ная на активной деятельности индивида. Истолкование, интерпретация становятся преимущественным способом включения человека в целостный контекст культуры, основой его деятельности в культуре. Вместе с тем в своей концепции нарративности Рикёр остро ставит вопрос о взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры.

Таковы в наиболее кратком изложении этапы творческих поисков видного современного феноменолога герменевтического плана Поля Рикёра. Сам философ, повествуя о своем творческом пути, предпочитает «идти вспять», от последних работ к предшествующим, чтобы, как он надеется, яснее обозначить исходные моменты своих исканий и отчетливее показать, как эти основы преобразуются в ходе исследований. Предлагаемая читателю статья Рикёра «Что меня занимает последние 30 лет» строится как раз в соответствии с этой «попятной» логикой; в ней характеризуются особенности герменевтической феноменологии, какой она сложилась к середине 80-х годов, и путь, проделанный ее создателем, начиная с 50-х годов.

Перевод статьи выполнен А. В. Густырем по изданию: *Ricoeur P.* Ce gui me préoccupe depuis trente ans // Erprit. 1986. N 8/9. P. 227—243.

ЧТО МЕНЯ ЗАНИМАЕТ ПОСЛЕДНИЕ 30 ЛЕТ

П. Рикёр

Чтобы показать общий смысл проблем, занимающих меня последние тридцать лет, и традиции, с которой связана моя трактовка этих проблем, мне кажется, лучше всего было бы начать с моей работы последнего времени о повествовательной функции [1], потом показать родство этой работы с моими предшествующими работами о метафоре [2], символе, психоанализе [3] и о других примыкающих проблемах, а затем от этих частных исследований обратиться к предпосылкам, в равной мере теоретическим и методологическим, на которых строятся все мои поиски. Это продвижение вспять, вдоль собственного творчества, позволит мне в конце моего изложения представить предпосылки той феноменологической и герменевтической традиции, с которой я связан, показав, как мои исследования сразу и продолжают, и корректируют, а иногда и ставят под вопрос эту традицию.

© P. Ricoeur, 1986
© Перевод на русский язык А. В. Густыря.

I

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ

Сначала несколько слов о моих работах, посвященных повествовательной функции.

В них освещаются три основные занимающие меня задачи. Изучение акта повествования прежде всего отвечает весьма общей задаче, изложенной мною в свое время в первой главе книги о Фрейде и философии [4], — сохранения амплитуды, разнообразия и несводимости друг к другу *форм употребления* языка. С самого начала можно, таким образом, заметить, что я близок тем из аналитических философов, кто выступает против редукционизма, согласно которому «хорошо построенные языки» должны были бы служить мерой осмысленности и истинности всех «нелогичных» употреблений языка.

Вторая задача дополняет и некоторым образом умеряет первую — эта задача *выявления сходства* различных форм и способов повествования. В самом деле, в ходе развития культуры, которую мы унаследовали, акт повествования непрерывно разветвлялся во все более специфические литературные жанры. В результате перед философами возникает существенная трудность, поскольку повествовательное поле разделяет кардинальная дихотомия: с одной стороны, повествования, претендующие на истину, сравнимую с истиной дескриптивных дискурсов в научном произведении (это, скажем, история и близкие литературные жанры биографии и автобиографии), и, с другой стороны, вымышленные повествования, такие, как эпопея, драмы, новелла, роман, не говоря уже о повествовательных формах, использующих отличные от языка средства: фильм, например, иногда — живопись, другие пластические искусства. Вопреки этому нескончаемому дроблению я предполагаю, что существует *функциональное* единство между многочисленными повествовательными модусами и жанрами. Моя основная гипотеза состоит в следующем: общая характеристика человеческого опыта, который размечается, артикулируется, проясняется во всех формах повествования, — это его *временной характер*. Все, что рассказывается, происходит и разворачивается во времени, занимает какое-то время — и то, что разворачивается во времени, может быть рассказано. Может быть даже, любой временной процесс признается в качестве такового только в той мере, в какой он так или иначе поддается пересказу. Эта предполагаемая взаимосвязь между повествуемостью (narrativité) и временностью — тема «Времени и повествования». Как бы ни была ограничена эта проблема в сопоставлении с широким пространством реального и потенциального применения языка, на самом деле она безмерна. Она объединяет проблемы, обычно трактуемые раздельно: эпистемологию исторического познания, литературную критику, теории времени (в свою очередь, распределенные между космологией, физикой, биологией, психологией, социологией). Истолковывая

временность опыта как общее основание истории и вымысла, я объединяю вымысел, историю и время в единую проблему.

Здесь пора сказать о третьей задаче, которая позволяет сделать более доступной истолкованию проблематики временности и повествования: это задача испытания способности самого языка к отбору и организации, когда он выстраивается в дискурсивные единства, более длинные, чем фразы, — можно называть их *текстами*. Если на самом деле повествование можно *размечать, артикулировать, прояснять* временной опыт (вернемся к трем использованным выше глаголам), нужно искать в употреблении языка некую единицу измерения, которая отвечала бы этой потребности разграничения, упорядочения и экспликации. То, что искомая лингвистическая единица — это текст и что он образует требуемое опосредование между имеющим временну́ю форму пережитым и повествовательным актом, можно коротко обрисовать следующим образом. В качестве лингвистической единицы текст представляет собой, с одной стороны, расширение первичного единства актуального значения — фразы, или момента дискурса, в смысле Бенвениста. С другой стороны, он содержит принцип трансфразной организации, который используется во всех формах повествовательного акта.

Можно вслед за Аристотелем назвать *поэтикой* ту дисциплину, которая истолковывает законы композиции, добавляющиеся к моменту дискурса, чтобы превратить его в текст — рассказ, поэму или эссе.

Вопрос теперь в том, чтобы выделить главную характеристику акта рассказообразования (faire-recit). Я еще раз обращусь к Аристотелю, чтобы обозначить ту особого рода *вербальную композицию*, которая конституирует текст в повествовании. Аристотель обозначает ее термином mythos, который переводят как «фабула» или как «интрига»: «Я называю здесь mythos соединение (synthesis, или в других контекстах syntasis) свершившихся действий» (Poetica, 1450a 5 и 15). Под mythos Аристотель подразумевает не просто структуру в статическом смысле слова, но некую операцию (как показывает окончание sis в poiesis, synthesis) — структурацию, т. е. речь должна идти скорее об «*образовании интриги*» («mise-en-intrigue»), чем об интриге. Это интригообразование в принципе складывается из отбора и упорядочения повествуемых событий и действий, что превращает фабулу в «законченную и цельную» (1450b 25) историю, имеющую начало, середину и конец. Отсюда ясно, что никакое действие не может быть началом вне истории, которую оно зачинает, что точно так же действие может стать серединой, только если оно в каком-то рассказе влечет за собой поворот судьбы, «узел», подлежащий развязке, неожиданную «перипетию», последовательность «прискорбных» или «ужасающих» стечений обстоятельств; наконец, никакое действие, взятое само по себе, не может быть финалом и становится им только в повествовании, если завершает ход дела,

распутывает какой-то узел, дополняет перипетию разгадкой, определяет судьбу героя каким-то решающим событием, проясняющим все действие в целом, и вызывает у слушателя katharsis через ужас и сострадание.

