерпретациями — буквальной, ограниченной установившимся значениями слов, и метафорической, проистекающей из «деформации», которой подвергаются слова, чтобы обрести смысл в контексте всего высказывания. Проистекающий из этого прирост значения, стало быть, — это ещё не *понятийный* прирост в той мере, в которой семантическое новшество неотделимо от возвратно-поступательного движения между двумя прочтениями, от их напряжения и от того типа стереоскопического видения, которое порождается этой динамикой. Таким образом, можно сказать, что из семантического столкновения проистекает необходимость понятия, но ещё не знание посредством понятий.

Этот тезис находит поддержку в нашем истолковании работы сходства в шестом очерке. Там мы отнесли прирост значения к вариации «расстояния» между семантическими полями, то есть к предикативной ассимиляции (уподоблению). Но утверждая, что это [есть] (как) то — «маркировано» ли это *как*, или нет, — ассимиляция не достигает уровня тождественности смысла. «Похожее» меньше, чем «тождественное». Видеть сходство, по словам Аристотеля, означает схватывать «тождественное» в «различии» и несмотря на «различие». Вот почему мы смогли отнести эту схематизацию нового смысла к продуктивному воображению. Прирост значения, таким образом, неотделим от предикативного уподобления, посредством которого он схематизируется. Это ещё один способ сказать, что прирост значения не достигает степени понятия в той мере, в которой он остаётся вовлечённым в конфликт между «тождественным» и «различным», хотя и представляет собой набросок и требование понятийности.

Третье предположение проистекает из тезиса, который получил развитие в седьмом очерке и согласно которому сама референция метафорического высказывания может рассматриваться как расщеплённая референция. Можно сказать, что расщеплённому смыслу положено иметь расщеплённую референцию. Именно это мы выражали, перенося метафорическое напряжение в глагол-связку высказывания. Мы сказали, что *быть-как* означает быть и не быть. Именно таким образом динамика значения вела к тому динамическому видению реальности, которое является имплицитной онтологией метафорического высказывания.

Итак, наша нынешняя задача получает своё точное выражение: речь идёт о том, чтобы показать, что переход к эксплицитной онтологии, требуемый постулатом референции, неотделим от перехода к понятию, требуемому смысловой структурой метафорического высказывания. В таком случае уже недостаточно подогнать друг к другу результаты предыдущих исследований, но следует теснее связать их друг с другом, показав, что всякий прирост значения является одновременно приростом смысла и приростом референции.

В исследовании «Богословский дискурс и символ» Жан Ладриер (Ladrière, 1975, 120-141) замечает, что семантическое функционирование символа — то есть, в нашем контексте, метафоры — продолжает динамику значения, которую можно обнаружить даже в самом простом высказывании. Этот анализ привносит в наш собственный то новшество, что динамика эта описывается как пересечение между актами — актами предикации и актами референции. Таким образом, Жан Ладриер принимает стросоновский анализ пропозиционального акта, понимае-

мого как сочетание операций индивидулирующей идентификации и обобщающей характеристики. Затем, подобно Джону Серлу в «Speech Acts», он помещает этот анализ в рамки теории дискурса и в результате может говорить об отношении между смыслом и референцией как о взаимодействии операций. Динамика значения проявляется здесь как двойной и перекрестный динамический процесс, в котором всякое продвижение в направлении понятия сопровождается более продвинутым исследованием референционного поля.

В самом деле, в обыденном языке мы осваиваем абстрактные значения в предикативной позиции, лишь относя их к предметам, которые обозначаем как референты. Это возможно потому, что предикат функционирует сообразно собственной природе лишь в контексте фразы, когда он нацелен на тот или иной относительно изолируемый аспект определённого референта. В этом отношении лексический термин является лишь правилом для его употребления в контексте фразы. Следовательно, именно варьируя условия употребления в отношении различных референтов, мы осваиваем их смысл. И наоборот, мы исследуем новые референты, лишь описывая их по возможности точно. Таким образом, референционное поле может распространяться за пределы вещей, которые мы можем показать, и даже за пределы видимых и воспринимаемых вещей. Язык поддаётся этому, позволяя строить сложные референционные выражения с использованием предварительно понятых абстрактных терминов, таких как определённые описания Рассела. Именно так предикация и референция оказывают поддержку друг другу, соотносим ли мы новые предикаты со знакомыми референтами, или же, в целях исследования непосредственно недоступного референционного поля, используем предикативные выражения с уже освоенным смыслом. Стало быть, то, что Жан Ладриер назвал способностью к обозначению, дабы подчеркнуть её оперативный и динамичный характер, является пересечением двух процессов, один из которых стремится более строго определить понятийные характеристики реальности, тогда как другой стремится выявить референты, то есть сущности, к которым применяются соответствующие предикативные термины. Это круговое отношение между абстрагирующей и конкретизирующей фазами делает способность к обозначению незавершённым процессом, «непрерывной Одиссеей» (Ladrière, 1975, 120-141).

Эта семантическая динамика, присущая естественному языку, придаёт способности к обозначению «историчность»: открываются новые возможности обозначения, находящие поддержку в уже установившихся значениях. «Историчность» поддерживается усилием к выражению со стороны говорящего, который, желая высказать новый опыт, ищет в уже фиксированной сети значений адекватный носитель своего намерения. В таком случае сама нестабильность значения позволяет семантической направленности отыскать способ своего выражения. Отсюда следует, что толща мобилизованных значений может быть возобновлена в новой семантической цели всегда лишь в отдельном высказывании, которое соответствует тому, что Бенвенист называл «инстанцией дискурса». В перспективе своего использования значение проявляется уже не как определённое содержание, которое можно принять или отвергнуть, но, по выражению Жана Ладриера, как индуктивный принцип, способный направлять семантическое нововведение. Акт означивания явля-

ется «инициативой, которая как бы впервые позволяет синтаксическим элементам, проистекающим из синтаксической истории, вновь ею присвоенной, производить подлинно небывалые смысловые эффекты».

Сегодня такой синтез можно осуществить на основе теории инстанции дискурса, предложенной Эмилем Бенвенистом, теории «Speech Act» Остина и Серла и теории смысла и референции Стросона (происходящей из теории Фреге).

Можно с легкостью поместить на этом фоне теорию напряжения, которую мы применяли к трём разным уровням метафорического высказывания: напряжение между терминами высказывания, напряжение между буквальной интерпретацией и метафорической интерпретацией и напряжение в референции между «быть» и «не быть». Если правда, что значение, даже в его наиболее элементарной форме, находится в поиске самого себя в двух направлениях — смысла и референции, то метафорическое высказывание лишь доводит до предела эту семантическую динамику. Как я уже пытался сказать, пользуясь возможностями более бедной семантической теории, и как Жан Ладриер гораздо лучше выражает это на основе более тонкой теории, которую мы только что коротко изложили, метафорическое высказывание действует в двух полях референции одновременно. Эта двойственность объясняет артикуляцию двух уровней значения в символе. Первое значение относится к известному полю референции, то есть к области сущностей, которым можно придать предикаты, взятые в их установленных значениях. Что касается второго значения, того, которое следует выявить, то оно относится к полю референции, прямая характеристика которого отсутствует, и, следовательно, его нельзя идентифицировать через описание в соответствующих предикатах.

За невозможностью прибегнуть к возвратно-поступательному движению между референцией и предикацией, семантическая направленность прибегает к сети предикатов, которые уже функционируют в знакомом поле референции. Именно этот уже сформированный смысл освобождается от укорененности в первичном поле референции и проецируется в новое поле референции, которое он далее помогает разграничить. Но такой перенос из одного референционного поля в другое предполагает, что это поле уже в некотором роде присутствует, хотя и неявно, и что оно притягивает к себе уже сформированный смысл, чтобы исторгнуть его из первичной укоренённости. Следовательно, именно в семантической направленности этого другого поля заключена энергия, способная реализовать такое исторжение и перенесение. Но это не было бы возможно, если бы значение было стабильной формой. Его динамический, направленный, векторный характер сочетается с семантической направленностью, которая стремится наполнить его интенцию.

