Після філософії: кінець чи трансформація?

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

КИЇВ
«Четверта хвиля» 2000

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

Перекладачі:

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

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

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

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

ББК 87я43

ISBN 966-529-097-5

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

Ганс Блуменберг

ВСТУП

Від самих своїх початків у Стародавній Греції філософія розглядала риторику як свого смертельного ворога. Платон поєднав риторику з учен-ням софістів і, отже, з релятивізмом вартостей та довільним застосуван-ням влади. Хоча його відповідь на цей виклик — метафізичне обгрунту-вання Істинного і Доброго — не залишилася в історії філософії безпереч-ною, його ворожість до риторики продовжувала існувати, як і його ото-тожнення риторики із софістикою. Навіть у сучасній філософії риторика типово зобачалася як ворог розуму і як інструмент пристрастей, що спи-рається на просто фігуральне використання слів, котре філософія кори-гує, заміщуючи його суворо буквальним використанням мови та точною аргументативною структурою дискурсу. Багато тих, хто сьогодні вимагає кінця філософії, хочуть анулювати явну перемогу Платона над софістами. Так, наприклад, Фуко йде услід за Ніцше, наполягаючи на внутрішньо властивому відношенні істини до влади. А Деррида доводить, що відок-ремлення філософії від риторики саме є риторичним, що не існує жодної фундаментальної відмінності між філософією та літературою. На противa-гу цьому Гадамер об'єднує риторику з герменевтикою як продовження практичної філософії: усі три — етика, риторика і герменевтика — є зако-рінеными в основоположних людських здатностях — до практично обду-маного зважування, до продукування взаємної згоди через переконливе мовлення, до досягнення взаєморозуміння у мові, — що не може бути заміщеним ані технічним знаю-як, ані теоретичною наукою. Але ми мо-жемо рефлексивно усвідомити те, що виконавчо перебуває у грі у прак-тичному здійсненні цих здатностей, так що теоретичний інтерес, осново-положний для результуючих «наук», лишається нерозривно пов'язаним із певними різновидами практичної дії. Підхід Блуменберга до риторики, підкреслюючи її антропологічну по-зицію, цілком не продовжує жодного з цих шляхів, хоча він, мабуть, най-тісніше змикається зі шляхом Гадамера. В есе, котре наводиться далі, він не вимагає простого обернення платонізму, а намагається зруйнувати ту модель людської природи, за котрою постають ієрархічні опозиції, завдя-ки яким риторика була відмежована від філософії і ставилася нижче від неї: логос на противагу

міфові, поняття на противагу метафорі, буквальне на противагу фігуральному, розум на противагу уявленню тощо. Він не шмагається простої елімінації цих відмінностей; його позиція полягає, швидше, у тому, що сама філософія повинна визнати законність того, що вона дотепер ставила поза законом. І вона робить це під загальною рубри-кою «Unbegrifflichkeit» («незбагненність, неосяжність, незрозумілість» — перекл.) — урахуванням непоняттєвої, обмеженої (finitistic) природи тих діяльностей та витворів, котрі є необхідними для нашого проживання у світі. Риторика тоді стає загальним заголовком для усього того, що може бути включеним у такий розгляд, включаючи міф, метафору, переконан-ня та згоду — тобто для предмета філософії, оскільки вона серйозно бере до уваги недосяжність вічних істин та остаточних вірогідностей і відмов-ляється від образу людини як замаскованого духу.

Для Блуменберга «аксіомою усієї риторики» є «принцип недостатнього розуму». Висування «істини» на противагу «наслідкові», доводить він, є «поверховим, бо риторичний наслідок є не альтернативою, котру можна обирати замість прозирання, яке можна було б також мати, а альтернати-вою цілком певній очевидності, що її не можна мати... Допоки філософія була схильною пропонувати принаймні перспективу вічних істин та цілком певних вірогідностей, потім консенсус як ідеал риторики, а також згоду суб'єкта на пізнішу відміну як результат, досягнутий завдяки переконан-ню, вона, здається, презирливо ставилася до неї». Позаяк ця перспектива, однак, полишена, ми розуміємо, що «у міркуванні про практичні діяль-ності життя може бути більш раціональним припустити щось на недо-статніх підставах, ніж наполягати на процедурі, змодельованій згідно з наукою», — більш раціональним, тобто, «продовжуючи висловлюватися теоретично, спрямованим на справжній консенсус» утворенням. Інакше кажучи, ми розуміємо, що риторика «сама є формою раціональності — раціональним способом прийти до згоди з тимчасовістю розуму». Ми по-требуємо тоді надання нової форми традиційному, надмірно роздутому поняттю розуму задля залагодження «Maengelwesen» («сутнісних недоліків» — перекл.), витворів недоліку, якими ми є. Для способів міркування, знат-них продукувати «злагоду, необхідну для діяльності», заміщати переко-нання на силу, істотним буде включити фігуральні елементи, такі як ме тафора, які є не просто замінниками

понять, котрі у принципі могли б бути надані, та риторичні структури, що вони є не просто орнаментальними прикрасами для структур точної аргументації, які у принципі також є приступними.

Ті самі теми, наші антропологічні недоліки та потреба їх компенсувати головним чином фігурують у праці Блуменберга «Твір про міф». Тут є наша бідність інстинкту і супутня їй загроза бути враженими «абсолютиз-мом реальності», котрі слугують його вихідним пунктом. У нашій антро-пологічній ситуації міфові — і праці про міф — властиво відігравати у «функціональній системі» елементарних людських життєвих досягнень» як свою неодмінну роль — відігравати роль у якості раціональності. Вони від самого початку є взаємодоповнюючими з міфічним подоланням *«Angst»* («страху» — перекл.) перед лицем неконтрольованої реальності, що утво-рює «одухотворений простір» для розширення нашого (завжди лише час-ткового) раціонального контролю над специфічними царинами такої реаль-ності. Як це висловлює Роберт Воллос, усі символічні форми одночасно роблять внесок у прагнення до всеохопного уможливлення людського існу-вання. Кожна з них може бути витлумаченою у термінах її внеску у це прагнення (її функції у його межах), тобто у термінах її «життєвого досяг-нення».

Це поняття «функції» також важливим чином фігурує у праці Блу-менберга «Законність сучасної доби», але тут воно відсилає радше до історично, ніж антропологічно заснованих «позицій» — позицій у нашому ментальному просторі, котрі з'являються, обіймаються і знову переобій-маються і (можливо) зникають. Мета «функціонального аналізу» цього типу полягає у тому, щоб створити оповідне урахування генези сучасних понять та установок. Як і в Колінгвуда та Макінтайра, наголос робиться не на неперервності рішень, а на певності питань, ідея полягає у тому, щоб досягти історичного контексту проблем для того, щоб зрозуміти ті відповіді, які давалися на них. Цей тип історичного, оповідного підходу робить можливим розрізнення, наприклад, тих (законних) сучасних ідей людського самоутвердження та необмеженої теоретичної цікавості від їхньо-го надмірного узагальнення в ідеї універсального поступу.

Те, що зачаровує у Блумснберговому відновленні у правах таких тради-ційно дискредитованих претендентів на трон розуму, як риторика, мета-фора, міф

та оповідь, полягає у тому, що воно виконане під знаком не завершення Просвітництва, а його переосмислення зі стриманістю, влас-тивою *«Maengelwesen»,* не відмови від наших зобов'язань перед сучасніс-тю, а з'ясування стосовно них того, чим вони є насправді. Отже, Блумен-берг протиставляє таким, що претендували на завершальність, міфам, як німецький ідеалізм, котрі роблять нас відповідальними за світ у цілому, «стандарт для остаточних міфів»: вони мають презентувати «відповідаль-ність суб'єкта за себе і перед собою»; вони повинні підтримувати «авто-номних індивідів» не у сенсі «замаскованих духів», які переслідують су-часну філософію, а у сенсі індивідів, які беруть на себе відповідальність за те, ким вони є і що вони роблять. Роль філософії у цьому прагненні поля-гає у розвінчанні або «деконструюванні» того, що розглядалося як при-родне, у виявленні його «штучності». Вона є різновидом «феноменології історії», «дисципліною уважності» — не лише до «передсудів» та «ідолів», «догм» та «міфів», але й до «тривіальностей», до усього «всесвіту того, що без доказів приймалося на віру».

Ганс Блуменберг

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО СУЧАСНОГО ЗНАЧЕННЯ РИТОРИКИ

Що таке людина, сформульовано у вигляді тези, у незліченних, більш чи менш формальних спробах визначення. Розмаїття того, що ми нині називаємо філософською антропологією, може бути зведеним до однієї пари альтернатив: людина може зобачатися або як бідний, або ж як багатий витвір. Факт того, що людина біологічно не прикріплена до специфічного довкілля, може бути зрозумілим або як фундаментальна відсутність належного спорядження для самозбереження, або ж як відкритість до повноти світу, котрий більше не акцентується лише у термінах життєвих необхідностей. Людина зробилася творчою або завдяки настійності своїх потреб, *або* ж завдяки тому, що вона грайливо має справу зі своїми талантами, вона є створінням, яке не здатне до роблення чого завгодно, що не має мети, *або* вона є єдиною твариною, котра здатна до *«acte gratuit»*[1]. Людина визначається завдяки тому, чого їй бракує, *або* завдяки творчому символізмові, з яким вона відчуває себе у себе вдома у своєму власному світі. Вона є спостерігачем всесвіту у центрі світу *або* вона є [буквально] «ексцентричною», вигнаною з Раю на незначну порошинку, названу Землею. Людина містить у собі нагромаджений урожай усієї фізичної реальності *або* ж вона є витвором недоліків[2], полишеним природою у нетвердій ході, змуче-ним залишками інстинктів, котрих вона не розуміє і які втратили свої функції. Я не маю необхідності продовжувати перелік антитез; принцип, завдяки якому цей список міг би бути розширеним, легко бачити. Тією мірою, якою розглядається риторика, її традиційно осново-положні поняття можуть бути подібним чином зведеними до однієї пари альтернатив: риторика має справу або з наслідками оволодіння істиною, або ж з тими ускладненнями, які виникають з неможливості досягнення істини. Платон боровся з риторикою софістів завдяки нагадуванню того, що вона засновувалася на тезі про неможливість істини і що звідси вона виводила своє право не брати до уваги того, що люди могли бути переконаними стосовно того, що було істинним. З