Понятие интриги я и выбрал в качестве путеводной нити своих поисков — как в области «истории историков» (или историографии), так и в области вымысла (от эпопеи и народной сказки до модернистского романа). Ограничусь здесь выделением той черты, которая в моих глазах придает плодотворность понятию интриги — *ее интеллигибельности*. Интеллигибельный характер интриги может быть показан следующим образом: интрига — это совокупность сочетаний, посредством которых события преобразуются в историю, или соответственно история извлекается из событий. Интрига — посредник между событием и историей. Это означает, что все, что не входит в развитие какой-нибудь истории, не есть событие. Событие — не просто случившееся, произошедшее, но и повествовательный компонент. Еще более расширяя пространство интриги, скажу, что интрига — это интеллигибельное единство, которое создает композицию обстоятельств, целей и средств, инициатив и невольных следствий. Из этого интеллигибельного характера интриги вытекает, что умение проследить историю представляет собой весьма развитую форму *понимания*.

Теперь несколько слов о проблемах, возникающих при применении аристотелевского понятия интриги в историографии. Я приведу три из них. Первая касается отношения между научной историей и повестью. В самом деле, тщетно, кажется, настаивать на том, что современная история сохранила тот повествовательный характер, который мы находим в старых хрониках и который и по сию пору присущ политической, дипломатической или церковной истории, где рассказывается о битвах, предательствах, расколах и вообще о переменах судьбы, толкающих решительных индивидов к действиям. Я же утверждаю, что связь истории с повествованием не может быть прервана без утраты историей своей специфики, отличающей ее от других наук. Для начала замечу, что фундаментальная ошибка тех, кто противопоставляет историю повествованию, состоит в игнорировании интеллигибельного характера повествования, сообщаемого ему интригой, что было впервые подчеркнуто Аристотелем. На заднем плане критики повествовательного характера истории всякий раз обнаруживается наивное понятие повествования как бессвязной последовательности событий. Замечают лишь эпизодический характер повествования, но забывают о конфигурации, основе его интеллигибельности. В то же время игнорируется та дистанция, которую повествование устанавливает между собой и живым опытом. Между «жить» и «повествовать» существует разрыв, как бы он ни был незначителен. Жизнь пережита, история рассказана.

Во-вторых, если не признается фундаментальная интеллигибельность повествования, делается непонятным, каким образом историческое объяснение может присоединяться к повествователь-

ному пониманию, так что, чем больше объясняется, тем лучше рассказывается. Несообразность же кроется не столько в природе законов, которые историк может позаимствовать у других, наиболее продвинувшихся вперед социальных наук — демографии, политэкономии, лингвистики, социологии и т. д., сколько в том, как они функционируют. На деле законы, по мере того как они обретают место в ранее сложившейся повествовательной организации, уже квалифицировавшей события как участвующие в развитии некой интриги, облекаются историческим смыслом.

В-третьих, удаляясь от событийной, в первую очередь политической, истории, историография не так значительно, как это кажется историкам, отделяется от истории повествовательной. Хотя история, становясь социальной, экономической, культурной историей, становится историей большой длительности, она остается тесно связанной со временем и описывает изменения, соединяющие какую-то конечную ситуацию с исходной. Быстрота изменения не имеет значения. Оставаясь связанной со временем и изменением, историография остается связанной с деяниями людей, по словам Маркса, творящих историю в обстоятельствах, которые не ими были созданы. Прямо или опосредованно, история — это история людей, носителей, действующих лиц и жертв тех сил, учреждений, функции, структур, в которые они включены. В конечном итоге история не может совершенно отделиться от повествования, потому что она не может оторваться от действия, где есть действующие лица, цели, обстоятельства, взаимодействия и желаемые или нежелательные результаты. Интрига же представляет собой базисное повествовательное единство, которое сочетает разнородные составляющие в интеллигибельную целостность.

Второй круг проблем касается правомерности использования понятия интриги в анализе вымышленных повествований — от народной сказки и эпопеи до модернистского романа. Эта правомерность подвергается нападкам с двух противоположных, но дополняющих друг друга сторон.

Я не буду останавливаться на возражениях структуралистов против интерпретации повествования, слишком, с их точки зрения, переоценивающей его видимую хронологию. Ранее я уже спорил с попыткой заменить «ахронической» логикой, полномочной на уровне глубинной грамматики повествовательного текста, динамику верхнего слоя, которому принадлежит интрига. Предпочитаю сосредоточиться на возражениях с другой, противоположной и дополняющей первую стороны.

В противоположность структурализму, успех которому принесли исследования в области народной сказки и традиционной повести, многие литературные критики обращаются за аргументами к эволюции современного романа, чтобы обнаружить в этой манере письма экспериментирование, отвергающее любые нормы и все воспринятые от традиции парадигмы, в том числе унаследованные от романа XIX в. типы интриги. Отказ от традиции доходит здесь до того, что исчезает, кажется, вообще всякое понятие

интриги и она теряет значение чего-то существенного для описания излагаемых фактов.

На это я отвечаю, что отношение между парадигмой как таковой и отдельным произведением трактуется критикой ошибочно. Мы называем парадигмами типы интригообразования, возникающие из седиментации самой повествовательной практики. Здесь мы касается одного из фундаментальных феноменов — обращения (l'alternance) седиментации* и инновации; это феномен, конститутивный для того, что называется традицией, и он непосредственно содержится в историческом характере повествовательного схематизма. Именно это обращение инновации и седиментации делает возможным то отклонение от нормы, о котором идет речь у моих оппонентов. Однако нужно понимать, что само по себе отклонение возможно только на основе традиционной культуры, создающей у читателя те или иные ожидания, которые художник на свой вкус возбуждает или рассеивает. И это ироническое отношение к традиционным нормам не могло бы установиться в абсолютной парадигмальной пустоте. Предпосылки, на которых в свое время я остановлюсь более подробно, не позволяют мыслить радикальную аномию, но только игру по правилам. Мыслимо только *правильное* воображение.