Таким образом, здесь встречаются две энергии: гравитационное воздействие, оказываемое вторым полем референции на значение (это воздействие даёт значению силы покинуть свою изначальную область) и динамика самого значения как принципа, индуцирующего смысл. Семантическая направленность, руководящая метафорическим высказыванием, устанавливает отношение между этими двумя энергиями, чтобы вписать семантический потенциал, который сам находится в процессе преодоления, в сфере влияния второго поля референции.

Но о метафорическом высказывании ещё в большей степени, чем о простом

высказывании, будет верным сказать, что оно образует лишь семантический набросок, недостаточный по сравнению с понятийной определённой. Это набросок в двойном смысле: с одной стороны, в том, что касается смысла, он воспроизводит форму движения на участке траектории смысла, превосходящего знакомое референционное поле, в котором смысл уже сформировался. С другой стороны, он открывает языку неизвестное референционное поле, в сфере влияния которого действует и развёртывается семантическая направленность. Таким образом, у истока процесса находится то, что я бы назвал онтологическим порывом семантической направленности, движимым неизвестным полем, которое он приоткрывает. Именно этот онтологический порыв отделяет значение от его первичного укоренения, освобождает его как форму движения и переносит его в новое поле, которое оно может формировать посредством своей собственной фигуративной силы. Но для того, чтобы заявить о себе, этот онтологический порыв располагает лишь указаниями смысла, которые никак не являются детерминациями смысла. Здесь требует высказанности некий опыт, который не является просто чем-то, что мы претерпели; его предвосхищаемый смысл обнаруживает в динамике простого значения, сменяемого динамикой расщеплённого значения, тот набросок, который теперь важно соотносить с требованиями понятия.

Б) То, что умозрительный дискурс находит в описанной динамике некий набросок детерминации понятия, вовсе не отменяет того факта, что умозрительный дискурс зарождается сам по себе и в самом себе находит принцип своей артикуляции. Сам по себе он опирается на ресурсы концептуального поля, которое предоставляет развёртыванию смысла, набросанного метафорически. Его *необходимость* не является продолжением его возможности, вписанной в динамику метафорического. Скорее, она проистекает из самих структур сознания (*esprit*), артикуляция которых является задачей трансцендентальной философии. Переход от одного дискурса к другому возможен лишь путем *эпохе*.

Но что следует понимать под умозрительным дискурсом? Нужно ли считать его эквивалентом того, что мы называли выше детерминацией понятия, в противоположность семантическим наброскам метафорического высказывания? На мой взгляд, умозрительный дискурс — это тот, который устанавливает первичные понятия, принципы, изначально артикулирующие пространство понятия. Если понятие как в обыденном, так и в научном языке, никогда невозможно действительно вывести из восприятия или образа, то именно потому, что разрыв между уровнями дискурса обусловлен по меньшей мере виртуально, самой структурой понятийного пространства. В это пространство вписываются значения, когда они отрываются от метафорического процесса, который, как мы сказали, порождает все семантические поля. Именно в этом смысле умозрительное является условием возможности понятийного. Оно выражает его систематичность в дискурсе второй степени. Если в порядке открытия оно проявляется как вторичный дискурс (если хотите, метаязык), то по отношению к дискурсу, артикулированному на понятийном уровне, оно всё же является первичным дискурсом в порядке фундирования. Именно этот дискурс действует во всех умозрительных попытках упорядочения «высших родов», «категорий бытия», «категорий рассудка», «философской логики», «основных эле-

ментов репрезентации» или как бы мы это ни называли.

Именно сила умозрительного начала — даже если не признавать его способности к само-артикуляции в отдельном дискурсе — открывает горизонт, или, как было сказано, логическое пространство, в котором прояснение означающей направленности всякого понятия радикально отлично от любого генетического объяснения, основанного на восприятии или на образе. В этом отношении различие, установленное Гуссерлем между «разъяснением» (*Aufklärung*) «актов, придающих значение» (Husserl, 1913, II, § 6, 120) и любым «объяснением» (*Erklärung*) в генетическом стиле порождается в умозрительном горизонте, в который вписывается значение, приобретая понятийный статус. Различить в значении «один и тот же» смысл возможно не только потому, что мы видим его именно таким образом, но и потому, что можно связать его с сетью значений того же порядка, согласно законам, определяющим само логическое пространство. Только в этом умозрительном горизонте возможна критика гуссерлевского типа, получающая выражение в оппозиции между *Aufklärung* и *Erklärung*. Умозрительное — это то, что позволяет утверждать: «понять (логическое) выражение» есть нечто иное, чем «открыть образы» (Husserl, 1913, I, § 17); направленность на всеобщее есть нечто иное, чем развёртывание образов, которые её сопровождают, иллюстрируют или содействуют «различению» специфических черт и «прояснению» смыслового содержания. Умозрительное является самым принципом неадекватности между иллюстрацией и процессом мышления, между экземплификацией и понятийным схватыванием. Если *imaginatio* является царством «схожего», то *intellectio* является царством «тождественного». На горизонте, раскрытом умозрительным началом, «тождественное» фундирует «похожее», а не наоборот. «Везде, где есть сходство, где-то присутствует тождество в строгом и истинном смысле» (Husserl, 1913, II, 113).¹ Кто это говорит? Умозрительный дискурс, переворачивая порядок преимущества метафорического дискурса, который достигает «тождественного» лишь в качестве «похожего». В силу того же фундирующего принципа понятийное схватывание (*Auffassung*) (Husserl, 1913, I, § 23) становится несводимым к простой заместительной функции образа-представления. Понятие далеко не сводится к сокращению, в силу некоего принципа бережливости и экономии, некоей игры субституции: ведь именно понятие делает возможной игру представления (Husserl, 1913, II, § 27–29).² Обозначать — это всегда нечто иное, чем представлять. В силу той же самой способности вписываться в логическое пространство интерпретация, действующая в восприятии, может стать вместилищем двух разных направленностей: одна из них стремится к индивидуальным вещам, другая — к логическому значению, для которого интерпретация на уровне восприятия или воображения играет лишь «вспомогательную» роль (Husserl, 1913, 131).

Несомненно, образ привносит момент отсутствия и в этом смысле первую нейтрализацию «полагания», внутренне присущего воспринимающей вере (Husserl,

1 Важная работа Прайса (Price, 1953) начинается с обсуждения фундаментальной альтернативы, предполагаемой всяким признанием (*recognition*): сходны ли вещи между собой потому, что они являются примерами одного и того же всеобщего, или же мы находим, что они «снова те же самые» (*the same again*), потому что они представляют некое сходство?

2 В этом контексте *Repräsentation* означает «означать, замещать» (*vertreten*)

1950, § 99, § 111).³ Но схватывание одного и того же смысла — это ещё нечто иное.

Эта критика «образа» у Гуссерля имеет для нас первостепенную важность: её можно без труда превратить в критику «метафоры» в той мере, в какой *imaginatio* охватывает не только так называемые ментальные образы, но также, и прежде всего, предикативные ассимиляции и схематизации, которые лежат в основании метафорического выражения. *Imaginatio* — это некий уровень и порядок дискурса. *Intellectio* — это другой уровень и другой порядок. Здесь метафорический дискурс обнаруживает свой предел.