іншого боку, найвпливовіше вчення про риторику у нашій традиції — вчення Цицерона — розпочиналося із засновку, що істиною можна оволодіти, і надавало мистецтву мовлення функції прикра-шання спілкування з цією істиною, функції, яка робить її приступ-ною і вражаючою — одним словом, показувало, як із нею треба мати справу у спосіб, відповідний цьому об'єктові. Християнська традиція коливалася між двома можливими наслідками цього засновку про оволодіння істиною: з одного боку, що Божа істина не потребує людської допомоги того типу, який репрезентувала риторика, і що вона повинна презентувати себе з такою щонаймен-шою прикрасою, яка тільки можлива (взірець, котий з відвертістю повторюється у кожній риториці), а з іншого боку, що ця сама істина є гуманізованою у притулку канонів правил риторики. У сучасній естетиці причетність риторики до істини, яку вона (причет-ність) позитивно чи негативно здійснює, святкує свій остаточний тріумф, коли цей зв'язок обертається: стає припустимим виводити істинний зміст з риторичного мистецтва, зі стилю, з краси — або ж краса та істина можуть навіть ставати тотожними. Та ворожість, яку Платон постулював між філософією та риторикою, визначена у самій філософії або ж принаймні у її мовах як естетика на противагу філософії. Лише як естетика?

Неважко побачити, що можна недвозначно узгодити одна з одною дві радикальні пари альтернатив — в антропології і в риториці. Людина як багате створіння здійснює свою диспозицію над істиною, якою вона володіє, за допомогою риторичного *«ornatus»* [орнаменту]. Людина як бідне створіння потребує риторики мистецтва виявлення, яке допомагає їй мати справу зі своєю відсутністю істини. Та епістемологічна ситуація, яку Платон поставив у провину софізмові, антропологічно радикалізувалася в ситуацію «витвору недоліків», для якого усе стає складником економії його засобів виживання і який, отже, не може дозволити собі риторики — якщо він уже собі її не дозволив. Наслідок цієї антропологічної інтенсифікації первіс них умов полягає у тому, що поняття риторики, котре пов'язане з цими умовами, повинне також бути сформульоване більш елемен-тарним або фундаментаьним чином. Тоді техніка мовлення вия-виться як спеціальний випадок скеровуваних правилами способів поведінки, які продукують щось таке, що має бути зрозумілим, запо-чатковують знаки, викликають згоду або провокують суперечність. Дотримування мовчанки,

вочевидь не включаючи певну дію у кон-текст пов'язаної поведінки, може ставати так само риторичним, як і голосне читання вслух народного гніву, і діалоги Платона не менш схильні до риторики, ніж навчальні дискурси софістів, які проти-ставлені завдяки літературним засобам. Навіть перебуваючи нижче від порогу висловленого чи написаного слова, риторика є формою як засобом, покірністю правилам як інструментові. Ніцше міг поми-лятися у своєму твердженні, згідно з яким боротьба Платона проти риторики має бути зрозумілою як продукт заздрості до впливу рито-рики, але він правий, коли каже у тому самому місці, що разом з риторикою греки винайшли «форму в собі»[3].

Два великі заперечення Платона, заперечення атомізму і запе-речення софістики, мабуть, були навіть більш важливими наслід-ками, ніж позитивні догми тієї частини історії його впливу, які названі «платонізмом» і тим самим є тотожними. Віддання філосо-фією переваги мовно-семантичному відношенню до дійсності витво-рило сталу чутливість одне щодо одного прагматичного поняття мови риторики, чутливість, котра набувала повороту на користь риторики лише епізодично, коли концептуальна мова у формі схо-ластики позбавилася від свого посилання на дійсність правдопо-дібності. Платонівсько-сократівський принцип (нині — загальне місце, котре кожний вивчає у школі), згідно з яким чеснота є знан-ням, робить нормою поведінки те, що є очевидним, замість того, що є «встановленим»[4]. Ніхто не захоче заперечувати, що разом з цим принципом Сократ сформулював ідеал, без пошуків якого — інколи впевнених, інколи безнадійних — не можна уявити європей-ську традицію, але однаковою мірою істинним є й те, що він кон-ституював надмірну вимогу, і суворе її наслідування призводить до відмови від неї — починаючи від катастрофічного обернення, якого зазнало вчення про ідеї у власній школі Платона як результат спалаху академічного скептицизму насилу через століття після смерті за-сновника школи, і закінчуючи тим, що Ніцше назвав «нігілізмом». Філософія абсолютних цілей не визнала законною теорію засобів; натомість вона пригнітила і придушила її. Етика, котра бере очевид ність добра як свою точку відліку, не полишає жодного місця для риторики як теорії і практики справляння впливу на поведінку на основі припущення, згідно з яким ми не маємо приступності до остаточної очевидності добра. Це також зачіпає ту «антропологію», котра грунтується на риториці і втілена в ній; як теорія людини

поза цариною ідей, що відмовилася завдяки очевидності, вона втрачає можливість бути «філософською» і стає останньою й запіз-нілою дисципліною філософії.

Антропологічна важливість риторики найкраще проступає на тлі метафізики, котра була панівною з часів античності, метафізики, яка має первинний космологічний план: ідеї конституюють космос, що він копіює феноменальний світ. Однак людині надано привіле-йовану позицію: вона може бути спостерігачем у центрі цілого і все ж є не суто спеціальним випадком, а швидше пунктом перетину різнорідних реальностей, складеною — і тому проблематичною як така. У модернізованій моделі рівнів ця ідея живе за рахунок того, що у разі людини сходяться докупи такі речі, котрі з утрудненнями гармонізуються одна з одною. У принципі ця метафізика каже, що думки людини могли б також бути думками Бога, а те, що рухає її, могло б бути тим, що рухає небесну сферу або тим, що рухає тварин. Природа, яка в інших відношеннях лише презентує себе у чистій формі і прямо регулює себе, тут протистоїть нам з ускладненням, котре найлегше можна пояснити як випадковість або ж як суміш різнорідних елементів; у разі чого проблема поведінки є припису-ванням одному з цих елементів влади над іншим — встановленням своєрідної сутнісної послідовності. Одне слово, метафізична традиція по суті не мала сказати нічого спеціального про людину з її ствердджуваною унікальністю. Що є вражаючим, але тісно співвіднесеним з вигнанням філософією риторики. Бо риторика розпочинається з того (і лише з того) пошанування, у якому людина є унікальною: вона є не тим, що мова постає специфічною характеристикою люди-ни, а тим, що мова виявляється у риториці як функція специфічного утруднення людини.

Якби комусь захотілося виразити це утруднення мовою метафізичної традиції, треба буде сказати, що людина не належить до цього космосу (якщо він насправді існує); і це не наслідок трансцендентного «надлишку», яким вона володіє, а внаслідок іманентного недоліку, недоліку даних наперед, готових структур пристосовуватися, а регуляторних процесів відповідати пов'язаній системі, котра заслуговувала б бути названою «космосом» і всередині якої щось могло б бути названим частиною космосу. У мові сучасної біологічної антропології людина також є витвором, який відступив і випав з довершених і упорядкованих устроїв природи, і для якого дії мають посісти місце автоматичного

контролювання, котрого він потребує або коригує це контролювання, яке набуло дивної неточності. Дія компенсує «невизначеність» витвору людини, а риторика є зусиллям виробити відповідність, яка посідає місце «сутнісної» основи регуляторних процесів для того, щоб зробити можливою дію. З цієї точки зору мова є комплексом інструментів не для передавання інформації чи істини, а швидше від самого початку засобом для продукування взаєморозуміння, згоди або терпимості, від яких залежить діяч. Це і є коренем *«консенсусу»*[5] як основи для поняття того, що є «реальним»: «ми кажемо, що те, що кожний реально мислить, є таким», зауважує Аристотель[6], і завжди має для цього у підґрунті телеологічний аргумент. Лише скептична руйнація цієї телеологічної підтримки робить знову видимою прагматичну підос-нову консенсусу.

Я знаю, що термін «скептицизм» сьогодні не є популярним. Буде, мабуть, зайвим ще раз дуже точно дізнатися, що даний випадок буде саме таким випадком, а у такому становищі ніхто не захоче фати роль порушника спокою. Але в традиції скептицизму (який здебільшого лежить нижче від поверхні і лише випадково спалахує) антропологія, місцезнаходження придушення якої метафізикою я спробував коротко встановити, стає особливо настійною, коли вічні істини мали бути поступово зведені до того, що є найбезпосередніше вірогідним, а людина більше не виявлялася як замаскований варіант чистого духу. Першою філософською антропологією, яка заслуговує цієї назви, була на початку сучасної доби праця Монтеня *«Apologie de Raimond Sebond».* У руках скептика, котрий зобачає самого себе як захищеного від поширення свого запитування за межі людини, основна частина матеріалу (*a body of material),* котрий здебільшого звичайним чином входить у новий повсюдний стан, у якому єдиним об'єктом дослідження, котрий дотепер можливий для людини, змушує усе бути, тепер стає лише симптомом цього об'єкта. Ця традиція веде у вигляді літератури моралізму до «Антропології» Канта (експліцитно так названої).