Третья проблема, о которой я хотел бы упомянуть, касается общей отнесенности истории и вымысла к временному основанию человеческого опыта. Речь идет о значительной трудности. С одной стороны, действительно, только история кажется соотнесенной с реальностью, пусть и прошлой. Только она, как будто, претендует на то, что рассказывает о реально произошедших событиях. Сочинитель романов пренебрегает ручательством материального подтверждения, принудительной силой документа и архивов. Кажется, что неустранимая несоразмерность противопоставляет историческую реальность и ирреальность вымысла.

Вопрос не в том, чтобы уничтожить эту несоразмерность. Напротив, необходимо опереться на нее, чтобы заметить пересечение и хиазм двух способов референции** в вымысле и в истории. С одной стороны, нельзя говорить, что вымысел ни с чем не соотнесен. С другой — нельзя сказать, что история соотносится с историческим прошлым так же, как эмпирические дескрипции с наличной реальностью.

Признать, что вымысел обладает референцией, означает уйти от узкого понимания референции, которое оставило бы вымыслу только эмоциональную роль. Так или иначе любая система символов приводит к *конфигурации* реальности. В частности, изобретаемые нами интриги помогают конфигурации нашего смутного, не-

---

* Седиментация (букв. выпадение в осадок, оседание) — термин, обозначающий в феноменологии освоение и закрепление в качестве освоенных новых форм сознания и культуры: смыслов, стилей и т. д. (*Примеч. пер.*)

** Референция — сообщение, соотнесение, соотнесенность, отсылочная связь. Применительно к языку, знаку — способ соотнесения с обозначаемой внеязыковой реальностью (референтом). (*Примеч. пер.*)

оформленного и в конечном счете немого временного опыта. «Что такое время? — задает вопрос Августин. — Если меня никто об этом не спрашивает, я знаю, если спрашивают — уже не могу ответить». В способности вымысла дать конфигурацию этому вроде бы безмолвному временному опыту и состоит референциальная функция интриги. Здесь обнаруживается отмеченная в «Поэтике» Аристотеля связь между mythos и mimesis. «Фабула и есть, — говорит он, — имитация действия» (Poetica, 1450a 2).

Фабула имитирует действие, поскольку выстраивает с помощью одного только вымысла его интеллигибельные схемы. Мир вымысла — это лаборатория форм, где мы пробуем возможные конфигурации действия, чтобы испытать их основательность и осуществимость. Это экспериментирование с парадигмами основано на продуктивном воображении. На этой стадии референция как бы задержана: имитируемое действие *только* имитировано, т. е. искусственно, сочинено. Фикция означает fingere*, а fingere значит создание. Мир вымысла в этой фазе удержания — это только мир текста, проекция текста в качестве мира.

Но задержка референции может быть только промежуточным моментом между предпониманием мира действия и трансфигурацией повседневной реальности под воздействием вымысла. Мир текста, так как это своего рода мир, неизбежно вступает в коллизию с реальным миром, чтобы его «пере-делать» —либо утвердить, либо подвергнуть отрицанию. И даже самая ироническая связь искусства и реальности была бы непостижима, если бы искусство не рас-страивало и не пере-устраивало нашего отношения к реальному. Если бы мир текста находился вне видимого отношения с реальным миром, язык не был бы «опасен» в том смысле, в каком до Ницше и В. Бенжамина говорил об этом Гёльдерлин.

Параллельный переход обнаруживается на стороне истории. Как повествовательный вымысел не лишен референции, так и референция, свойственная истории, не лишена родства с «продуктивной» референцией вымышленного повествования. Нельзя сказать, что прошлое ирреально, но прошедшая реальность, строго говоря, неподтверждаема. Поскольку ее больше нет, она намечается лишь *опосредованно*, через исторический дискурс. Здесь и выявляется родство истории с вымыслом. Реконструкция прошлого, как об этом прекрасно сказано у Коллингвуда, — дело воображения. В силу упомянутых выше связей истории и повествования историк тоже выстраивает интриги, которые документы подтверждают или опровергают, но никогда в себе не содержат. История в этом смысле соединяет повествовательную связность и соответствие документам. Это сложное сочетание характеризует статус истории как интерпретации. Таким образом, открывается путь по-

---

* Создание, делание, изготовление и сочинение, измышление, притворство (лат. герундий от fingo).

зитивного исследования взаимопересечений способов референций вымысла и истории — асимметричных, но одинаково непрямых или опосредованных. Именно благодаря этому сложному взаимодействию между опосредованной референцией к прошлому и продуктивной референцией вымысла человеческий опыт в его глубоком временном измерении непрерывно переустраивается.

II
ЖИВАЯ МЕТАФОРА

Теперь я переведу исследование повествовательной функции в более просторные рамки моих предшествующих работ [5], чтобы затем осветить те теоретические и эпистемологические предпосылки, которые со временем постоянно укреплялись и уточнялись.

Связи между проблемами, касающимися повествовательной функции, и проблемами, которые обсуждались мной в «Живой метафоре», на первый взгляд не видно:

— тогда как повествование должно быть отнесено к ряду литературных «жанров», метафора на первый взгляд принадлежит к классу «тропов», т. е. дискурсивных фигур;

— тогда как повествование в числе своих вариаций включает в себя такой значительный поджанр, как история, которая может претендовать на статус науки или, по меньшей мере, описания реальных событий прошлого, метафора, по-видимому, характерна только для лирической поэзии, чьи дескриптивные притязания выглядят слабыми, если вообще существуют.

Однако именно поиск и обнаружение *проблем*, общих этим двум областям, несмотря на их очевидные различия, приведут нас в последней части этого очерка к более просторным философским горизонтам.

Я разделю свои замечания на две группы, согласно двум затруднениям, которые только что обрисовал. Первое касается структуры, или, лучше, «смысла», имманентного самим выражениям (énoncés), повествовательным или метафорическим. Второе относится к внелингвистической «референции» тех и других выражений и тем самым их притязаний на истину.

1. Остановимся сначала на срезе «смысла».

а) Что касается общности смысла, наиболее элементарная связь между повествовательным «жанром» и метафорическим «тропом» состоит в их общей принадлежности дискурсу, т. е. формам употребления языка, равным или превышающим по измерению фразу.