Это ограничение метафорического дискурса умозрительным дискурсом можно выразить языком, заимствованным выше у Жана Ладриера. Можно сказать так: нацеленность понятия на означивание освобождается от интерпретаций, схематизаций, образных иллюстраций, только если мы заранее располагаем горизонтом конституции, горизонтом умозрительного *логоса*. В силу этого открытия горизонта понятие приобретает способность семантически функционировать в силу одних лишь свойств конфигурации пространства, в которое оно вписывается. Ресурсы систематичности, заключённые в самой артикуляции умозрительной мысли, занимают место ресурсов схематизации, заключённых в предикативном уподоблении. Будучи системой, понятийный порядок способен освободиться от игры двойного значения, а следовательно, от семантической динамики, характерной для метафорического порядка.

В) Но следует ли из ли этого разрыва между семантическими модальностями, что понятийный порядок устраняет или разрушает порядок метафорический? Со своей стороны, я склонен видеть универсум дискурса как универсум, приводимый в движение игрой притяжений и отталкиваний: они непрестанно порождают взаимодействие и пересечение между областями, центры организации которых децентрированы по отношению друг к другу, причём эта игра никогда не обретает покоя в абсолютном знании, которое вобрало бы в себя её напряжения.

Притяжение, которое испытывает метафорический дискурс со стороны дискурса умозрительного, выражается в самом процессе интерпретации. Интерпретация — это работа понятия. Она не может не быть работой по прояснению, в гуссерлевском смысле слова, а следовательно, борьбой за унивокацию. В то время как метафорическое высказывание оставляет в подвешенном состоянии второй смысл, а его референт остаётся без непосредственной презентации, интерпретация по необходимости оказывается рационализацией. В предельном случае она устраняет опыт, получающий языковое выражение посредством метафорического процесса. Несомненно, рационализация приводит к такому устранению символической основы лишь в редуцированных интерпретациях. Эти интерпретации можно, пожалуй, суммировать так: такой-то символ, казалось, говорит нечто новое и небывалое о семантическом поле, которое лишь подразумевалось или предвосхищалось. В конце концов, по зрелом размышлении, оказывается, что символ означает лишь... некое желание, некую классовую принадлежность, некоторую степень силы или слабости

³ Гуссерль пишет в противоположность «Логическим исследованиям»: «“Вымысел” представляет собой жизненно важный элемент феноменологии, как и всех эйдетических наук» (Husserl, 1950, 132).

основополагающей воли. В сравнении с этим истинным дискурсом символический дискурс становится синонимом иллюзорного дискурса.

Следует признать, что эти редуцирующие интерпретации согласуются с семантической направленностью, характерной для умозрительного порядка. Всякая интерпретация стремится вновь вписать семантический набросок, очерченный метафорическим высказыванием, в доступный горизонт понимания, поддающийся концептуальному контролю. Но уничтожение метафорического концептуальным в рационализирующих интерпретациях не является единственным исходом взаимодействия между различными модальностями дискурса. Можно помыслить герменевтический стиль, в котором интерпретация соответствовала бы одновременно пониманию понятия и пониманию конституирующей интенции опыта, стремящегося к высказанности метафорическим способом. В таком случае интерпретация является модальностью дискурса, действующей на пересечении двух областей — области метафорического и области умозрительного. Следовательно, это смешанный дискурс, который в качестве такового не может не испытывать притяжения со стороны двух соперничающих требований. С одной стороны, интерпретация стремится к ясности понятия, а с другой — она стремится сохранить динамику значения, которую понятие останавливает и фиксирует. Именно эту ситуацию рассматривает Кант в знаменитом § 49 «Критики способности суждения». Он называет это «*Духом (Geist)* в эстетическом смысле», «оживляющим принципом в душе (*Gemüt*)». Если метафора жизни напрашивается на этом этапе аргументации, то именно потому, что *игра* воображения и рассудка берёт на себя задачу, предписанную идеями разума, которым не удовлетворяет ни одно понятие. Но там, где терпит неудачу рассудок, воображение всё ещё способно «представить» (*Darstellung*). Именно это «представление» Идеи воображением заставляет концептуальную мысль *мыслить больше*⁴. Творческое воображение — не что иное, как это требование, обращённое к концептуальной мысли⁵.

Сказанное здесь бросает свет на наше собственное понимание живой метафоры. Метафора жива не только в том смысле, что она оживляет сформированный язык. Метафора жива в том смысле, что она вписывает порыв воображения в «мыслить больше» на уровне понятия.⁶ Именно эта борьба за то, чтобы «мыслить больше», ведомая «оживляющим принципом», и является «духом» интерпретации.

4 «Под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет напряженно думать (*vielzudenken*) без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определённая мысль, то есть *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление» (Kant, 1965, A 190).

5 «Если под понятие подводится представление воображения, которое необходимо для изображения, но само по себе требует такого глубокого мышления (*soviel... als*), которое никогда не может быть охвачено определённым понятием, тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем (*mehr... als*) могло бы быть достигнуто и уяснено в нём» (Kant, 1965, A 192).

6 Как и поэзия и ораторское искусство, которые Кант упоминает немного далее, она придаёт «изображению размах (*Schwung*), который заставляет мыслить больше (*mehr... als*), хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, то есть определённым словесным выражением» (Kant, 1965, A 193).

5. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ПОСТУЛАТА РЕФЕРЕНЦИИ

Какой ответ на семантическую направленность поэтического дискурса даст умозрительный дискурс со своими возможностями? Он ответит онтологическим прояснением постулата референции, предполагаемого в предыдущем очерке.

Это прояснение является задачей уже не лингвистики, но философии. В самом деле, отношение языка к своему иному, к реальности, затрагивает условия возможности референции вообще, а следовательно, значения языка в целом. Но семантика может лишь ссылаться на отношение языка к реальности, а не мыслить это отношение как таковое.⁷ Она может рискнуть философствовать, сама того не ведая, утверждая язык как целое и как опосредование между человеком и миром, между человеком и человеком, а также внутри самого «я». В таком случае язык предстаёт как то, что возвышает опыт мира к артикуляции дискурса, то, что фундирует языковое общение и способствует пришествию человека в качестве говорящего субъекта. Неявно признавая эти постулаты, семантика принимает на свой счёт тезис о «философии языка», унаследованный от фон Гумбольдта.⁸ Но что такое философия языка, если не сама философия, — в той мере, в какой она мыслит отношение между бытием и высказанностью?

Прежде чем идти дальше, следует ответить на возражение, согласно которому о таком отношении невозможно говорить, поскольку не существует места, внеположного языку, и мы притязаем говорить *о языке* всегда *на языке*.

Это, разумеется, справедливо. Однако умозрительный дискурс возможен, ибо язык обладает рефлексивной способностью дистанцироваться от себя и рассматривать самого себя как таковой и в своём целом как отнесённый к совокупности существующего. Эта рефлексивность является продолжением того, что лингвистика называет мета-языковой функцией, но артикулирует эту функцию в другом дискурсе — умозрительном. Это уже не просто функция, которую можно противопоставить другим функциям, в частности, референционной функции, это — знание, сопровождающее саму референционную функцию,⁹ *знание о своей отнесённости к бытию*.

7 Фреге аксиоматически утверждает, что именно поиск истины и стремление к ней побуждают нас переходить от смысла к денотату согласно «намерению, предполагаемому мыслью и языком» (Ricoeur, 1975, 273-310). В «Семантике» Бенвениста реальность фигурирует в качестве «ситуации дискурса», «всякий раз неповторимой совокупности обстоятельств», «отдельного объекта, которому слово соответствует в конкретике обстоятельств или употребления» («форма и смысл»). У Джона Серла существование чего-либо постулируется функцией единичной идентификации пропозиции (Ricoeur, 1975, 273-310).

8 Не будем путать этот тезис с его интерпретацией, предложенной Ли Уорфом: говорить, что язык придаёт форму одновременно миру, обмену между людьми и самому человеку, не означает приписывать эту формирующую силу лексической или грамматической структуре языка; это означает, что человек и мир формируются совокупностью *вещей, высказанных* на языке, поэзией, равно как обыденным языком и наукой.