Той скептицизм, який нагромадився, — лише з метою остаточно позбутися його — у підготовчій фазі теорій пізнання (але також і в феноменології Гуссерля), позбавляє себе сприятливої можливості зібрати урожай дивідендів для антропології, дивідендів, котрі від кривають питання про те, з чим залишається людина, якщо вона зазнає невдачі у своїй спробі оволодіти чистою очевидністю та

абсо-лютним самообгрунтуванням. Ілюстрацією цього стану справ є той спосіб, у який Декарт розпорядився не лише своїм радикалізова-ним теоретичним сумнівом, але також і проблемою *«morale par provi-sion»* [попередньої етики], яка. передбачала діяти як замінник аж до завершення теоретичного зання *«morale definitive»* [остаточною етикою], котра мала б тоді стати можливою. Ілюзія Декарта, яка все це є повчальною, полягала не стільки у тому, що *«могаїе defini-tive»* повинна була б скоро настати, оскільки фізика могла б бути невдовзі остаточно завершеною, як швидше у тому, що період її настання міг би бути статичною фазою міцного утримування того, що завжди було зобов'язуючим. Декарт не брав до уваги зворотного впливу цього процесу теорії на передбачуваний відтинок часу попередньої етики. Дуже чудово розмірковувати над наслідками цієї ідеї *«morale par provision»,* яка припускає, що есхатологія науки недосяжна і визнає у цих наслідках більшість того, що остаточні очікування, спрямовані на науку, котрі знову і знову не справд-жуються, продукує як загальновизнані характеристики. Той факт, що Декарт хотів підготувати і здійснити попередню ситуацію як зупинку, мав на увазі те, що він не був змушеним мислити через антропологічні підтексти цього стану. Тим самим він міг би запропо-нувати як приклад попередньої етики особистість, яка заблукала в лісі, яка потребує рішучого руху лише в одному напрямі для того, щоб вийти з лісу, оскільки усі ліси кінечні і можуть в уявній ситуації вважатися незмінними. Рекомендація формальної рішучості на ко-ристь попередньої етики має на увазі заборону проти розгляду усіх конкретних характеристик даної ситуації та їхню зміну, включаючи те, яким чином людина споряджена для того, щоб мати справу з ситуаціями, у яких її орієнтація є непевною. Обіцяне цим «методом» остаточне досягнення входить у шлях процесу людського саморозу-міння у теперішньому, а також у шлях риторики як техніки досяген-ня згоди у попередньому стані, що передує усім остаточним істинам та етиці. Риторика утворює інституції, яким бракує очевидних істин.

Можна було б усунути дуалізм філософії та риторики (який знову і знову розлагоджував намагання до гармонізації) у специфічній концепції, у філософії історії, котра надає нового вигляду моделі Декарта завдяки скептичному модифікуванню імплікацій *«morale par provision».* Те, що лишається сумнівним, є

не лише можливістю завершення наукового знання у якій то б не було ділянці, але й можливою користю від такого завершення для *«morale definitive»*. Ми майже забули, що «поступ» є не чим іншим, як формою життя, встановленою на тривалий строк, строк картезіанського відтинку часу, для якого призначалася попередня етика. Те, де Декарт усе ще є правильним, полягає у його припущенні, що не існує жодного різновиду попередньої участі, наданої наперед, в успіхові цілого. Висловимо це інакше: програма філософії досягає мети або зазнає занепаду, але вона не приносить жодної користі на виплату окреми-ми частинами. Усе те, що лишається по цей бік остаточної очевид-ності, є риторикою; риторика є засобом вираження і поширення *«morale par provision»*. Це твердження має на увазі головним чином те, що риторика є сукупністю законних засобів. Риторика належить до сукупності симптомів скептичних припущень. Ми не будемо введеними в оману тим, що не звертатимемо уваги на це завдяки тому фактові, що воно було здатним лише захистити себе на противa-гу звинуваченню у тому, що було «просто засобом» завдяки презенту-ванню самого себе як засобу на службі в істини. Бо навіть у своїх перемогах риторика мала розгортатися «риторично»: коли у IV ст. до Р.Х. риторика на ділі елімінувала вимогу філософії, Ізократ, використовуючи софістичні засоби, назвав свій софізм «філософією». Для Якоба Буркхардта співчуття греків до враження як протилежного дійсності є основою риторики, яка «лише на мить» підносилася до рівня «красномовства у громадських справах», але спочатку розвива-лася «як засіб для досягнення успіху в судочинстві». Але самі греки протиставили переконання стосовно підкорення силою: у веденні справ греків з греками, каже Ізократ, підходящим засобом є переко-нання, тоді як у веденні справ з варварами ним є застосування сили. Ця відмінність розумілася як відмінність мови та освіти, оскільки переконання передбачає, що поділяється горизонт, натяки на прото-типовий матеріал та орієнтація, надана метафорами і порівняннями. Ця антитеза істини і враження є поверховою, оскільки риторичне враження не є альтернативою, котру можна обирати замість прози-рання, котре *також* можна було б мати, але альтернативою стосовно остаточної очевидності, яку *не можна* мати або ще не можна мати чи ж у будь-якому разі не можна мати тут і тепер. Крім того, рито-рика є не тільки технікою продукування такого ефекту як враження, вона завжди є засобом

утримування цього враження прозорим: вона робить нас свідомими щодо ефективного засобу, використання якого не потребує бути цілком певно приписаним завдяки експлікації того, що у будь-якому разі є уже зробленим.

До тих пір, поки філософія була схильною" утримувати принаймні сподівання на вічні істини та остаточні вірогідності, потім «консен-сус» як ідеал риторики, а також згода підлягали наступній відміні як результат, досягнутий завдяки переконанню, здається, були для неї такими, що заслуговують на презирство. Але коли вона перетво-рилася на теорію наукового «методу» сучасної доби, філософія також не утруднювала себе відмовою, на якій грунтується вся риторика. Очевидно, спочатку здавалося, неначе б наукові гіпотези завжди були тимчасовими засобами для досягнення мети, застосовуваними пізнанням, настановами стосовно того, яким чином здійснити їхню верифікацію і таким чином досягти їхнього остаточного утверджен-ня; але історія науки детально показала, яким чином верифікація також становить взірець угоди, що підлягає наступній відміні, і яким чином публікація кожної теорії імпліцитно передбачає вимогу того, що інші люди повинні піти услід за шляхами, завдяки яким теоретик заявляє права на те, що вона є підтвердженою і повинна дати їй санкцію об'єктивності — без неї завжди можливого виклю-чення цим процесом, тобто тієї можливості, що завдяки іншим шляхам можуть розкритися інші речі, а теорія стає суперечливою. Те, що Томас С. Кун у «Структурі наукових революцій»[7] назвав «пара-дигмою», — панівне основоположне поняття у науковій дисципліні на тривалий період часу, яке об'єднує у собі усі наступні рафінування і розширення досліджень, — ця парадигма є не чим іншим, як «консенсусом», який здатний стабілізувати себе, справді, не винятково, а лише почасти за допомогою риторики академій та підручників.

Навіть якщо нестача остаточної очевидності визначає ситуацію як процесу теорії, так і риторики, усе ж наука забезпечила себе безцінною перевагою, постаючи здатною необмежено примирятися з попереднім характером своїх результатів. Це не є чимось само собою зрозумілим: Декарт розглядав би такий стан справ як не-стерпний. Але його ідея «методу» уможливила розуміння науки та її організацію як всезагального процесу, який завжди «може бути переданим» [від однією особи до іншої] і який об'єднує у собі індивідів та покоління як простих функціонерів. Уся діяльність, яка базується як «застосування» на цьому різновиді

теорії, поділяє слабкість її попереднього характеру: те, що вона може відмінити свій авторитет у будь-який час. Теорії також імпліцитно вимагають «угоди», тоді як риторика робить це експліцитно. Вирішальна відмінність полягає у вимірі часу; наука може чекати або підлягає звичаєві бути здатною чекати, тоді як риторика — якщо вона може більше не бути *«ornatus»* істини — передбачає як конститутивний елемент свого становища те, що «витвір недоліку» змушений діяти. Таким чином, це є імітацією форми того процесу науки, коли дискусія як інструмент утворення громадської волі розглядалася так, немовби вона була механізмом для раціонального досягнення результатів, тоді як вона фактично не може дозволити собі саме безконечності (у принципі) раціональності у тій формі, у якій вона має місце в науці. Обмежений час, відведений промовцям, може бути лише частково замінений риторичними правилами форми, але навіть як замінник вона є сутнісним основоположним устроєм для риторики; там, де вона знехтувана або невідома, чи ж справді там, де її протилежність є інституалізованою (як у «флібустьєрів»), виявляється характер риторики як альтернативи терору. Бачити себе у перспективі риторики означає бути свідомим як того, що змушений діяти, так і того, що для людини відсутні норми в обмеженій ситуації. Усе те, що не є тут силою, переходить на бік риторики, а риторика імпліцитно передбачає відмову від сили.

У зв'язку з цим та обставина, що людина змушена до дії, котра визначає риторичну ситуацію і яка спочатку вимагає фізичної реакції, може бути риторично перетвореною у такий спосіб, що завдяки «консенсусу» вимушена дія ще раз стає «просто» риторичною дією. Заміщення словесних досягнень на фізичні досягнення є антропологічним «радикалом»[8]; риторика систематизує його. Ернст Касірер у своїй «Філософії символічних форм» зобразив людину як *«animal symbolicum»* [символічну тварину], первісним досягненням якої є перетлумачення зовнішніх «вражень» як «виразів» чогось внутрішнього і таким чином встановлює на місце чогось чужого і недосяжного щось ще, котре є чуттєво сприйманим. Мова, міф, мистецтво і наука є, згідно з Касірером, регіонами таких «символіч-них форм», які в принципі лише повторюють той первинний процес перетворення «вражень» на «вирази». Але ця теорія Касірера не висуває жодної вимоги щодо пояснення того, чому вивершилися ці «символічні форми»; той факт, що вони з'явилися як світ культури, дозволяє нам вивести існування *«animal symbolicum»*,

котра маніфес-тує свою природу у своїх витворах. Антропологія людини як «багато-го створіння» зобачає культурне замешкання «символічних форм» як таке, що зростає, рухаючись вгору, пласт на пласті на основі спокійного або ж принаймні безпроблемного біологічного існування. Це збагачення оголеного існування не має жодної функціональної неперервності з тим, що робить таке існування можливим. Але тією мірою, якою філософія є процесом знімання покрову з речей, які приймалися на віру, «філософська» антропологія ставить питання про те, чи не є саме фізичне існування людини лише результатом, який випливає із досягнень, котрі приписані їй як такі, що належать її «природі». Тоді першою пропозицією антропології мала б бути така: не можна приймати на віру того, що людина здатна існувати.