Как мне представляется, один из первых результатов, достигнутых современными исследованиями метафоры, — это перемещение анализа из сферы *слова* в сферу *фразы*. По определениям классической риторики, восходящим к «Поэтике» Аристотеля, метафора есть перенос обычного наименования с одной вещи на

другую в силу их подобия. Чтобы понять действие, порождающее такое распространение, нужно выйти за рамки слова и подняться до уровня фразы и говорить скорее не о метафоре-слове, а о метафорическом выражении. Тогда окажется, что метафора — это работа с языком, состоящая в присвоении логическим субъектам ранее несоединимых с ними предикатов. То есть, прежде чем стать девиантным наименованием, метафора представляет собой необычную предикацию, нарушающую устойчивость и, как говорят, семантическое пространство (pertinence) фразы в том виде, в котором оно образовано употребимыми, т. е. вошедшими в лексику обозначениями, наличными терминами. Если, таким образом, принять в качестве гипотезы, что прежде всего и главным образом метафора — это необычное атрибутирование, становится понятной суть того превращения, которому подвергаются слова в метафорическом выражении. Это «эффект смысла», вызванный потребностью сохранения семантического пространства фразы. Метафора возникает, когда мы воспринимаем сквозь новое семантическое пространство и некоторым образом под ним сопротивление слов в их обычном употреблении, следовательно, их несовместимость на уровне буквального истолкования фразы. Именно это соперничество нового метафорического пространства и буквальной несовместимости составляет особенность метафорических выражений среди всех употреблений языка на уровне фразы.

b) Анализ метафоры скорее как фразы, а не как слова, или, точнее,. в большей мере как необычной предикации, чем как девиантного наименования, позволит перейти к сравнению теории повествования и теории метафоры. И та, и другая имеют дело, по существу, с феноменом *семантической инновации*. Правда, повествование сразу располагается на ступени протяженного дискурса, как некая последовательность фраз, тогда как метафорическая операция, строго говоря, затрагивает только основу функционирования фразы — предикацию. Но в реальном употреблении метафорические фразы влияют на весь контекст поэмы, связующий метафоры между собой. В этом смысле можно сказать, соглашаясь с литературной критикой, что каждая метафора — это поэма в миниатюре.. Параллелизм между повествованием и метафорой устанавливается, таким образом, не только на уровне дискурса-фразы, но и дискурса-последовательности.

В рамках этого параллелизма и может быть обнаружен во всей полноте феномен *семантической инновации*. Это наиболее фундаментальная общая проблема и метафоры, и повествования в срезе смысла. В обоих случаях в языке возникает нечто новое — еще не сказанное, не выраженное: здесь — *живая* метафора, т. е. *новое* пространство предикации, там — *сочиненная* интрига, т. е. *новое* сочетание в интригообразовании. Но и там, и там становится различимой и приобретает делающие ее доступной анализу контуры человеческая способность к творчеству. Живая метафора и интригообразование — это как бы два окна, открытых в тайну творческой способности.

c) Если мы теперь зададимся вопросом об основаниях этой привилегии метафоры и интригообразования, нужно обратиться к функционированию *продуктивного воображения* и того *схематизма*, который представляет собой его интеллигибельную матрицу. В обоих случаях, по существу, инновация производится в языковой среде и отчасти обнаруживает, чем может быть воображение, творящее по определенным правилам. В выстраивании интриг эта упорядоченная продуктивность выражается в непрерывном переходе от изобретения единичных интриг к образованию — посредством седиментации — повествовательной типологии. Между соблюдением норм, присущих любой повествовательной типологии, и отклонениями от них в процессе создания новых интриг разыгрывается своеобразная диалектика.

Но такого же рода диалектика возникает при рождении нового семантического пространства в новых метафорах. Аристотель говорил, что «хорошо образовывать метафоры означает обнаруживать подобное» (Poetica, 1459a 4—8). Однако что такое «обнаруживать подобное»? Если установление нового семантического пространства — это то, посредством чего выражение «творит смысл» как некое целое, уподобление состоит в *сближении* первоначально отдаленных терминов, внезапно оказывающихся «близкими». Уподобление, следовательно, состоит в изменении расстояния в логическом пространстве. Оно есть не что иное, как это внезапное обнаружение нового родового сходства разнородных идей.

Здесь и вступает в дело продуктивное воображение — как схематизация этой синтетической операции сближения. Воображение и есть способность к созданию новых логических видов посредством предикативной ассимиляции, созданию, несмотря на. . . и благодаря тому, что. . . существует исходная дифференциация терминов, препятствующая этой ассимиляции.

Однако интрига также обнаружила перед нами нечто подобное этой предикативной ассимиляции: она оказалась также чем-то вроде «взятия в совокупности», складывающего *многие* события в единую историю композицией достаточно разнородных факторов — обстоятельств, характеров с их проектами и мотивами, взаимодействий, включая сотрудничество или враждебность, помощь или противодействие, наконец, случайностей. Любая интрига — это такого рода синтез разнородного.

d) Если теперь мы перенесем акцент на *интеллигибельный* характер, присущий семантической инновации, выявится новый параллелизм между областями повествования и метафоры. Выше мы утверждали, что при исследовании истории вступает в дело весьма своеобразный вид *понимания*, и в связи с этим говорили о повествовательной способности понимания. Мы поддержали тезис о том, что историческое *объяснение* с помощью законов, регулярных причин, функций, структур соучаствует в этом повествовательном понимании. Таким образом, мы могли сказать, что чем больше объяснено, тем лучше рассказано. Тот же тезис мы поддержали в отношении структурных объяснений вымышленных

повествований: выявление повествовательных кодов, лежащих, к примеру, в подоплеке народной сказки, оказалось при этом работой по рационализации на втором уровне, приложенной к пониманию первого уровня — видимой грамматики повествования.

Такое же отношение между пониманием и объяснением наблюдается в поэтической области. Акт понимания, который в этой области можно соотнести с умением прослеживать историю, состоит в постижении той семантической динамики, в результате которой в метафорическом выражении из руин семантической несовместимости, бросающейся в глаза при буквальном прочтении фразы, возникает новое семантическое пространство. «Понимать» означает, следовательно, проделывать или проделывать заново лежащую в основе семантической инновации дискурсивную операцию. Однако над этим пониманием, с помощью которого автор или читатель «создает» метафору, располагается научное объяснение, которое исходит отнюдь не из динамизма фразы и не признает несводимости дискурсивных единств к принадлежащим системе языка знакам. Основываясь на принципе структурной гомологии всех языковых уровней — от фонемы до текста, объяснение метафоры вписывается в общую семиотику, берущую в качестве единицы отсчета знак. Здесь, как и в случае повествовательной функции, я утверждаю, что объяснение не первично, а вторично по отношению к пониманию. Объяснение, представленное как знаковая комбинация, т. е. как некая семиотика, строится на базе понимания первого уровня, основанного на дискурсе в качестве нераздельного и способного к инновации акта. Так же как вскрытые объяснением повествовательные структуры предполагают понимание создающего интригу акта структурации, обнаруженные структурной семиотикой структуры строятся на той дискурсивной структурации, динамизм и способность которой к инновации выявляет метафора.

