

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Filozofijas vēstures katedra  
LU Filozofijas un socioloģijas institūts

**Žanete Narkēviča**

**IZTĒLE UN VALODAS JAUNRADE  
POLA RIKĒRA FILOSOFIJĀ**

Promocijas darbs izstrādāts filozofijas nozarē,  
filozofijas vēstures apakšnozarē

2008

# Iztēle un valodas jaunrade Pola Rikēra filosofijā

## Saturs

<b>Priekšvārds</b> .....	6
<b>Rikēra filosofēšanas stila raksturojums</b> .....	10
• Hermeneitiskā dialektika	
• Metodes ambigvitāte	
• Refleksijas specifika	
<b>Pētījuma vieta mūsdienu filosofijā</b> .....	14
<b>Literatūras apskats</b> .....	16
<b>Pētījuma struktūra</b> .....	16
<b>I daļa.</b>	
<b>Rikēra “atdarināšanas” koncepcijas sākotne Aristoteļa “Poētikas” lasījumā, tās attīstība Rikēra stāstījuma un metaforas teorijā</b> .....	22
<b>1. nodaļa. <i>Poiēsis, mimēsis, metaphora</i> Aristoteļa “Poētikā”</b> .....	22
1.1 <i>Poiēsis</i> un <i>technē</i> .....	22
1.2 <i>Mimēsis</i> traģēdijas mākslā .....	24
1.3 Metafora un atdarināšana .....	27
1.4 Retoriskā argumenta izpratne Aristoteļa “Retorikā” .....	28
1.5 Metafora un uzskatāmība .....	29
<b>2. nodaļa. <i>Mimēsis</i> un stāstījums: Rikēra <i>mimēsis</i> jēdziena traktējums un tā darbības skaidrojums stāstījuma teorijā</b> .....	31
2.1 “Fabulas veidošana” — <i>Mise en intrigue</i> .....	32
2.2 Četri fabulas sintēzes aspekti .....	33
2.3 “Mimētiskās arkas” koncepcija .....	40
2.3.1 Prefigurācija ( <i>Mimēsis 1</i> ) .....	43
2.3.2 Konfigurācija ( <i>Mimēsis 2</i> ) .....	49
2.3.3 Refigurācija ( <i>Mimēsis 3</i> ) .....	52

<b>3. nodaļa. <i>Mimēsis</i> un metafora: Rikēra “dzīvās metaforas” jēdziena, semantiskās jaunrades un references problēmas analīze Aristoteļa un mūsdienu nozīmīgāko metaforas teoriju kontekstā .....</b>	<b>55</b>
3.1 Aristoteļa metaforas definīcijas interpretācija .....	56
3.2 Diskurss ( <i>Logos</i> ) kā metaforas un stāstījuma kopējais pamats .....	59
3.3 Metaforas darbības skaidrojums mūsdienu metaforas teorijās .....	64
3.3.1 Aizvietošanas teorija .....	64
3.3.2 Emotīvā teorija .....	66
3.3.3 Darbības teorija .....	67
3.3.4 Kognitīvās teorijas .....	69
3.3.4.1 Ričarda “tenor–vehicle” modelis .....	70
3.3.4.2 Bleka “sadarbības teorija” .....	72
3.3.4.3 Berdslīja “pretrunīguma teorija” .....	73
3.4 Rikēra metaforas semantiskā teorija: iztēle un jaunrades interpretācija .....	76
3.4.1 “Līdzības vērojums” metaforā .....	80
3.4.1.1 Metaforas “līdzības vērojuma” loģiski semantiskais aspekts .....	80
3.4.1.2 Metaforas “līdzības vērojuma” hermeneitiskā dimensija .....	83
3.4.2 Iztēles “ikoniskā” jeb “atveidojošā” funkcija .....	85
3.4.3 Metaforiskā reference .....	88
3.5 Semantiskā novitāte metaforā un stāstījumā .....	91
3.6 Metafora un polisēmija: “dzīvās” un “mirušās” metaforas fenomēns .....	92

## **II daļa.**

<b>Rikēra radošās iztēles jēdziena konceptuālā analīze Kanta un fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros un tās loma viņa hermeneitikas projektā .....</b>	<b>94</b>
--	-----------

<b>1. nodaļa. Kanta “produktīvās iztēles” un “juteklisko jēdzienu shēmas” vieta Rikēra iztēles hermeneitikā .....</b>	<b>95</b>
1.1 Problēmas uzstādījums .....	95
1.2 Iztēle kā zināšanu <i>a priori</i> nosacījums Kanta “Tīrā prāta kritikā” .....	96
1.3 Attēla—shēmas—jēdziena attiecības traktējums “Tīrā prāta kritikā” .....	97

1.4 Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas nošķīrums .....	99
1.5 Secinājums .....	100
<b>2. nodaļa. Heidegera “Tīrā prāta kritikas” eksistenciālais lasījums darbā</b>	
<b>“Kants un metafizikas problēma” un Rikēra iztēles koncepcija .....</b>	<b>103</b>
2.1 Problēmas uzstādījums .....	103
2.2 Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma hermeneitiskais pamatprincips .....	103
2.3 Iztēle kā zināšanu <i>a priori</i> nosacījums .....	105
2.4 Iztēle kā “formveidojoša” dvēseles spēja .....	107
2.5 Laiks un transcendentālā iztēles spēja .....	108
2.6 “Shēmas—tēla” un laika “tīrā tēla” interpretācija .....	109
2.7 Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcija un transcendentālās iztēles radošās darbības interpretācija .....	113
2.8 Secinājums .....	114
<b>3. nodaļa. Huserla fenomenoloģiskā iztēles modeļa nozīme</b>	
<b>Rikēra hermeneitiskajā projektā .....</b>	<b>117</b>
3.1 Problēmas uzstādījums .....	117
3.2 Fenomenoloģiskā metode .....	118
3.3 “Tēla un uztvēruma”, “iztēles un uztveres” nošķīrums .....	119
3.4 Iztēle un iespējamība .....	122
3.5 Iztēles gnozeoloģiskā funkcija .....	123
3.6 Fenomenoloģiskā redukcija un iztēles “brīvās variēšanas” spēja .....	124
3.7 Iztēle un būtību intuīcija .....	125
3.8 <i>Eidos—ego</i> un transcendentālā subjektivitāte .....	128
3.9 Filosofijas <i>eidos</i> .....	129
3.10 Iespējamības teleoloģija .....	130
3.11 Secinājums .....	132
<b>4. nodaļa. Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas un Rikēra valodas jaunrades interpretācija .....</b>	
<b>4.1 Problēmas uzstādījums .....</b>	<b>135</b>

4.2 Bašlārs un iztēles fenomenoloģija .....	136
4.3 Valodas poētiskais traktējums Bašlāra iztēles fenomenoloģijā .....	138
4.4 Psihoanalīzes un fenomenoloģijas poētiskā tēla interpretācijas iespējas .....	140
4.5 Poētiskās iztēles traktējums Bašlāra fenomenoloģijā .....	143
4.6 Bašlārs un Rikēra valodas jaunrades interpretācija .....	145
<b>5. nodaļa. Iztēles simboliskā, oneiriskā un sociālā aspekta traktējums Rikēra hermeneitikā .....</b>	<b>150</b>
5.1 Simboliskā iztēle .....	150
5.2 Oneiriskā iztēle .....	155
5.3 Sociālā iztēle .....	157
<b>6. nodaļa. Distancēšanās kā Rikēra hermeneitikas pamatproblēma .....</b>	<b>164</b>
6.1 Gadamera “saprašanas” jēdziena kritika .....	164
6.2 Teksta emancipācija .....	166
6.3 Teksta pasaule .....	170
6.3.1 “Distancēšanās” un “apgūšana” .....	170
6.3.2 Lasījums kā “apgūšana” .....	170
6.3.3 Teksta reference .....	172
6.4 Subjektivitātes statuss interpretācijā .....	174
6.5 Saprašana un skaidrojums .....	176
<b>Nobeigums .....</b>	<b>178</b>
<b>Pola Rikēra darbu selektīva bibliogrāfija .....</b>	<b>187</b>
<b>Literatūras saraksts .....</b>	<b>190</b>

## Priekšvārds

Ja rastos nepieciešamība nosaukt trīs izcilāko 20. gadsimta filosofu vārdus filosofiskās hermeneitikas laukā, tad līdzās Hansam Georgam Gadameram un Martīnam Heidegeram būtu minams arī Pols Rikērs (1913—2005). Lai gan viņa filosofijas iespaids skar visdažādākās humanitāro zinātņu disciplīnas: teoloģiju, literatūras teoriju, psihoanalīzi, historiogrāfiju, tomēr Rikērs nekad nav novirzījies no specifiski filosofiska jautājumu risināšanas ceļa. Visi viņa darbi ir sarakstīti divu filosofisku paradigmu — Huserla un Heidegera fenomenoloģijas un Hansa Georga Gadamera filosofiskās hermeneitikas — ietvaros. Rikēra filosofija ar tās noturīgo, tagad jau sešos gadu desmitos mērojamo pievērstību valodas un tās jaunrades problēmai ir kļuvusi par izteiksmīgu laikmeta zīmi. Tieši ap valodas jautājumu ir fokusējušās 20. gadsimta nozīmīgākās filosofiskās diskusijas, skolas un novirzieni. Viņš ir hermeneitikas teorētiķis, kas līdzās tradicionālajām valodas un teksta teorijas problēmām izvaicā pašas saprašanas pamatus un attaisnota lasījuma kārtulas. Ne mazāk interesanti ir sekot tiem Rikēra pētījumiem, kuros viņš liek lietā savu tekstu skaidrošanas māku.

Iztēle ir saistījusi Rikēra interesi visa radošā mūža garumā un ir kļuvusi par viņa hermeneitikas pamattēmu. Viņš risina iztēles problēmu pastarpinātā veidā, nevis priekšplānā izvirzot pašu iztēli, bet veicot sev raksturīgo refleksijas “apkārtceļu” pa tās daudzveidīgajām izpausmēm metaforā, simbolā, mītā, sapnī, stāstījumā.

Iztēle visos laikos ir bijusi domas izaicinājums. Tam var būt dažādi iemesli. Vieniem iztēle šķiet tik pašsaprotama un spontāna dvēseles spēja, ka bieži vien neatrodas vieta jautājumam par tās sākotni. Citus no šīs tēmas attur neatbilstība starp iztēles dzīves bagātību un tās analīzes rezultātu pieticību. Atskatoties uz filosofijas vēsturi, kļūst redzams, ka visbiežāk iztēle tiek uzskatīta par nedrošu un neapbrīnināmu spēju, kas drīzāk maldina, nekā ievieš skaidrību. Visbiežāk filosofi uz iztēli noraugās ar aizdomām, jo šķiet, ka tā nolīdzina atšķirības starp īsteno un neīsteno, pārvēršot neesošas lietas par esošām, neiespējamo par iespējamu.

Rikēram pārdomas par iztēles un valodas saistību ir mēģinājums atbildēt uz visu laiku filosofu centrālo jautājumu par domāšanas un zināšanas nosacījumiem. Līdzīgi Kantam

viņa prātu ir savaldzinājusi “dvēseles dziļumos apslēptā māksla”,<sup>1</sup> bez kuras nebūtu iespējama nekāda zināšana. Tādēļ Rikērs pieņem iztēles izaicinājumu, pārdomājot reiz Aristoteļa sacīto par “domāšanu, kas nav iespējama bez tēliem” (*Par dvēseli*, 432a). Viņa darba lauks ir valoda, jo tajā šī “dzīlēs apslēptā māksla” atklāj sevi. Valoda ir tā “vieta”, kur iztēle tiek ierakstīta, nostiprināta ilgstamībā, jo citādi mūsu priekšstati, līdzīgi Platona aprakstītajiem Daidala tēliem, “aizlaistos projām”. Tas izskaidro Rikēra interesi par dažādām diskursa formām un valodas tropiem, jo īpaši metaforu un stāstījumu. Līdz ar Aristoteli viņš vēlas zināt, kas ir pamatā “Poētikā” raksturotajai veiklībai metaforās, ko nevar ne no viena pārņemt un kas ir īsta talanta pazīme.<sup>2</sup> Nebūtu pārspīlēti sacīt, ka Rikēra iztēles teorijas sākumi rodami šī Aristoteļa darba lasījumā.

Rikērs nebūt nav vientuļš savā interesē par iztēles darbību. Viņa filosofiskā pozīcija attīstās fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros. Fenomenoloģijas virzienu tā plašākajā izpratnē — ietverot Huserla un Heidegera darbus 20. gadsimta pirmajos gadu desmitos, Sartra un Merlo Pontī eksistenciālismu, Bašlāra poētiku, Deridā dekonstrukciju, Gadamera un Rikēra hermeneitiku — nodarbina iztēles jautājums. Šos atšķirīgos domātājus vieno Huserla filosofiskais aicinājums atgriezties pie lietu sākumiem, no jauna uzdot jautājumu par lietu nozīmi, nepieņemot tās kā pašsaprotamas. Rikērs šādu filosofiskās neziņas stāju, kurā sen ierastas lietas no jauna kļūst par jautājumu, sauc par *second naiveté*. Filosofijas vēsturē ir daudz piemēru domāšanas pamatu kritiskai izvaicāšanai: Sokrata *docta ignorantia* un Dekarta *dubito* princips, Hjūma skepticisms un Kanta zināšanu iespējamības nosacījumu kritika. Fenomenoloģija nenorobežojas no iepriekšējiem kritiskajiem precedentiem, bet drīzāk pretendē atkārtot tos radikālā veidā. Tā piedāvā no jauna pārdomāt ne tikai seno jautājumu par esamību, bet arī izvaicāt iztēles lomu domāšanā. Fenomenoloģijas perspektīvā iztēle tiek pētīta kā apziņas intencionāls akts, kurā tiek apjausta un konstituēta nozīme. Tā saskata iztēlē cilvēka brīvības priekšnosacījumu, jo brīvība pamatojas spējā transcendentēt empīrisko pasauli — tādu, kāda tā ir dota šeit un tagad, — un projicēt jaunas eksistences iespējamības. Tieši iztēlošanās spēja piešķir mums brīvību priekšstatīt to, kādām lietām vajadzētu būt, un ieraudzīt pasauli “it kā” modalitātē. Lai gan fenomenoloģijā pastāv dažādi iztēles funkcijas traktējumi, tos apvieno kopējas pamatnostādnes: iztēle ir ne tikai reproduktīvs, bet arī

---

<sup>1</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, B 181.

<sup>2</sup> Aristotelis. “Poētika”, 1459a16–17, XXII nod. 96. lpp.

produktīvs apziņas akts; iztēles darbība nav reducējama uz pastarpinājumu starp prātu un sajūtām, tā ir oriģināla sintēze; iztēle nav tukša tēlu rotaļa, bet ir “patiesības instruments”.

Rikēra filosofijas projekts ir cieši vienots ar fenomenoloģiskās tradīcijas diskusiju vidi. Viņa filosofiskā pozīcija lielā mērā veidojas dialogā ar Huserlu, Heidegeru, Bašlāru, Gadameru. Valodas un iztēles tēma vijas cauri visiem viņa pamatdarbiem — no tādiem kā “Ļaunuma simbolisms”, “Dzīvā metafora” līdz pat “Laiks un stāstījums”, “Ideoloģija un utopija” un “No teksta līdz darbībai”.<sup>3</sup> Tajos var vērot Rikēra uzskatu pakāpenisku virzību no iztēles fenomenoloģijas uz iztēles hermeneitiku. Pirmo reizi šāds pavērsiens iezīmējas 1960. gadā iznākušajā darbā “Ļaunuma simbolisms”, kad Rikēru sāk nopietni nodarbināt valodas jautājums. Šajā pētījumā Rikērs pirmo reizi iepazīstina ar hermeneitiskās analīzes modeli, kas dod iespēju izvērtēt iztēles lingvistisko funkcionēšanu, un aizsāk iztēles radošo iezīmju analīzi valodā — simbolos un mītos. Vēl pirms iztēles problemātikai tik nozīmīgā darba “Dzīvā metafora” iznākšanas 1972. gadā publicētajā rakstā “Metafora un hermeneitikas centrālā problēma” Rikērs ieskicē savu interesi par iztēli, tiešā veidā saistot to ar valodas lauku: “Vai mums nevajadzētu atzīt, ka iztēle nav tikai prasme atvasināt “tēlus” no sajūtu pieredzes, bet spēja ļauties jaunām pasaulēm veidot mūsu saprašanu par mums pašiem? Šo spēju neuzrāda paši tēli, bet gan nozīmes, kas parādās mūsu valodā. Tāpēc iztēle tiks uzlūkota kā valodas dimensija. Tādējādi atklāsies jauna saikne starp iztēli un metaforu.”<sup>4</sup>

No šī brīža valodas problēma ienāk Rikēra filosofijā un vairs neizpaliek nevienā viņa pētījumā turpmāko 40. gadu laikā. Bet tajā laikā Rikēram valodas jautājums kļuva aktuāls saistībā ar konkrēto filosofisko uzdevumu, ko viņš bija sev izvirzījis: lai iestrādātu gribas struktūrā ļaunuma dimensiju, bija principiāli jāmaina apraksta metode. Savā pirmajā darbā Rikērs refleksijas metodē bija stingri balstījies uz Huserla un abu eksistenciālistu — Jaspersa un Marsela — pieeju. Vēlākajos gados šo metodi viņš nodēvēs par eksistenciālo fenomenoloģiju. Bet toreiz Rikērs no tā vairījās. Viņš bija nobažījies par to, lai Huserla

---

<sup>3</sup> Ricoeur, P. “La symbolique du mal” (1960); Ricoeur, P. “La métaphore vive” (1975); Ricoeur, P. “Temps et récit” (1983—1985); Ricoeur, P. “L’idéologie et l’utopie” (1986); Ricoeur, P. “Du text à l’action” (1986).

<sup>4</sup> Ricoeur, P. “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics”. *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 181.



(tolaik Rikērs tulkoja Huserla "Idejas I" franču valodā) autoritāte neaizēnotu viņa paša ieguldījumu.

Ir vēl kāds iemesls, kas mudina Rikēru aizvirzīties no eksistenciālās fenomenoloģijas lingvistiskās filosofijas virzienā. Proti, sešdesmitajos gados būtiski izmainās filosofiskā situācija Francijā, jo par dominējošo virzienu kļūst strukturālisms. Šis jaunais virziens nāk no lingvistikas un uzlūko valodu kā noslēgtu zīmju sistēmu, kurai nav references ārpus pašas valodas. Rikēram ir būtiski iebildumi pret šādu valodas traktējumu. Tas viņu motivē nopietni iedziļināties lingvistikas jautājumos un pēc iespējas iestrādāt strukturālisma problemātiku savā hermeneitikas modelī, kā arī uzsākt diskusiju ar Levi Strosu.