Прототип для такої лінії мислення може бути знайдений у су-часній теорії соціального договору, котра виводить необхідність встановлення «громадянського» стану людини зі своєї знахідки, що «природне» становище людини суперечить умовам можливості її фізичного існування. Для Гобса держава є першим артефактом, який не збагачує (у напрямку «світу культури») те довкілля, в якому живе людина, а швидше елімінує його смертальний антагонізм. Те, що є філософським стосовно цієї теорії, насамперед є не тим, що воно пояснює появу такої інституції, як держава (ще менше тим, що воно пояснює появу *абсолютистської держави),* а швидше тим, що воно перетворює передбачуване визначення людської *природи* як природи *«zoon politikon»* [«політичної тварини» — Аристотель] на функціональний опис. Я не бачу жодного іншого наукового курсу для антропології за винятком того, щоб аналогічним чином зруй-нувати[9] те, що припустимо є «природним», і визнати його винним за його «штучність» у функціональній системі елементарного людського досягнення, названого «життям». Перша спроба цього зразка була зроблена 1922 р. Паулем Альсбергом у книзі — якій внаслідок її збиваючої з пантелику назви та мови також приділили незначну увагу — *«Das Menschheitsraetsel»* [«Загадка людськості»]. Потім у 1940 р. Арнольд Гелен — у праці *«Der Mensch»,* яка хоча й була сумнівною у своєму намірові, усе ж стала фундаментальною — розвинув первінь теорії сприйняття та мови і відтоді проводив його далі завдяки обгрунтуванню вчення про «інституції». Разом з абсолютизмом «інституцій» Гелена антрополгія певним чином звернулася

до своєї точки відліку у моделі соціального договору. Обговорення цієї антропології ще не вирішило питання про те, чи таке важливе звернення є неодмінним[10].

Недолік людини у специфічних приготуваннях до реактивної поведінки стосовно дійсності — тобто бідність її інстинктів — є вихідним пунктом для головного антропологічного питання про те, яким чином цг створіння здатне існувати, не зважаючи на від-сутність у нього фіксованих біологічних схильностей. Відповідь може бути зведена до такої формули: завдяки тому, що це створіння безпосередньо не має справи з цією дійсністю. Людське відношення до дійсності є непрямим, залежним від обставин, відкладеним, вибір-ковим і переважно метафоричним. Те, яким чином людина справ-ляється з надлишком вимог, висунутих до неї завдяки її відношенню до дійсності, було викладено досить давно у номіналістичному витлумаченні судження. Предикати є «інституціями»; конкретна річ осягається, постаючи проаналізованою у її відношеннях, завдяки яким вона належить до цих інституцій. Коли вона поглиналася судженнями, вона зникала як щось конкретне. Але осягнути щось *у якості* чогось є радикально відмінним від процедури осягнення щось *з допомогою* чогось іще. Обхідний шлях, завдяки якому в метафорі ми бачимо відсутнє в об'єкті, про який ідеться, і дивимося на інший об'єкт, який ми уявляємо, може бути повчальним, бере дане як щось чуже, а інше як щось більш близько знайоме і таке, що легше може перебувати у нашому розпорядженні. Якщо обме-жуючим випадком судження є тотожність, то обмежуючим випадком метафори є символ; тут інше є цілком іншим, яке надає лише чисту можливість покладання чогось такого, якого нема. *«Animal symboli-cum»* оволодіває дійсністю, котра спочатку є смертельною для неї, завдяки тому, що дозволяє їй бути репрезентованою; людина бачить відсутнім те, що є таємничо жахливим або некомфортабельним для неї та висловлюється стосовно того, що близько знайоме для неї. Це стає найяснішим там, де судження з його вимогою тотожності взагалі не може досягнути своєї мети чи то внаслідок вимог його об'єкта вийти за межі того, що його процедура може утримати в руках (як це відбувається у разі «світу», «життя», «історії», «свідомос-ті»), чи то внаслідок того, що існує недостатній масштаб для такої процедури, як це відбувається у ситуаціях, де хтось змушений діяти і у яких потрібні швидка орієнтація та яскрава правдоподібність. Метафора не є лише розділом в

обговоренні риторичних засобів, вона є визначним елементом риторики, у якому функція риторики може бути показана і виражена у термінах її відношення до антропо-логії.

Було б цілком однобічним і неповним подавати риторику лише як «аварійне» рішення з огляду на брак очевидності в ситуаціях, в яких хтось змушений діяти. Вона є не лише замінником теоретичної орієнтації для дії; що більш важливо, вона може бути замінником для самої дії. Людина може не лише *презентувати* одну річ замість іншої, вона може також *зробити* одну річ замість іншої. Якщо історія вчить усьому взагалі, то це рівнозначно тому, що без цієї здатності використовувати замінники для дій від людства залишилося б небагато чого. Ритуалізоване заміщення людських жертв тваринними жертвами, котре все ще є видимим завдяки історії Авраама та Ісаака, може бути початком. Християнство протягом двох тисячоліть вважа-ло цілком зрозумілим те, що смерть однієї людини може компенсу-вати зло, відповідальними за яке є усі. Фрейд вбачав у пам'ятному похоронному банкеті згоду сина покласти край убивству племінного батька і натомість цього робити — щось ще. У Бремені перед їхньою спільною поїздкою до Америки у 1909 р. Фрейд переконував К.Г. Юнга, якого він підозрював у зраді своєї школи, пити вино під час прийому їжі (що порушувало принципи першого учителя Юнга — Блейлера) замість того, щоб змусити його здійснити акт заміщення, зміст якого мав би по суті бути твердженням, що він не хоче бути самим батьком. Політично докір, згідно з яким вербальний або демонстративний акт є «суто риторичним», вважався б за серйоз-ний докір; але те, що саме є складником риторики, котра не хоче припускати (і не має жодної потреби припускати) того, що політика є кращою, ще більше може дозволити собі обмежувати себе «просто словами». У зовнішній політиці попередження є найбільш продук-тивними тоді, коли вони виголошені у той самий момент, у який той, хто був попереджений, у будь-якому разі відмовився від ідеї здійснення акції, проти якої він був попереджений. Будь-що може залежати (як ми призвичаїлися говорити) від «невиходу за межі декларацій», від «змушування замовкнути» примус до дії, коли ризик, включений в акцію, здатний позбавити нас змоги брати до уваги усі можливі здобутки від неї. Тут включаються питання, що стосу-ються поняття дійсності, які ми не маємо змоги зачепити у цьому обговоренні[11].

Відсутність остаточної очевидності і поставання змушеним до дії є передумовами риторичної ситуації. Але не лише замінююча і метафорична процедури є риторичними. Бути змушеним діяти — таке становище саме є не цілком «реальною» обставиною, але також залежить від «ролі», яка приписана суб'єктові діяльності, або з якою він прагне визначити самого себе (саморозуміння також), вживає метафори, а «самопідбадьорювання» є виразом, який виказує, що внутрішнє використання риторики не є новим дослідженням. Мета-фори ролей, які є знову популярними сьогодні, засновуються на дуже міцних традиціях змалювання життя та світу як «театру», і це не є рівною мірою само собою зрозумілим для усіх історичних форм театру, чиї «ролі» є так само фіксованими, як ми тепер припускаємо, коли використовуємо цю метафору. Дозволити комусь у ході кон-флікту «врятувати свою репутацію» — це походить з відмінної царини мовлення, але значною мірою збігається з настановою, котра імплі-цитно передбачена у метафорах ролей, згідно з якою ніхто не змусив би головну особу дійства, спрямовану на здійснення зміни у зміні особистісної поведінки, полишити тотожність своєї ролі, але натомість запропонував би їй необхідну зміну поведінки під вигля-дом заслуговуючого на довіру розвитку [своєї ролі]. Не існує жодної потреби давати ілюстрації тієї міри, до якої політика великої і малої влад сьогодні може бути описана з допомогою фразеології «визна-чення ролі» та «очікування ролі» (тут антропологічна метафора знову береться як метафора на другому рівні) і які прагматичні настанови для ведення справи з потенційно риторичною поведінкою містяться у цьому описові. Георг Зімель запропонував те, що метафора ролей є такою продуктивною лише внаслідок того, що життя є «ранньою формою драматичного мистецтва»; але Зімель переважно знав, коли він казав це, що цим метафорам більше нема чого робити з під-текстом того, що є питанням ілюзії, театрального подвійного життя з масками і без них, з костюмом і без нього, так що було б єдино потрібним виставити напоказ сцену і акторів для того, щоб побачити дійсність і покласти край театральному інтермеццо. «Життя», про яке веде мову Зімель, не є випадково і епізодично «ранньою формою» драматичного мистецтва; швидше бути здатним жити і визначати роль для себе є тотожними виразами.

Тепер я стверджую, що не лише ця розмова про «ролі» є метафо-ричною, але й процес визначення, котрий йде разом з поняттям ролі — процес, від якого

залежить усвідомлення тотожності і разом з яким йому може бути нанесена шкода, — сам є закоріненим у метафорі і утверджується та обстоюється як внутршіньо, так і зовнішньо, завдяки метафорі. Зокрема випадок обстоювання з'ясовує те, що його *«Stigma»* (1963) Ервіна Гофмана багато підтверджує. Та «згода», яка має бути метою усього «переконання» (навіть самопере-конання), є відповідністю — котра є підлеглою небезпеці в усіх ситуаціях і завжди має знову бути піддана охороні — між рольовою свідомістю одного і тими рольовими очікуваннями, котрі інші мають від нього. Мабуть, «згода» є занадто сильним терміном, оскільки схвалення було б завжди уже таким, яке виходить за межі того, що було потрібно. Докорінно те, що є важливим, це не зіткнутися з суперечністю як у внутрішньому сенсі, такому як проблема, пов'яза-на з послідовністю, так і у зовнішньому сенсі, такому як проблема, пов'язана з прийнятністю. Риторика є системою не лише випрошу-вання мандатів на дію, але також проведенням у життя та обстою-ванням як перед собою, так і перед іншими, самопоняттям, котре перебуває у процесі утворення або було утворене. Зобачувана у термінах наукової методології, метафорично осягнута «роль» виконує функцію гіпотези, котра «верифікується» кожним актом, який не фальсифікує її. Той залишок, котрий усе ще лишається від усієї риторики стосовно телеологічної вартості «консенсусу» як чогось, гарантованого природою, є запереченням несуперечливості, незлам-ності послідовності того, що є загальноприйнятим, — котре люди переважно називають на поточному політичному жаргоні «платфор-мою». 1 це зрозуміло з огляду на такий стан справ, що потреба в «основі загальновизнаних переконань» стає знову і знову небезпеч-ною і у формі однієї нової пропозиції після іншої. Люди можуть вперто продовжувати закликати до «консенсусу» «ідею»[12] впливу, якого прагне досягти риторика, але в антропологічному аналізі функції риторики це є зайвим.