В третьей части очерка речь пойдет о том, каким образом этот двойной подход к соотношению между объяснением и пониманием способствует современному развитию герменевтики. И прежде всего о том, как теория метафоры содействует теории повествования в прояснении проблемы референции.

2. В предшествующем обсуждении мы намеренно рассматривали отдельно «смысл» метафорического выражения, т. е. его внутреннюю предикативную структуру, и его «референцию», т. е. его претензию на достижение внелингвистической реальности и, следовательно, на высказывание истины.

Однако изучение повествовательной функции впервые поставило нас перед проблемой поэтической референции, когда зашла речь о связи в «Поэтике» Аристотеля mythos и mimesis. Повествовательный вымысел, отметили мы, «имитирует» человеческое действие в том, что он способствует перемоделированию структур и измерений согласно воображаемой конфигурации интриги. Вымысел обладает этой способностью «переделывания» реальности, а точнее, в рамках повествовательного вымысла, практической реально-

сти, в той мере, в какой текст интенционально намечает горизонт новой реальности, которую мы сочли возможным назвать миром. Этот мир текста и вторгается в мир действия, чтобы изменить его конфигурацию или, если угодно, чтобы осуществить его трансфигурацию.

Изучение метафоры позволяет нам глубже проникнуть в механизм этой операции трансфигурации и распространить это на обозначаемую нами общим термином «вымысел» совокупность двух конститутивных моментов поэтической референции.

Первый из этих моментов выделить проще всего. Язык облекается поэтической функцией всякий раз, когда внимание перемещается с референции на само сочинение. Говоря словами Романа Якобсона, поэтическая функция делает акцент на сочинении for its own sake* в ущерб функции референции, которая в дескриптивном языке, напротив, доминирует. Можно было бы сказать, что центростремительное движение языка к самому себе вытесняет центробежное движение функции референции. Язык чествует сам себя в игре звука и смысла. Первый конститутивный момент поэтической референции, таким образом, состоит в этой задержке прямого соотношения с уже конституированной, уже описанной с помощью повседневного или научного языка реальностью.

Но задержка функции референции, сопровождающая перенос акцента на сочинение for its own sake, — это лишь оборотная сторона, или негативное условие, более потаенной референциальной функции дискурса, в некотором смысле освобожденного посредством этой задержки от дескриптивной нагрузки выражений. Именно в результате этого поэтический дискурс привносит в язык аспекты, качества, значения реальности, которые не могли проникнуть в непосредственно дескриптивный язык и которые могут быть высказаны только благодаря сложной игре метафорического выражения и упорядоченному сдвигу привычных значений наших слов.

Эта способность метафорического пере-сказа реальности строго параллельна той миметической функции, которую мы выше отметили у повествовательного вымысла. Вымысел этот по преимуществу касается поля действия и его временны́х значений, тогда как метафорический пере-сказ царствует скорее в сфере чувственных, эмоциональных, этических и аксиологических значений, которые делают мир миром *обитаемым*.

Философские импликации теории непрямой референции так же примечательны, как и соответствующие импликации диалектики объяснения и понимания. Мы теперь перейдем к их рассмотрению в поле философской герменевтики. Отметим предварительно, что функция трансфигурации реального, которую мы признали за поэтическим вымыслом, предполагает, что мы уже не отождествляем реальность с эмпирической реальностью или, что то же самое, мы не отождествляем опыт с эмпирическим опытом. Достоинство поэтического языка основано на его способности при-

---

* Ради него самого (англ.).

вносить в язык аспекты того, что Гуссерль называл Lebenswelt *, а Хайдеггер In-der-Welt-Sein **. Тем самым поэтический язык требует также, чтобы мы переработали заново конвенциональную концепцию истины, т. е. перестали ограничивать ее логической связностью и эмпирической верифицируемостью так, чтобы учесть притязания на истину, связанные с трансфигуративным действием вымысла. Говорить же далее о реальности, истине (и конечно, также о бытии) невозможно, не попытавшись предварительно прояснить философские предпосылки всего этого предприятия.

III
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Я хотел бы теперь попробовать ответить на два вопроса, которые во время предыдущих наших размышлений не могли не возникнуть перед читателями, сформировавшимися в иной, чем моя, философской традиции. Каковы характерные предпосылки той философской традиции, к которой, по моему мнению, я принадлежу? Каким образом вписываются в эту традицию только что проделанные исследования?

1) Что касается первого вопроса, я характеризовал бы философскую традицию, которую я представляю, тремя чертами: она продолжает линию *рефлексивной* философии, остается в зависимости от гуссерлевской *феноменологии* и разрабатывает *герменевтический* вариант этой феноменологии.

Под рефлексивной философией я вообще имею в виду способ мышления, берущий начало от картезианского Cogito и продолженный Кантом и малоизвестным за рубежом французским посткантианством, в котором наиболее примечательным мыслителем, на мой взгляд, был Жан Набер. Философские проблемы, относимые рефлексивной философией к числу наиболее коренных, касаются *понимания своего Я* как субъекта операций познания, воления, оценки и т. д. Рефлексия представляет собой акт возвращения к себе, посредством которого субъект заново постигает с интеллектуальной ясностью и моральной ответственностью объединяющий принцип тех операций, в которых он рассредоточивается и забывает о себе как о субъекте. «Я мыслю», говорит Кант, должно быть способным сопровождать все мои представления. По этой формуле узнаваемы все рефлексивные философии. Но каким образом «я мыслю» познает или узнает само себя? Именно здесь феноменология, а в еще большей мере герменевтика предлагают сразу и реализацию, и радикальную трансформацию самой программы рефлексивной философии. С идеей рефлексии существенным образом связана идея абсолютной прозрачности, совершенно-

* Жизненный мир (нем.).
** В-мире-бытие (нем.).

го совпадения Я с самим собой, что должно было сделать самосознание несомненным и в этом смысле более фундаментальным знанием, чем все положительные науки. Это основополагающее требование, по мере того как философия обретала мыслительный инструментарий, способный его удовлетворить, сначала феноменология, а потом герменевтика непрестанно относили ко все более отдаленному горизонту.