9 С точки зрения Якобсона, метаязыковая функция является одним из измерений коммуникативного отношения, наряду с другими функциями — эмотивной, конативной, фатической, референционной и поэтической. Она состоит не в отношении к референту, но в отношении к кодам, присущим структуре языка; она выражается, например, в уравнивательных определениях, посредством которых один термин в коде относят к другим терминам того же самого кода (Ricoeur, 1975, § 2).

Благодаря этой рефлексивной функции язык знает, что укоренен в бытии. Он переворачивает свое отношение к референту таким образом, что воспринимает самого себя как дискурсивное выражение, самоартикуляцию бытия, о котором говорит. Это рефлексивное сознание далеко не замыкает язык в себе самом, но является как раз сознанием его открытости. Оно предполагает возможность высказывать предложения о том, что есть, и говорить, что это артикулируется в языке, когда мы говорим о нём. Именно это знание артикулирует постулаты референции в дискурсе, отличном от семантики, даже когда её отличают от семиотики. Когда я говорю, я знаю, что нечто получает языковое выражение. Это знание имеет уже не внутриязыковой, но внеязыковой характер: оно движется от бытия к бытию-высказанным, в то время как сам язык движется от смысла к референции. Кант писал: «Для того чтобы что-то являлось, нужно, чтобы что-то было»; мы же говорим: «для того, чтобы что-то было высказано, нужно, чтобы что-то было».

Это утверждение превращает реальность в предельную категорию, исходя из которой целое языка может быть помыслено, хотя и не познано, как бытие-высказанным, присущее реальности.

На фоне этого общего тезиса теперь нужно предпринять онтологическое прояснение постулатов, относящихся уже не просто к референции вообще, но к расщеплённой референции, согласно семантической направленности поэтического дискурса.

Сначала умозрительная мысль принимает понятие расщеплённой референции в свое собственное пространство артикуляции в качестве *критической* инстанции, обращённой против нашего конвенционального понятия реальности. Вопрос о том, знаем ли мы, что означают слова «мир», «истина», «реальность», вставал перед нами уже много раз. Этот вопрос предвосхищал критический момент спекулятивного дискурса в самом сердце семантического анализа. Но логическое пространство этого вопроса не было открыто. Вот почему он должен был оставаться неартикулированным, подобно сомнению, которое смутно ощущалось по отношению к некритическим употреблениям понятия реальности у многих специалистов по поэтике. Так, мы сомневались относительно различия между денотацией и коннотацией, которое считается само собой разумеющимся. В той мере, в которой оно сводилось к взаимному противопоставлению когнитивной и эмоциональной ценностей дискурса, мы могли видеть в нём лишь проекцию — на область поэтики — позитивистского предрассудка, согласно которому лишь научный дискурс высказывает реальность (Ricoeur, 1975, § 2). Две более артикулированные темы навели нас на след собственно критического употребления понятия реальности: мы говорили, что поэтический дискурс — это дискурс, в котором *эпохе* обыденной референции является негативным условием развёртывания референции второго порядка. К этому мы добавили, что такое развёртывание регулируется способностью к переописанию, которая связана с некоторыми эвристическими вымыслами по образу моделей в науке (Ricoeur, 1975, § 4).

Теперь важно прояснить критическое значение этих понятий вторичной референции и переописания, чтобы вписать их в умозрительный дискурс.

Может появиться искушение превратить эту критическую функцию в защиту иррационального. И в самом деле, нарушение установившейся категориза-

ции действует как логическое разрегулирование в силу неуместных сближений, несообразных наложений, как будто поэтический дискурс работает на постепенную декатегоризацию всего нашего дискурса. Что касается референции второго порядка, позитивного противовеса этому беспорядку, то она, кажется, отмечает вторжение в язык до-предикативного и до-категориального и требует другого понятия истины, чем понятие истины-верификации, коррелятивное нашему обыденному понятию реальности.

Предыдущий анализ подсказывает нам в связи с этим и другие соображения. Обсуждение понятий приемлемости и правильности в номинализме Нельсона Гудмана (Ricoeur, 1975, § 3) позволило увидеть, что умозрительный дискурс может признать адекватность некоторых вербальных и невербальных предикатов лишь ценой преобразования коррелятивных понятий истины и реальности. Тот же вопрос вновь настоятельно встал в связи с тем, что мы рискнули назвать лирическим мимесисом, чтобы выразить способность к переописанию, связанную с поэтической артикуляцией так называемых «настроений» (*moods*): (Ricoeur, 1975, § 2) эти поэтические текстуры, как мы сказали, не менее эвристичны, чем вымысел в форме повествования; чувство не менее онтологично, чем репрезентация. Не взрывает ли эта обобщённая способность к «переописанию» первоначальное понятие «описания» в той мере, в какой последнее остаётся в границах предметной репрезентации? Не следует ли, тем самым, отказаться от оппозиции между дискурсом, обращённым «вовне», который является именно дискурсом описания, и дискурсом, обращённым «вовнутрь», который лишь моделировал бы настроение, чтобы возвести его на гипотетический уровень? Не оказывается ли поколебленной сама оппозиция между «внутри» и «снаружи», вместе с противопоставлением между репрезентацией и чувством?

Вслед за этим начинают колебаться и другие различия, например, различие между открытием и созиданием, между обнаружением и проецированием. То, что поэтический дискурс артикулирует в языке, есть до-объектный мир, в котором мы оказываемся уже от рождения, но в который мы также проецируем наши наиболее собственные возможности. Таким образом, нужно поколебать господство объекта, чтобы позволить быть и быть высказанной нашей изначальной принадлежности к миру, в котором мы живем, то есть к миру, который одновременно предшествует нам и принимает отпечаток наших трудов. Короче говоря, нужно вернуть прекрасному слову «изобретать» его двойной смысл, предполагающий одновременно открытие и созидание. В силу того, что анализ оставался заложником привычных дистинкций, понятие метафорической истины, намеченное в конце седьмого очерка, казалось в плену непреодолимой антиномии: «метапоэтика» Уилрайта, которую мы могли назвать наивной, и критическая бдительность Тербэйна, развеивавшая онтологический порыв поэтического высказывания в согласованном господстве «как бы», продолжали противостоять друг другу на почве верификационистского понятия истины, которое само тесно связано с позитивистским понятием реальности.¹⁰

10 Хайдеггерский акцент этих замечаний бесспорен; в этом можно легко распознать оппозицию между

Именно здесь, как мы и опасались, критическая инстанция обращивается в защиту иррационального. Не колеблется ли сама структура высказывания, если приостанавливается референция к объектам, противостоящим *выносящему суждение* субъекту? Не исчезает ли само понятие умозрительного дискурса, а с ним и диалектика умозрительного и поэтического вместе со сглаживанием стольких хорошо известных различий?

Пора вспомнить о самом значительном достижении седьмого очерка: расщеплённая референция, как мы говорили, означает, что носителем напряжения, характерного для метафорического высказывания, в конечном счете является глагол-связка *есть*. «Быть как» означает быть *и* не быть. Это было и не было. В рамках семантики референции онтологическое значение этого парадокса не могло быть замечено; вот почему бытие могло там фигурировать только как связка утверждения, как *анофантическое* (*высказывающее*) бытие. По крайней мере, различие реляционного смысла и экзистенциального смысла в самой сердцевине бытия-связки указывало на возможное включение в умозрительный дискурс диалектики бытия, которая обладает своим апофантическим признаком в парадоксе связки *есть*.

Какой своей чертой умозрительный дискурс о бытии ответит на парадокс связки, на апофантическое *есть / не есть*?