Turklāt 20. gadsimtā nopietna refleksija par valodas jautājumiem nav domājama bez diskusijas ar angļu un amerikāņu analītisko valodas skolu. Rikēra gadījumā tā visuzskatāmāk atklājas viņa darbā "Dzīvā metafora". Viņš gan neuzskata, ka "šai filosofijai piederētu galavārds, bet tā vismaz var kalpot par pirmo pakāpi filosofiskajā pētījumā".<sup>5</sup> Rikēram ir svarīgi, lai fenomenoloģijā tiktu iestrādāts lingvistiskais aspekts, jo tas varētu palīdzēt izvairīties no lingvistisko distinkciju nepielietojamības un pieredzes tiešās intuīcijas neverificējamības grūtībām. Viņa nolūks ir pievērsties valodas un iztēles lomas analīzei jaunas nozīmes formēšanās procesā un atbrīvoties no fenomenoloģijai raksturīgā "vizuālā" modeļa iztēles darbības skaidrošanā.

Rikēram ir īpašs nopelns iztēles hermeneitikas attīstīšanā. Lai gan vēl pirms viņa uz valodas un iztēles saistību norādīja gan Gastons Bašlārs savā "Sapņojuma poētikā"<sup>6</sup>, gan citi fenomenologi, tomēr šis jautājums netika sīkāk analizēts. Izšķiroša nozīme iztēles hermeneitiskajā pārformulējumā bija Heidegera sniegtajai Kanta transcendentālās iztēles koncepcijas analīzei darbā "Kants un metafizikas problēma".<sup>7</sup> Taču Heidegeru iztēle interesē galvenokārt Kanta diskusijas sakarā, un viņš nepretendē veidot iztēles hermeneitiku. Pēc Heidegera ar hermeneitiskās metodes analīzi izvērsti nodarbojas Hanss Georgs Gadamers Vācijā un Pols Rikērs Francijā. Lai gan Gadamera filosofijas pamattēmas ir saistītas ar estētikas, mākslas un jaunrades lauku, tomēr iztēles jēdzienam ir mēģinājuma vieta viņa refleksijā. Par to liecina fakts, ka Gadamera slavenajā darbā "Patiesība

---

<sup>5</sup> Ricoeur, P. "The Rule of Metaphor", p. 321.

<sup>6</sup> Bachelard, G. "La Poétique de la rêverie", Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

<sup>7</sup> Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, turpmāk izmantots izd. "Kant and the Problem of Metaphysics", transl. R. Taft, Indiana University Press, 1997.

un metode”<sup>8</sup>, kas iznāk 1960. gadā, iztēle tiek pieminēta tikai divas reizes un, tāpat kā Heidegera gadījumā, Kanta diskusijas sakarā.

Neraugoties uz fenomenoloģijas nozīmīgo vietu Rikēra filosofiskās pozīcijas pamatošanā, viņa domas plašums un intereses dinamiskums transcendē piesaisti kādam vienam filosofiskam virzienam vai skolai — franču eksistenciālismam, fenomenoloģijas tradīcijai, literatūras kritikai, teoloģiskai hermeneitikai vai Bībeles eksegēzei. Šis Rikēra intelektuālās iezīmes ir ne vien veidojušas viņa domas pasauli, bet arī noteikušas viņa dzīves liktenīgos pavērsienus, sadalot dzīves telpu starp Franciju un Ameriku, Parīzi un Čikāgu. Mūža pēdējā posmā, kad “garais apkārtceļš” Rikēru atveda atpakaļ uz Parīzi, viņa darbi ieguva atzinību arī Francijas akadēmiskajā vidē. Kā savā apjomīgajā pētījumā par franču filosofiju divdesmitajā gadsimtā norāda Gatings<sup>9</sup>, Rikērs līdzās Levinasam ir nozīmīgākās personības franču filosofijā 20. gadsimta noslēgumā. Bet šim novērojumam seko piebilde, ka abi domātāji iet savu patstāvīgu ceļu. Tāpēc arī viņi neiederas franču filosofijas “mainstream” aprindās, kurās dominējošo toni nosaka Sartrs un Merlo Pontī. Rikērs savos uzskatos aiziet krietni tālāk par eksistenciālismu, kas iezīmē franču filosofijas sejas raksturīgākos vaibstus.

## **Rikēra filosofēšanas stila raksturojums**

### **Hermeneitiskā dialektika**

Būtu veltīgi meklēt Rikēra darbos stingri formulētu iztēles teoriju vai sistēmu, jo viņa filosofijas pašizpratne un nedogmatiskā refleksijas ievirze ir analogiska klasiskajam Platona dialektikas paraugam. Tajā Rikērs seko sokratiskajam “sevis pazīšanas” principam, kas viņa filosofiskās intereses kontekstā tiek pārformulēts kā “apkārtceļš” caur *citādo* uz *pats*, caur kultūras un tradīcijas pasauli uz sevi. Visatbilstošāk Rikēra filosofisko stāju raksturo jēdziens “hermeneitiskā dialektika”, jo viņa darbi ir labs sarunas mākslas paraugs. “Hermeneitiskās dialektikas” princips izsaka viņa filosofēšanas stilu visa radošā mūža

---

<sup>8</sup> Gadamer, H.G. “Wahrheit und Methode”, Tübingen, 1973.

<sup>9</sup> Gutting, G. “French Philosophy in the twentieth Century”, p. 353. Guttings tiek uzskatīts par galveno autoritāti franču filosofijas pētniecībā. Plašākām aprindām viņš ir pazīstams kā *The Cambridge Companion to Foucault* izdevējs.

garumā.<sup>10</sup> Kā redzēsīm tālākajā izklāsta gaitā, šis princips iezīmē Rikēra filosofiskās pozīcijas spēku un arī vājumu. Kādā no saviem darbiem Rikērs norāda uz domas dabas ambiguitāti — tā ir notikums laikā, bet arī laiku transcendējoša. Domas vēsturiskumu nenosaka fakts, ka tā atrodas laikā, bet tas, ka mums ir iespēja no jauna pārdomāt reiz aizsāktu domu, labāk izprotot to “vietu” un situāciju, kurā tā radusies.<sup>11</sup> Es vēlos parādīt, ka Rikēram domas sākotne ir filosofiskajā tradīcijā. Tā ir “vieta”, kurā uzsākt draudzīgu sarunu ar Platonu, Aristoteli, Augustīnu, Dekartu, Kantu, Huserlu, Heidegeru. Viņš risina dialogu ar visdažādāko filosofisko skolu domātājiem. Rikēra sarunas biedri ir ne tikai kontinentālās tradīcijas filosofi, bet arī angļu un amerikāņu analītiskās filosofijas pārstāvji.

Daudzi Rikēra domas pētnieki atzīst viņa neparasti lielo atvērtību visdažādākajām alternatīvajām pozīcijām, kuras viņš izvaicā pētījuma gaitā. Īpaši būtu jāizceļ Rikēra “intelektuālais tikums”, ko viņš izkopies savas dzīves laikā, balstoties uz klasisko pamatizglītību, proti, viņš ir uzmanīgs tekstu lasītājs, kas respektē autora izteikto domu un rūpīgi seko viņa argumentācijas soļiem. Rikēra darba pieredze Sorbonas un Čikāgas universitātē dod viņam iespēju pārvarēt noslēgšanos viena filosofiska virziena ietvaros un iesaistīties aktuālajās analītiskās skolas, fenomenoloģijas, semiotikas, strukturālisma, psihoanalīzes diskusijās. Plašā erudīcija viņam palīdz iziet ārpus filosofiskās disciplīnas robežām un skatīt viņu interesējošos jautājumus saistībā ar jaunākajiem pētījumiem literatūras kritikā, vēstures teorijā, lingvistikā, Bībeles eksegēzē. Ne velti Rikēru viņa domas plašuma un visaptverošās dabas dēļ mēdz saukt par “mūsdienu Hēgeli”.

### **Metodes ambiguitāte**

Tomēr jāatzīst, ka plašais “apkārtceļa” loks apgrūtina viņa paša domas ieguldījuma saskatīšanu un rada pamatu kritikai domas eklektismā. Un patiesi, ja izseko viņa vēlinā

---

<sup>10</sup> Uz šo Rikēra metodes iezīmi norāda arī D. Aide (Don Ihde) — viens no uzticamākajiem angļu valodā rakstošajiem Rikēra pētniekiem. Viņš sekoja Rikēra domas attīstībai jau sākot ar 1971. gadu, kad iznāca viņa pirmais Rikēram veltītais darbs “Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur” (Northwestern University Press, 1971). Tas bija pirmais pētījums angļu valodā, kurā parādījās sistemātiska Rikēra domas interpretācija un viņa dialektiskās metodes analīze agrīnajos darbos. Dialektiskās metodes sakarā interesants ir vēl kāds Aides raksts, kuram seko paša Rikēra komplimentārs komentārs: Don Ihde “Paul Ricoeur’s Place in the Hermeneutic Tradition”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers.

<sup>11</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome III, p. 210.

perioda darbiem — “Laiks un stāstījums” un “No teksta līdz darbībai” —, tad nevar nepamanīt tendenci audzēt jau tā plašo diskutējamo viedokļu spektru. Šeit arī atklājas Rikēra dialektiskās metodes pretrunīgums. No vienas puses, tai raksturīgs domas plašums, viedokļu un argumentācijas daudzpusība. Šajā ziņā viņa refleksijas veids ir saskanīgs ar darbā “Interpretāciju konflikts”<sup>12</sup> postulētajiem hermeneitikas principiem, kas paredz, ka interpretatīvās pozīcijas validitāti iespējams izvērtēt, konfrontējot to ar konkurējošām interpretācijām. Tas ir process, kurā tiek “izspēlēti” dažādi argumentācijas ceļi un atrasti kritēriji attaisnotāko interpretāciju noteikšanai. Sekojot šiem principiem, Rikēram izdodas veiksmīgi manevrēt starp divām galējībām — dogmatismu un skepticismu. Viņš it kā uzņemas vidutāja lomu, kura uzdevums ir izspriest, saattiecināt un rast izlīgumu. No otras puses, Rikēra atziņas kļūst pārlietu atkarīgas no to argumentatīvā, ekseģētiskā konteksta, kurā tās iegūtas. Ārpus šī konteksta viņa formulējumi zaudē daļu no pārlicības spēka. Turklāt Rikēra “dialektiskā aizrautība” ar pretēju pozīciju sintēzi un vēlmi “savilkt kopā”<sup>13</sup> viedokļu daudzveidību mēdz gūt virsroku pār gala atziņas skaidrību un konkrētību.

### **Refleksijas specifika**

Lai spriestu par to, cik pamatoti ir šāda veida iebildumi, jāmēģina saprast, kādā nolūkā Rikērs pievēršas noteiktu tekstu analīzei un kādā veidā viņš ar tiem strādā. Vispirms jāņem vērā, ka Rikēra filosofiskā pozīcija savos pamatos ir hermeneitiska. Viņa filosofiskā maksima — *Le symbole donne à penser* — paredz, ka simbols “dod” vielu, pamatu domai. Domāšana nesākas no tīrās apziņas, bet no valodas pilnības, no tās vidienes ar visiem priekšizspriedumiem. Cilvēks pazīst sevi “garajā apkārtceļā” zīmēs, kas izkaisītas pasaulē<sup>14</sup>. Ar šo nostāju Rikērs nebūt neatsakās no filosofiskās refleksijas racionalitātes ideāla, bet norāda, ka domāšanai ir jāattīstās refleksijā par tekstiem. Šāda filosofiskās racionalitātes izpratne veido viņa hermeneitikas perspektīvu. Rikēra pieeja paredz divējādu intenci: refleksiju par pašiem tekstiem un vienlaikus refleksiju par veidu jeb

---

<sup>12</sup> Ricoeur, P. “Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique” (1969).

<sup>13</sup> “Prendre ensemble” ir nozīmīgs iztēles sintezējošo darbību raksturojošs jēdziens. Rikērs to daudzkārt lieto darbā “Laiks un stāstījums”, lai skaidrotu stāstījuma fabulas izveides procesu.

<sup>14</sup> Ricoeur, P. “De l’interprétation. Essai sur Freud” (1965); “Freud and Philosophy: An essay on interpretation”, p. 46.

metodi, kas būtu atbilstoša šo tekstu analīzei. Viņa hermeneitikas teorētiski konceptuālā daļa ir cieši saistīta ar attieksmi pret filosofiskās domas tradīciju. Šī tradīcija nav pagājībā aizgājuša mantojuma daļa, bet tāda, kas atjaunojas un aktualizējas domāšanas notikumā. Tā ir sākotnējā domas “augšne”, kas to uztur un dod iespēju attīstīties un izvērsties. Tādējādi interpretācijas teorētiskie principi nevar pastāvēt abstraktā, ar teksta lasījumu un skaidrojumu nesaistītā vidē. Tie veidojas domāšanas procesā par pašam domātājam filosofiski nozīmīgiem tekstiem. Rikēra gadījumā šādi teksti ir Aristoteļa “Poētika” un “Retorika”, kuru lasījums ir uzskatāms par viņa hermeneitiskās metodes veiksmīgāko paraugu.

Ņemot vērā iepriekš teikto, šajā pētījumā es izdalīju divus metodoloģiskos aspektus — *eksegētisko* un *konceptuālo*. Eksegētiskais aspekts atbilst Rikēra izpratnei par domāšanu, kas ir vērsta uz “tekstā sacīto”, tā kopējo ieceri, argumentācijas dinamiku, kā arī teksta kompozīcijas un izteiksmes veida īpatnībām. Šajā aspektā īstenojas princips “lasīšana kopā ar autoru”. Ja šis princips netiek ņemts vērā un lasītājs aizsteidzas “priekšā tekstam”, ielasot tajā savu shēmu, tad teksts zaudē “balsi”. Līdzīgi varam iztēloties sarunas situāciju, kurā tās dalībnieki nav ieinteresēti un gatavi ieklausīties otra sacītajā. Lai gan Rikērs ir precīzs un uzmanīgs tekstu eksegēts, tomēr tas nenozīmē, ka viņš pasīvi sekotu “nopakaļ tekstam”. Viņa filosofiskā stāja atklājas vispirms jau autoru un tekstu atlasē. Tie nav nejauši teksti, bet tādi, kas saistījuši Rikēra interesi un kuros viņš saskatījis domas izvēršanas iespējas. Arī pats lasījums paredz aktīvu refleksijas darbību, gan sekojot argumentācijas loģikai, gan izvirzot un īstenojot lasījuma uzdevumu un noteikumus. Eksegētiskais refleksijas aspekts nodrošina teksta analīzes kritisko dimensiju, ierobežojot pārprotošu teksta interpretāciju, kas neatbilst teksta uzdotajai intencei. Raksturīgākās šāda veida hermeneitiskās kļūdas ir mehāniska atsaukšanās uz tekstu, kurā visa iepriekšējā filosofija kļūst par “manas” domas apstiprinājumu; formāls konceptuālais paralēlisms, kas sevišķi raksturīgs filosofijas vēstures interpretācijai, kuri veikli saskata jēdzieniskas sakarības un līdzības starp dažādu filosofu lietotiem terminiem, neņemot vērā to konkrētās saturiskās un kontekstuālās iezīmes. Eksegētiskā procedūra liek pārdomāt noteikto tekstu un uziet attiecīgā jēdziena lietojuma īpatnējās, atšķirīgās nianšes. Tādā veidā tiek sagatavota vieta konceptuālai analīzei. Konceptuālais refleksijas aspekts paredz “interpretāciju konflikta” situāciju, kurā notiek dažādu pozīciju kritiska saattiecināšana un jēdzienu tālāka attīstīšana. Rikēram ir svarīgi, lai šis process norisinātos uz kritiskiem

pamatiem, ņemot vērā jau iezīmētās jēdzienu robežas un lietojuma īpatnības. Šajā ziņā tīrās fenomenoloģijas ceļš Rikēram neliekas pietiekams, jo filosofiskai refleksijai ir aporētisks raksturs. Refleksija nav tīrā domas fenomenoloģija, tikai domas apraksts. Tā nav nošķirama no argumentatīvās darbības<sup>15</sup>. Viņaprāt, par maz ir sekot kādai vienai skolai un argumentācijas līnijai, nerēķinoties ar citām filosofiskām pozīcijām. Tāpēc līdzās klasiskajiem filosofijas autoriem Rikērs savā pārspridumā parasti iesaista arī mūsdienu aktuālākās diskusijas un pētījumus. Viņš “izlasa” tradīcijā iezīmētos domas pavedienus, veic to eksegētisko un konceptuālo analīzi un uz šī pamata attīsta savu hermeneitiskās filosofijas koncepciju.

## Pētījuma vieta mūsdienu filosofijā

Promocijas darbs “Iztēles un valodas jaunrade Pola Rikēra filosofijā” veltīts izcilajam 20. gadsimta filosofam Polam Rikēram (1913—2005). Šis pētījums izvaicā klasisko, bet joprojām atvērto filosofijas jautājumu par iztēles spēju un tās lomu domāšanas procesā un jaunas nozīmes tapšanā, kā arī Pola Rikēra nozīmi tā risinājumā. Lai gan filosofijas vēsturē filosofi ir pievērsušies iztēles tēmai, tā nekad nav ieņēmusi galveno vietu viņu refleksijā. 20. gadsimtā hermeneitika un fenomenoloģija piedāvā jaunu pieeju iztēles spējas un darbības analīzei. Šī darba mērķis ir atklāt Rikēra hermeneitikas īpašo ieguldījumu iztēles un tās lingvistiskās dimensijas filosofiskajā interpretācijā. Es vēlos parādīt, ka Rikēra stāstījuma teorija un viņa mēģinājums skaidrot metaforas radošo darbību ir pavēris jaunu perspektīvu iztēles kā radošas dvēseles spējas studijām.

---

<sup>15</sup> Analizējot Augustīna “Atzišanās” 11. grāmatu, Rikērs uzsver Augustīna domas aporētiskuma nozīmi savā refleksijas izpratnē. Šis darbs Rikēram uzskatāmi demonstrē fenomenoloģiskā apraksta un argumentācijas saistību. “Ce caractère aporétique de la réflexion pure sur le temps est (.) de la plus grande importance. (.) (D)l faut avouer qu'il n'y a pas, chez Augustin, de phénoménologie pure du temps. Peut - être n'y en aura - t - il jamais après lui. Ainsi, la théorie augustiniennne du temps est - elle inséparable de l'opération *argumentative* par laquelle le penseur couple les unes après les autres les têtes toujours renaissantes de l'hydre du scepticisme. Dès lors, pas de description sans discussion.”

“Tīrās refleksijas par laiku aporētiskums ir visnotaļ nozīmīgs. (.) Jāatzīst, ka Augustīnam nepastāv tīrā laika fenomenoloģija. Iespējams, ka tāda nekad nepastāvēs. Tādējādi Augustīna laika “teorija” nav nošķirama no *argumentatīvās* darbības, ar ko šis domātājs citu pēc citas apcērt no jauna atdzimstošās skepticisma hidras galvas. Līdz ar to apraksts nepastāv bez diskusijas.” Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 21.