Так, Гуссерль в своих теоретических текстах, наиболее отмеченных идеализмом, напоминающим идеализм Фихте, понимает феноменологию не только как метод сущностного описания фундаментальных артикуляций опыта (перцептивного, имагинативного, интеллектуального, волевого, аксиологического и т. д.), но и как радикальное самообоснование при полнейшей интеллектуальной ясности. При этом он видит в редукции (или épochе), примененной к естественной установке, освоение царства смысла, где любой вопрос, касающийся вещей в себе, снимается заключением в скобки. Это царство смысла, освобожденное таким образом от любого вопроса о фактичности, и образует преимущественное поле феноменологического опыта, преимущественно интуитивную область. Возвращаясь через Канта к Декарту, он придерживается мнения, что всякое постижение трансцендентного сомнительно, тогда как имманентное для Я несомненно. Это утверждение и оставляет феноменологию в пределах рефлексивной философии.

Однако феноменология не в теоретизировании по поводу самой себя и своих конечных притязаний, а в своем действительном движении намечает скорее не реализацию, а удаление от идеала такого радикального обоснования в прозрачности субъекта для самого себя. Крупным открытием феноменологии, при непременном условии феноменологической редукции, остается интенциональность, т. е. в наиболее свободном от технического истолкования смысле примат сознания о чем-то над самосознанием. Но это определение интенциональности пока еще тривиально. Строго говоря, интенциональность означает, что интенциональный акт постигается только посредством многократно идентифицируемого единства имеющегося в виду *смысла*: того, что Гуссерль называет «ноэмой» или интенциональным коррелятом «неоэтического» акта полагания. Кроме того, над этой ноэмой, в вышележащих слоях, располагается тот результат синтетических актов, который Гуссерль именует «конституированным» (конституированная вещь, пространство, время и т. д.). Но конкретные феноменологические исследования, особенно касающиеся конституирования «вещи», обнаруживают регрессивным путем все более фундаментальные пласты, где активные синтезы указывают на все более радикальные пассивные синтезы. Таким образом, феноменология оказывается заключенной в бесконечном движении «вопросов в обратном порядке», в процессе которого тает ее проект радикального самообоснования. В последних работах Гуссерля, посвященных *жизненному миру*, этим термином обозначается горизонт никогда не

достижимой непосредственности: Lebenswelt всегда предполагается и никогда не дан. Это потерянный рай феноменологии. В этом смысле, пытаясь реализовать свою направляющую идею, феноменология сама же ее подрывает. Это и придает трагическое величие делу Гуссерля.

Осмысление этого парадоксального результата помогает понять, каким образом герменевтика может срастись с феноменологией и поддерживать с ней такое же двойственное отношение, какое феноменология поддерживает со своим картезианским и фихтеанским идеалом. Предпосылки герменевтики на первый взгляд делают ее чужеродной рефлексивной традиции и феноменологическому проекту. Герменевтика фактически родилась (или, скорее, ожила) в эпоху Шлейермахера, из сплава библейской экзегезы, классической филологии и юриспруденции. Этот сплав многих дисциплин помог осуществить коперниканский переворот, поставивший вопрос: *что значит понимать?* — перед вопросом о смысле того или иного текста или той или иной категории текстов (сакральных или светских, поэтических или юридических). Этому-то исследованию Verstehen * и предстояло, столетием позже, столкнуться с феноменологическим по преимуществу вопросом об интенциональном смысле ноэтических актов. Правда, герменевтика сохраняла теоретические задачи, отличные от интересов конкретной феноменологии. Тогда как феноменология ставила вопрос о смысле по преимуществу в когнитивном и перцептивном измерениях, герменевтика, начиная с Дильтея, ставила его в плоскости истории и наук о человеке. Но это был и с той, и с другой стороны тот же фундаментальный вопрос об отношении между *смыслом и Я* (soi), между *интеллигибельностью* первого и *рефлексивностью* второго.

Феноменологическая укорененность герменевтики не ограничивается этим самым общим родством понимания текста и интенционального отношения сознания к представленному ему смыслу. В постхайдеггерианской герменевтике первостепенное значение приобретает поднятая феноменологией — некоторым образом вопреки ее намерениям — тема Lebenswelt. Только благодаря тому что мы изначально пребываем в мире и неотстранимо причастны ему, мы можем посредством вторичного движения противопоставлять себе объекты, которые пытаемся интеллектуально конституировать и подчинить своей воле. Verstehen *, по Хайдеггеру, имеет онтологическое значение. Это ответ существа, брошенного в мир, которое ориентируется в нем, проецируя наиболее свойственные ему возможности. Интерпретация (в техническом смысле интерпретации текста) — это лишь развитие, прояснение онтологического понимания, изначально присущего брошенному в мир существу. Таким образом, субъект-объектное отношение, от которого Гуссерль остается в зависимости, подчиняется онтологической связи — более первоначальной, чем любое отношение сознания.

---

* Понимание (нем.).

Этот герменевтический подрыв феноменологии влечет за собой еще один: знаменитая «редукция», посредством которой Гуссерль различает «смысл» экзистенциального основания, в котором изначально укоренено естественное сознание, не может больше сохранять статус исходного философского акта. Теперь она приобретает эпистемологически производное значение: это вторичное действие установления дистанции (и в этом смысле забвение первичной укорененности понимания), для осуществления которого требуются все объективирующие операции, характерные как для обыденного, так и для научного познания. Но это дистанцирование предполагает ту причастность, благодаря которой мы уже есть в мире того, как становимся субъектами, противопоставляющими себе объекты, чтобы судить о них и подчинять своему интеллектуальному и техническому господству. Таким образом, если хайдеггерианская и постхайдеггерианская герменевтика и наследует гуссерлевскую феноменологию, она в конечном счете в равной мере и реализует, и переворачивает ее.

Философские последствия этого переворота значительны. Мы их проглядим, если ограничимся констатацией конечности, обесценивающей идеал прозрачности трансцендентального субъекта для самого себя. Идея конечности сама по себе остается банальной, даже тривиальной. В лучшем случае, она лишь формулирует в негативных терминах отказ от всякого Hybris* рефлексии, от всяких притязаний субъекта найти основание в самом себе. Открытие первичности бытия-в-мире по отношению ко всякому проекту обоснования и всякой попытке конечного установления истины обнаруживает всю свою силу, когда из него извлекаются выводы для эпистемологии новой онтологии понимания. Только извлекая эти эпистемологические выводы, я смогу перейти от ответа на первый вопрос ко второму вопросу, поставленному в начале третьей части очерка. Я резюмирую этот эпистемологический итог следующей формулой: не существует понимания самого себя, *не опосредованного* знаками, символами и текстами; самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов. Переходя от одного к другому, герменевтика шаг за шагом избавляется от идеализма, с которым Гуссерль пытался отождествить феноменологию. Проследим теперь фазы этого освобождения.