Если вернуться к предыдущим этапам исследования, то интерпретация *быть-как* напоминает нам, в свою очередь, о таинственном замечании Аристотеля, оставшемся без отклика, насколько я знаю, в остальном аристотелевском корпусе: что означает для живой метафоры «ставить перед глазами» (или, согласно другим переводам, «рисовать», «изображать картину»)? Ставить перед глазами — отвечает третья часть «Риторики» — это значит «изображать вещи в действии» (Aristote, 1973, 1411 b 24–25). Философ уточняет: когда поэт представляет одушевлёнными неодушевлённые вещи, его стихи «изображают всё движущим и живущим, а действие есть движение» (Aristote, 1973, 1412 a 12).

Прибегая в этом моменте своей рефлексии к категории «первой философии», Аристотель предлагает искать ключ к онтологическому прояснению референции в умозрительном осмыслении значений бытия. Но примечательно, что он вновь отсылает не к различению категориальных значений бытия, а к различению ещё более радикальному: между бытием как возможностью и бытием как действительностью (*acte*).¹¹ Это расширение поля полисемии бытия очень важно для

истиной-несокрытостью и истиной-соответствием, получившую известность после «Бытия и времени». Однако мы отложим момент, когда мы займем твёрдую позицию по отношению к мысли Хайдеггера в целом, пока наш анализ не достигнет более продвинутой критической точки, где будет уже невозможно сослаться на «раннего» Хайдеггера, не приняв решения относительно «позднего» Хайдеггера.

11 Метафизика, Δ, 7, (Aristote, 1953, 1017 a 35–b 9) относительно слова «бытие» подчёркивает, что дистинкция «действительность (акт) — возможность» проходит красной нитью сквозь все категории (в акте и в возможности может быть не только сущность, но и качество, состояние и т. д.). Таким образом, дистинкция является онтологической и трансцендентальной дистинкцией второго порядка, так как она удваивает категориальный анализ. Уве Арнольд (Uwe, 1965, 141–170) твердо подчёркивает чрезвычайную радикальность теории энтелехии по отношению к категориальному анализу: «Содержательный смысл бытия (*Aussagesinn*), *ousia*, имплицирован в определениях возможности, энергии, энтелехии, прежде чем он непосредственно определяется категориями. Существование, возможность,

нашей темы. Прежде всего, это означает, что именно в умозрительном дискурсе артикулируется последний смысл референции поэтического дискурса: в самом деле, акт имеет смысл лишь в дискурсе о бытии. Далее, это означает, что семантическая направленность метафорического высказывания пересекается самым решительным образом с семантической направленностью онтологического дискурса не в той точке, где метафора по аналогии встречается с категориальной аналогией, а в точке, где референция метафорического высказывания вводит в действие бытие как акт и как возможность. Наконец, это означает, что это пересечение между поэтикой и онтологией затрагивает не только трагическую поэзию:¹² ведь приведённое выше замечание из «Риторики» распространяет способность «обозначать акт» на всю поэзию, а значит, и на лирический мимесис (по выражению, которое мы рискнули употребить в седьмом очерке).

Но что же такое может означать «обозначать акт»?

Не отражаются ли на поэтике трудности, связанные с онтологией акта и возможности? Ведь, как мы знаем от самого Аристотеля, онтология говорит не более чем следующее: возможность и акт определяются в корреляции, то есть круговым образом,¹³ дискурс, который к этому относится, является не демонстративным, но индуктивным и аналогическим.¹⁴ Конечно, как мы установили выше, аналогия не сводится к постыдной метафоре. Но к трудностям онтологического дискурса вообще прибавляются трудности, присущие этим двум наиболее радикальным значениям бытия: действительно ли Аристотель овладел всеми вариациями амплитуды

энергия, энтелехия — это понятия, которые по необходимости применяются ко всему категориально действительному, но ничего не добавляют к эмпирическому понятию; это понятия трансцендентально предполагаемые; они опосредуют действительность всякой естественной потенциальности в той мере, в которой они не направлены непосредственно на объекты, но косвенным образом затрагивают смысл непосредственности, принадлежащий объектам. Именно в этом смысле предположения (*Voraussetzungssinn*) состоит вся семантика аристотелевской философии» (Uwe, 1965, 142–143).

- 12 Мы уже приводили фрагмент из «Поэтики», в котором говорится, что трагедия подражает жизни, «представляя всех изображаемых лиц как действующих (*hosprattontas*) и деятельных (*energountas*)» (Aristote, 1969, 1448 а 24). У Аристотеля переход от *praxis* к *energeia* обеспечивается центральным понятием *ergon*, которое имеет двойную направленность: с одной стороны, оно связано с этикой, поскольку обозначает единую «функцию» человека как такового, лежащую в основе его разнообразных техник и навыков (Aristote, 1959, I, 6); с другой стороны, оно связано с онтологией, поскольку воспринимается как синоним энтелехии: Метафизика, Θ, I гласит: «О сущем говорится... в смысле действительности или осуществления» (Aristote, 1953, 1045 b 33) и далее (Θ, 8): «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (*energeia*) производно от «дела» (*ergon*) и нацелено на осуществленность (*entelecheia*)» (Aristote, 1953, 1050 а 22).
- 13 Фрагменты Δ, 12 и Θ, 1–5 (Aristote, 1953) непосредственно определяют возможность в сильном смысле, то есть возможность, «относящуюся к движению»: это начало изменения вещи, находящейся в ином или в ней самой, поскольку она иное. Но возможность в широком смысле как способность быть (Aristote, 1953, Θ, 6–8) является чистым коррелятом: возможность отсылает к действительности, как способность быть отсылает к бытию; более того, «действительность первее возможности» (Aristote, 1953, Θ, 8). Таким образом, мы мыслим только отличие действительности и возможности: «Действительность — это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности... а в смысле осуществления» (Aristote, 1953, Θ, 6 1048 а 31–35)
- 14 Определение это индуктивно: оно основывается на отдельных примерах (когда мы говорим, например, об (изображении) Гермеса, что оно в дереве»). Оно аналогично; здесь нельзя дать определение путём рода и различия: действительность относится к возможности как «строящее относится к способности строить, бодрствующее относится к спящему, и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением» (Aristote, 1953, Θ, 6, 1048 б 1–3).

понятия возможности?¹⁵ Убедительно ли он упорядочил смежные понятия акта, *praxis*, *poiesis*, движения?¹⁶

С этого момента мы можем предпринять интерпретацию формулы «обозначать акт» лишь предварительным, а не догматическим образом, при котором утверждать можно, лишь вопрошая. И эта интерпретация неотделима от онтологического прояснения постулата метафорической референции.

Итак, что можно понимать под выражением «обозначать вещи в акте»?

Это может означать видение вещей в качестве *деяний*, *поступков*. Это, разумеется, верно в случае трагедии, которая показывает людей «действующими, в действии». И действительно, привилегия поступка в том, что акт в нём целиком находится в деятеле, как видение находится в видящем, жизнь — в душе, созерцание — в уме. В поступке акт полон и закончен в каждом из своих моментов и прекращается лишь с достижением цели: ведь можно сказать, что «он живет хорошо — и тем самым жил хорошо; он счастлив — и тем самым уже был счастлив» (Aristote, 1953, Θ, 1048 b 25–26). Это видение мира в образе одного большого *жеста* могло бы принадлежать Гёте, переписывающему пролог святого Иоанна: «В начале было дело». Однако видеть все вещи в качестве деяний — не означает ли видеть их как «человеческие, слишком человеческие», и тем самым признавать за самим человеком чрезмерную привилегию?

Означает ли видение вещей в акте, что они воспринимаются наподобие произведения искусства, *технического* произведения? Тогда действительность представляла бы перед нашим взором как мастерство, порожденное волей художника, «который не встречал бы никаких препятствий», как сказано в «Метафизике» (Aristote, 1953, Θ, 7). Но не означает ли это навязать взгляду ещё более обременительный антропоморфизм, чем в предыдущей интерпретации?