Pētījumā es aplūkoju Rikēra devumu arī hermeneitikas metodoloģijas laukā un tās kritiskās dimensijas attīstīšanā, kas tai paver iespēju izvaicāt savas robežas un darbības principus. Rikēra filosofijas iespaids skar visdažādākās humanitāro zinātņu disciplīnas: teoloģiju, literatūras teoriju, psihoanalīzi, historiogrāfiju. Tāpēc šajā pētījumā veiktā stāstījuma un metaforas teorijas analīze ir nozīmīga ne vien filosofiskās hermeneitikas jomā, bet arī citās humanitārās disciplīnās, kas saistītas ar teksta interpretācijas uzdevumu.

Promocijas darbs ir pirmais oriģinālais pētījums Latvijā, kas veltīts franču filosofa Pola Rikēra hermeneitikai un iztēles spējas lingvistiskās dimensijas analīzei. Tam ir nozīmīga vieta Latvijā veikto fenomenoloģisko un hermeneitisko studiju laukā. Šo studiju aizsācējs Latvijā ir pasaulē pazīstamais filozofs, fenomenoloģijas pamatlicēja Edmunda Huserla skolnieks Teodors Celms. Viņam ir uzticīgi sekotāji, kas turpina Celma uzsākto darbu. Šeit būtu jāmin: Riharda Kūļa nozīmīgais ieguldījums, veicot Edmunda Huserla un Martīna Heidegera darbu tulkojumus (Huserls, E. "Fenomenoloģija", tulk. Kūlis, R. un Dāboliņš, A., R., FSI, 2002; Heidegers, M. "Malkasceļi", tulk. Kūlis, R., R., Intelekts, 1998); Andra Rubeņa pētījums "Fenomenoloģija" (R., "Avots", 1983); Maijas Kūles monogrāfija "Fenomenoloģija un kultūra" (R., FSI, 2002), kā arī fenomenoloģijas problēmām veltītie raksti, kas publicēti Latvijas un starptautiskos rakstu un konferenču materiālu krājumos; Māras Rubenes Merlo–Pontī esejas "Acs un gars" tulkojums (R., "Laikmetīgās mākslas centrs", 2007); Raivja Bičevska doktora disertācija "Patiesība un fakticitāte. Martīna Heidegera agrīnie filozofiskie meklējumi" (2005). Hermeneitikas studijas Latvijā ir veicinājis Igora Šuvajeva veiktais Hansa-Georga Gadamera darba "Patiesība un metode" tulkojums (Gadamers, H.G. "Patiesība un metode", tulk. Šuvajevs, I., R., Jumava, 1999), kā arī Maijas Kūles izstrādātā doktora disertācija "Mūsdienu filozofiskās hermeneitikas metodoloģiskās koncepcijas kritika" (1980) un uz šī pētījuma pamata izstrādātā monogrāfija "Ceļš saprašanas labirintos" (R., "Zinātne", 1989).

Promocijas darbs "Iztēles un valodas jaunrade Pola Rikēra filozofijā" ir pamatā vairākām publikācijām, kas veltītas Pola Rikēra hermeneitikai un iztēles spējas analīzei: Narkēviča, Ž. "Distancēšanās kā hermeneitikas pamatproblēma Pola Rikēra filozofijā" (filozofijas almanahs "Filozofija", R., FSI, 2000); Narkēviča, Ž. "Iztēle un valoda: no Kanta un Heidegera uz Rikēra iztēles hermeneitiku" (*Latvijas Universitātes raksti*, 713. sējums. R., LU, 2007); Narkēviča, Ž. "Poēsis, mimēsis, metaphora Aristoteļa "Poētikā"" (filozofijas

almanahs "Filosofija", R., FSI, 2007); Narkēviča, Ž. "Metaforas darbības skaidrojums mūsdienu metaforas teorijās" ("Kentaurs XXI, aprīlis, 2008).

## **Literatūras apskats**

Darba zinātniskās literatūras izvēles pamatā ir šī pētījuma mērķis — atklāt Rikēra hermeneitikas īpašo ieguldījumu iztēles un tās lingvistiskās dimensijas filosofiskajā interpretācijā. Pirmkārt, no Pola Rikēra darbu plašā klāsta priekšroka tiek dota tiem darbiem, kas aplūko valodas, iztēles un interpretācijas jautājumus un kas sarakstīti dažādos viņa radošās dzīves posmos: "Ļaunuma simbolisms", "Huserla fenomenoloģijas analīze", "Freids un filosofija", "Interpretāciju konflikts", "Interpretācijas teorija", "Dzīvā metafora", "Laiks un stāstījums", "No teksta līdz darbībai". Otrkārt, šajā pētījumā es vados no noteiktas izpratnes par Rikēra domas virzību no fenomenoloģijas uz iztēles hermeneitiku, kas tiek demonstrēta Kanta, Heidegera, Huserla, Bašlāra filosofisko pozīciju analīzē. Treškārt, zinātniskā darba hermeneitiskais raksturs atklājas Augustīna "Atzīšanās" un Aristoteļa "Poētikas" un "Retorikas" Rikēra interpretatīvā lasījuma analīzē. Ceturkārt, šajā pētījumā es pievērsos arī nozīmīgāko mūsdienu metaforas teoriju analīzei un aplūkoju Bleka, Berdslija, Deividsona, Ričardsa metaforas darbību skaidrojošos modeļus, kā arī izvērtēju to nozīmi Rikēra metaforas radošās izpratnes veidošanā. Piektkārt, savā zinātniskajā darbā es balstos uz to autoru veikumu, kas sekojuši Rikēra filosofiskās domas attīstībai kopš viņa radošās darbības sākuma piecdesmitajos/sešdesmitajos gados līdz pat šim laikam: D. Aide, J. Greišs, R. Kārnijs, S. Klarks, M. Valdes, P. Kempss, B. Tomsons, K. Vanhuzers, H. Venema, D. Vuds, F. Doss, L.E. Hāns.

## **Pētījuma struktūra**

Pēc savas metodoloģiskās ieceres, šis pētījums ir hermeneitiskas dabas. Tas ir mēģinājums sniegt jaunu skatījumu uz Pola Rikēra iztēles hermeneitiku un valodas izpratni, vadoties no viņa paša postulētajiem hermeneitiskās refleksijas principiem un respektējot viņa koncepcijai nozīmīgākās filosofiskās pozīcijas. Pētījuma struktūras pamatā ir apsvērumi, ka iztēles un valodas jaunrades tēma Rikēra darbos nav formulēta



stingras teorijas vai sistēmas veidā, bet atklāta dialektiskā ceļā, lasot un skaidrojot viņa domai nozīmīgus filosofiskos tekstus. Šī darba struktūras pamatu veido divas daļas.

**Pirmā daļa** — “*Mimēsis*: Rikēra “atdarināšanas” koncepcijas sākotne Aristoteļa “Poētikas” lasījumā, tās attīstība Rikēra stāstījuma un metaforas teorijā” ir veltīta “atdarināšanas” jēdziena analīzei. Šīs analīzes uzdevums ir atklāt *mimēsis* un ar to cieši saistīto, *muthos*, *poiēsis*, *metaphora* jēdzienu nozīmes transformācijas dinamiku, sākot ar to izpratni Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā”, līdz pat Rikēra interpretācijas teorijai. Pirmajā daļā mana iecere ir aplūkot Rikēra teksta interpretācijas teoriju tās lietojumā, demonstrējot, kā viņš atrod iztēles mimētiskās darbības pamatus Aristoteļa “Poētikas” un “Retorikas” sniegtajā lasījumā un kā iztēles radošā darbība metaforā un stāstījumā tiek skaidrota un attīstīta viņa “mimētiskās arkas” koncepcijā.

**Otrā daļa** — “Iztēle: Rikēra radošās iztēles jēdziena konceptuāla analīze Kanta un fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros un tās loma viņa hermeneitikas projektā” — pievēršas “iztēles” konceptuālai analīzei un tās epistēmiskajiem pamatiem. Šeit es analizēju Rikēra skatījumu uz Kanta kritisko filosofiju, Heidegera, Huserla un Bašlāra fenomenoloģiju un šo filosofisko pozīciju nozīmi viņa lingvistiskās iztēles izpratnes veidošanā.

*Mimēsis* jēdziens pirmajā daļā tiek aplūkots trijās nodaļās.

**Pirmā nodaļa.** Pētījums sākas ar analītisku ieskatu Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā”. Pirmās nodaļas mērķis ir parādīt, ka Rikēra iztēles filosofijas pamati ir meklējami Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā”. Rikēra izpratne par viņa metaforas un stāstījuma teorijas pamatjēdzieniem — poētisko darbību, atdarināšanu, fabulas veidošanu (*la mise en intrigue*), metaforu un valodas ikonisko dimensiju — veidojas refleksijā par šiem Aristoteļa darbiem. Šajā nodaļā es vēlos atklāt, ka tieši Aristotelis rosina Rikēru pievērsties valodas problēmām un izvērtēt tās radošās iespējas. Nebūtu pārspīlēti sacīt, ka Rikēra iztēles un valodas filosofija izaug no Aristoteļa “Poētikas” un “Retorikas” radoša lasījuma. Turklāt es atzīmēju Aristoteļa īpašo un intereses ziņā noturīgo vietu Rikēra fundamentālajos pētījumos “Dzīvā metafora” un “Laiks un stāstījums”. To var salīdzināt ar pirmsokratiešu, jo īpaši Parmenida, domas klātbūtni Heidegera filosofijā vai Platona tekstu nozīmi Gadamera hermeneitikā. Šajā nodaļā es pievēršos Rikēra darbu “Dzīvā metafora” un “Laiks un stāstījums” analīzei, kuras uzdevums ir atklāt viņa hermeneitikas principu darbību Aristoteļa tekstu interpretācijā.

**Otrā nodaļa.** Tā kā pirmajā pētījuma daļā iecerēts aplūkot iztēli, vadoties no tās izpaušmēm valodā — stāstījumā un metaforā —, tad tajā noteicošā ir ekseģētiskā pieeja. Vispirms iztēles mimētiskā darbība tiek analizēta Rikēra stāstījuma koncepcijas ietvaros. Otrā nodaļa — “*Mimēsis* un stāstījums” — apskata iztēles mimētiskās darbības saistību ar Rikēra stāstījuma teoriju. Šīs nodaļas **pirmajā sadaļā** es skaidroju Rikēra “fabulas veidošanas” (*mise en intrigue*) koncepciju. Savukārt **otrajā sadaļā** tiek aplūkota iztēles sintēzes spēja, kas nosaka fabulas veidošanas procesu. Tālāk tiek nošķirti četri “fabulas veidošanu” raksturojoši sintēzes aspekti: (1) fabula kā notikumu daudzveidības sintēze; (2) fabula kā darbības sintēze; (3) fabula kā laika sintēze; (4) fabula kā universālās darbības formas-shēmas sintēze. Iztēles un laika sintēzes problēmai šajā sadaļā es ierādu centrālo vietu, jo tai ir izšķiroša nozīme stāstījuma identitātes skaidrojumā. Mans uzdevums ir parādīt, ka Rikēram ir svarīgi attīstīt savu laika izpratni, lai atbildētu uz jautājumu par stāstījuma un dzīves saistību. Šīs nodaļas **trešā sadaļa** ir veltīta Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijas interpretācijai, kas paredz trīskāršu gradāciju atdarināšanas jēdziena izpratnē. Balstoties uz šo analīzi, es secinu, ka ar paplašinātu atdarināšanas jēdziena skaidrojumu “mimētiskās arkas” koncepcijā Rikērs atklāj iztēles virzību no pieredzes praktiskā lauka uz lingvistiskās nozīmes semantisko līmeni un atpakaļ uz cilvēka darbības pasauli.

**Trešā nodaļa** — “*Mimēsis* un metafora” — atklāj Rikēra “dzīvās metaforas” un semantiskās novitātes fenomena izpratnes veidošanās ceļu viņa refleksijā par Aristoteļa metaforas definīciju un šīs valodas figūras interpretācijām mūsdienu metaforas teorijās. Šī nodaļa sniedz atbildi uz jautājumu par to, kā iztēles radošā darbība metaforā ir saistīta ar pasaules vērojuma perspektīvu: vispirms ar šīs perspektīvas loģiski semantisko aspektu *predikatīvā asimilācijā* un hermeneitisko aspektu *stereoskopiskā* redzējumā; pēc tam ar valodas uzskatāmības *ikonisko* jeb attēlojošo dimensiju un ar metaforiskās un stāstījuma references problēmu. Nodaļas **pirmajā sadaļā** tiek analizēta Aristoteļa metaforas definīcija, kas ir iespaidojusi daudzas vēlākās diskusijas par šo valodas figūru. **Otrajā sadaļā** tiek aplūkota Rikēra izpratne par diskursu (*logos*) kā metaforas un stāstījuma kopīgo pamatu. Ar šo diskursa koncepciju Rikērs pamato pāreju no metaforas skaidrojuma denominatīvā līmenī uz predikatīvo. Lingvistiskajā aspektā šī koncepcija balstās uz franču valodnieka sanskritista Emila Benvenistes distinkciju semiotikā un semantikā. **Trešajā sadaļā** es pievērsos mūsdienu nozīmīgākajām metaforas teorijām, kuras izvaicā semantiskās novitātes jautājumu. Šīs analīzes uzdevums ir izsekot Rikēra argumentu attīstībai diskusijā

ar Ričardu (“*tenor — vehicle*” teorijas modelis), Maksu Bleku (sadarbības teorijas modelis) un Monro Berdsliju (pretrunīguma teorijas modelis), Donaldu Deividsonu (darbības teorijas modelis) un atklāt dažādās iespējas metaforas darbības un radītā efekta skaidrošanā mūsdienu metaforas teorijās. **Ceturtnā sadaļā** ir veltīta Rikēra metaforas semantiskajai teorijai — viņa metaforiskā izteikuma un nozīmes interpretācijai. Es pievērsos Rikēra semantiskās teorijas analīzei, lai noskaidrotu, kā iztēle nosaka perspektīvu, kurā mēs priekšstatām pasauli. Šajā analizē es nošķiru trīs tēmas: (1) līdzības vērojums (*theōrein to homoion*), (1.1) tā loģiski semantiskais un (1.2) hermeneitiskais aspekts; (2) metaforas ikoniskā jeb atveidojošā dimensija; (3) metaforiskās references problēma. **Piektajā sadaļā** skata iztēles radošās darbības problēmu metaforā un stāstījumā. Mans mērķis ir atklāt, ka semantiskā novitāte metaforā un stāstījumā ir iespējama, pateicoties produktīvās iztēles sintēzes darbības shematizācijai. **Sestajā sadaļā** es skaidroju “dzīvās” un “mirušās” metaforas fenomenu un tā saistību ar valodas polisēmiju, atklājot, ka metafora ir polisēmijas radošs lietojums, noteikta valodas lietojuma stratēģija.

Pētījuma **otrajā daļā** ir veltīta iztēles spējas konceptuālai analīzei, balstoties uz fenomenoloģisko tradīciju un Kanta kritisko filosofiju. Tajā es apskatu tās konceptuālās nostādnes, kurās pamatojas Rikēra refleksija par iztēles un valodas jaunrades problēmu. Šīs daļas sākumā es skaidroju Rikēra iztēles projektu kā Kanta un Heidegera domā ietverto iespēju tālāku attīstīšanu.

**Pirmajā nodaļā.** Vispirms, izvērtējot Kanta “produktīvās iztēles” un “juteklisko jēdzienu shēmas” vietu Rikēra iztēles hermeneitikā, es parādu, ka Rikērs ne vien balstās uz Kanta idejām, bet attīsta viņa iztēles shematisma koncepciju un piešķir tai lingvistisku dimensiju.

**Otrajā nodaļā** tiek analizēts Heidegera darbs “Kants un metafizikas problēma”, kas Rikēram kļūst par pamatu iztēles temporālās un ontoloģiskās dimensijas attīstīšanai un “teksta pasaules” jēdziena izstrādāšanai. Šajā darbā Heidegers izlasa Kanta “Tīrā prāta kritiku” no eksistenciālisma pozīcijas, parādot, ka tīrā laika tēlā balstītais iztēles shematisms ir zināšanu iekšējais pamats. Heidegera lasījums Rikēram dod iespēju interpretēt iztēli kā “formveidojošu” dvēseles spēju, kas nav tikai vidutāja starp prātu un sajūtām, bet ir dvēseles “iekšējā saikne,” kas nodrošina pārējo dvēseles spēju vienību.

**Trešajā nodaļā.** Šajā nodaļā, pārdomājot Rikēra hermeneitikas ciešo saistību ar fenomenoloģisko tradīciju, es aplūkoju nozīmīgākās Huserla iztēles fenomenoloģijas nostādnes, kas paver ceļu iztēles produktīvās darbības analīzei: vispirms jau iztēles

interpretācija intencionalitātes jēdzienos; šīs spējas nošķiršana no uztveres akta, kā arī iztēles brīvās variēšanas funkcija un tās loma iespējamības jēdziena pamatošanā. Pētījumā tiek parādīts, ka Huserla nostādnes iztēles jautājumā kļūst par fenomenoloģisko pamatu Rikēra hermeneitiskai iztēles teorijai un dod iespēju skatīt iztēli kā radošu dvēseles spēju.

**Ceturtnā nodaļā** iezīmē Bašlāra iztēles fenomenoloģijas lomu Rikēra poētiskās valodas radošās dabas izpratnē. Es vēlos atklāt, ka Bašlāra nozīmīgākais ieguldījums iztēles fenomenoloģijā ir valodas poētiskās nozīmes problemātikas izvirzīšana un psihoanalīzes metodoloģijas kritika no fenomenoloģijas pozīcijas. Bašlāra iztēles un valodas poētiskās funkcijas interpretācijā Rikērs rod apstiprinājumu savai virzībai uz valodas problemātiku un pārejai no fenomenoloģiskās pozīcijas uz hermeneitisko. Lai gan Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas projekts nebūt neieņem Aristoteļa vai Kanta filosofijai līdzvērtīgu vietu Rikēra uzskatu attīstībā, tomēr tas viņam dod spēcīgu impulsu valodas jaunrades problemātikas virzienā.

**Piektajā nodaļā** es piedāvāju retrospektīvu skatījumu uz to, kā attīstās Rikēra filosofiskā interese par valodas un iztēles jautājumu līdz tās briedumam metaforas un stāstījuma teorijā. Šajā nodaļā es analizēju trīs iztēles aspektus — simbolisko, oneirisko, sociālo, kas līdz šim netika nošķirti no poētiskās iztēles jēdziena.