Опосредование *знаками*: этим устанавливается изначальная *языковая* предрасположенность любого человеческого переживания. Восприятие сказывается, желание сказывается. Уже Гегель показал это в «Феноменологии духа». Фрейд извлек из этого другое следствие: не существует до такой степени потаенного, скрытого или извращенного желания, чтобы оно не могло быть прояснено языком и благодаря выходу в сферу языка не выявило

---

* ὕβοις — высокомерие, безмерные притязания (греч.).

своего смысла. Психоанализ как talk-cure * не имеет иной предпосылки, кроме этой изначальной близости желания и речи. И так как речь воспринимается скорее, чем произносится, самый короткий путь Я к самому себе — это речь другого, позволяющая мне проскочить открытое пространство знаков.

Опосредование *символами*: под этим термином я имею в виду обладающие двойным смыслом выражения, в традиционных культурах связанные с именами космических «элементов» (огня, воды, воздуха, земли и т. д.), их «измерений» (высота и глубина и т. д.) и «аспектов» (свет и мрак и т. д.). Эти выражения располагаются в несколько ярусов: символы наиболее универсального характера; символы, присущие только одной культуре; наконец, созданные отдельным человеком и даже встречающиеся только в одном произведении. В последнем случае символ совпадает с живой метафорой. Но, с другой стороны, не существует, наверное, символотворчества, не коренящегося в конечном итоге в общечеловеческом символическом основании. Я сам когда-то набросал «Символику Зла» **, где рефлексия злой воли целиком основывалась на опосредующей роли некоторых выражений, обладающих двойным смыслом, таких, как «пятно», «падение», «отклонение». Я даже сводил в то время герменевтику к истолкованию символов, т. е. к выявлению второго, часто скрытого смысла этих двусмысленных выражений.

Теперь это определение герменевтики через истолкование символов кажется мне слишком узким. Для этого есть два основания, которые заставляют перейти от опосредования символами к опосредованию текстом. Прежде всего я заметил, что традиционный, или частный, символизм раскрывает свои ресурсы умножения смысла только в собственных контекстах, т. е. на уровне полного текста, например, поэмы. Кроме того, один и тот же символизм допускает соперничающие и даже полярно противоположные истолкования в зависимости от того, нацелено ли истолкование на сведение символизма к его буквальному основанию, бессознательным истокам или социальным мотивациям или же на расширительное толкование, соответствующее наибольшей его способности к многозначности. В одном случае герменевтика ориентирована на демифологизацию символизма, показывая скрытые в нем неосознанные силы, в другом — на отыскание наиболее богатого, высокого, духовного смысла. Впрочем, этот конфликт интерпретаций в равной степени проявляется на текстуальном уровне.

Из этого следует, что герменевтика уже не может быть определена просто через истолкование символов. Тем не менее это определение должно быть сохранено как этап между общим признанием языкового характера опыта и более техническим определением герменевтики через истолкование текстов. Кроме того, она способствует рассеиванию иллюзии об интуитивном познании Я, предлагая окольный путь к пониманию Я через богатство символов,

* Логотерапия, словолечение (англ.).
** *Ricoeur P.* Symbolique du mal.

передаваемых через культуры, в лоне которых мы обретаем одновременно и экзистенцию и речь.

Наконец, *опосредование текстами.* На первый взгляд это опосредование кажется более ограниченным, чем опосредование через знаки и символы, которые могут быть просто устными и даже не словесными. Опосредование текстами как будто ограничивает сферу истолкования письменностью и литературой в ущерб устным культурам. Это верно. Но теряя в широте, мы выигрываем в интенсивности. Письменность, по существу, открыла ресурсы дискурса в том смысле, в котором мы его определили на первых страницах этого очерка, сначала отождествив с фразой (кто-то кому-то что-то говорит), а потом охарактеризовав как композицию последовательностей фраз в форме повести, поэмы или эссе. Благодаря письменности дискурс достигает тройной семантической автономии: по отношению к интенции говорящего; восприятию первичной аудитории; экономическим, социальным, культурным обстоятельствам своего возникновения. В этом смысле письмо выходит за пределы диалога лицом к лицу и становится условием *превращения* дискурса в текст. Герменевтике надлежит исследовать содержание этого превращения в текст, касающееся работы истолкования.

Наиболее важное следствие состоит в том, что окончательно отбрасываются картезианский, фихтеанский и отчасти также гуссерлианский идеалы прозрачности субъекта для самого себя. Обращение к субъективности через знаки и символы сразу и расширяется, и изменяется переходом к опосредованию текстами, не связанными с интерсубъективной ситуацией диалога. Интенция автора уже не дана непосредственно, к чему стремится интенция говорящего в откровенной и непосредственной речи. Она должна быть восстановлена одновременно со значением самого текста, как имя собственное, данное индивидуальному стилю произведения. Речь уже, следовательно, не идет об определении герменевтики как достижения общего понимания текста читателем и автором. Интенция автора, отсутствующего в тексте, сама стала герменевтическим вопросом. Что касается другой субъективности читателя, она в одинаковой мере и производна от чтения, зависит от текста и несет в себе ожидания, с которыми читатель подходит к тексту и воспринимает его. Следовательно, вопрос не стоит также и об определении герменевтики через примат читающего текст субъекта, как это делает рецептивная эстетика. Замена intentional fallacy на affective fallacy* совершенно бесполезна. Понимать себя означает понимать себя *перед текстом* и воспринимать из него состояния некоего Я, отличного от меня, только что приступившего к чтению. Ни одна из двух субъективностей — ни субъективность автора, ни субъективность читателя — не может быть, следовательно, признана первичной в смысле исходного наличия Я для самого себя.

---

* Интенциональная ошибка; аффективная ошибка (англ.).

Какая первоочередная задача может быть поставлена перед герменевтикой, освободившейся от примата субъективности? По-моему, это отыскание в самом тексте, с одной стороны, той внутренней динамики, которая направляет структурацию произведения, с другой стороны, той силы, благодаря которой произведение проецируется вне себя и порождает мир — «предмет» текста. Внутренняя динамика и внешнее проецирование составляют то, что я называю работой текста. Реконструкция этой двойной работы текста — дело герменевтики.

Как мы видим, пройденный путь ведет от первой установки — философия как рефлексия, через вторую — философия как феноменология, к третьей — опосредование через знаки, потом символы, наконец, через тексты.