Риторичний замінник у ситуаціях, у яких ми змушені діяти, а також риторичний захист самозбереження у якості «самозбереження» мають той спільний факт, що хоча вони справді передбачають творчі акти (творення символів, поняття ролей), усе ж як чиста творчість вони лишаються безсилими і без жодної функції. Тут безпосередньо виникає питання, чи цей зв'язок, такий розшукуваний сьогодні *(so sought-after today)* між естетикою продукування та естетикою від-кидання[13] не вказує на аналогічну структуру. «Кожне мистецтво має

риторичний рівень», писав Ніцше у 1874 р. у фрагменті про Цицерона[14]. «Винайдення символа-замінника, наприклад, може бути найневиннішим, найменш обдарованим уявою актом у світі; він має бути доведеним до пункту, де він стає визнаним, а для цього — на противагу естетичному продуктові — він не містить у собі матеріально ні щонайменшого спонукання. Але це визнання є насправді усім; лише це має наслідки. Згадаймо класичну політичну формулу, згідно з якою торгівля йде услід за прапором; сьогодні її можна перевернути і сказати, що прапор йде услід за торгівлею: держави, які навіть не підтримують дипломатичних відносин, укла-дають торговельні угоди в очікуванні того, що за ними прийдуть інші способи взаємин. Обернення старожитного твердження є водночас вираженням повної девальвації символу «прапор», котрий, зрештою, здатний лише слугувати прикрасою дійсності. Коли кажуть (як це узвичаїлося), що повага, котра виявляється до замінників, засновується на «згоді», то це є водночас правильним і тавтологічним. Згода є результатом. Яким чином вона відбувається? Безперечно, завдяки тому, що постає запропонованою і детально обговореною. Це зберігає свою силу навіть для найабстрактнішого випадку в історії науки, випадку успішного сприяння запровадженню символічних систем для формальної логіки; детальне обговорення риторики вдається до подробиць або полягає в громадському утвердженні стосовно національних форм того, що не подобається, що ніколи не осягнеться у них. Меншою мірою це є тим випадком, коли по-літичні реалії усе ще можуть бути «створені» за межами сфери еко-номіки, більш важливим стає «дипломатичне визнання», питання про назви країн, угоди, у яких відмовляються від того, що у будь-якому разі більше не є можливим, а також вчинки, у яких ведеться сильна боротьба довкола того, що у будь-якому разі є добре встанов-леним. Як тільки те, що колись розглядалося як «реальне», перестає існувати, стають «реальними» самі замінники.

В естетиці разом із відмовою від усіх різновидів та ступенів від-ношення до об'єкта пропозиція, згідно з якою щось повинно прийматися як витвір мистецтва, — або ж навіть лише як те, що «вимагалося» згідно з метою всього мистецтва — може мати успіх лише ціною великих витрат риторики. Це не є першою справою, потрібною для коментування того, що утверджує себе у текстах, котрі супроводжують його і приходять після нього, а швидше його проголошенням

твором мистецтва або твором того, що іде услід за мистецтвом; такою мірою жорстка критика з боку компетентного критика все ще є визнанням стосовно історії, у якій мистецтво знову і знову продукувалося на противагу мистецтву з риторичним жестом покласти край тому, що було, і започаткувати те, що має прийти. Навіть заперечення риторики тут є усе ще риторичним; навіть удар ногою по тому, що задовольняло умовного спостерігача, котрий прагне «розуміння», засвідчує йому, що те, чого він не розуміє, є законним, і справді, що воно займає «позицію» того, що колись передбачалося зрозуміти, або того, що тепер стало зрозумілим для компетентних авторитетів. «Повторні зайняття»[15], які й становлять історію, здійснюються риторично.

Риторика також має справу з узгодженням одна з одною подій у часі. Прискорення і сповільнення є елементами в історичних проце-сах, яким дотепер приділяли занадто мало уваги. «Історія» складаєть ся не лише з подій та зв'язків між ними (однак вони можуть бути витлумаченими), але також із того, що могло б бути названим «все-охопним становищем» стосовно часу. Те, що було охарактеризо-ване у нашій традиції як «раціональність», майже завжди сприяло елементові прискорення, концентрації процесів. Навіть діалектичні теорії історії роблять наголос на чинниках, що сприяють прискорен-ню, оскільки вони підштовхують поступ до критичної точки, де він робить свій несподіваний поворот і тим самим значною мірою доводить його дедалі ближче до його завершального стану (підтвер-джуючи таким чином закон, котрий обстоює керованість цього процесу). Багатопластовий феномен технізації[16] може бути зведений до наміру економії часу. Риторика ж, з іншого боку, стосовно темпоральної структури дій є довершеним втіленням сповільнення. Грунтовність, процедурна винахідливість, ритуалізація імпліцитно передбачають сумнів стосовно того, чи найкоротший спосіб поєд-нання двох точок є також і людським шляхом від однієї до іншої. В естетиці, наприклад, в музиці ми досить близько знайомі з цим типом ситуації. У сучасному світі надмірні вимоги походять не лише із складності обставин, але також із дедалі зростаючого розходження між двома сферами (з одного боку) гострих матеріальних необхід-ностей (з іншого боку) рішень стосовно їхньої темпоральної тескту-ри. Виникла диспропорція між прискоренням процесів та здій-сненністю можливості утримувати «чутливість» до них, втручатися у них з

рішеннями та координувати їх через наглядання за іншими процесами. Певні допоміжні функції, які технічне спорядження може здійснити для людської дії, мають асимілятивний наслідок: там, де усі дані є швидко приступними, швидкі рішення, здається, мають спеціальну відповідність до даного випадку.

Бажання тримати розвиток під контролем або знову поставити його під наш контроль є панівним у наших критичних роздумах про поступ, панівним такою мірою, що вони не є чистим романтиз-мом. Аналіз операцій надає оптимальні розв'язання проблем, але він також ніколи не усуває сумнівів стосовно того, чи правильно були поставлені проблеми — і такі сумніви уже характеризують дію як щось таке, що йде, передуючи своїй теорії, а не випливає з неї як простий результат. Існує такий, що може бути чітко розпізнаний, дедалі зростаючий акцент на сповільнюючих чинниках у громадських ділових стосунках. І не випадково, що таке старомодне слово, як «рефлексія», моглэ бути відновленим як модне слівце. Існує потреба в інституалізованому затамуванні подиху, яке відсилає навіть біль шості, компетентні в ухваленні рішень, на довгі риторичні обхідні шляхи. Хотілося б уочевиднити те, що ми не є «рухомими» (завдяки всьому, чим би воно не могло бути) і що ми не маємо наміру просто санкціонувати те, що було уже вирішено колись давно. Прискорення процесів, зрештою, є лише варіантом «стимулу перевантаження», котрий біологічно змарніле створіння, людина є конституційно вона змушеною виставляти напоказ і з яким вона змушена мати справу завдяки інституціоналізуванню своєї псведінки. Тут словесні інсти туції жодною мірою не є інстанцією нульового ступеня більш масивних регуляторних процесів; їхня могутність повинна виміря тися а противагу ідеалові теорій рішень, котрий полягає у взятті до уваги лише пункту в часі.

Існує щось подібне до вигідності того, чого не слід очікувати. Сьогодні ми спостерігаємо надзвичайно швидке розвінчання «застарілих» форм завдяки критичній праці, у якій усе, що існує, несе випробувальний тягар того, що його існування є виправданим; але водночас ми бачимо за працею бурхливе винахідництво у додатковому конструюванні складних процедур, які характеризуються лише завдяки більш стриманим назвам, подібним до «правил про-цедури», «контролюючих операцій», «операційних систем» тощо. Будь-який зекономлений час завжди безпосередньо використовується.

Ми повинні дедалі більшою мірою уникати ідеї моделі освіти або культури *(«Bildung»),* керованої нормою того, що людина повин-на завжди знати те, що вона робить. У минулі часи лікареві потрібні були не лише умови функціонування органів, умови, відсутність яких утворює хворобу, а також на додачу спосіб дії терапій та лікувальних процедур, які він приписав, але також і походження іноземних слів, котрі він неперервно використовував для навішу-вання ярликів на все це і використання яких було свідченням того, що він був прийнятий у члени цієї гільдії. Капітан судна не лише мав обов'язок бути здатним використовувати сектант та тригоно-метричні формули, котрі супроводжували таке використання, але також повинен був знати, яким чином цей інструмент функціонував і як ці формули могли бути виведені, так що він мав би бути по-тенційним Робінзоном Крузо, який міг би розпочати *«ex nihilo»* [з нічого], якщо уже виготовлені допоміжні засоби були відсутніми. Як протилежність цьому тривалий час здобувала грунт та ідея, що технічний світ потребує вишколених функціонерів, які належним чином реагують, але не розуміють його функціональних зв'язків у жодному відношенні. Дедалі менше і менше людей знатимуть, що вони роблять у тому значенні, що вони знатимуть, *чому* вони роблять це таким чином. Дія зменшує протидію, більш прямим є той шлях від теорії до практики, котрий розшукується. Вимога елімінації «непридатного навчального матеріалу» завжди є вимогою «полегшен-ня» функціонального здійснення. Звичайно, грунтовність, яка йде разом з вимогою пізнавати те, що хтось робить, сама у собі не є гарантією людяного чи морального прозирання, але як зразок спо-вільненої реакції вона потенційно є також зразком «свідомої» дії.