**Sestā nodaļā** — “Distancēšanās kā Rikēra hermeneitikas pamatproblēma”. Pētījuma noslēdzošās nodaļas uzdevums ir parādīt, kāda ir iztēles mimētiskās darbības vieta Rikēra hermeneitikas vispārējā kontekstā un kāda ir tās saistība ar “distancēšanās” fenomenu, kas visspilgtāk raksturo Rikēra ieguldījumu hermeneitikas kritiskās dimensijas attīstīšanā. Nodaļu ievada Habermasa un Gadamera diskusijas analīze, kas uzrāda metodoloģiskā un kritiskā aspekta nepietiekamību Gadamera saprašanas jēdziena interpretācijā, kā arī atklāj nepieciešamību pārdomāt pseidokomunikācijas situāciju. Šī diskusija mudina Rikēru atrast kopīgu pamatu Habermasa ideoloģijas kritikai un Gadamera hermeneitikai un iestrādāt interpretācijas teorijā kritisko un metodoloģisko dimensiju. Šajā nodaļā es pievērsos “distancēšanās” jēdziena analīzei un aplūkoju četras tēmas, kas spilgti raksturo Rikēra ieguldījumu filosofiskās hermeneitikas metodoloģijas jomā: “teksta emancipācija”; “teksta pasaule”; “subjektivitātes statuss interpretācijā”; “saprašana un skaidrojums”. Ar šo analīzi es atklāju iztēles trejādās darbības (*prefigurācijas, konfigurācijas un refigurācijas*) saistību ar Rikēra interpretācijas teorijas pamatprincipiem.

**Nobeiguma daļā** tiek rezumēta Rikēra iztēles spējas izpratne un tās nozīme valodas jaunrades procesā.

## I daļa

### Rikēra “atdarināšanas” koncepcijas sākotne Aristoteļa “Poētikas”

#### lasījumā, tās attīstība Rikēra stāstījuma un metaforas teorijā

“Atdarināšana” — *mimēsis* — ir Rikēra iztēles hermeneitikas centrālais jēdziens. Ar to tiek skaidrota iztēles radošā funkcija, valodas jaunrades process, autora—teksta—lasītāja attiecību dinamika. Šim jēdzienam ir principiāla nozīme Rikēra metaforas un stāstījuma koncepciju izveidē. Šīs daļas uzdevums ir izsekot *mimēsis* un ar to cieši saistīto *muthos*, *poiēsis*, *metaphora* jēdzienu nozīmes transformācijai, sākot ar to izpratni Aristoteļa “Poētikā” līdz pat Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijai.

Rikēra interese par valodas radošo aspektu un metaforu iezīmējas jau vidējā posma darbā “Interpretāciju konflikts”. Tomēr nozīmīgākie pētījumi iztēles problemātikā parādās tikai pēc vairākiem gadiem. 1975. gadā iznāk Rikēra apjomīgais metaforas pētījums “Dzīvā metafora”, kurā viņš meklē atbildi uz jautājumu par jaunas nozīmes tapšanu lingvistiskajā procesā. Tam seko trīsējumu darbs “Laiks un stāstījums”<sup>16</sup>. Pēc sava mērķa uzstādījuma, tie ir vienots semantiskās novitātes fenomena pētījums metaforas un stāstījuma laukā. Abos darbos Rikēra uzmanības centrā ir *mimēsis* jēdziens, kas tajos tiek paplašināts un izvērsti. Turklāt jāatzīmē Aristoteļa īpašā un intereses ziņā noturīgā vietā šajos pētījumos. To varētu salīdzināt ar pirmssokratiešu, jo īpaši Parmenida, domas “liktenīgo” klātbūtni Heidegera filosofijā vai Platona tekstu nozīmi Gadamera hermeneitikā. Nebūtu pārspilēti sacīt, ka Rikēra iztēles un valodas filosofija izaug no Aristoteļa “Poētikas” un “Retorikas” radoša lasījuma. Ar šiem Aristoteļa darbiem aizsākas Rikēra refleksija par viņa iztēles koncepcijas pamatjēdzieniem — *mimēsis*, *muthos*, *poiēsis*, *metaphora*. No Aristoteļa atdarināšanas (*mimēsis*) un fabulas (*muthos*) jēdzieniem viņš atvedina metaforas, fabulas izveides (*la mise en intrigue*) koncepciju un visus pārējos tās elementus.<sup>17</sup> Tādējādi Aristotelis rosina Rikēru pievērsties valodas jaunrades tēmai un

---

<sup>16</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I.

Ricoeur, P. “Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction”, Tome II.

Ricoeur, P. “Temps et récit. Le temps raconté”, Tome III.

<sup>17</sup> Ricoeur, P. “Life in Quest of Narrative”, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. by D. Wood, p. 20.

izvaicāt valodas radošās iespējas. Tieši Aristoteļa tekstu interpretācijā vispilnīgāk atklājas Rikēra hermeneitiskie principi to pielietojumā.

Ņemot vērā šos apsvērumus, pirmā nodaļa ir veltīta *mimēsis* jēdzienam Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā”. Vispirms tiek skaidrots, kā Aristotelis saprot poētiskās jeb radošās mākslas. Tad tiek aplūkots atdarināšanas jēdziena lietojums poētisko mākslu un retorikas kontekstā, kā arī iezīmēta viņa metaforas izpratne.

Otrajā nodaļā galvenā uzmanība ir pievērsta aristoteliskā atdarināšanas jēdziena interpretācijai Rikēra stāstījuma koncepcijā. Tajā tiek izvaicāts, kādā veidā viņš izvērš un attīsta “fabulas veidošanas” izpratni un tai raksturīgos četrus sintēzes aspektus. Tāpat šajā pētījuma daļā tiek skaidrota Rikēra “mimētiskās arkas” ideja, ar kuru atdarināšanas un iztēles problemātika tiek iestrādāta plašākā hermeneitiskā kontekstā un saistīta ar cilvēciskās darbības pasaules pārveidošanas iespējām.

Trešās nodaļas centrālā tēma ir saistīta ar *mimēsis* darbības interpretāciju metaforā. To ievada aristoteliskās metaforas definīcijas analīze. Tad tiek atklāts šīs noteiksmes paplašinājums Rikēra metaforas teorijas ietvaros un uzrādīta viņa koncepcijas dialogiskā saikne ar 20. gadsimta nozīmīgākajām metaforas teorijām, kas mēģina skaidrot semantiskās jaunrades iezīmes šajā valodas figūrā. Tālākā pētījuma gaitā tiek iezīmēta iztēles un metaforas saistība ar stereoskopisko vērojuma perspektīvu, uzskatāmības ikonisko principu un references problēmu. Savukārt nodaļas noslēgumā tiek izvaicāta Rikēra “dzīvās metaforas” izpratne un tās attiecība ar valodas polisēmijas fenomenu.

## **1. nodaļa**

### ***Poiēsis, mimēsis, metaphora* Aristoteļa “Poētikā”**

#### ***Poiēsis un technē***

Domājot par “atdarināšanas” (*mimēsis*) un “radīšanas” (*poiēsis*) izpratni Aristoteļa “Poētikā”, ir vērts pievērst uzmanību tam, kā šie jēdzieni saistās ar noteiktu mākslas (*technē*) interpretāciju, kā arī atcerēties filosofisko kontekstu, kurā tie iegūst nozīmi. Jo savā ziņā Aristoteļa “Poētika” varētu tikt skaidrota kā atbilde Platona “Valstij”, kas ir *locus classicus* mākslinieku jeb tēlu veidotāju padziņšanai no Platona ideālās valsts un mākslas kā patiesības trešās pakāpes atdarinājumu.

Atdarināšana ne vienmēr ir bijusi saistīta ar mākslas lauku mūsdienu nozīmē. Katrā ziņā Aristoteļa izpratne par *technē* atšķiras no tradicionālās izpratnes par mākslu. Senajā Grieķijā nav pat īpaša vārda, kas apzīmētu to, ko mēs šodien mēdzam saukt par mākslu. Par mākslu (*technē*) tiek runāts drīzāk izglītojošā un sociālā kontekstā. Jāņem vērā, ka romantiķiem raksturīgā jaunrades ideja Platona un Aristoteļa laikā nav aktuāla. *Technē* apzīmē amata prasmi. Līdz ar to “daiļās mākslas” tiek uzskatītas par amatniecības paveidu, bet mākslinieki — par amatpratējiem. Radošā mākslinieka un amatpratēja jēdzieni netiek nošķirti. Mākslinieks tiek saukts par meistarū (*technitēs*) vai amatnieku (*dēmiourgos*).

Mākslas izpratnē tolaik ir nozīmīgas divas idejas: funkcija un tehnika. Labam amatniekam ir jāzina “labais”, kas ir viņa darba galamērķis: kurpes — kurpniekam, veselība — ārstam, skulptūra — tēlniekam. Dialoga “Valsts” X grāmatā Platons norāda<sup>18</sup>, ka jebkuras veidotās lietas skaistuma un pareizības tikums ir sasniedzams tikai saistībā ar tās lietojuma mērķi. Tāpēc Platons uzsver amatnieka specializēšanās nozīmību. Katrs amatnieks ir noteiktas amatprasmes “labuma” zinātājs. Filosofo kā augstākā meistara, valsts vadītāja, uzdevums ir izvērtēt šos atsevišķos labumus noteiktā amatā atkarībā no to noderīguma attiecīgajā sabiedrībā.

Ja pieņemam, ka Platons darbā par ideālo valsti ir izteicis savu dziļāko pārliecību par gleznotājiem, dzejniekiem un tēlniekiem un viņa rakstītajam nav bijis kāds cits nolūks, tad ir jāatzīst, ka šajā “ideālās valsts” modelī ir pagrūti atrast māksliniekiem piemērotu vietu. Tie nekādā ziņā neatbilst specializācijas idejai, un arī viņu amata galamērķis šķiet diezgan apšaubāms. Pieņemot, ka radītās lietas vērtība atbilst tās noderības pakāpei, ir jāpiekrīt, ka gleznota kurpe ir mazāk noderīga nekā kurpnieka pagatavotā. Tāpat arī dzejnieki raksta par visu un neko, jo tiem nav nekādas speciālas zināšanas. Platona skepse par dzejnieku un mākslinieku nodarbi balstās viņa izpratnē par “radišanu” (*poiēsis*). Šo jēdzienu Platons lieto maksimāli plašā nozīmē, norādot, ka jebkura lietas pāreja no neesamības esamībā ir *poiēsis*. Līdz ar to jebkura radišana jebkādā amatniecības nozarē ir *poiēsis* forma, bet amatnieki un meistari ir *poiētai* — radītāji<sup>19</sup>. Savukārt poētiskā darbība notiek saskaņā ar ideālā parauga atdarināšanas (*mimēsis*) principu. Tādējādi Platona gadījumā *mimēsis* lietojums faktiski ir neierobežots: tas tiek attiecināts gan uz mākslām, gan uz dabas fenomeniem. Atsaukšanās uz ideālajiem paraugiem dod viņam iespēju veidot līdzības

---

<sup>18</sup> Platons. “Valsts”, 601d.

<sup>19</sup> Platons. “Dzīres”, 205c.

skalū, kas nosaka, cik lielā mērā lietas tiem līdzinās. Līdz ar to gleznu var interpretēt kā atdarinājuma atdarinājumu.

Atšķirībā no Platona plašā *mimēsis* jēdziena traktējuma Aristotelis būtiski sašaurina šo jēdzienu. Pastāv tikai viens lauks, kurā atdarināšana sevi atklāj, proti, sacerēšanas māksla. Tātad Aristotelis par *mimēsis* jēdzienu runā poētisko mākslu kontekstā, kuras viņš nošķir no citiem *technē* veidiem. Te gan jānorāda, ka Aristotelim *technē* ir ne vien amatprasmē, bet drīzāk gan zināšanas veids, praktiskās zināšanas forma. Viņš definē *technē* kā spēju pagatavot vai darīt kaut ko, izprotot šīs darbības principu. Zināšanu skalā *technē* ierindojas tūlīt pēc teorētiskām principu un cēloņu zināšanām, kas raksturīgas matemātikai un filosofijai, kā arī, būdama prasme, ar kuru kaut kas tiek radīts (*poiēton*), tā tiek nošķirta no praktiskās rīcības (*praxis*) ar kuru kaut kas tiek paveikts (*prakton*)<sup>20</sup>.

Tādējādi Aristoteļa iezīmētais *mimēsis* lauks ir saistīts galvenokārt ar radošām jeb poētiskām mākslām. Turklāt viņa zināšanu sistēmā atdarināšana ir robežjēdziens, ar kuru mākslas — lietišķās vai daiļās — tiek atšķirtas no dabas. Dabiskajā nav atdarināšanas, jo, pretēji *poiēsis*, dabisko lietu kustības princips ir iekšējs. Taču tas nebūt nenozīmē, ka poēzija būtu kaut kas pretdabisks. Tā atklāj, kā daba darbojas, un atdarina to, kas tajā potenciāli ir ietverts.

### ***Mimēsis* traģēdijas mākslā**

“Poētikā” Aristotelis raksturo atdarināšanu kā cilvēkiem dabiski piemītošu spēju, kas sagādā iepriecinājumu. *Mimēsis* Aristotelim ir arī kognitīva kategorija, jo cilvēks savas zināšanas iegūst uz līdzības pamata, atpazīstot svešajā sev pazīstamo<sup>21</sup>. Precīzāku mimētiskās darbības definīciju Aristotelis dod saistībā ar traģēdijas mākslu. Viņš norāda, ka “traģēdija ir nopietnas un pabeigtas noteikta apjoma darbības atdarinājums (*mimēsis praxeōs*), kas ikkatrā tās atsevišķajā daļā ietērpts dažādi izdaiļotā valodā; šis atdarinājums tieši ar darbību, nevis ar stāstījumu, izraisot līdzjūtību un bailes, panāk šādu dvēseles pārdzīvojumu tīrīšanu”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Aristotelis. “Nikomaha ētika” VI 4, 1140a1-17 (Bywater); latv. izd. (tulk. I. Ķemere). - Rīga, 1985, 125. lpp.

<sup>21</sup> Aristotelis. “Poētika” 1448b7-8 (Kassel); latv. izd. (tulk. A. Ģiezens). - Rīga, 1959, IV nod. 40. lpp.

Turpmākajos citējumos Ģiezena tulkojuma teksts vietām nedaudz mainīts.

<sup>22</sup> *ibid.*, 1449b24-28; VI nod. 46. lpp.



Aristotelis “Poētikā” rāda sešas traģēdijas daļas, kas ir traģiskās dzejas sacerēšanas komponenti: fabula (*muthos*), raksturi (*ēthē*), domu izpaušme (*dianoia*), valodiskās izteiksmes līdzekļi (*lexis*), skatuves dekoratīvais ietērps (*opsis*), muzikālā kompozīcija (*melopoia*)<sup>23</sup>. Svarīgi ievērot, ka traģēdijā atdarināšana jeb atveidošana attiecas uz notikumu sakārtošanu un fabulas sacerēšanu. Tāpēc Aristotelis fabulu uzskata par nozīmīgāko traģēdijas daļu. Fabulai traģēdijā ir priekšroka pār raksturiem, jo “traģēdija ir nevis atsevišķu personu, bet gan viņu darbu un dzīves .. atveidojums.”<sup>24</sup> Kā cilvēka laime vai nelaime izpaužas darbībā, tā arī traģēdijas mērķis ir attēlot darbību, nevis kvalitatīvu stāvokli.”<sup>25</sup> Traģiskā dzeja nevar pastāvēt bez darbības, bet bez raksturiem tas ir iespējams.<sup>26</sup>

Kā redzams — fabula šai sakārtā ir kompozīcijas “pirmais princips” un “mērķis”. Tā ir gan notikumu sakārtojums (*pragmatōn sustasis*), gan darbības atveidojums (*mimēsis praxeōs*). Faktiski Aristotelim abi šie fabulas raksturojumi nozīmē vienu un to pašu. Šādam traktējumam ir visnotaļ tālejošas sekas, — tas izslēdz jebkādu iespēju izlasīt Aristoteļa *mimēsis* jēdzienu kopijas nozīmē. Tātad atdarināšana ir mimētiska darbība tik lielā mērā, cik tā paredz notikumu sakārtošanu fabulas veidošanas procesā, proti, — tādā mērā cik *mimēsis* ir *poiēsis*.

Ja *mimēsis* būtu tikai kaut kā iepriekš dota imitācija, tad jāšaubās, vai tā kādam varētu sagādāt īpašu baudu, nemaz nerunājot par dvēseles pārdzīvojumu tīrīšanu. Turklāt radošo mākslu konteksts, kurā Aristotelis runā par atdarināšanu, vedina domāt, ka runa ir par poētisku darbību, nevis kopiju veidošanu. Aristotelis atdarināšanu saista ar mākslas pozitīvo spēju izteikt “vispārīgo”, atdarinot “atsevišķo”. Dzeja spēj atveidot cilvēka dzīves universālo nozīmi, to, kas savā iespējamībā var notikt ar katru cilvēku. Šajā ziņā tā ir tuvāka filosofijai nekā vēsture. Vēsture stāsta par notikušo, poēzija — par to, kas būtu varējis notikt. Vēsture balstās uz atsevišķo, poēzija tiecas uz universālo. Vispārīgais ir tas, ko noteikta rakstura personai vajag runāt vai darīt saskaņā ar varbūtību vai nepieciešamību<sup>27</sup>. Šādā universālā perspektīvā skatītājs notic atveidotās darbības iespējamībai.

---

<sup>23</sup> ibid., 1450a7–10; VI nod. 47. lpp.

<sup>24</sup> ibid., 1450a16-17; VI nod. 48. lpp.

<sup>25</sup> ibid., 1450a12–13.

<sup>26</sup> ibid., 1450a23-25; VI nod. 48. lpp.

<sup>27</sup> ibid., 1451b8–9; IX nod. 56. lpp.

Tāpat poētiskā valoda atveido iespējamo kā vispārīgo, un šis traģiskās dzejas universālisms un vienlaikus personiskums izskaidro tās iedarbību uz lasītāju un skatītāju. Traģiskā dzeja fokusējas uz to, kas ir universāli nozīmīgs: laimes un nelaiemes, veiksmes un neveiksmes metamorfozi. Viens traģēdijas elements kļūst par universālā kvintesenci un spēj izgaismot visu cilvēka dzīvi. Šī traģēdijas spēja “šaurākā darbības apjomā sasniegt savu mērķi” dara to pārāku par eposu: “Koncentrētākā formā izteiktais aizvieni ir tīkamāks nekā tas, kas stiepjas ilgāku laiku.”<sup>28</sup> Mimētiskā darbība dod cilvēkam iespēju distancēties no dabas priekšmetiem un praktiskām aktivitātēm, lai vērotu cilvēcisko pasauli un savu dzīvi no zināma attāluma. Šajā vērojuma aspektā poēzija ir filosofiska nodarbe.

Atdarināšana ir vērsta uz fabulas veselumu un nepārtrauktību, jo “traģēdija ir veselas un pilnīgi pabeigtas darbības atveidojums”.<sup>29</sup> Tāpat tai ir savs sākums, vidus, ko labi veidotā traģēdijā parasti iezīmē liktenīgais pavērsiens (*peripeteia*), un beigas. Fabulas veseluma satvarā izspēlētā likteņa pārvērtība arī nosaka traģēdijas poētisko laiku. Sacerēt fabulu nebūt nenozīmē atstāstīt cilvēka dzīves gājuma vēsturisko gaitu un secīgi uzskaitīt visu, kas ar viņu atgadījies. Fabula tiek veidota kā traģiskās darbības pasaule, kurā risinās cilvēka liktenis. Traģēdijas darbības norises ceļš ir liktenīgais ceļš no laimes uz nelaimi, kas arī iezīmē tās kompozicionālās robežas. Aristotelis uzskata, ka traģēdijā fabulas apjomu nosaka pati lietas būtība. Apjoma ziņā vienmēr būs labāka tā fabula, kas izrisināta līdz pilnīgai skaidrībai. Citiem vārdiem sakot, pietiekams ir tāds drāmas apjoms, kurā secīgi ietilpst tik daudz notikumu, cik vajag, lai cilvēka nelaime pārvērstos laimē vai laime — nelaimē.