Может быть, видеть все вещи в акте означает видеть их как естественное расцветание? Эта интерпретация, кажется, ближе к примерам из «Риторике» (видеть неодушевлённые вещи одушевлёнными). Не это ли мы предполагали в конце первого очерка, говоря: *живое* выражение — то, которое высказывает *живой* опыт? Обо-

15 В первой части книги Θ «Метафизики» (главы 1–5) возможность «в собственном смысле» определяется «в отношении к движению»; вопрос в таком случае в том, как она актуализируется в зависимости от того, характеризует ли она искусственное, естественное или разумное сущее (Aristote, 1953, Θ, 2, 5). Во второй части (главы 6–7) возможность воспринимается в более широком смысле, соответствующем широте диапазона понятия действительности, которое, как мы сказали, определяется путем индукции и аналогии: «Говоря о возможности, я имею в виду не только ту определённую способность, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще... всякое начало, способное вызвать и остановить движение чего-то» (Aristote, 1953, 1049 b 7). Действительность коррелятивна именно этого рода возможности; именно по отношению к ней действительность первее, и по определению и в отношении времени, и в отношении сущности (Aristote, 1953, Θ, 8). Относительно всего этого см. Декари В. (Décarie, 1961, 157–161).

16 В определенном смысле движение есть акт — «акт того, что находится в возможности», как говорится в «Физике», и приведенный выше фрагмент из «Риторике» (Aristote, 1973, 1412 a 10) напоминает об этом. В книге Θ «Метафизики» движение и акт также являются родственными понятиями: «Ведь за деятельность больше всего принимают движение» (Aristote, 1953, Θ, 3). Но различие между *praxis* и *poiesis* стремится разделить эти понятия: только имманентное действие (*praxis*), в котором заключена его цель, по-настоящему является действием; переходное же действие (*poiesis*), цель которого находится вовне его, является всего лишь движением (Aristote, 1953, Θ, 6).

значать акт означало бы видеть вещи, которым ничто не мешает происходить, видеть их как то, что распускается, расцветает. Но не было бы тогда обозначение акта одновременно обозначением возможности в широком смысле, включающем в себя всякое движение и покой? Поэт в таком случае разве не был бы тем, кто видит возможность как акт и акт как возможность? Тем, кто видит полным и завершённым то, что лишь намечается и становится, тот, кто видит всякую достигнутую форму как обещание новизны?.. Короче говоря, тем, кто достигает «этого имманентного начала, пребывающего в природных сущностях, будь то в возможности или в энтелихии», который по-гречески называется *фюзис*?¹⁷

Для нас, современных людей, живущих уже после конца аристотелевской физики, этот смысл слова *фюзис*, возможно, вновь пуст, и его осмысления поэтический дискурс требует от умозрительного дискурса. Тогда задача умозрительного дискурса — отправиться на поиски места, в котором явление означает «порождение того, что растёт». Если этот смысл уже не следует искать в регионе предметов, занимаемом физическими телами и живыми организмами, то кажется, что поэтическое слово «обозначает акт» именно на уровне явления в целом, явления как такового. По отношению к этому необъятному значению обозначение деяния, обозначение мастерства, обозначение движения являются уже детерминацией, то есть определением и ограничением, в силу которых утрачивается часть из того, на что указывает выражение «обозначать расцветание явления». Если существует момент нашего опыта, в котором живое выражение высказывает живое существование, то это тот момент, когда движение восхождения по энтропическому склону языка встречается с движением возвращения по сю сторону различий между актом, действием, произведением, движением.

Таким образом, задача умозрительного дискурса — поиски места, в котором явление означает «рождение того, что растёт». Этот проект и эта программа вновь позволяют нашему пути пересечься с путём Хайдеггера, чья поздняя философия пытается найти созвучие между умозрительной мыслью и поэтическим высказыванием. Упоминание о Хайдеггере тем более уместно, что метафора расцветания оказалась для него действительно необходимой в самом средоточии его критики метафизического истолкования метафоры как метафоры метафоры: «Цветы» наших слов — «*Worte, wie Blumen*» (слова, как цветы) — высказывают существование в его расцветании (Heidegger, 1959, 206).

В предпоследней стадии этого исследования философия Хайдеггера поистине предстаёт перед нами как попытка (tentative) и вместе с тем искушение (tentation). Попытка, в которой следует черпать вдохновение всякий раз, когда она очевидно способствует выстраиванию умозрительной мысли в соответствии с семантической направленностью, которая одушевляла уже аристотелевское исследование множественных значений бытия. Искушение, которое следует отвергать всякий

17 В книге Δ «Метафизики» (Aristote, 1953, Δ, 4) относительно слова *physis* говорится: «Природой, или естественным называется [1] возникновение того, что растёт... [2] первооснова растущего, из которой оно растёт [3] то, откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой... природа или естество... есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом».

раз, когда различие между умозрительным и поэтическим вновь оказывается под угрозой.

Я согласен с главными интерпретаторами Хайдеггера (Pöggeler, 1963; Lafoucrière, 1967; Puntel, 1969) в том, что средоточие хайдеггеровской мысли на последнем этапе ее развития заключается в сопринадлежности друг другу *Erörterung* и *Ereignis*. Первый термин означает поиск «места» и в то же время «комментирование» этого поиска, а второй термин означает «самую вещь», которую надлежит помыслить. Сопринадлежность *Erörterung* и *Ereignis* как «топология бытия» есть то, что обозначает умозрительную мысль в её «конституирующем жесте».

То, что *Ereignis* обладает той же смысловой направленностью, что и мыслимое ранее в паре *акт-возможность*, подтверждается как отрицательно — путем отказа от сведения всей гаммы его значений к событию (*Geschehnis*) или к процессу (*Vorkommnis*), так и положительно — сближением *Ereignis* с *es gibt*, которое в своём аспекте дара возвещает всякое расцветание явления. *Ereignis* и *es gibt* знаменуют открытие и развёртывание, на основании которых для выносящего суждение субъекта существуют объекты. «Вещь», которая поддается осмыслению, называется в терминах топологии «областью», способность идти «навстречу», близость «близкого». Но разве игра сходства уже не подготовила нас к этим вариациям расстояния?

То, что *Erörterung*, со своей стороны, знаменует трудность высказывания, соответствующую трудности бытия,¹⁸ не должно удивлять читателя, который уже узнал работу мысли, включённую в старое учение об аналогии бытия. Когда философ сражается на двух фронтах — против соблазна невыразимого и против мощи «обыденной речи» (*Sprechen*), короче говоря, за высказывание (*Sagen*), не являющееся ни триумфом неартикулированного, ни триумфом знаков, доступных говорящему и манипулируемым им, — не оказывается ли он в ситуации, сравнимой с ситуацией античного или средневекового мыслителя, который ищет свой путь между бессилием дискурса, отданного во власть рассеянных значений, и уникальностью, над которой господствует логика рода?

Erörterung, направляясь к *Ereignis*, направляется к «тождественному», «идентичному», которое характеризует её как умозрительную мысль.¹⁹ И это «тождественное» находится в ситуации аналогии древних авторов, поскольку быть похожим (*ressembler*) и здесь также значит собирать воедино (*rassembler*).

Означает ли это, что умозрительный дискурс вновь оказывается под угрозой возврата к поэзии? Ничего подобного. Даже если *Ereignis* называют метафорой,²⁰

18 Эти выражения принадлежат Станисласу Бретону (Breton, 1971, 137).