Я пропоную, щоб «освіта і культура», хоч би якими вони ще не могли бути, мали що робити з цим сповільненням функціональних зв'язків між сигналами і реакціями на них. Результатом є те, що їхні змісти, їхні «вартості» і «блага» стають вторинними. Обговорення цих вартостей звичайно супроводжувалося недослідженим розпо-ділом тягаря доведень: той, хто обстоював традиційні культурні «блага», був зобов'язаний доводити, що вони все ще є вартісними. Якщо ми припустимо, що у собі вони є геть зовсім нічого не вар-тісними, тоді стає очевидним їхній «риторичний» характер: вони є образними висловами, котрі вимагають вправляння, зобов'язуючими обхідними шляхами і формальностіми,

ритуалами, які заважають безпосередньому використанню людини, а також утруднюють (або ж, можливо, лише уповільнюють) досягнення світу найкоротшим з можливих зв'язків між будь-якими двома даними точками. Якщо класична риторика по суті спрямована на здобуття мандату для дії, то сучасна риторика намагається сприяти затримуванню дій або ж принаймні розумінню такої затримки — і вона робить це особливо тоді, коли хоче довести свою здатність до дії, ще раз шляхом показу символічних замінників.

Аксіомою усієї риторики є принцип недостатньої підстави *(«pгin-cipium rationis insufficientis»).* Він є корелятом антропології створіння, котре є недосконалим у сутнісних відношеннях. Коли світ людини узгоджувався з оптимізмом метафізики Лейбніца, котрий вважав, що він міг би визначити достатню підставу навіть для факту того, що будь-яке суще взагалі існує швидше, ніж ніщо *(«cur aliquid potius quam nihil»),* тоді не було б жодної риторики, оскільки не було б ні потреби, ані можливості використовувати його ефективно. Та рито-рика, яка завдяки своєму поширенню є найважливішою у нашій історії, риторика молитовного благання *(the rhetoric of prayer)* уже покаладалася — па противагу теологічним позиціям, пов'язаним з раціоналістичними і волюнтаристськими поняттями про Бога — на Бога, котрий дозволяв собі бути розшукуваним, а ця проблема знову повторюється у разі антропології: людина, ведення справ якою не характеризується завдяки філософському спростуванню «опінії» знанням.

Однак принцип недостатньої підстави не слід плутати з вимогою, згідно з якою ми відмовляємося від підстав, тоді як «опінія» не означає установки, для якої немає підстав, а швидше означає установку, для якої підстави є нечіткими і неврегульованими завдяки методові. Треба бути обережним стосовно висування звинувачень в ірраціональності у ситуаціях, в яких мають бути виключені безконеч-ні, невизначено розлогі процедури; у царині міркування про прак-тичну діяльність у житті може бути дещо більш раціональним приймати щось на недостатніх підставах, ніж наполягати на процеду-рі, змодельованій на основі процедур науки, і отже, є дещо раціональ-нішим чинити саме так, ніж вдаватися до замаскованих рішень, котрі вже були зроблені в аргументах, які постають науковими за формою. І це правда, що ейфорія стосовно постачання наукових порад у громадських справах певною мірою поступово згасла; але розчарування

стосовно цієї спілки завдячують неспроможності зрозуміти, що відсугність остаточної очевидності істини їхніх пошу-ків, комітети самих науковців не можуть продовжувати інакшим чином, відмінним від інституцій, радниками яких вони виступають, — тобто вони повинні продовжувати рухатися риторично, маючи на увазі досягнення справжнього консенсусу, який не може бути консенсусом їхніх теоретичних норм. Нормою науки є також те, що учений повинен ясно позначати модальність своїх тверджень. Якщо він стверджує аподиктично чи ж навіть просто асерторично те, що може бути ствердженим лише проблематично, тоді він пору-шує цю норму. Кожний, кого зачіпають громадські справи або ж хто погоджується на них, має право знати, чим є поважність засад, котрі постали як результати наукової консультації. Риторика вчить нас визнанню риторики, але вона не вчить нас тому, щоб визнавати її законною.

Те, що ставиться на карту, не є лише відношенням між наукою і політичними авторитетами, але також цариною тверджень, котрі мають дуже важливі практичні наслідки, які не можуть бути призу-пинені, хоча у своєму теоретичному статусі ці твердження базуються, можливо, назавжи, на недостатньому раціональному підґрунті або ж навіть можуть наочно бути нездатними до верифікації. Позитивіст-ська пропозиція, згідно з якою питання і твердження, котрі не містять жодних вказівок стосовно того, яким саме чином вони могли б бути верифіковані, мають тоді бути викорінені, включає зведення практики — яка залежить від таких засад — до застійної бездіяльності і тим самим стає ілюзорною. Рішення у таких питаннях, які стосу-ються того, чи людина є за своєю природою доброю, чи злою, чи її характер визначений її спадковістю, чи ж довкіллям, чи творить вона історію, чи сама є витвореною своєю історією, справді можуть бути відкладені наукою на потім, але не можуть бути відкладеними на потім на практиці і не можуть бути проголошені безглуздими. Таким чином, будь-який різновид педагогіки уже перебуває в осередді практичного процесу і не може очікувати надання йому його теоретичних засад, так що він змушений приймати квазірезуль-тати з теоретичних узагальнень, пропонованих біологією, психологією, соціологією та іншими дисциплінами. У цій межовій зоні мають місце знаменні процеси риторичного типу, процеси, у яких раціо-нальність і реалізм, здається, розходяться; бо тут агент не лише змушений діяти (як це було до цього),

він вимушений також створювати аксіоми засад, без яких теорія, котру мається на увазі докладати до ситуацій, у яких агент змушений діяти, була б паралізо-ваною і приреченою на безплідність. Однак я думаю, що цим рішенням нема чого робити з кінізмом формули *«liberum arbitrium indifferentiae»* [«вільна воля байдужості»] і уже цілком певно нема чого робити з екзистенціалістським самопокладанням.

У тій парині, у якій має силу принцип недостатньої підстави, існують правила раціонального рішення, котрі у своїй формі не мають схожості з наукою. Паскаль подав модель цього у своєму *«argument du pari»* [«аргументі закладу»], аргументі, котрий ми більше не вважаємо переконливим внаслідок того (і лише внаслідок того), що він порівнює перспективу трансцендентного безконечного здо-бутку з ризиком конечного закладу", але який лишається правочин-ним у тому, що людина має поставити в заклад цілу ставку своєї практики з огляду на будь-який ризик помилки, на окремішню перспективу неначе б між двома теоретичними альтернативами, тобто сприятливо для свого власного самоствердження та самороз-витку. Жодний теоретичний сумнів стосовно правочинності принци-пу каузальності або ж стосовно можливості його остаточного дове-дення не може у будь-який спосіб змінити факт того, що в нашій поведінці ми ставимо в заклад, покладаючись на його необмежену правочинність. Однією з найважливіших декларацій з боку царини різноманітних наук була б відповідь на питання про ту міру, до якої способи поведінки людини визначаються ендогенними чи екзо-генними чинниками і тому завдяки їм можуть бути змінені. Не зважаючи на те, що це складне питання можна вважати дотепер здебільшого науково невирішеним, все ж легко побачити те, що методологічні міркування виявляються прихильними до ендогенного детермінізму — точно так само, як цілком незалежно від емпіричних знахідок ці міркування імпліцитно передачаються у теорії еволюції, якій Дарвін віддав перевагу порівняно з різноманітними різновидами ламаркізму. Та теорія, котра обмежує себе кількома різновидами чинників, які методично можуть бути чітко виокремлені і показані, має кращий шанс стати «парадигмою» у сенсі Томаса Куна, ніж теорія, яка пропонує низку чинників, котрі не можуть бути виділені з таким же успіхом і які розкидано розподіленими. Те, що наука буде дедалі ближче підходити до того різновиду результату, який слугує типовим представником

дарвіністських теорій, видається мені неодмінним і теоретично добре обгрунтованим.

Цей розвиток мав би далекосяжні наслідки у багатьох ділянках громадського і приватного життя: в освіті і в управлінні справед-ливістю, у соціальній профілактиці, навіть у повсякденному веденні людьми своїх справ одне з одним. Однак фактично та перевага, котра надана певним практичним аксіомам, видається такою, що не була скерована тим, що переважає у наукових теоріях. Це є фактом, який розкрив Кант, коли в «Критиці практичного розуму» припустив незалежність моральних позицій від теоретичних дове-день. Для Канта це є класичними першопринципами усієї мета-фізики — людська свобода, існування Бога, безсмертя, — які у формі постулатів «є нерозривно пов'язаними» з практичним законо-давством. Логіка цієї нерозривності стає дещо яснішою, коли бачити, що лише той, хто нехтує законом, має інтерес до посилання на свою несвободу і на марність законослухняної поведінки настільки, наскільки це має відношення до добробуту. Ми братимемо до уваги ці постулати цілком не зважаючи на метафізику, як складник риторики етики: вони підбивають підсумок тому, що становить консенсус практичних аксіом завдяки переконанню і самопереко-нанню — те, що утворює згоду на громадські і приватні зусилля і надає значення покращенню умов для життя і що є вільним від злочину та конфлікту, а також на впевненість у можливості зворот-ного відновлення життя або виправлення неправильно спрямованого життя. Ми діємо так, «неначе б» ми знали, що зусилля та витрати цього типу на користь людини не марні і не ставляться під сумнів наукою. У нашій практиці ми обертаємо аксіому як «постулат», котрий надає нам мотив для того, щоб скористатися сприятливими перспективами для людства. Тут риторика є також мистецтвом переконання самих себе у тому, щоб ігнорувати те, що кажуть проти того, щоб битися об заклад стосовно цих перспектив. Гнітючі результати генетичного дослідження на близнюках не були здатними знеохотити прибічників теорій впливу довколишнього середовища — і це так, як належить. Однак може настати вузька зона непевності наукових тверджень, вона ніколи цілком не щезне і ми будемо битися об заклад на її користь там, де теорія видається чимось більшим, ніж може потребувати практика, а також нестерпною для

практики. Після Канта практичні постулати чинять спротив нездоланному детермінізмові світу можливих наукових об'єктів.