Darbības pabeigtību un veselumu nosaka fabulas spēja sakārtot notikumus tā, lai tie spilgti un pārlicinoši “stādītu mūsu acu priekšā” traģēdijā darbojošos personu dzīves liktenīgo atrisinājumu. Darbības risinājuma kompozīcijas svarīgākie elementi ir peripetijas un pazīšanas skati, “ar kuriem traģēdija aizrauj mūsu sirdis”. Tajos iezīmējas traģiskai dzejai tik nozīmīgā pāreja no nezināšanas uz sevis pazīšanu un negaidītais pavērsiens, kas iezīmē dramatisko lūzumu traģēdijas darbībā. Kā peripetijas piemēru Aristotelis min Sofokla traģēdijā “Valdnieks Edips” atainoto Korintas vēstneša priecīgo vēsti Edipam, kas faktiski ir viņa dziļākās traģēdijas sākums.

---

<sup>28</sup> *ibid.*, 1462b1–2; XXVI nod. 115. lpp.

<sup>29</sup> *ibid.*, 1450b24–25; VII nod. 51. lpp.

## Metafora un atdarināšana

Aristotelis pievēršas metaforai līdzās citiem valodiskās izteiksmes līdzekļiem, kas bagātina dzejnieka izteiksmes stilu un dara to neparastāku. “Poētikā” viņš definē metaforu kā “vārda pārnese (epiphora) ar pārgrozītu nozīmi no sugas uz pasugas jēdzienu, no pasugas uz sugas jēdzienu, no pasugas uz pasugas jēdzienu vai arī uz analogijas pamata (*kata to analogon*)”.<sup>30</sup>

Jāņem vērā, ka šajā metaforas definīcijā akcents tiek likts uz nozīmes pārnese, ko faktiski var attiecināt uz jebkādu valodas tropu — vai tā būtu sinekdoha, salīdzinājums vai hiperbola. Vēlākajā tropu teorijā ar metaforu parasti tiek saprasts tas, ko Aristotelis šeit sauc par nozīmes pārnese uz analogijas pamata.

Pēc metaforas definīcijas sniegtie piemēri norāda uz divējādu metaforas uzdevuma izpratni: *ornamentālo* un *semantisko*. Vairumā gadījumu tie atklāj šīs izteiksmes formas ornamentālo aspektu, kas paredz vispārzināmā (“ikdienišķā”) vārda aizvietošanu ar svešāku vai neparastāku vārdu. Aristotelis citē Homēru: “Tiešām tūkstošiem cildenu darbu ir Odisejs veicis” (*Īl.* II.272), lai demonstrētu pārnese no pasugas uz sugas jēdzienu, bet pēcāk piebilst, ka vārds “tūkstošiem” lietots “daudz” vietā. Vai cits Aristoteļa piemērs, kas skaidro analogijas principu metaforā, kurā otrais loceklis teikumā atrodas tādā pašā attiecīnē pret pirmo kā ceturtais pret pirmo. Metaforai pēc analogijas ir jābūt apvēršamai: piemēram, ja kausu var nosaukt par “Dionīsa vairogu”, tad arī vairogu ir ērti nosaukt par “Areja kausu”. Metaforai uz analogijas pamata ir svarīgi, lai analogiskās attiecības locekļi būtu viendabīgi jeb ietilptu vienā loģiskajā kategorijā un tiktu apskatīti atbilstoši tai: tā kauss un vairogs ietilpst vienā loģiskajā kategorijā — “dievībām raksturīgo atribūtu” kategorijā. Rodas vienādojums: kā kauss attiecas uz Dionīsu, tā vairogs — uz Areju (B ir pret A, kā D ir pret C).

Ja metaforiskā vārda nozīme būtu tikai nemetaforiskās vārda nozīmes aizvietošana, tad metafora pildītu vienīgi dekoratīvu funkciju. Tādā gadījumā jebkuru svešu (*allogrion*) jeb neparastu izteiksmi varētu atvedināt uz “vienkāršāku” jeb “ierastāku” tās saturisko ekvivalentu, kuru tā it kā aizstāj. Taču Aristotelis min arī citu piemēru, kurā metaforiskais analogs tiek lietots tāpēc, ka nav iespējams piemērotu nemetaforisku vārdu. Tādējādi metafora iegūst *semantisko* funkciju. Šajā gadījumā metafora norāda uz to, ko

---

<sup>30</sup> *ibid.*, 1457b6-9; XXI nod. 90. lpp.

citiem vai vispārpieņemtiem vārdiem nevar izteikt. Par tādiem gadījumiem Aristotelis saka: “Dažiem jēdzieniem valodā trūkst atbilstošu vārdu un tomēr iespējams atrast analogu metaforu. Piemēram: sēklas mešanu mēs apzīmējam ar vārdu “sēt”, bet saules staru mešanas jēdzienam trūkst attiecīga vārda. Tā kā saules staru mešana pret sauli atrodas tādā pašā attiecībā kā sēšana pret sēklu, tad arī dzejnieks saka “sēdams dievdotus starus”.<sup>31</sup>

Aristotelis īpaši izceļ metaforu citu izteiksmes līdzekļu vidū, jo tā raksturo dzejnieka prasmi, ko nav iespējams nekur iemācīties: “par (...) vissvarīgāko tomēr jāuzskata veiklība metaforās. Tas ir vienīgais, ko nevar ne no viena pārņemt, bet tā ir īsta talanta pazīme, jo atrast gadījumam piemērotu metaforu nozīmē novērot līdzību.”<sup>32</sup> Dzejā, tāpat kā filosofijā, ir svarīgs vērīgums pret lietām, kas ļauj saskatīt līdzību tālu stāvošās lietās. Prasmīgs retors vai dzejnieks veidos metaforas, balstoties uz radniecīgām, bet ne acīmredzami līdzīgām lietām. “Retorikā” Aristotelis kā piemēru min pitagoriešu matemātiķa un filosofa Arhīta sacīto: “tiesnesis” un “altāris” ir viens un tas pats, jo visi, kas cieš netaisnību, vērsas pēc palīdzības pie tiem abiem.

Kāpēc Aristotelim tik nozīmīga šķiet spēja saskatīt līdzīgo? Atbilde uz šo jautājumu meklējama “Retorikā” apskatītajā *uzskatāmības* principā.

### **Retoriskā argumenta izpratne Aristoteļa “Retorikā”**

Aristotelis ir pirmais, kas konceptualizēja retorikas lauku un pamatoja retoriskā argumenta spēku, līdz ar to attaisnojot to filosofijas priekšā. Viņam izdodas racionalizēt disciplīnu, kas viņa dzimtenē Sirakūzās noteica sabiedriskās runas asprātības un jokus.<sup>33</sup> Pirms Aristoteļa “Retorikas” tās attiecības ar filosofiju ir visnotaļ divdomīgas.

Nav šaubu, ka retorika ir tikpat sena kā filosofija. Tā pamanījusies būt filosofijas senākā ienaidniece un arī sabiedrotā. Senākā ienaidniece tāpēc, ka “labi sacīšanas māksla” ne vienmēr ir rūpējusies par patiesības sacīšanu. Retorika bija bīstama, jo vēlamā iespaids panākšanai klausītājos retors lika lietā visu savu daiļrunību. Tā bija ierocis, kam jāiespaids cilvēki tiesas priekšā, sabiedriskās sanāksmēs ar savu cildinošo un slavinošo spēku. Ierocis,

---

<sup>31</sup> *ibid.*, 1457b25–30; .XXI nod. 91. lpp.

<sup>32</sup> *ibid.*, 1459a5–8; XXII nod. 96. lpp.

<sup>33</sup> Par retorikas sākumiem sengrieķu kultūrā skat.: E.M. Cope, “An Introduction in Aristotle's Rhetoric”, Cambridge and London, Macmillan 1867., I: 1–4.

kam bija jāizcīna cīņas, kuru iznākums bija atkarīgs nevis no teiktā lietpratības vai patiesības, bet tikai no runas iespaida uz nekompetentu auditoriju. Tieši tāpēc Platons kritizēja retoriku kā savu priekšmetu nepārzinošu, ilūzijas un maldus producējošu viltus mākslu.<sup>34</sup>

Aristotelis savalda nedisciplinēto runu, veicot stingru runas figūru klasifikāciju un saistot to ar filosofiju caur argumentācijas teoriju. Aristotelim retorika ietver sevī trīs aspektus: argumentācijas teoriju, kas rūpējas par jaunu argumentu un pierādījumu ieviešanu (tā veido retorikas kodolu un vienlaicīgi nodrošina saikni starp retoriku un demonstratīvo loģiku, bet caur to arī ar filosofiju); stila teoriju; kompozīcijas teoriju. Aristoteļa retorika ir veiksmīgākais no mēģinājumiem institucionalizēt retoriku no filosofijas skatpunkta. Viņš panāk tādu retorikas statusu, kurā tā netiek absorbēta vai, gluži pretēji, izstumta no filosofijas.

Aristotelis “Retorikā” vaicā, ko nozīmē pārliecināt un iespaidot ar runas palīdzību? Viņa nopelns vispirms ir saistīts ar “pārliecināšanas” un “iespējamības” (*to eikos*) saattiecinājumu. Retoriskajam argumentam jeb runas pierādījumam nav nepieciešamības, bet iespējamības kvalitāte. Jo sapulcēs un tiesās sacītajām runām nevar piemērot stingro nepieciešamību, kas raksturīga ģeometrijai vai pirmajai filosofijai.

Filosofijai ir jāizstrādā teorija, kas norobežotu retoriku no sofistikas. Tieši šeit Aristotelis saskata filosofijas un retorikas attiecību pamatu. “Retorikā” viņš parāda, ka filosofija spēj uzraudzīt retoriku tās slidenākajā punktā, proti, daiļrunības un loģikas aspektā, pārinterpretējot to kā otrās pakāpes pierādījumu sistēmu. Tādējādi “labi sacīšanas māksla” atrod savu vietu līdzās filosofijai kā tās palīgdisciplīna.

### **Metafora un uzskatāmība**

Līdzās metaforas semantiskajam un ornamentālajam aspektam “Poētikā” Aristotelis raksturo metaforas atveidojošo jeb ikonisko aspektu “Retorikā”, kas nodrošina valodas *uzskatāmību*. Tas atklāj metaforas spēju ātri un ar minimālu piepūli nostādīt lietas lasītāja vai klausītāja “acu priekšā” (*pro ommatōn poiein*).<sup>35</sup> Metaforas retoriskais pārliecināšanas spēks Aristotelim cieši saistās ar tās spēju ne vien pateikt, ka viena lieta ir līdzīga citai, bet

---

<sup>34</sup>Skat. Platona dialogus: “Protagors” 311b-314c, “Gorgijs” 462b-465e, “Faidrs” 268a—269d.

<sup>35</sup> Aristotelis. “Retorika”, 1410b34 (Ross) III.10.

arī likt skatītājam vai lasītājam ieraudzīt vienu lietu kā citu. Turklāt Aristotelis par uzskatāmiem sauc tādus izteikumus, kas parāda lietas darbībā.<sup>36</sup> Tāpēc kā sevišķi veiksmīgu viņš uzteic Homēra metaforu “Odisejā”, kurā ir ietverts darbības elements:

“Aizvēlās nekaunā akmens jo sparīgi atkal uz leju.”(*Od.*XI.598)

Te lieta (akmens) tiek priekšstatīts darbībā, atveidojot to kā dzīvu būtni. “Bezkaunība” taču paredz noteikta veida darbību. Tātad Homērs izmantojis šo metaforu uz līdzības pamata: akmens attiecībā pret Sīzifu ir kā bezkaunā cilvēku attiecībās. Jānorāda, ka Homērs šeit pat uzsvāra sistēmā centies panākt uzskatāmību. Šī rinda sastāv no tīriem daktiliem (izņemot pēdējo pēdu), kas liecina par to, ka dzejnieks centies atveidot akmens straujo velšanos. Te attēlots Sīzifa nemitīgais darbs, bet akmens nosaukts par “bezkaunīgu”, jo pastāvīgi veļas atpakaļ. Protams, tādas īpašības kā nekaunība un melīgums nav raksturīgas nevienai citai būtni kā tikai cilvēkam. Šis piemērs parāda, ka metafora ir valodas figūra, kas var būt darbības atveidojums arī specifiski personificētā veidā.<sup>37</sup> Tādējādi Sīzifa akmens pārstāj būt nedzīvs priekšmets, bet kļūst par nekaunīgas būtnes personifikāciju. Nepietiek ar to, ka “kaut kas” tiek stādīts auditorijas acu priekšā kā darbībā esošs. Svarīgi, lai klausītājs uzzina par to, kas tiek domāts ar metaforisko izteikumu, pats priekšstatot to savā iztēlē. Tāpēc runātājam ir jāpanāk klausītāja emocionāla iesaistīšanās un viņa iztēles aktīva dalība, jo *pro ommatōn poiein* nolūks ir panākt, lai klausītājs “darītu” dažādas lietas — iztēlotos un veidotu asociācijas.

Ne mazāk nozīmīga ir metaforas uzskatāmība poētiskajā valodas lietojumā. Tā līdzdarbojas kopējā traģēdijas iecerē, nodrošinot darbības atdarinājuma uzskatāmību, kas ir traģiskās fabulas kodols, un nosaka traģēdijas iedarbību uz lasītāju vai skatītāju. Tātad metafora dara uzskatāmu darbību. Tajā lietas “kļūst redzamas” iztēlei. Tāpēc metafora var tikt skatīta pēc analogijas ar fabulu kā darbības atdarinājums miniatūrā, savukārt traģēdija — kā cilvēciskās darbības metafora. Darīt lietas redzamas nozīmē atklāt tās darbībā, atveidot nedzīvas lietas tā, *it kā* tās būtu dzīvas. Bet būt dzīvam Aristotelim nozīmē pilnīgi īstenot sevi, aktualizēt savu potenciālo dabu. Šajā ziņā traģēdija izsaka cilvēka dzīves kvintesenci, tās augstāko īstenotības šķautni. Viss liekais tajā ir atmests, atstājot vietu tikai liktenīgajai pārejai no laimes uz nelaimi, kurā cilvēks atpazīst sevi.

---

<sup>36</sup> *ibid.*, 1411b27 III.11.

<sup>37</sup> Moram, R. “Metaphor, Artifice, and Persuasion in the Rhetoric”: *Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. by Amelie Oksenberg Rorty; University of California Press, p. 392.

## 2. nodaļa

### ***Mimēsis* un stāstījums: Rikēra *mimēsis* jēdziena traktējums un tā darbības skaidrojums stāstījuma teorijā**

Daudzkārt nākas dzirdēt, ka stāstījumam ir kāds sakars ar dzīvi. Par to liecina arī izteikums “dzīves stāsts”, kas raksturo laika intervālu starp dzimšanu un nāvi. Tomēr šī saikne nebūt nav tik uzskatāma un tieša. Tikpat labi varētu sacīt, ka stāstījums ir īstenības fikcija, jo dzīve tiek dzīvota, nevis stāstīta, bet stāsts — stāstīts, nevis dzīvots. Rikēru interesē, kā īstenojas šī saikne starp stāstījumu un dzīvi, kā stāsti ietekmē tās norisi. Jo beigu galā “nepārbaudīta dzīve nav tā vērtā, lai to dzīvotu”<sup>38</sup>. Rikēra *mimēsis* koncepcija ir mēģinājums atbildēt uz šo jautājumu. Laiks top cilvēcisks, kad tas tiek izteikts stāstījumā, tāpat arī stāstījums gūst savu nozīmi, atveidojot laika pieredzi<sup>39</sup>. Šis ir Rikēra galvenais pieņēmums, kas uztur viņa pētījuma interesi.

Kā iepriekšējā nodaļā tika parādīts, Rikēra stāstījuma koncepcijas izejas punkts ir Aristoteļa “Poētika”, kurā viņš saskata savas *mimēsis* teorijas sākotnējās aprises. Tiesa gan, Aristotelis šeit runā tikai par trim literāriem žanriem — epu, traģēdiju un komēdiju. Bet Rikērs uzskata, ka Aristoteļa poētikas analīze ir pietiekami formāla un vispārīga, lai pieļautu modernus pārcēlumus. Tas nenozīmē, ka viņš izmantotu Aristoteļa darbu kā kādu ekskluzīvu modeli. No “Poētikas” viņš aizgūst *mimēsis* un *muthos* jēdzienus. Rikēra domai tie ir kā “sēkla, ko iespējams audzēt”. Viņš tos izvērš šādos virzienos:

(1) Vispirms Rikērs paplašina *muthos* jēdziena izpratni poētiskās darbības laukā. Tā, lai tas būtu saattiecināms ar jebkuru moderno stāstījuma formu, nezaudējot savu sākotnējo identitāti. Stāstījums nevar kļūt par pietiekami vispārēju, ietilpīgu jēdzienu, ja tas savos pamatos balstās uz vienu stāstījuma paveidu. Proti, “Poētikā” traģiskā dzeja ir paraugs visam dzejas mākslas strukturālajam modelim. Rikērs atbrīvo fabulas jēdzienu no ierobežojumiem, ko “Poētikā” tam uzliek noteiktā žanra (traģiskā, komiskā un episkā) prasības. (2) Bez tam Rikērs padziļina šos jēdzienus, saattiecinot tos ar semiotisko un

---

<sup>38</sup> Šo Sokrata maksimu Rikērs attiecina uz savu pētījumu par stāstījuma un dzīves attiecību. Skat. Ricoeur, P. “Life in Quest of Narrative,” *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 21.

<sup>39</sup> “...le temps deviens temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience de temporelle.” Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 17.

strukturālo pieeju. (3) Tā kā poētiskai darbībai nepiemīt izteikti temporālas iezīmes, Aristoteļa “Poētika” neapskata mimētiskās darbības un dzīvās laika pieredzes saistību. Rikērs izvirza sev par uzdevumu bagātināt *mimēsis* koncepciju ar laika jēdzienu. (4) Visbeidzot, viņš vēlas “atvērt fabulas jēdzienu uz āru”. Tas nozīmē — iestrādāt *mimēsis* un *muthos* jēdzienus plašākā hermeneitiskā kontekstā, apskatot “poētiskā darba pasauli” ne tikai kā pašpietiekamu un sevī noslēgtu, bet saistībā ar “pasauli, kurā tas rodas,” un “lasītāja pasauli”, kurā teksts sevi projicē. Lai risinātu šo uzdevumu, Rikērs izstrādā “mimētiskās arkas” koncepciju, nošķirot trīs *mimēsis* aspektus, kurus ērtības labad viņš apzīmē ar *mimēsis1*, *mimēsis2* un *mimēsis3*. Šīs trīs iztēles darbību raksturojošās fāzes paredz: pirmkārt, *prefigurāciju* jeb referenci atpakaļ uz mūsu sākotnējo darbības priekšizpratni (*pré—comprehension pratique*), kas ir pamatā darbības atdarinājumam stāstījumā; otrkārt, šīs priekšizpratnes pārveidošanu — *konfigurāciju* poētiskā kompozīcijā; treškārt, mūsu darbības priekšizpratnes *refigurāciju* poētiskās konfigurācijas ceļā.