19 «Каждый мыслитель продумывает только одну-единственную мысль... Мыслителю же нужна лишь одна-единственная мысль. И трудность для мыслителя заключается в том, чтобы эту одну-единственную мысль удерживать как единственно её данное мышлению (*zu-Denkende*), осмыслять это одно как то же самое и говорить об этом том же самым соразмерным способом и тоном» (Heidegger, 1971, 20). Ж. Грейш, который приводит этот текст, сопровождает его комментарием: «Вопрошать мыслящим образом мысль Хайдеггера — это значит вопрошать её в очередь относительно этого «того же самого», которое держит её в напряжении» (Greisch, 1973b, 73).

20 Ж. Грейш (Greisch, 1973a, 449): «*Ereignis* — это, должно быть, последняя инстанция, которая гарантирует мышление метафоры у Хайдеггера и тем самым выживание самого философского дискурса».

речь идет о метафоре философа в том смысле, в каком метафорой можно назвать в конечном счете и аналогию бытия, тем не менее остающуюся всегда отличной от метафоры поэта. Сама манера сопоставлять поэтический и философский дискурсы у Хайдеггера (например, в «*Aus der Erfahrung des Denkens*» (Heidegger, 1954)²¹), не смешивая их, свидетельствует о непреодолимой пропасти между тождественным, которое следует мыслить, и метафорическим сходством. В этом небольшом тексте примечательно то, что поэтическое произведение не служит украшением философскому афоризму, а этот последний не представляет собой перевода поэмы: поэтическое произведение и афоризм находятся друг с другом в резонирующей согласии, сберегающем их различие. Поэт отвечает на силу воображения мыслящей поэзии умозрительной силой поэтизирующей мысли.

Конечно, различие сводится к минимуму, когда философ выбирает в качестве собеседника мыслящую поэзию — поэзию поэтов, которые сами поэтически представляют язык, наподобие Гельдерлина, и отвечает ей поэтизирующей мыслью, «полу-поэтической мыслью». Но даже тогда именно умозрительная мысль пользуется метафорическими ресурсами языка, чтобы создать смысл, и тем самым отвечает семантической инновацией на требование «вещи», которую нужно высказать. Такой процесс не несёт в себе ничего постыдного, пока умозрительная мысль осознаёт, что она отлична и что она ответна, поскольку она — мыслящая. Таким образом, метафоры философа вполне могут походить на метафоры поэта, поскольку, подобно им, они отклоняются от мира предметов и от обыденного языка; но они не смешиваются с метафорами поэта. То же самое следует сказать относительно известного пристрастия к этимологиям, характерного уже для Платона и Гегеля. Философу дозволено стремиться высказать странное и чуждое, омолаживая некоторые мёртвые метафоры или восстанавливая некоторые архаичные способы употребления слова. Наше собственное исследование подготовило нас к тому, что этот языковой маневр не предполагает никакой мистики «первичного смысла». Уже погребённый было смысл становится новым значением в нынешней инстанции дискурса. Тем более если умозрительная мысль принимает его, чтобы расчистить себе путь к самой «вещи». Точно так же следует рассматривать возвращение старых метафор — метафоры света, солнца, жилища, пути. Их использование в новом контексте равносильно инновации. Те же самые метафоры могут служить платонизму невидимого или же восхвалять видимость явления. Вот почему, если ни одной из них не отдаётся преимущества, ни одна также и не запрещена. Поэтому неудивительно, что возвращается старое размышление о полисемии бытия и что, на манер теоретиков аналогии сущего, мы размышляем о «большем значении» (*Mehrdeutigkeit*), которое отличается от простого рассеивания — *Vieldeutigkeit* (Heidegger, 1971, 68; 1959, 74-75). В своём споре с этой новой полисемией бытия философия подтверждает, что философское мышление и поэтическое творчество — не одно и то же.

Можно возразить, что это прочтение Хайдеггера вовсе не учитывает его стрем-

21 Мы остановимся на этих нескольких афоризмах: «Поэтичность мысли ещё сокрыта — там, где она показывается, она долго похожа на утопию полу-поэтического разума — но мыслящая поэзия на самом деле является топологией бытия (*Seyns*) — она высказывает ему пребывание его существа».

ления порвать с метафизикой и того «прыжка» за пределы метафизического круга, которого требует поэтизирующая мысль. Признаюсь, что именно здесь я сожалею о занятой Хайдеггером позиции.

В этом заключении всей предыдущей истории западной мысли в рамки единой метафизики я могу видеть лишь некоторого рода мстительность. Однако эта мысль побуждает нас отвергнуть эту позицию вместе с волей к власти, от которой она представляется Хайдеггеру неотделимой. (Greisch, 1973b, 83). Единство метафизики есть конструкция хайдеггеровской мысли, созданная постфактум и предназначенная для обоснования его собственного труда мысли и отказа от мышления, не являющегося преодолением метафизики. Но с какой стати эта философия должна отказывать всем своим предшественникам в привилегии прорыва и инновации, которую она приписывает себе одной? Мне кажется, что пора отринуть удобство, ставшее ленью мысли и проистекающее из заключения всей западной философии в рамки одного-единственного слова — «метафизика».²²

Если можно сказать, что Хайдеггер принадлежит к традиции умозрительной мысли, то именно потому, что фактически в служении новому опыту он решает при помощи новых инструментов мысли и новых дискурсов задачу, аналогичную задаче своих предшественников.

Кто из философов, заслуживающих этого имени, не размышлял до него о метафоре пути и не считал себя первым, кто встал на путь, который есть язык, обращающийся к нему? Кто из них не искал «почву», «глубину», «жилище» и «опушку»? Кто не думал, что истина близка и всё же трудноуловима и ещё труднее выразима, что она сокрыта и вместе с тем явлена, открыта и всё же скрыта под покровом? Кто не связывал тем или иным образом движение мысли вперед с её способностью «регрессировать», делать шаг «назад»? Кто не приложил усилия, чтобы отличить «начало мысли» от всякого хронологического начала? Кто не понимал свою наиболее собственную задачу как работу мысли ради себя самой и против себя самой? Кто не полагал, что, для того чтобы продолжать, нужно уметь порывать, совершать «прыжок» за пределы круга принятых идей? Кто не противопоставлял мысль на горизонте предметному познанию, размышляющую мысль — представляющей мысли? Кто не сознавал, что в конечном счете «путь» и «место», «метод» и «вещь» тождественны между собой? Кто не замечал, что отношение между мыслью и бытием не является отношением в логическом смысле слова, что оно не предполагает терминов, предвещающих его, но тем или иным образом есть сопринадлежность мысли и бытия? Наконец, какой философ до Хайдеггера не пытался помыслить тождественность иначе, нежели как тавтологию, исходя из самой сопринадлежности мысли и бытия?

22 Нынешняя тенденция охватывать всю западную мысль в туманном понятии «репрезентации» вызывает аналогичные замечания. В этом случае упускают из виду, что в философии одни и те же слова непрестанно возвращаются всякий раз с новым смыслом, который им придается смысловой ситуацией контекста. В этом аспекте я не могу согласиться с Ж. Грейшом, который видит в «представляющей мысли» «единственный взгляд на бытие»: в этом, по его словам, «основная определённость, лежащая в основе всех исторических осуществлений этой мысли» (Greisch, 1973b, 84). Однако, тот же автор пишет: «Ereignis непосредственно сталкивает нас с вечной мукой мысли, коей является её отношение к бытию» (Greisch, 1973b, 77)». Не говорит ли сам Хайдеггер об Ereignis, что если оно неслышанно для мысли, оно является «старейшим в западной философии» (Heidegger, 1969, 25)?