Риторика покликана мати справу не з фактами, а з очікуваннями. Те, що у всій її традиції називалося «заслуговуючим на довір'я» і «правдоподібним», має бути ясно розрізненим у її практичній валент-ності, від якої теорія може називатися «імовірною»[18]. Те, що людина «робить» історію, є перспективою, на яку після обхідних шляхів через філософію історії зробила ставку сучасна доба. Те, що має на увазі ця пропозиція, може бути зрозумілим лише якщо сприймається «повторне зайняття», котре здійснилося з її допомогою. Я ввів і пояснив це поняття у своїй праці «Законність сучасної доби» (1966 р. [англійський переклад 1983 р.]), але я ще не бачу, щоб вона перед-бачала риторичне ведення справ. У нашій традиційній системі пояс-нення дійсності існує «позиція» для цього історичного суб'єкта, позиція до якої відсилають порожнє місце і заволодіння. Досягнення і заснування повторного заволодіння є риторичними актами; «філософія історії» лише тематизує структуру цього процесу, вона не є чинником, відповідальним за нього[19]. Невипадково той акт, завдяки якому суб'єкт історії є таким, що зважився і визнаний законним, народжує таку назву основоположної риторичної фігури мовлення, як *«translatio imperii»* [«передавання (або: троп, метафора) влади»]. «Перенесення»[20], метафоричні функції знову і знову відіграють тут істотну роль. Александр осягає свій історичний проект завдяки оберненню маршу Ксеркса через Гелеспонт. Бог Старого Заповіту передає свою верховну владу в історії за допомогою угоди. Громадяни Національних Зборів у французькій революції беруть метафору рим-ської республіки буквально, у її костюмі та її мовленні. «Люди самі роблять свою історію, але вони роблять її не так, як їм заманеться, за обставин, які вони не самі вибрали, а які безпосередньо трапля ються, дані і успадковані від минулого», пише Маркс у праці «Вісім-надцяте брюмера...»[21]. Досягається глибока криза законності, настає час більш чітко вираженого звернення за допомогою до риторичної метафори — і це є не інерцією, яка утворює традицію, а швидше утрудненням життя згідно з призначенням у якості суб'єкта історії. Так, хтось задовольняється більш легко своєю участю у ролі суб'єкта історії: він *є* не суб'єктом, а його *частиною* або був би його частиною, коли б лише речі відбулися належним чином. Риторично як

при-писування відповідальності, так і виправдання є завжди рівною мірою легко приступними.

Я тут не вихваляю риторику як вроджений творчий подарунок, яким володіє людина. Висвітлити її антропологічно зовсім не означає довести, що вона надає людині особливої «метафізичної» відмінності. Як характеристика поведінки творіння, котре живе «не зважаючи на» *[trotzdem],* вона є буквально «сертифіктом бідності». Я б не зважився назвати її «хитрістю розуму»; і не тому лише, що тоді б вона опинилася навіть у ще більш сумнівній компанії, але також і тому, що я хотів би дотримуватися ідеї бачення у ній форми самої раціональності — раціонального способу досягнення згоди з тимчасовістю розуму. Може бути, що й тимчасовість теорії, якою користуються, і вигода від неї є лише привабливим періодом для неї, якщо вона не виявиться тим випадком, що не існує жодної безповоротності в теорії. На противагу усій риториці, котра не є «вишуканим і ясним вираженням понять розуму», Гобс рекомендував використовувати «правильний розум». Цей вислів нагадує той, котрий обертається довкола сучасного слововжитку: «критичний розум». Все це дуже добре, але що ще могло б виносити судження, чи «правильний розум» буде зайнятим у кожному разі за винятком ще раз розуму — фактично за винятком «правильного розуму»? Для Гобса одне з найважливіших заперечень проти демократії полягає у тому, що вона не може керувати без риторики і, отже, досягає рішень здебільшого *«ímpetu animi»* [завдяки певному на сильству над розумом], а не так *«recta ratione»* [завдяки правильному розумові], оскільки її оратори керувалися не «природою тих речей, про які вони висловлювалися», а пристрастями їхніх слухачів. «Це не є недоліком у *людині,* але у самій природі *красномовства,* мета якого, як нас вчать усі майстри риторики, є не істина (за винятком хіба що випадковості), але перемога; і властивістю якого є не повідо мити, а зачарувати»[22]. Знаменна пропозиція, яка експліцитно звіль няє людей від відповідальності за наслідки знаряддя, котре вони винайшли і використовують лише внаслідок тих самих наслідків. Особливо чудова пропозиція, якщо протиставити її тому типові раціональності, котрий репрезентує теорія держави Гобса: самозбере-ження як раціональна мотивація суспільного договору про підпоряд-кування, ризик у невизначеній і не підлеглій визначенню волі абсо-

лютного правителя, кожне *«impetus animi»* [насильство над розумом], про які Гобс презирливо висловлюється як про кореляти риторики.

Патологія риторики у Гобса простежує хвилювання пристрастей аж до «метафоричного використання слів». Для нього також метафо-ра є примітним елементом риторики; на його думку, вона є «відпо-відною пристрастям» і відтак «відокремленою від істинного пізнання речей»[23] Що ж є основою цього співвідношення між метафорою та пристрастями, яке пропонує нам тут Гобс як щось самоочевидне? Для нього метафора протистоїть поняттям; завдяки виключенню інструментів розуму метафора відкриває поле для чого завгодно, що традиційно трималося в покорі і контролювалося розумом, для усього, що подібне до втечі від напруги понять у легкість орієнтації завдяки образам. У цьому уривкові Гобс припускає красномовство *(«eloquentia»),* котре утримується від метафори і виростає «зі спогля-дання самих речей», красномовство, котре полягає лише в елегант-ності, з якою хтось виражає те, що він схопив. Коли вона порівню-ється з «природою речей» як щось таке, чим можна володіти, ритори-ка й справді виявляється як ексцентричний і штучний засіб. Крім того, якщо розглядати теорію понять Гобса, то можна здивуватися, виявивши, що його відкидання метафори залежить від приписування людському інтелектові більшого, ніж він здатний надати йому у цій теорії. Бо поняття також є лише штучним засобом, який не має нічого спільного з «природою речей».

Я невипадково вказав на непослідовність критики Гобсом мета-фори як істотного елемента риторики. Пропонується припущення, згідно з яким критика Гобсом метафори з посиланням на її спорідне-ність з пистрастями засновується на суперечності між ідеєю абсолют-ної держави і риторикою, яку Гобс описує на противагу цьому як «необхідну людині, народженій для хвилювання». Тепер метафора фактично є не лише сурогатом понять, яких бракує, але можлива в принципі і тому повинна потребуватися; є також проективний прин-цип, котрий водночас розширює і займає порожній простір — уявна процедура, яка забезпечує себе своєю власною сталістю у порів-няннях. Як нещодавно показав Альріх Мейєр[24], абсолютна держава, яка раціонально дедукована з принципу самозбереження, уловлю ється між метафорами органічного, з одного боку, і механізму, з другого. Такі ключові метафори мають свою власну силу переко-

нання, котра справляє зворотний вплив саме через їхні можливі розширення на центральну метафору: наприклад, можливість орга-нічної філософії історії посилює органічну модель держави. Сам Гобс не звертав уваги на суперечність між своєю органічною метафо-рою «держави як людини» і штучністю походження держави — і це є особливо повчальним, оскільки заборона метафори робить дещо важчим для сприйняття її справжню функцію підоснови[25]. Навіть заборона риторики є риторичною справою, яку тоді лише інші сприймають саме як таку. Приклад Гобса показує, що у сучасному світі антириторика стала одним із найважливіших засобів для досяг-нення мети риторичного мистецтва, за допомогою якого проголо-шуються права на суворість реалізму, який єдиний обіцяє бути відповідним для серйозності становища людини (у цьому разі її становища у її «державі природи»).

Риторика є «мистецтвом», оскільки вона є зображенням у міні-атюрі утруднень з дійсністю, а дійсність була наперед зрозумілою у нашій традиції насамперед як «природа». Підставою тут є таке незначне відчутне сприйняття риторики у довколишній дійсності, що надзвичайно штучним є те, що вона вже є всюдисущою. Класич-на антириторична фігура мовлення *«Res, non verbal»* [«Речі, на слова!»] вказує тоді на стани справ, котрі самі більше не мають жодної санкції того, що є природним, а натомість уже мають риторичний відтінок. З іншого ж боку, це легко робить виразну рекомендацію або презентацію риторичних стилістичних засобів менш (або іще менш) сміховинною. Потім це утруднення приписується вищому рівню реалізму. Сучасні утруднення риторики з дійсністю полягають, прихильно, у фактові того, що ця дійсність більше не має вартості як щось, до чого звертаються, тому що вона постає, у свою чергу, як продукт штучних процесів. Таким чином, вводиться специфічно риторична ситуація благального крику до самих себе з тим, щоб не дозволити іншим мати його: *«Ad res»; «Zur Sache und zu den Sachen!»* [«До підручних справ, до самих речей!»]. Це риторика, коли один пропонує іншим засновок, що необхідно думати і діяти ще раз — чи ж навіть завжди робити так спочатку. Якщо дійсність могла б бути зобачуваною і з нею мали би справу «реалістично», вона була б зобачуваною і з нею велися б справи таким чином весь час. Так, набагато більше, ніж з дійсністю, яка обіцяє, установка *«retour au reel»* [«повернення до реального»] сама має відношення до

пояснення ілюзій, омани та спокус, котрі мають бути Надані в розпорядження у зв'язку з ним. Кожна риторика реалізму потребує конспірацій, котрі дотепер оберігали її. Алегорія печери Платона, у якій внаслідок гри тіней на стіні полонені люди ніколи не приходять до знання того, а що ж є істинно реальним, якщо вони не звільнені з печери силою, є моделлю такого зривання масок. Вона спрямована проти риторики, оскільки махінаторами світу тіней є софісти як «творці образів»; і це є сама риторика, оскільки вона грунтується на елемен-тарній метафорі «входження в світло» і поширює її у порівняння для абсолютної реальності, обіцянка якою остаточної очевидності не може бути виконана. Повернення філософії від тіней до дійсності було узурповане риторикою, а потім естетикою. Жан Поль іронічно відобразив це у двох реченнях твору *«Unsichtbare Loge»* [«Невидимий будиночок»]: «На жаль, ми є лише тремтливими тінями! І до того ж одна тінь хоче розірвати іншу на шматки?