### **Fabulas veidošana — *Mise en intrigue*<sup>40</sup>**

Iepriekšējā nodaļā mēs noskaidrojām, ka (1) Aristoteļa traģēdijas definīcijā atdarināšana tiek cieši saistīta ar fabulas un darbības jēdzieniem. Faktiski šie jēdzieni tiek definēti viens caur otru: traģēdija kā darbības atdarinājums (*mimēsis praxeōs*), notikumu sakārtojums (*pragmatōn sustasis* vai *sunthesis*)<sup>41</sup> un darbības atdarinājums kā fabula<sup>42</sup>. Aristotelis pielīdzina šos izteikumus tā, ka šīs tēmas kļūst grūti nošķiramas. Bieži vien mimētiskās darbības jēdziens viņam pārklājas ar fabulas veidošanu; (2) mimētiskajam fabulas veidošanas procesam ir radošs (poētisks) raksturs. *Poiēsis* dinamisms (*dunamis*) ir iecerēts jau no pirmajām “Poētikas” rindām kā nobeigtības īstenošana. Šos divus “Poētikas” aspektus Rikērs izstrādā, lai savā *mimēsis* koncepcijā pamatotu saikni starp stāstījumu un dzīvi. Viņš sāk ar fabulas jēdziena analīzi, izvēršot tajā ietvertās dinamisma iespējas.

Tālāk paraudzīsimies, kādā veidā Rikērs pārformulē fabulas jēdzienu. Savā pētījumā viņš fabulu (*muthos*) saprot kā sižetu, mītu labi izveidota stāsta nozīmē. Rikērs uzsver, ka

---

<sup>40</sup> Angļu valodā “mise en intrigue” tiek atveidots kā “*emplotment*”; latviešu valodā — “fabulas veidošana”.

<sup>41</sup> Aristotelis. “Poētika” 1450a1.

<sup>42</sup> Aristotelis. “Poētika” 1448b2–3; VI nod. 46., 47. lpp.



Aristotelis ar *poiēsis* jēdzienu piešķir dinamisma kvalitāti visiem tam pakārtotiem jēdzieniem, padarot tos par darbību raksturojošiem jēdzieniem: *mimēsis* kā atdarinoša aktivitāte, *sustasis* vai *sunthesis* kā notikumus noteiktā sistēmā sakārtojoša darbība, nevis pati sistēma. Līdz ar to arī fabula nav jāsaprot kā statiska struktūra, bet integritātes process, kas iegūst nobeigtību lasītājā vai skatītājā, proti, “dzīvā fabulas saņēmējā”<sup>43</sup>. Integritātes process šeit liek domāt par kompozīcijas aktu, kas fabulai piešķir dinamisku identitāti. Jo tas, kas tiek stāstīts, ir vesels un sevī pabeigts stāstījums. Lai izceltu stāstījuma dinamisko aspektu, Rikērs savā *mimēsis* koncepcijā arī fabulas jēdzienu pārformulē darbības formā: *La mise en intrigue*, ko latviski varētu tulkot kā “fabulas veidošana”. Uz tā Rikērs balsta stāstījuma<sup>44</sup> jēdzienu, kas pretendē paplašināt “fabulas veidošanas” izpratni, nokļājot ar to visu mimētiskās darbības lauku. Šis pārnese ir iespējams, pateicoties darbības sintezējošai funkcijai, jo *muthos*, no kura ir atvasināts fabulas izveides jēdziens, ietver sevī to pašu nozīmes spektru kā “darbības *mimēsis*”. *Mimēsis praxeōs* ir Rikēra refleksijas pamatkategorija, uz kuras pamata tiek īstenota *muthos* transformācija par *mise en intrigue* un tālāk — par *récit*. Jāatzīst, ka šajā procesā stāstījuma jēdziens kļūst ļoti plašs un zaudē izšķirības asumu starp dramatisko un izklāsta aspektu. Tomēr ir jāņem vērā, ka “stāstījuma izpratnē galvenais ir darbības atdarināšanas aspekts, bet atšķirības starp stāstījuma dramatisko un izklāsta modu atkāpjas otrā plānā”<sup>45</sup>.

### Četri fabulas sintēzes aspekti

Pēc tam, kad ir iezīmētas fabulas veidošanas dinamiskās aprises, apskatīsim, kādā veidā Rikērs skaidro un izvērš “Poētikā” formulēto *mimēsis* sintēzes (*sustasis* jeb *sunthesis*) izpratni. Kā noskaidrojām, Aristotelis fabulu definē kā daudzveidīgā sintēzi. Rikērs šajā fabulas sintēzes īpašībā saskata iztēles mimētiskās darbības radošo pamatu. Viņa “Poētikas” interpretācijā tiek attīstīti četri “fabulas veidošanu” raksturojoši sintēzes aspekti, kurus viņš saista ar Aristoteļa izvirzītajām kompozīcijas veseluma un nobeigtības

---

<sup>43</sup> Ricoeur, P. “Life in Quest of Narrative”, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 21.

<sup>44</sup> Jēdziena “stāstījums” lietojumi substantīva (*récit*), adjektīva (*narratif*) un verba (*raconter*) formās Rikēram ir savstarpēji aizvietojami.

<sup>45</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome II, p. 153.

prasībām<sup>46</sup>: pirmkārt, fabula kā notikumu daudzveidības sintēze; otrkārt, fabula kā darbības veicēju un saņēmēju attiecību saskaņošana; treškārt, fabula kā laika sintēze; ceturtkārt, fabula kā universālās darbības formas — shēmas sintēze.

1. Fabulas izveidē tiek sintezēti dažādi notikumi, atgadījumi un sižets, kas paredz vienotību un pabeigtību. Fabula veido vienu stāstu no daudziem atgadījumiem jeb pārveido daudzus atgadījumus vienā stāstā. Līdz ar to katrs atsevišķais notikums attiecībā uz šo stāsta veselumu ir kas vairāk par nejaušību. Tam piemīt kompozicionāla mērķtiecība un nozīme stāsta uzsākšanas un nobeigšanas kontekstā. Attiecīgi fabula nav vienkāršs notikumu savirknējums. Tā sakārto notikumu daudzveidību inteligiblā veselumā, veidojot stāstījumu par vienotas darbības atveidojumu.

2. Fabula ir sintēze vēl kādā nozīmē, proti, tā spēj saskaņot darbības veicējus un tos, kas saņem, cieš to darbības sekas, kā arī viņu attiecību metamorfozes. Visu šo daudzveidīgo faktoru salasišana vienā stāstā veido fabulu par veselumu. Tas ir veselums, kurā saskaldītais un fragmentārais negaidītā veidā iegūst saskanību. Tāpēc traģiskajā dzejā ir iespējams izgaismot visu cilvēka dzīvi vienā perspektīvā, vienā tvērumā. Tā ļauj ieraudzīt visu daudzveidīgo notikumu un attiecību jūkli liktenīgajā gaismā, kā pāreju no laimes uz nelaimi. Varētu sacīt, ka stāstījuma pamatā ir cīņa starp pieredzes haosu un vēlmi atrast tajā kādu līdzsvara punktu.

3. Šī saskaņa starp daudzveidīgajiem elementiem nebūtu iespējama, ja fabulas veidošana nebūtu arī laika sintēze, kurā saskanīgais un nesaskanīgais, secīgais un konfiguratīvais atrodas pastāvīgā spriedzē. Kā noskaidrojām iepriekšējā nodaļā, "Poētika" laika tēmu tiešā veidā nerisina, jo tas neietilpst šī darba iecerē. Aristoteli neinteresē notikumu sakārtojuma temporālais aspekts. Viņš labprāt pasmejas par tiem, kas traģēdiju sacensībās laiku mēra ar klepsidru, norādot, ka fabulas laiku "noteic pati lietas būtība un apjoma ziņā arvien labāka ir tā fabula, kas risināta līdz pilnīgai skaidrībai."<sup>47</sup> Aristotelis salīdzina divu veidu vienības: temporālo vienību (*henos chronou*), kas raksturo vienu laika vienību ar visu tajā notiekošo attiecībā uz vienu vai daudzām savā starpā nesaistītām personām, un dramatisko vienību, kas izsaka vienu darbību, kas ir sevī nobeigta, vesela, jo tai ir sākums, vidus un beigas<sup>48</sup>. Tas nozīmē, ka vienā laika vienībā notiekošās darbības vēl

---

<sup>46</sup> Aristotelis. "Poētika" VII nod. 51. lpp.

<sup>47</sup> *ibid.*, VII nod. 52.—53. lpp.

<sup>48</sup> *ibid.*, 59a 23—24.

neveido vienu darbību, bet fabulas iekšējā saistība veidojas pēc dramatiskās vienības principa. Tādējādi notikumu sakārtojumam ir drīzāk loģisks, nevis hronoloģisks raksturs. Protams, arī fabulā iespējams runāt par tajā atveidoto notikumu un pavērsiena laiku, bet tas ir stāstījuma pasaules iekšējais laiks, nevis pasaules notikumu laiks. Mēs nevaicājam, ko varonis darija starp diviem aprakstītajiem notikumiem. Šādā nozīmē laiks “Poētikā” tiek “izslēgts”. Faktiski brīdī, kad “Poētika” visvairāk pietuvojas laika noteiksmi, tā vienlaikus atgrūžas no tās, pakārtojot laika problemātiku kompozīcijas saskanīguma un traģiskā pavērsiena (*metabolē*) loģikai.

Neraugoties uz to, Rikēram ir svarīgi attīstīt Aristoteļa *mimēsis* koncepcijā ietverto poētiskā laika izpratni, lai atbildētu uz viņu interesējošo stāstījuma un dzīves attiecības jautājumu. Šādā nolūkā viņš pievēršas Augustīna “Atzišanās” 11. grāmatas analīzei un meklē risinājumu Augustīna izvirzītajām laika aporijām. Kā Aristoteļa un Augustīna lasītājs, Rikērs tiecas iedibināt saikni starp cilvēciskās pieredzes lauku, kur nesaskanīgais saskalda saskanīgo, un poētisko stāstījumu kā “saskanības modeli” (*un modèle de concordance*)<sup>49</sup>. Viņa iecere ir izlasīt Aristoteļa traģiskās dzejas koncepciju tādā perspektīvā, kurā tā atklātos kā “saskanības triumfs pār nesaskanīgo”<sup>50</sup> un kļūtu par iespējamo poētisko risinājumu spekulatīvajam laika paradoksam.

Rikērs saskata stāstījuma un laika pamatkonfliktu starp daudzveidību un vienību, saskanību un nesaskanību. Vispirms jau šis konflikts pastāv poētiskā darba robežās, kur iespējams nošķirt divus laika aspektus: hronoloģisko, kas iezīmē notikumu secīgumu, un integrējošo. Pēdējais ir pamatā stāstījuma mimētiskai konfigurācijai, proti, poētiskai darbībai, kurā diskrētie stāstījuma elementi iegūst veselumu un saistību. Tas raksturo fabulas veidošanu kā laika sintēzi. Tātad, “ja mēs vispār varam runāt par stāstījuma temporālo identitāti, tad tā ir paliekošais, ilgstošais pāri aizejošajam un aizplūstošajam”<sup>51</sup>.

Stāstījums nav sevī noslēgta pasaule. Tam ir kāds sakars ar cilvēka darbībām, viņa laika pieredzi. Kā gan citādi var izskaidrot cilvēka noturīgo vēlmi veidot un stāstīt stāstus? Šo saikni Rikērs skaidro, balstoties uz Augustīna pārdomām par laiku “Atzišanās” 11. grāmatā, jo tieši šajā darbā visspilgtāk un pārliecinošāk ir atklāta cilvēciskā laika

---

<sup>49</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit” Tome I, p. 65.

<sup>50</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit” Tome I, p. 55. “Aristotle discerne dans l'acte poétique par excellence—la composition du poème tragique — le triomphe de la concordance sur la discordance”.

<sup>51</sup> Ricoeur, P. “Life in quest of narrative”, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 22.

disharmonija un viņa eksistences pretrunība uz Dieva mūžīgās klātbūtnes fona. Augustīns “palīdz” Rikēram pārdomāt laika un stāstījuma konfliktu “dzīvās laika pieredzes” kontekstā: ja poētiskā laikā noteicošā ir saskanības dimensija, tad cilvēcisko laiku nosaka viņa eksistenciālā ierobežotība un ilgas pēc ilgstamības. Rikērs cilvēcisko laiku analogiski poētiskajam laikam apskata no divām perspektīvām: aizejošās un paliekošās<sup>52</sup>.

Pirmo Rikērs sauc par personisko laiku, kas noslēdzas nāvē. Tas ir aizejošais laiks divās nozīmēs: kā tāds, kas beidzas un kas tiek izklaidēts, zaudēts. Šajā laika perspektīvā dzīve tiek ieraudzīta kā “esamība nāves priekšā” (*Sein-zum-Tode*), pieminot Heidegera formulējumu. Stāstījums jeb dzīves stāsts sākas ar to brīdi, kad cilvēks apjauš savu eksistenci kā atrašanos pārejā (*transire*) no pagātnes, caur tagadni, uz nākotni. Šis stāsts līdzinās psalma dziedāšanas piemēram Augustīna “Atzišanās” 11. grāmatā (28:38),<sup>53</sup> kurā psalma dziedājums ar tā īso un garo zilbju miju, skaņas un klusuma pārejām kļūst par cilvēka dzīves un darbības metaforu: jo, “kas ir patiess attiecībā uz visu psalmu, tāds ir attiecībā uz visām tā daļām un katru zilbi. Tas ir patiess arī attiecībā uz jebkādu garāku darbību, kurā es varu būt iesaistīts un no kuras psalma dziedāšana ir tikai neliela daļa. Tas ir patiess attiecībā uz visu cilvēka dzīvi, ko veido visas cilvēka darbības. Tas ir patiess attiecībā uz visu cilvēces vēsturi, kuras daļa ir katra cilvēka dzīve.”<sup>54</sup> Kā psalma skanējums iezīmē pāreju no tā sākuma līdz izskaņai, tā cilvēka dzīve ir pāreja no tā, kas bija nākotne, uz to, kas kļūst par pagātņi. Bet šī pārejas darbība ir iekšēji neviendabīga jeb salikta no gaidīšanas, atcerēšanās un uzmanības. Tāpēc psalma skanēšana ir gaidu un atmiņas metamorfozes process, kurā gaidas iet mazumā un pārtop atmiņās, kuras pamazām absorbē sevī visu gaidu lauku. Šī darbība raksturo prāta aktivitāti, kurā tas pievēršas trim dvēseles apgabaliem. Tāpēc Rikērs skaidro Augustīna *distentio* kā “sašķeltību, prāta triju darbības modalitāšu nesaskanību”<sup>55</sup>. Jo vairāk prāts tiecas iedibināt vienību starp trim

---

<sup>52</sup> Kearney, R. “Dialogues with contemporary Continental thinkers: the phenomenological heritage”, *Dialog with Paul Ricoeur*, Manchester University Press, 1984, p. 20.

<sup>53</sup> Šo vietu Augustīna “Atzišanās” 11. grāmatā Rikērs nodēvē par visa darba rotu: “Si les paragraphes 26, 30—33, 40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28, 38, à lui tout seul, est le joyau de ce trésor”, “Temps et récit” Tome I, p. 39.

<sup>54</sup> Augustīns. “Atzišanās”, XI (28:38).

<sup>55</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 39.

“La *distentio* n’ est alors autre chose que la faille, la non—coincidence des trois modalités de l’action”.

laika dimensijām un saistīt kopā izkaisītos iespaidus, jo izteiktāka kļūst cilvēciskā laika sašķeltība<sup>56</sup>.

Īpatnējā metafora, kurā “izstieptais prāts” cenšas saturēt kopā tagadnē pagātnes un nākotnes izklienētos iespaidus, sasaucas ar Rikēra komentāru Prusta “zudušā laika meklējumiem”<sup>57</sup>. Proti, pēdējo romāna tēlu, kurā Prusta Marsels redz cilvēkus paceltus smailēs, kas turpina stiepties augšup, apsteidzot baznīcas torņus un paceļot viņus augstumos, no kuriem tie pēkšņi nokrīt lejā. Un viņš pats, “savilcis savā tagadnē “visu laika garumu” (*temps si long*), redz sevi līgas smailes virsotnē<sup>58</sup>”. Tas ir psalma izskaņas brīdis, kurā gaidas ir pārgājušas atmiņās un izkaisītais dzīves laiks ir salasīts. Rikērs tajā izlasa ne vien, ka “zudušais laiks ir klātesošs atgūtajā”, bet arī, ka “atgūtais laiks ir atgūtā nāve”. Ne velti Prusta darbs “nebeidzas ar uzvaras saucieni, bet bezjēdzības un briesmu sajūtu”<sup>59</sup>.

Līdzās nenovēršamai laika aiziešanai zudībā ar katru dzīves nodzīvoto mirkli, Rikērs meklē paliekošo laika dimensiju, kas īstenojās valodā. Valodas laiks turpinās pēc cilvēka nāves, pēc personiskā laika apstāšanās, un tam nav sakara ar fizisko laiku, ko skaita pulkstenis. Dzīvot cilvēciskajā laikā nozīmē “atrsties starp” manu personisko aizejošo laiku un paliekošo valodas laiku<sup>60</sup>. Stāstījums ir mēģinājums stāvēt pret dzīves sadrumstalotību un nāvi: “pārdomas par laiku ir nebeidzama apcere, uz kuru atbildēt spēj tikai stāstīšanas darbība”<sup>61</sup>. Tā spēj iedibināt trauslo līdzsvaru starp zudušo dzīves laiku un paliekošo laika aspektu. Šis līdzsvars jeb “atrašanās starp” stāvoklis iestājas rakstīšanas procesā, kurā veidojas atgriezeniskums starp izdzīvoto iespaidu un stāstījumu, kas izsaka tā nozīmi. Tieši šādā perspektīvā Rikērs izlasa Prusta klasisko teicienu par “literatūru kā vienīgo patiesi dzīvoto dzīvi”<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 40. “Plus donc l’esprit se fait *intentio*, plus il souffre *distentio*”.

<sup>57</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome II, p. 225.

<sup>58</sup> “Le narrateur — heros voit — il les hommes comme “juchés sur des vivantes échasses, grandissant sans cesse, parfois plus hautes que des clochers, finissant par leur rendre la marche difficile et périlleuse”.

<sup>59</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome II, p. 225.

<sup>60</sup> Karney, R. “Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the phenomenological heritage” (Dialog with P. Ricoeur), p. 20.

<sup>61</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 21: “la speculation sur le temps est une rumination inconclusive à laquelle seule réplique l’activité narrative.”