Вот почему, вопреки самоинтерпретации Хайдеггера, его философия *Erörterung* — *Ereignis* имеет вес лишь благодаря своему вкладу в непрекращающуюся проблематику мысли и бытия. Философ может писать поочередно: «Sein», «seyn», «sein», — но в том, что вычеркнуто, всё ещё ставится вопрос о бытии. К тому же, не в первый раз бытие зачёркивается, чтобы получить признание в своей сдержанности и в своей щедрости, в своей скромности и в своем бескорыстии. Как и предшествующие умозрительные мыслители, Хайдеггер находится в поиске решающего слова, «того, которое решительно обосновывает весь ход мысли». Для него этим решающим словом является *es gibt*. Оно содержит признак определённой онтологии, в которой средний род говорит больше, чем личное начало и в которой дар принимает в то же время форму судьбы. Эта онтология проистекает из того, что он прислушивается внимательнее к грекам, чем к евреям, и к Ницше, чем к Кьеркегору. Пускай! Так же внимательно следует прислушиваться к этой онтологии, без каких-либо требований. Но как таковая она не обладает привилегией противостоять всем остальным, относя их к единой метафизике. Её недопустимое притязание — положить конец истории бытия, как будто «бытие исчезает в *Ereignis*».

Цена, которую приходится платить за это притязание, — это непреодолимая двусмысленность последних работ, разрывающихся между логикой своей непрерывной связи с умозрительной мыслью и логикой разрыва с метафизикой. Согласно первой логике, *Ereignis* и *es gibt* продолжают движение мысли, которая непрерывно корректирует себя самое, непрерывно стремится к высказанности, более адекватной, чем обыденная речь, высказанности, которая показывает и позволяет-быть, наконец, то движение мысли, которое никогда не отказывается от дискурса. Вторая логика ведёт к ряду сглаживаний и устранений, которые ввергают мысль в пустоту, сводят её к герметизму и вычурности и вновь обращают этимологические игры в мистификацию «первичного смысла». Более чем что-либо другое, эта логика призывает к освобождению дискурса от его пропозициональной обусловленности, забывая об уроке, преподанном Гегелем, согласно которому умозрительное предложение — это всё ещё предложение (Hegel, 1939, 50-62).²³ Именно таким образом эта философия вновь вдыхает жизнь в соблазны неартикулируемого и невыразимого и даже в некоторую отчаянность в языке, близкую той, которая высказана в предпоследнем тезисе «Трактата» Виттгенштейна.

В завершение я хочу удержать из последнего этапа творчества Хайдеггера лишь это замечательное заявление: «Между мышлением и поэзией царит сокровенное родство, ибо они, будучи на службе у языка, ходатайствуют за него и бескорыстно расходуют себя. В то же время, однако, между ними зияет бездна, ибо они “обитают на отдаленнейших вершинах”» (Heidegger, 1956).

Здесь охарактеризована сама диалектика модусов дискурса в их близости и в их различии.

С одной стороны, поэзия по своей сути и сама по себе позволяет помыслить на-

23 Стоит ли упрекать Гегеля в возвеличении субъекта, когда он утверждает, что истинное есть субъект? Этот субъект не является самодостаточным и отдельным «я», которому Хайдеггер предъявляет справедливые обвинения. Относительно субъекта можно сказать то же самое, что и относительно репрезентации: не существует единой, неподвижной и завершённой философии субъекта.

бросок «напряженной» концепции истины; эта концепция резюмирует все формы «напряжений», выявленные семантикой: напряжение между субъектом и предикатом, между буквальным и метафорическим истолкованием, между тождеством и различием; затем она собирает их воедино в теории расщеплённой референции, и наконец, она приводит их к кульминации в парадоксе связки, согласно которому «быть-как» означает быть и не быть. Посредством этого речевого *оборота* поэзия артикулирует и сохраняет, во взаимодействии с другими модусами дискурса,²⁴ опыт принадлежности, который включает человека в дискурс, а дискурс — в бытие.

С другой стороны, умозрительная мысль полагает в основание своей работы динамику метафорического высказывания и упорядочивает её в соответствии со своим собственным смысловым пространством. Её ответ возможен лишь потому, что дистанцирование, определяющее критическую инстанцию, одновременно опыту принадлежности, открытому или вновь обретенному поэтическому дискурсом,²⁵ а также потому, что поэтический дискурс как текст и произведение²⁶ превосхищает дистанцирование, которое умозрительная мысль возводит на наивысшую ступень рефлексии. Наконец, расщепление референции и переописание реальности, подчинённое воображаемым вариациям вымысла, проявляются как специфические фигуры дистанцирования, когда они поддаются рефлексии и новой артикуляции в умозрительном дискурсе.

«Напряжённая» истина поэзии даёт помыслить самую изначальную и самую сокрытую диалектику: ту диалектику, которая имеет место между опытом принадлежности в целом и способностью к дистанцированию, открывающему пространство умозрительной мысли.

REFERENCES

- Aristote, (1953). *La Métaphysique*. Paris: Vrin.
Aristote, (1959). *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin.
Aristote, (1969). *Poétique*. Paris: Belles Lettres.
Aristote, (1973). *Rhétorique*. Paris: Belles Lettres.
Breton, S. (1971). *Du Principe*. Paris: Bibl. Des Sc. Rel.
Décarie, V. (1961). *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. Montreal-Paris: Vrin

24 Опыт принадлежности отмечает не только поэтический дискурс, но и другие модусы дискурса; он предваряет не только эстетическое сознание и его суждение вкуса, но и историческое сознание с его критикой предрассудков и всё языковое сознание с его притязанием на овладение и манипуляцию знаками. В этом тройственном разделении мы узнаем три «региона», которые рассматривает герменевтическая философия Г. Г. Гадамера в «Истине и методе».

25 В другой работе — (Ricoeur, 1973a, 112-128; 1973b, 129-141) — я разрабатываю эту диалектику принадлежности и дистанцирования в рамках немецкой герменевтики от Шлейермахера до Гадамера и в контексте спора этой последней в первую очередь с науками о духе, а затем с критическими общественными науками, главным образом с критикой идеологий. Этот последний аспект диспута выходит на первый план в моем очерке «Герменевтика и критика идеологий» (Ricoeur, 1973c, 25-64).

26 В другом месте я показываю, каким образом понятие «текста» перекрывается с множественными модальностями дистанцирования, связанными не только с письмом, но и с производством дискурса как произведения (Ricoeur, 1970, 181-200).

- Greisch, J. (1973a). Les mots et les roses. La Metaphore chez Martin Heidegger. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (3), 443–456.
- Greisch, J. (1973b). Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57(1), 71–111.
- Hegel, G.W.F. (1939). *Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Aubier.
- Heidegger, M. (1954). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1956). *Was ist das — die Philosophie?* Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1971). *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer.
- Husserl, E. (1950). *Ideen I*. (Hua III). Den Haag: Nijhoff.
- Ladrière, J. (1975). Discours théologique et symbole. *Revue des sciences religieuses*, 49 (1–2), 116–141.
- Lafoucrière, O. (1967). *Le Destin de la pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*. The Hague: Nijhoff.
- Pöggeler, O. (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Price, H. H. (1953). *Thinking and Experience*. London-New York: Hutchinson's University Library.
- Puntel, L. B. (1969). *Analogie und Geschichtlichkeit*. Freiburg: Herder.
- Kant, I. (1965). *Critique de la Faculté de juger*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1970). Qu'est-ce qu'un texte. *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift*, (2), 181–200.
- Ricoeur P. (1973a). The Task of Hermeneutics. *Philosophy Today*, 17(2–4), 112–128.
- Ricoeur, P. (1973b). The Hermeneutical Function of Distanciation. *Philosophy Today*, 17(2–4), 129–141.
- Ricoeur, P. (1973c). Herméneutique et la critique des idéologies. In Castelli (Ed.), *Démythologisation et Idéologie* (25–64). Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1975). *La Métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Uwe, A. (1965). *Die Entelechie*. Wien-München: Oldenburg.