У «Критиці здатності судження» Кант проголошує, що риторика як «мистецтво гри для власних цілей на слабкостях людей ... не заслуговує жодної якої б то не було поваги». Це «хитре мистецтво» має справу з «рум людей у важливих справах, подібних до машин, до судження». Нині тут взагалі аніскільки не стоїть на обговоренні питання про те, що конститутивна залежність людини від риторич-них дій завжди є також її вразливістю до справляння впливу з боку риторики; існує достатньо загроз і тисків щодо того, щоб вона стала машиною. Теорія риторики завжли демонструвала наміри людей скористатися цими «людськими слабкостями» і водночас те, що вона слугує їм. В антропологічній локалізації риторики питання полягає у цих слабкостях, а не у цих намірах. У зв'язку з цим антропологічний підхід до риторики сходиться на головному дес-криптивному твердженні: людина не має нічого безпосереднього, жодного суто «внутрішнього» відношення до самої себе. її саморозу-міння має структуру «самозовнішності», Кант спочатку заперечував, що внутрішній досвід має будь-яку першість над зовнішнім досвідом; ми маємо явлення для самих себе, вторинний синтез первинної різноманітності, а не навпаки. Субстанціоналізм тотожності зруй-новано; тотожність має бути здійсненою, вона стає своєрідним досягненням і, відповідно, існує патологія тотожності.

Те, що лишається як предмет антропології, є «людською приро-дою», яка ніколи не була «природою» і ніколи нею не буде. Факт того, що вона утворює своє явлення у метафоричному маскуванні — як тварина і як машина, як осадові пласти і як течія свідомості, на противагу богові і у змаганні з ним — не виправдовує нашого очікування, що наприкінці усіх віровчень і усього моралізування вона лежатиме перед нами розкритою. Людина осягає саму себе лише у вигляді того, чим вона не є. І це не лише її становище, котре є потенційно метафоричним; сама її конституція уже є. Формулювання Монтенем результату своєї антропології як само-переживання є тим найгіршим місцем, котре ми могли б вибрати і у нас самих *(«la pire place, qua nous puissions prendre, c»est en nous»)*[26] Він посилається на коперниканську революцію, котра як травма внутрішньолюдського у світі метафорично посилює скептицизм сто-совно внутрішньолюдського у собі. Самопереконання лежить в осно-ві усієї риторики у зовнішніх взаєминах; воно використовує не лише дуже загальні, практично ефективні твердження, про які я казав раніше, але також саморозуміння через самозовнішність. Так, найсміливіша метафора, яка намагалася охопити найбільшу напругу, може здійснити найбільше для самопоняття людини: спробувавши мислити бога абсолютно поза собою як цілковито інше, вона невблаганно розпочала найважчий риторичний акт, а саме, акт прирівняння себе до цього бога.[27]

Примітки

[1] «Безкоштовна дія»: Знаменне поняття Андре Жіда. — *Прим. перекл.*

[2] «Mangelwesen» — термін, введений Арнольдом Геленом у праці «Der Men-sch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt» (1940). - Bonn: Athendum, 1950.

[3] *Nietzsche Fr.* Gesammelte Werke /Hrsg. von R Oehler, M. Oehler und F.C. Wuerz-bach. - Munich: Musarion, 1920-1921. - Bd. 6. - S. 105.

[4] Поняття «Institution» використовується Блуменбергом у спеціальному смислі (введеному Арнольдом Геленом у праці «Urmensch und Spakultur». — Bonn: Athcamim, 1956), котрий підкреслює «даний наперед», звичний, такий, що не викликає сумніву, характер певних взірців поведінки та способів мислення (як у латинському *instltutlo* — звичай) — швидше, ніж у сенсі їхнього буття інтенціонально «обгрунтованими» і у якості протилежного йому (як у одному з

головних смислів поняття «Institution» або «institution» в оригінальному слововжитку). Усвідомлення цього спеціального слововжитку мас з'ясувати наявну тут протилежність між «інституціями» і нормами, котрі грунтуються на тому, що с «очевидним» (і з якими чиясь згода є, мабуть, свідомою й інтенціональною). — *Прим. перекл.*

[8] Блуменберг виділяє слово «consensus» курсивом по усій наведеній частині тексту — навіть, якщо цей термін використано не незвично для сучасної німецької мови — внаслідок того, що він хоче нагадати нам. що це є спеціальний термін, який було введено у філософію і риторику Цицероном: я використав цитати для цієї самої мети. — *Прим. перекл.*

[6] *Aristotle*. Nichomachean Ethics. — 1172 b 36—37.

[7] *Kuhn T.S.* The Structure of Scientific Revolutions. — Chicago: University of Chi-cago Press, 1962.

[8] «Радикал» у смислі, аналогічному його смислові у лінгвістиці, де цей термін відсилає до корінного слова або до елемента слова, основи, до якої додаються інші частини. — *Прим. перекл.*

[9] «Destruieren» тут не є звичайним німецьким словом для позначення «руйнації» (яким є «zerstoeren»), а натомість є тим самим латинським терміном, який використав Гайдеггер для того, що він хотів зробити стосовно історії онтології. Він може бути переданий не невідповідно французьким словом «deconstruire» — «деконструювати». — *Прим. переїси.*

[10] Блуменберг розробляє свій власний погляд на це питання (і відмінність між своїм власним поняттям «інституцій» та «абсолютизмом» уявлення Гелена про них), що з'ясовується у частині 2, розділі 1 його праці «Work on Myth». — Cambridge (Massachusatts): MIT Press, 1985. Див. особливо стор. 166: «Те, що охоплює

заголовок «інституцій», є головним чином розподілом тягарів доведення. Там, де існує інституція, питання про її раціональне обгрунтування само по собі не є постійним, а тягар доведення завжди покладається на особистість, котра висуває заперечення устрою, який ця інституція несе разом із собою». — *Прим. перекл.*

[11] Деякі з цих «питань, що стосуються поняття реальності», обговорюються у праці автора «Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie» //Schweizer Monatshefte. — 1968. — Bd. 48. - S. 121-146. — *Прим. перекл.*

[12] Тобто недосяжна керівна ідея (це є кантівською термінологією). — *Прим. перекл.*

[13] «Rezeptionsdsthetik» — естетика «сприйняття» творів мистецтва аудиторією, критиками та ін. Вона є головною турботою школи літературної теорії у Німеччині, провідними представниками якої с Ганс Роберт Яус і Вольфганг Ізер. Вона, безперечно, протистоїть традиційному зосередженню уваги на самому творі мистецтва або ж на процесі його «продукування» як ключ до значення і статусу твору. — *Прим. перекл.*

[14] *Nietzsche F.* Cicerofragment //Gesammelte Werke. — Bd. 7. — S. 385.

[15] Ідея «позицій» у ментальному просторі, які є «знову захопленими» протягом змін епохи, є головною ідеєю праці автора «The Legitimacy of the Modern Age». — Cambridge (Massachusetts: M1T Press, 1983). Див. особливо стор. 65—69, де вона вводиться — *Прим. перекл.*

[16] Про цей феномен див. працю автора «Lebcnswelt und Technisierung unter Aspekten der Plwtomenologie» //Filosofía (Turin). - 1963. - Vol. 14. - P. 855-884. Передруковано у праці автора «Wirklichkeiten in denem wir leben» — Stuttgart: Reclam, 1981. — S. 7 — 54. — *Прим. перекл.*

[17] Блуменберг обговорює цей аспект аргумента Паскаля про «заклад» у своїй праці «Work on Myth»,

[18] Про це див. *Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Mctaphorolodie //Archiv für Begriffsgeschichc. - 1960. - Bd. 6 (передрук: Bonn: Bouvier, 1960) - S. 88-105. -*Прим авт.*

[19] «Філософія історії», «Geschichtsphilosophie» тут і раніше у цьому параграфі відсилає — як це звичайно робиться у сучасних німецьких творах — до класичних філософій історії письменників, подібних до Кондорсе, Сен-Симона, Гегеля, Маркса і Копта, які усі покладали всезагально-необхідний поступ в історії. Точка зору Блуменберга полягає у тому, що відмова від цього типу філософії історії не повинна перешкоджати прийняттю своєрідного «повторного заволодіння», яке він тут і описує. — *Прим. перекл.*

20*«Übertragungen»*. Метафора рівнозначна у своїй грецькій етимології «перене-сенню». «Переміщення» і *«translatio»* |«переклад»| є латинськими версіями того самого значення. — *Прим. перекл.*

21*Marx / Engels* Werke. - Berlin: Dietz, 1957-1972. - Bd. 8. - S. 115.

22*Hobbes T.* De Cive. — X, 1 1 . З власної англійської версії Гобса |яка також була використана для даних у дужках перекладів цитат з латинського оригіналу| див : «Man and Citizen» /Ed. by B. Gert. — Garden City, N.Y : Doubleday Anchor. 1972. - P. 231.

23*Hobbes T.* De Cive. - X, 12. — P. 253—254.

24*Meyer A.* Mechanosche und organische Metaphorik politischer Philosophie /,' Archiv für Begriff'sgeschichte. - 1969. - Bd. 13. — S. 128—199.

25Про «метафори підоснови» див. працю Блуменберга «Paradigmen zu einer Metaphorologie» (вона уже цитувалася у посиланні 5). — С. 69. — *Прим. перекл.*

25*Kant I.* Critique of Judgment. - Sec. 53 (Transl. J.C. Meredith. — Oxford: Clarendon Press, 1911. - P. 193).

26*Montaigne M.* Essais-U, 12 (Apologie de Raimond Sebond) — Oeuvres computes / Ed. K. Barral, P. Michel. - Paris: Seuil, 1967. - P. 236.

27 В оригіналі цей «бог» так само міг читатися як «Бог», оскільки усі іменники у німецькій мові пишуться з великої літери. — *Прим. перекл.*