<sup>62</sup> “La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c’est la littérature.” Proust, M. “A la recherche du temps perdu”, Paris, Gallimard, coll. “La Pleiade”, tome III, 1954.

Iepretim Augustīna izkļiedētās (*dispersion*) eksistences lasījumam Rikērs nostāda Aristoteļa “Poētiku” kā iespējamo ceļu uz eksistences vienību, kas tiek sasniegta mimētiskajā konfigurācijas aktā. Tas nenozīmē, ka viņš apgalvotu, ka poētiskā darbība atrisina Augustīna laika aporijas. Ja tā vispār kaut ko atrisina, tad tas notiek poētiskā veidā: “Fabulas veidošana atbild spekulatīvai aporijai ar poētisku darbību, kas, protams, spēj padarīt aporiju skaidrāku (tā ir Aristoteļa *catharsis* jēdziena pamatnozīme), bet ne atrisināt to teorētiski”<sup>63</sup>. Savā ziņā Augustīns pats sliecas uz šādu risinājumu, jo 11. grāmatā izteikti aporetiskais argumentācijas stils mijas ar žēlabām un himnisku Dieva cildināšanu, liekot domāt, ka poētiskā konfigurācija vienā līmenī atceļ aporijas strupceļu. Zīmīgi, ka “Atzišanās” 10. un 11. grāmatā laika kustība pretim mūžībai tiek skaidrota analogiski Augustīna dzīves stāsta virzībai iepriekšējās deviņās grāmatās. Šajā vietā noslēdzas Augustīna stāstījums un tiek pārdomāti un aprakstīti tā veidošanas nosacījumi. Pati stāstījuma forma, “savelkot kopā” Augustīna dzīves izkaisītos notikumus jēgpilnā vienībā, uzrāda viņa prāta ideālu, kurā laiks vairs nav problēma. Stāstītājs, zinot to, kas ir bijis, un to, kas būs, priekšstata savu dzīvi līdzīgi dziedātājam, kas izdzied visu psalmu no sākuma līdz galam. Turklāt stāstītājs ne vien “izdzied” savu dzīvi, bet savā ziņā arī veido to, piešķirot jēgu un vienību fragmentētiem notikumiem.

Valodas laiks Rikēram nozīmē iespēju atgūt zudušo, izkļiedēto laiku, līdzīgi kā Platons reiz sacījis par Daidala tēliem, kas “aizlaižas projām, ja tos neieraksta ilgstamībā”. Stāstījums aicina uz atskatīšanos, uz retrospekciju, kurā “atmiņa veic šo laika brīnumu un prāts vienā skatienā ietver daudzveidīgā distanci un analogiskā vienlaicīgumu.”<sup>64</sup> Citiem vārdiem sakot, *mimēsis* aktā tiek iedibināta tā unikālā saikne, kas ļauj izkaisīto dzīves laiku un piedzīvotos iespaidus salasīt (*prendre ensemble*) vienotā poētiskā laika vienībā un “pārvērst laiku par *savu*”<sup>65</sup>. Rikērs šo saikni skaidro ar metaforas analogisko predikāciju, kas tiks sīkāk apskatīta 3. nodaļā par metaforu.

---

<sup>63</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 21: “La mise en intrigue répond à l'aporie spéculative par un faire poétique capable certes d'éclaircir (ce sera le sens majeur de la catharsis aristotélicienne) l'aporie, mais non de la résoudre théoriquement.”

<sup>64</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome II, p. 213.

<sup>65</sup> Karney, R. “Dialogues with contemporary Continental thinkers: the phenomenological heritage”, — Dialog with Paul Ricoeur, p. 20.

4. Līdzās trim iepriekšējiem sintēzes veidiem Rikērs pārdomā fabulas veidošanu arī epistemoloģiskā perspektīvā. Viņš uzskata, ka fabulas konfiguratīvai darbībai piemīt savdabīga inteligibilitāte,<sup>66</sup> ko raksturo spēja sintezēt universālu darbības formu — shēmu. Tā ir nozīmīga stāstījuma iezīme, ko Rikērs skaidro, izejot no “Poētikas” teksta, kurā Aristotelis nevilcinās apgalvot, ka labi veidots poētisks darbs mums kaut ko māca. Un pat vēl vairāk, šāda mācīšanās no mimētiskiem tēliem sagādā baudu ne vien filosofiem, bet arī citiem cilvēkiem, jo, skatoties uz tiem, viņi saprot, ko nozīmē katra atsevišķā lieta.<sup>67</sup> Vispirms Rikērs vēlas noskaidrot, kas ir pamatā baudai, ko mēs gūstam no atdarināšanas. Savās pārdomās viņš nonāk pie atziņas, ka atbilde uz šo jautājumu rodama *mimēsis* spējā reducēt notikumu daudzveidību uz formu<sup>68</sup>, kas, būdama vispārēja pēc savas dabas, izsaka cilvēka dzīves universālo rakstu.<sup>69</sup> Šīs universālās formas atpazīšana arī ir pamats baudījumam, ko dāvā poētiska teksta lasījums. Šāda skaidrojuma perspektīvā kļūst saprotamāks arī tas, kāpēc traģiskā dzeja Aristotelim ir tuvāka filosofijai nekā vēsture, kas ir pārāk atkarīga no dzīves anekdotiskiem aspektiem. Lai kāda arī nebūtu attiecība starp poēziju un vēsturi, ir skaidrs, ka traģēdija, komēdija un eposs, par ko runā Aristotelis, paredz noteiktu fabulas izveides loģiku. Bet uzreiz izvirzās jautājums: kas tā ir par loģiku? Rikērs pievērš uzmanību tam, ka, lai gan Aristotelis “Poētikā” nekur nemin vārdu “loģika”, tajā nozīmīgu vietu ieņem no “Organona” labi zināmās varbūtības un nepieciešamības kategorijas. Acīmredzot Aristotelis izvairās no šī vārda lietojuma tāpēc, ka “Poētika” nemērķē uz teorētisko (*theoria*) zināšanu līmeni. Tā drīzāk iederas darbības (*praxis*) laukā ar tam raksturīgo inteligibilitāti un sapratni. Poēzija “māca” dramatiskā formā atklāt, kā no tās vai citas situācijas izriet krasi dzīves pavērsieni, kas principiāli izmaina dzīves gaitu un liek mainīties arī tās varonim. Rikērs traģiskās dzejas sapratni saista ar Aristoteļa *phronēsis* jēdzienu, kura nozīme norāda uz saprātīgu darbības lietojumu, jo “patiesībā

---

<sup>66</sup> Ricoeur, P. “Life in quest of narrative”, p. 24.

<sup>67</sup> Aristotelis. “Poētika” 148b12—17.

<sup>68</sup> Golden, L. and Hardison, O. B. “Aristotle's Poetics: A translation and Commentaries for Students of Literature”, NY, 1968, p. 236. “Through imitation, events are reduced to form and thus, however impure in themselves, the events portrayed are purified — clarified — into intelligibility.”

<sup>69</sup> Redfield, J. M. “Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector”, p. 59—60:

“We can then define fiction as the outcome of a hypothetical inquiry into the intermediate causes of action, an inquiry which has led the poet to the discovery and communication in a story of some universal pattern of human probability and necessity”.

poētika ir “darīšana” (*faire*), un “darīšana” par “darīšanu”... Tikai tā nav aktuālā, ētiskā darīšana, bet drīzāk fiktīvā un poētiskā.”<sup>70</sup> Tā kā poētiskā darba saprašana tiek pietuvināta praktiskās zināšanas sfērai, tad acīmredzot arī “universālijas,” par kurām runā Aristotelis, ir cita veida universālijas nekā vispārējie jēdzieni loģikā vai teorētiskajās zinātnēs. Rikērs tās dēvē par “poētiskajām universālijām”, jo tās fabulā pilda vispārējas darbības formas funkciju, uzrādot darbības modeli tam, kā “noteikta rakstura personai vajag runāt vai rīkoties saskaņā ar varbūtību vai nepieciešamību”<sup>71</sup>. Īsāk sakot, vispārējais un nepieciešamais ir jāmeklē fabulas notikumu sakārtojumā, jo tā ir saikne, kurā īstenojas varbūtīgais un nepieciešamais. Šī Aristoteļa universalizācijas principa interpretācija ir sākums Rikēra stāstījuma shematiskās funkcijas izpratnei, kas tālāk tiks apskatīta Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijas ietvaros.

### “Mimētiskās arkas” koncepcija

Kad esam izsekojuši Rikēra fabulas veidošanas (*mise en intrigue*) dinamisma un sintēzes aspektu interpretācijai, ir laiks atgriezties pie nodaļas sākumā uzrādītās Rikēra “Laiks un stāstījums” pamathipotēzes: starp stāsta stāstīšanas darbību un cilvēka pieredzes temporalitāti pastāv sakarība, kas nav akcidentāla — laiks top cilvēcisks, kad tas tiek izteikts stāstījumā, tāpat arī stāstījums gūst savu nozīmi, atveidojot laika pieredzi.

Nākamais Rikēra solis laika un stāstījuma saiknes skaidrojumā paredz atdarināšanas jēdziena paplašināšanu, ieviešot trīskāršu gradāciju *mimēsis* izpratnē. Viņš to raksturo ar “mimētiskās arkas” tēlu, kas uzrāda iztēles virzību no pieredzes praktiskā lauka uz lingvistiskās nozīmes semantisko līmeni un atpakaļ uz cilvēka darbības pasauli. Šī mimētiskās darbības virzība neveido sevī noslēgtu loku, kurā notiek atgriešanās atpakaļ pie sākotnējā izejas punkta. Tas ir trīsposmu spirāles process, kas ir atvērts laikā un sapratnē, jo tajā norisinās nozīmes izvēršanās no nenoteiktības un neizteiktības uz noteiktību un pilnīgāku izteiksmi<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 68: “La poésie en effet est un “faire”, et un “faire” sur un “faire”... Seulement, ce n'est pas une faire effective, éthique, mais précisément inventé, poétique.”

<sup>71</sup> Aristotelis. “Poētika” 1451b4–5.

<sup>72</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 87.



Ar šo distinkciju Rikērs parāda, ka atdarināšanas uzdevums neaprobežojas ar *muthos* lauku. Viņš oponē semiotikas nostājai, kas pretendē veidot tekstualitātes koncepcijas, balstoties tikai uz literārā darba iekšējo likumību analīzi, nemaz neuzdodot jautājumu par teksta referenci un lasījumu, ārpus kura tas, stingri ņemot, nemaz nepastāv. Rikērs iestrādā *mimēsis* jēdzienu savas hermeneitikas projektā, lai “rekonstruētu visu to darbību kopumu, ar ko literārs darbs paceļas virs dzīvošanas, darbošanās un iedarbības neskaidrajām dzīlēm, tā lai lasītājs, kas to saņēmis no autora, mainītu savu darbību.”<sup>73</sup>

Stāstījuma *mimēsis*, ko Rikērs ērtības labad apzīmē ar *mimēsis2*, radošo funkciju iegūst no vidējās un centrālās pozīcijas starp divām citām darbībām — *mimēsis1* un *mimēsis3*, kas ir tā divas puses (*l'amont et l'aval*): stāstījums sākas ar cilvēka darbības neskaidro un nesaskanīgo pieredzi un beidzas ar tās pārveidošanu. Rikērs mimētisko aktu skaidro kā radošu iztēles darbību un nevis kā kādas iepriekš eksistējošas realitātes pavairošanu vai reālās klātbūtnes dublikātu. Tam ir jāizvada lasītājs no teksta vienas puses uz otru. Šis process ir radošs vispirms jau attiecībā uz pašu stāstījumu: stāstījums distancējas no praktiskās darbības sfēras, piešķirot tai literāru jeb iztēlisku konfigurāciju. Līdz ar to atdarināšana atklāj fabulas pasauli un rada telpu literatūrai.<sup>74</sup> Otrkārt, tam ir pārveidojošs efekts attiecībā uz cilvēciskās darbības sfēru un temporalitāti.

Darbības (*praxis*) jēdzienam ir izšķiroša nozīme trīspakāpju *mimēsis* kontinuitātes pamatojumā, jo cilvēciskās darbības sfēra Rikēram veido stāstījuma referenci. Tāpat kā Aristotelim fabula ir darbības atdarinājums, tā arī Rikēram stāstījums ir *par* darbību. Darbība vieno poētiskā darba pasauli ar dzīves īstenību (*vécu*). Tā nodrošina praktiskā lauka (*mimēsis1*) “metaforisku” pāreju uz *muthos*<sup>75</sup> (*mimēsis2*) un uz lasītāja pasauli (*mimēsis3*), bez kuras *mimēsis* skaidrojums nebūtu pilnīgs. Izejot no darbības jēdziena,

---

<sup>73</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 86: “...la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir.”

<sup>74</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 76. “On fault entendre par ce mot *mimēsis* la coupe qui ouvre l'espace de fiction. L'artisan de mots ne produit pas de choses, mais seulement des quasi—choses, il invente du comme—si. En ce sens, le terme aristotélicien de *mimēsis* est l'emblème de ce décrochage qui, pour employer un vocabulaire qui est aujourd'hui le nôtre, instaurer la littérature de l'oeuvre littéraire.”

<sup>75</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 76. “la *mimēsis* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition “métaphorique” du champ pratique par le *muthos*.”

Rikēra *mimēsis* trejādā metamorfoze īstenojas kā: 1) reference uz mūsu priekšizpratni par darbības kārtību, ko viņš dēvē par darbības *prefigurāciju*; 2) šīs priekšizpratnes *konfigurācija* poētiskā kompozīcijā; 3) mūsu sākotnējā priekšstata par darbības kārtību pārveidošana jeb *refigurācija* poētiskās konfigurācijas ceļā. Analoģiskas metamorfozes norisinās ar cilvēciskā laika pieredzi, ko pārveido poētiskais stāstījuma laiks: “Es piedāvāju atklāt fabulas veidošanas laika vidutāja lomu starp temporālajiem aspektiem, kas *prefigurēti* praktiskajā laukā, un mūsu laika pieredzi, ko *refigurē* šis konstruētais laiks.”<sup>76</sup>

Rikēra stāstījuma un laika pētījumam piemīt vēl kāda būtiska iezīme, kas uzrāda tā nozīmi viņa hermeneitikas projektā kopumā. Tas atklāj, ka laika aporetiskuma un stāstījuma poētiskuma saskaņa ir pamatā personas un cilvēku kopienas stāstījuma identitātes meklējumam.<sup>77</sup> Lai gan Rikērs izsaka šo domu tikai pašā darba noslēgumā, tā veido viņa refleksijas fundamentālo satvaru. Stāstījums kā izvērsta metafora izgaismo personas identitātes formēšanos un verbālā veidā izsaka viņa darbības un temporalitātes pasauli. Pasauli, kas viņam liek mainīties un pati izmainās cilvēka sevis meklējuma gaitā. Personisko un kolektīvo stāstu notikumi veido daudzveidību, no kuras cilvēks veido stāstu par sevi, par to, kas viņš ir attiecībā pret kādu citu.

Lai stāstījums varētu piedalīties identitātes veidošanā, tam ir jābalstās darbības lauka struktūrās. Rikērs tās sauc par stāstījuma sākotnējām (priekšstāstījuma) iezīmēm, kas izsaka cilvēku priekšizpratni par darbību. Fabulas veidošanas aktā šīs struktūras tiek konfigurētas un darbības lauks atveidots augstākā līmenī. Rikērs ir pārliecināts, ka lingvistiskā konfigurācija ir vienīgais ceļš, kādā darbības subjekts var apgūt šo pasauli.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 87: “Je me propose de montrer le rôle médiateur de ce temps de la mise en intrigue entre les aspects temporels préfigures dans le champ pratique et la refiguration de notre expérience temporelle par ce temps construit.”

<sup>77</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome III, p. 392: “C'est là le noyau dur de toute notre investigation; car c'est dans cette recherche seulement que se répondent avec une pertinence suffisante l'aporétique du temps et la poétique du récit”. Par personas un cilvēku kopienas identitātes problēmu Rikēra filosofijā nozīmīgu pētījumu veicis Henrijs Īzaks Venema: Venema, H. I. “Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur”, State University of New York Press, 2000. Viņš skaidro stāstījuma identitātes veidošanos kā interpretatīvu darbību, kurā cilvēka pieredzes telpa iegūst saskanību ar viņa ilgām un nākotnes projekciju apgabalu. Personiskā identitāte tiek konstituēta aktuālajā stāstā no vēl neizstāstītiem un no apziņas sfēras izstumtiem stāstiem.

<sup>78</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 13.

Tādējādi stāstījums var piedāvāt mimētiskos modeļus jeb literāro alternatīvu darbības pasaulei.

Paturot prātā šo Rikēra pētījuma iezīmi, tagad pievērsīsimies “mimētiskās arkas” koncepcijas analīzei un sīkāk izsekosim darbības un laika transformācijas procesam katrā atsevišķā posmā. Tāpat arī pievērsīsim uzmanību tam, kā Rikērs, attīstot un paplašinot aristotelisko *mimēsis* izpratni, savā refleksijā saglabā šī jēdziena saistību ar tā sākotnējo izpratni “Poētikā”. Neraugoties uz to, ka šī dzejas kompozīcijai veltītā Aristoteļa darba galvenais mērķis ir apskatīt teksta iekšējo struktūru, Rikērs tajā atlasa tās nedaudzās un vērtīgās references, kas skar viņu interesējošos *mimēsis1* un *mimēsis3* aspektus. Viņam ir svarīgi, lai viņa interpretācijas teorijas kodolu veidojošie jēdzieni būtu nepretrunīgi ar to sākotni Aristoteļa “Poētikas” tekstā.

### 1. Prefigurācija (*Mimēsis 1*)

*Muthos* jēdziens attiecībā uz pieredzes sfēru iezīmē zināmu pārrāvumu un veido *it kā* — literārās pasaules alternatīvu. Turpretim *praxis* jēdziens iedibina pāreju un kontinuitāti starp tām. Tieši uz darbības un diskursa analogiju Rikērs balsta ne vien konkrēto stāstījuma koncepciju, bet arī savu izpratni par diskursu kopumā. Darbība ietver “sacišanu, ciktāl tā ir darīšana, vienkāršu darbību, ciktāl tā ir iejaukšanās lietu kārtībā, stāstījumu, ciktāl tas ir jaunas saiknes iedibināšana ar laikā izstiepto dzīvi, un beigu galā — spēja attiecināt uz sevi pašu vai citiem atbildību par darbību.”<sup>79</sup>

Stāstījums paredz noteiktas priekšstāstījuma struktūras, kas izsaka cilvēku priekšizpratni par darbības pasauli — tās nozīmi, simboliskajiem avotiem un temporalitāti. Šo struktūru analīzē Rikērs vadās no trim pieņēmumiem. Pirmkārt, ja fabula ir darbības atdarinājums, tās pamatā ir jābūt sākotnējai izpratnei par to, kas ir darbība un spējai identificēt darbību kā tādu. Otrkārt, ja atdarināšana ir kādas darbības artikulēta nozīme, tad vēl ir nepieciešama papildu kompetence — spēja identificēt darbības simboliskos pastarpinājumus. Treškārt, darbības simboliskās artikulācijas ir temporālo elementu nesējas. Tādējādi no cilvēka darbības priekšizpratnes izriet darbības stāstīšanas

---

<sup>79</sup> Ricœur, P. “De l’ésprit”, *Révue Philosophique de Louvain*, Vol. 92, no. 2, 1994, 248. Skat. arī Ricœur, R. “Autonomie et vulnérabilité” viņa darbā “Le Juste II” (Paris: Éditions Esprit, 2001), 88, and Dosse, F. “Paul Ricoeur: Les sens d’une vie”, p. 651—52.

iespējamība un varbūt arī pati nepieciešamība par to stāstīt<sup>80</sup>. Pirms pāriet pie darbības īpašību analīzes, paraudzīsimies, kāda veida references uz *mimēsis* lauku Rikērs atrod “Poētikā” un kā viņš tās tālāk iesaista un interpretē kopējā mimēsis projektā.