Герменевтическая философия — это философия, которая усваивает все требования этого долгого обращения и отказывается от мечты о совершенном опосредовании, в конце которого рефлексия снова поднялась бы до уровня интеллектуальной интуиции.

2) Теперь я могу попытаться ответить на второй вопрос, поставленный выше. Если предпосылки, характерные для традиции, с которой связаны мои работы, таковы, то как я оцениваю место своих работ в развитии этой традиции?

Чтобы ответить на этот вопрос, мне достаточно сопоставить только что данное определение задач герменевтики с выводами второй части.

Как только что мы сказали, перед герменевтикой стоит двойная задача: реконструировать внутреннюю динамику текста и воссоздать способность произведения проецироваться вовне в виде представления о мире, где я мог бы жить.

Мне кажется, что все мои исследования, направленные на изучение соединения понимания и объяснения на уровне того, что я назвал «смыслом» произведения, связаны с первой задачей. В моем анализе повествования, как и в анализе метафоры, я борюсь на два фронта: с одной стороны, отвергаю иррационализм непосредственного понимания как распространение на область текстов той интропатии, которая позволяет субъекту проникать в чужое сознание в условиях интимного диалога. Эта неадекватная экстраполяция поддерживает романтическую иллюзию скрытой в произведении непосредственной связи конгениальности между двумя субъективностями — автора и читателя. Но я так же усиленно отвергаю рационализм объяснения, применяющий к тексту структурный анализ знаковых систем, характерных не для текста, а для языка. Эта равно неадекватная экстраполяция порождает позитивистскую иллюзию замкнутой в себе и независимой от всякой субъективности автора или читателя текстуальной объективности. Двум этим односторонним установкам я противопоставляю диалектику понимания и объяснения. Понимание я трактую как способность воспроизводить в себе работу структурации текста, а объяснение — как операцию второго уровня, срастающуюся с пониманием и состоящую в прояснении кодов, лежащих в подо-

снове этой работы структурации, в которой соучаствует читатель. Эта борьба на два фронта — против сведения понимания к интропатии и сведения объяснения к абстрактной комбинаторике — приводит меня к определению истолкования через эту же диалектику понимания и объяснения на уровне имманентного «смысла» текста. Этот специфический ответ на первую из стоящих перед герменевтикой задач имеет, по-моему, то неупомянутое преимущество, что он позволяет сохранить диалог между философией и науками о человеке, диалог, который, каждое по-своему, разрушает отвергаемые мною превратные представления понимания и объяснения. Это можно было бы считать моим первым вкладом в герменевтику, которую я исповедую.

Выше я попытался переместить свой анализ «смысла» метафорических выражений и «смысла» повествовательных интриг на задний план теории Verstehen, взятой только в ее эпистемологическом применении, в русле традиции Дильтея и Макса Вебера. Различение «смысла» и «референции» применительно к этим выражениям и этим интригам дает мне возможность остановиться пока на том завоевании герменевтической философии, которое ни в коем случае не было, мне кажется, отброшено позднейшим развитием этой философии у Хайдеггера и Гадамера: я имею в виду подчинение эпистемологической теории онтологической теории Verstehen. Я не хочу ни предавать забвению эпистемологическую фазу с ее ставкой на диалог между философией и науками о человеке, ни проходить мимо смещения герменевтической проблематики, делающей отныне акцент на бытии-в-мире и причастности, предшествующей всякому отношению, противопоставляющему субъекта объекту.

На заднем плане этой новой герменевтической онтологии я и хотел бы поместить мои исследования «референции» метафорических выражений и повествовательных интриг. Я охотно признаю, что эти исследования постоянно *предполагают* убеждение в том, что дискурс никогда не существует for its own sake, ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными. Это убеждение в первичности бытия-к-высказыванию по отношению к высказыванию и объясняет мое упорство в стремлении открыть в поэтических употреблениях языка присущий им модус референции, посредством которого поэтический дискурс продолжает высказывать бытие, даже когда, кажется, уходит в себя, чтобы самого себя чествовать. Это упорное стремление нарушить замкнутость языка в самом себе я унаследовал из Sein und Zeit Хайдеггера и Wahrheit und Methode Гадамера [7]. Но я все же осмеливаюсь думать, что предложенное мной описание референции метафорических выражений и повествовательных интриг добавляет этому онтологическому стремлению аналитическую точность, которой ему недостает.

Действительно, я попытался придать онтологическое значение референциальным претензиям метафорических выражений из это-

го онтологического побуждения: например, я рискнул утверждать, что видеть нечто как... означает выявлять *«бытие-как»* вещи. Я поставил «как» в положение экспонента глагола «быть» и сделал из «бытия-как» конечный референт метафорического выражения. Этот тезис содержит, без сомнения, заимствование из постхайдеггерианской онтологии. Но, с другой стороны, аттестацию *бытия-как*... по-моему, нельзя было бы осуществить вне детального изучения референциальных модусов метафорического дискурса, и она требует собственно аналитической трактовки непрямой референции на основе концепции speit reference* Романа Якобсона. Мое исследование mimesis'a повествовательного произведения и различение трех стадий mimesis'a — префигурации, конфигурации, трансфигурации произведений мира действия — выражает ту же заботу о дополнении онтологической аттестации точностью анализа.

Эта забота связана с другой, упомянутой выше, — не противопоставлять понимание и объяснение в имманентной динамике поэтических выражений. Взятые в совокупности, обе эти заботы говорят о моем желании, работая ради продвижения вперед герменевтической философии, способствовать, насколько возможно, пробуждению интереса к этой философии у аналитических философов.

Поль Рикёр

Esprit. 1986. N 8/9. P. 227—243.

[1] *Ricoeur P.* Le temps et le recit. P., 1983—1985. Vol. 1—3.
[2] *Idem.* Metaphore vive. P., 1975.
[3] *Idem.* De l'interpretation. Essai sur Freud. P., 1965.
[4] Ibid.
[5] *Ricoeur P.* Metaphore vive.
[6] *Ricoeur P.* La Symbolique du mal. P., 1961.
[7] *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988.

* Расщепленная (и двойная) референция (англ.).

К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Э. БЕРТИ «ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ МЫСЛИ И СЛОВА»

Ф. Х. Кессиди

Для древних греков демократия не означала просто «народоправства», т. е. государственного строя, в котором власть принадлежала большинству граждан полиса, ибо такое понимание демократии, стирая качественное различие между ней и любой формой диктатуры (олигархии, тирании и деспотии), сводит вопрос о фор-

© Вступительная статья Ф. Х. Кессиди, 1990