Aristoteļa traģiskais stāstījuma modelis attiecībā uz darbības priekšizpratni ir visnotaļ ierobežots. Visspēcīgāk šī priekšizpratne par darbību iekrāsota ar darbības ētiskajām īpašībām,<sup>81</sup> jo tieši darbībās ir rodama laime vai nelaime.<sup>82</sup> Darbībai Aristoteļa “Poētikā” piemīt viena noteikta iezīme, proti, tā nekad nav ētiski neitrāla darbība. “Poētika” paredz nevis kādus abstraktus “darītājus”, bet raksturus ar noteiktām ētiskām kvalitātēm, kas tos dara cildenus, vai gluži pretēji. Šīs ētiskās iezīmes dzejas varoņi gūst no “reālās” dzīves. Viņu raksturs un domāšanas veids nosaka to, kāda būs varoņa darbība. Traģēdija savus varoņus var atveidot labākus, nekā tie ir patiesībā, bet komēdija — sliktākus, un tas notiek, pateicoties autora un auditorijas kopīgai, vienotai praktiskai izpratnei par šo raksturu un viņu darbību kvalitāti — labu vai ļaunu. Jebkura darbība tiek samērota šajā vērtību skalā. Atdarināšanas uzdevums savukārt ir noturēt fabulas koherenci un šo varoņu atveidojumu atbilstoši viņu ētiskajām kvalifikācijām. Tā piemēram, labāk atveidot varoņus ar cildeniem raksturiem,<sup>83</sup> jo nekrietna cilvēka nelaime neizraisīs skatītājos līdzjūtību. Lai poētiskā kompozīcija sasniegtu savu mērķi, dzejniekam ir jāvadās no viņa kultūrai raksturīgās praktiskā lauka ētiskās kategorizācijas. Pārdomājot poētikas un ētikas saistību, Rikērs konstatē, ka “poētika nebeidz smelties no ētikas pat tad, kad tā pasludina atsacīšanos no jebkāda ētiska sprieduma vai tā ironiskas izteiksmes. Pats ētiskās neitralitātes uzstādījums paredz darbības sākotnējo ētisko kvalitāti literārā darba priekšējā pusē.”<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 87.

<sup>81</sup> Redfield, J. “Nature and Culture in the *Iliad*: The Tragedy of Hector”, p. 63. Redfilds, domājot par poētikas un ētikas saistību, norāda, ka acīmredzami tā īstenojas *praxis* (darbības) un *ēthos* (rakstura) jēdzienos. Abas disciplīnas ir saistītas ar laimes īstenošanas iespējām: ētika ir vērsta uz laimi tās potenciālajā formā, apskatot laimīgas dzīves nosacījumus un tikumus. Tomēr šī saistība starp tikumiem un laimes apstākļiem beigu galā paliek atkarīga no nejaušības. Dzejnieki, veidojot savas fabulas, uzrāda šo saikni. Veidojas zināms paradokss: literatūra ir par nereālu laimi un nelaimi to aktualitātē.

<sup>82</sup> Aristotelis. “Poētika” 50a17—18.

<sup>83</sup> Aristotelis. “Poētika” 1454a17; XV nod.

<sup>84</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 94. “...la poétique ne cesse d'emprunter à l'éthique, lors même qu'elle prône la suspension de tout jugement moral ou son inversion ironique. Le projet même de neutralité présuppose la qualité originairement étique de l'action à l'amont de la fiction”.

Rikērs "Poētikas" interpretācijā iet vēl soli tālāk, sakot, ka "dzejnieki savā kultūras mantojumā atrod arī sākotnējo stāstījuma formu (*mise en forme*): ja nebūtu tradīcijas nodoto mītu, dzejniekam nebūtu ko poētiski pārveidot."<sup>85</sup> Kur gan citur, ja ne mītos traģiskais potenciāls ir visblīvākais? Ne velti traģēdiju autori saglabā varoņu vēsturiskos vārdus (atšķirībā no komēdiju autoriem, kas tos mēdz izdomāt), ko viņiem nodod tradīcija, jo iespējamībai ir jābūt pārlicinošai vai ticamai. Tādējādi iespējamības loģiskā saikne nevar tikt atrauta no pieņemamības sliekšņa, ko paredz noteiktā kultūra.

### 1.1 Darbības strukturālās īpašības

Jau šīs nedaudzās references uz "Poētikas" tekstu uzrāda, ka darbības identificēšana ir saistīta ar kontekstualitāti, kurā tā iegūst jēgu. Sacītais un darītais būtu bezjēdzīgs, ja tas neiederētos kādā sākotnējā sacītā un darītā struktūrā vai rakstā. Mūsu "vārdi un darbi iegūst jēgu kā atbildes kontekstiem, kas nav pilnībā mūsu veidoti. Nav šaubu, ka šie konteksti bieži vien piešķir darbības izpausmēm neparedzētas nozīmes un vērtības"<sup>86</sup>. Rikērs šo darbības sākotnējo struktūru jeb rakstu raksturo kā darbības konceptuālo satvaru (*réseau conceptuel*). Viņš to nošķir no vienkārši "darbības" jēdziena, kas, lietots šaurākā nozīmē (kā tas, ko kāds dara), iegūst citu nozīmi nekā ievietots darbības konceptuālajā satvarā. Šī darbības sākotnējā struktūra ietver sevī darbības nolūku, motivāciju, darbības veicējus un tos, kas cieš šīs darbības iespaidā, kā arī darbības apstākļus. Bez tam darbības konceptuālais satvars nošķir darbības izpratni no darbības kā vienkāršas fiziskas kustības.

Fabulas veidošanas (*mise en intrigue*) pamatā ir prasme nozīmīgā veidā pielietot konceptuālo satvaru, pārzinot to kopumā un atsevišķajos elementos un pārredzot to savstarpējo saistību. Šo spēju Rikērs dēvē par darbības sapratni (*compréhension pratique*)<sup>87</sup>. Tomēr stāstījums nebūt neaprobežojas ar elementāro darbības jēdzienu pārzināšanu. Tas pievieno konceptuālajam satvaram diskursīvas iezīmes, kas stāstījumu atšķir no darbību raksturojošu teikumu vienkārša savirknējuma. Šīs īpašības vairs

---

<sup>85</sup> Ricoeur, P. "Temps et récit", Tome I, p. 79.

<sup>86</sup> Skat. Ricoeur, P. "Nature and Freedom" in his *Political and Social Essays*, ed. David Stewart and Joseph Bien (Athens, Ohio University Press, 1974), pp. 29—37.

<sup>87</sup> Ricoeur, P. "Temps et récit", Tome I, p. 89.

nepieder darbības semantikas jēdzieniskajam satvaram. Tās ir sintaktiskas īpašības, kas ir pamatā stāstījuma sacerēšanai.

Rikērs skaidro šo atšķirību starp darbības sapratni (*compréhension pratique*) un stāstījuma sapratni (*compréhension narrative*), izmantojot paradigmātiskās un sintagmātiskās kārtības distinkciju<sup>88</sup>. Darbības konceptuālais satvars veido stāstījuma kompozīcijas paradigmātisko kārtību, kurā visi ar darbību saistītie jēdzieni ir sinhroni. Tas nozīmē, ka nozīmes saiknes, kas pastāv starp darbības veicējiem, līdzekļiem, apstākļiem, ir pilnībā atgriezeniskas. Sintagmatiskā kārtība prasa sakārtot visus šos elementus atbilstoši stāstījuma kompozīcijas prasībām, padarot stāstu par pilnīgi diahronisku. Citiem vārdiem sakot, fabula kā notikumu sakārtošana vienotā darbībā ir literārais ekvivalents sintagmātiskai kārtībai, ko stāstījums ienes *praxis* laukā.<sup>89</sup> Pārejot no paradigmātiskās uz sintagmātisko stāstījuma kārtību, darbības jēdzieni iegūst savas nozīmes aktualitāti, pateicoties secīgumam, ko fabulas izveide tiem piešķir, kā arī integritāti vienotā poētiskā laika veselumā. Tātad saprast stāstījumu nozīmē saprast gan “darbības valodu”, kas veido tā paradigmātisko kārtību, gan kultūras tradīciju, no kuras izaug fabulu tipoloģija<sup>90</sup>.

## 1.2 Darbības simboliskās īpašības

Praktiskā lauka “simboliskie avoti” Rikēram ir otrs stāstījuma kompozīcijas balsts. Pamatojoties uz Kasīrera simbolisko formu interpretāciju kā “pieredzi izsakošu kultūras procesu”, Rikērs traktē darbību un pieredzi kā tādu, kas “jau ir izteikta zīmēs, likumībās, normās”. Otrkārt, viņš atsaucas uz antropologa Kliforda Gītsa pozīciju, kas akcentē simbola “publisko nozīmi”, sakot, ka “kultūra ir publiska, jo tāda ir arī nozīme”<sup>91</sup>. Rikēram šī atziņa palīdz pamatot simbola saistību ar darbību: “simbolisms nav psiholoģisks akts”, kas vada mūsu darbības, bet “darbībā ietvertā nozīme, ko, vadoties no darbības, ir iespējams atšifrēt”<sup>92</sup>. Turklāt Gītss pievērš uzmanību simbolisko sistēmu strukturālajam raksturam, ko viņš dēvē par “interaktīvo simbolu sistēmām” vai “savstarpēji saistīto

---

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 89.

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 90.

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 91.

<sup>91</sup> Geertz, C. “The Interpretations of Cultures: Selected Essays”, p. 12.

<sup>92</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 92.

nozīmju rakstu”<sup>93</sup>. Saprast rituālu darbību nozīmē ievietot to kulta sistēmā, konvenciju, ticējumu un institūciju kontekstā, kas veido kultūras simbolisko satvaru. Tas nozīmē, ka darbība, ievietota šajā “interaktīvo simbolu sistēmā” vēl pirms tās konfigurācijas, stāstījumā kļūst nolasāma jeb iegūst “sākotnējo izlasāmību” (*première lisibilité*). Tā veido “rakstu”, ko spēj lasīt citi darbības veicēji. Pateicoties šai sākotnējai darbības lasāmībai, ir iespējama pāreja no darbības uz stāstījuma sapratni: cilvēka darbību ir iespējams pavēstīt tāpēc, ka tā jau ir izteikta zīmēs, normās, likumos. Darbība vienmēr ir simboliski pastarpināta<sup>94</sup>. Šī darbības simboliskā mediācija leģitimizē Rikēra *mimēsis* hermeneitiku, nodrošinot iepriekšēju stāstījuma shēmu stāstījuma konfigurācijai. Darbība var tikt izlasīta kā “kvazi teksts (..) ciktāl simboli kā tās interpreti nodrošina likumus nozīmei, saskaņā ar kuru tā vai cita darbība var tikt skaidrota”<sup>95</sup>. Analogiski mēs varam sacīt par stāstījuma tekstiem, kas konfigurē pirmsstāstījuma īpašību daudzveidību. Stāstījumā darbība ir izlasāma, jo tas lingvistiski pārstāv pieredzes praktisko lauku.

Simboliskā sistēma nodrošina noteiktu darbību deskriptīvo kontekstu (*contexte de description*). Proti, tā pilda simboliskas konvencijas funkciju, kuras ietvaros, piemēram, rokas pacelšanas žests var nozīmēt gan sveicienu, gan taksometra apturēšanas zīmi, gan balsojuma žestu vēlēšanās. Ievietojot darbību nozīmes simboliskās mediācijas kontekstā, Rikērs pakārto individuālās darbības sociāli regulētiem “kultūras kodiem”, kas funkcionē kā uzvedības “normas” jeb “programmas”. Šie kodi dzīvei piešķir formu, kārtību un virzību<sup>96</sup>. Līdz ar to darbības atrodas šo likumu iespaidā un tāpēc tās tiek sauktas par “rule governed behaviors”<sup>97</sup>. Tātad, no vienas puses, simboli kā darbības interpreti nodrošina noteikumus individuālo darbību aprakstam (deskripcijai), no otras puses, tie kļūst par darbības paraugu, priekšrakstu, tādējādi pildot savu preskriptīvo (*prescriptif*) funkciju.

Praktiskā sapratne ietver arī morāli ētiskos izvērtējumus. Kā redzējām no nedaudzajām referencēm uz *mimēsis*1 Aristoteļa “Poētikā”, darbībai piemīt ētiska nokrāsa. Rikērs uzskata, ka par darbībām var spriest, samērojot tās ar noteiktai sabiedrībai raksturīgo

---

<sup>93</sup> Geertz, C. “The Interpretations of Cultures: Selected Essays”, p. 207.

<sup>94</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 91.

<sup>95</sup> *ibid.*, p. 92.

<sup>96</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>97</sup> Winch, P. “The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy”, London, Routledge and Paul Kegan, 1958, pp. 40—65.

morālo vērtību skalu. Līdz ar to darbības kļūst izvērtējamas un samērojamas savā starpā: vienu darbību var uzskatīt par vairāk vērtīgu salīdzinājumā ar kādu citu. Savukārt vērtību pakāpes, kas sākumā tiek attiecinātas uz darbībām, var sākt attiecināt uz šo darbību veicējiem, kas tiek uzskatīti par labiem vai ļauniem, labākiem vai sliktākiem<sup>98</sup>.

Tā kā darbības konceptuālā satvarā ietvertā nozīme paredz ētisku izvērtējumu, darbības konfigurācija stāstījumā nevar būt ētiski neitrāla. Atveidot praktiskā lauka daudzveidību nozīmē ieņemt zināmu ētisku pozīciju attiecībā uz darbībām, ko veic vai izcieš darbības subjekts.

### 1.3 Darbības temporālās īpašības

Darbības strukturālās un simboliskās īpašības balstās trešajā priekšstāstījuma iezīmē, proti, darbības temporalitātē. Pieredzes temporalitāte ir ietverta jau pašā darbībā, jo darbībai ir nepieciešams laiks, kurā tā varētu norisināties. Šis darbības laiks organizē praktiskās pieredzes lauku ap mums: tam ir savs “pirms” un “pēc” jeb laiks, kas sagatavo darbību, un laiks, kurā īstenojas šīs darbības sekas. Rikērs norāda, ka “ikdienas *praxis* sakārto mūsu tagadni, pagātņi un nākotni”, jo tieši “darbības artikulācija veido viselementārāko stāstījuma induktoru”.<sup>99</sup> Praktiskā lauka temporālā organizācija nodrošina pamatu stāstījuma temporālai organizācijai.

Rikērs tiecas norobežoties no lineārās laika izpratnes, kurā laiks tiek atspoguļots kā abstraktu “tagad” secīgums. Viņš meklē tādu laika raksturojumu, kas to pasargātu no pilnīgas nonivelēšanas. Sekojot Heidegera pārdomām par laiku, viņš nošķir divas “tagad” nozīmes — abstraktu šī brīža apzīmējumu un eksistenciālo “tagad” nozīmi. Šo eksistenciālo laika perspektīvu raksturo noteikta nodarbe. Tādējādi mūsu laika apraksts veidojas atkarībā no lietām, kuras mūs nodarbina un kurām mēs veltām savu laiku, jeb — sakot Heidegera valodā — lietām, kuras mums rūp (*Sorge*). Rikērs uzsver, ka pati nodarbe, nevis lietas nosaka laika nozīmi<sup>100</sup>. Ar eksistenciālo laika traktējumu viņš iezīmē saikni starp *praxis* laiku un stāstījumu. Tieši eksistenciālais darbības laiks “pieprasa stāstījumu,” jo stāstījums nav par jebkādu darbību, bet par darbību, kas nodarbina tā stāstītāju.

---

<sup>98</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 94.

<sup>99</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 96.

<sup>100</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 99. “Mais c'est toujours la la préoccupation qui détermine le sens du temps, non les choses de notre Souci.”



Ar šo triju darbības īpašību analīzi ir iezīmēta Rikēra izpratne par *mimēsis1*, kurā ir *prefigurētas* tās stāstījuma sākotnējās struktūras, kas tiek tālāk pārveidotas fabulas veidošanas darbībā. Līdz ar to var sacīt, ka Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijā atdarināšanas jēdziens tiek paplašināts un atvērts “darbības pasaulei”: atdarināt darbību vispirms nozīmē iegūt priekšizpratni par to, kas ir cilvēka darbība tās semantiskajā, simboliskajā un temporālajā aspektā, jo tieši uz šo dzejniekam un lasītājam kopīgo priekšizpratni balstās fabulas veidošana tekstuālā mimēze.

## 2. Konfigurācija (*Mimēsis 2*)

*Mimēsis2* un stāstījuma pasaulei raksturīgās īpašības jau tika analizētas iepriekš saistībā ar fabulas veidošanas koncepciju. Pašreizējais uzdevums ir apskatīt *mimēsis2* jēdzienu no funkcionālās perspektīvas un atklāt tā nozīmi mimētiskās arkas koncepcijā.

Kā tikko noskaidrojām, Rikēra mimētiskās arkas pirmo fāzi veido darbības temporālās, simboliskās un strukturālās īpašības. Tagad būtu nepieciešams apskatīt, kādā veidā atdarināšanas pirmā fāze ir saistīta ar *mimēsis2*. Mēs redzējam, ka stāstījums ir cieši saistīts ar darbības lauku un stāstījuma konfigurācija paredz darbības strukturālo, simbolisko un temporālo īpašību sapratni. No otras puses, stāstījuma konfigurācija paredz šī darbības lauka transformāciju un veido zināmu pārrāvumu starp stāstījumu un *praxis* pasauli. Šis pārrāvums rodas fabulas veidošanas procesā, kurā iztēle dod iespēju distancēties no dzīves un veidot *it kā (comme si)* pasauli, jo literatūra nav dzīve, bet tās atdarinājums. Tomēr līdzās šim pārrāvumam pastāv arī kontinuitāte. Literatūra mums būtu pilnīgi nesaprotama, ja tā “nekonfigurētu to, kas jau bija figūra cilvēka darbībā”,<sup>101</sup> ja šī nošķirtība būtu absolūta. Literatūras zinātnē *comme si* pasauli dēvē par *la fiction*, bet Rikērs apzināti cenšas izvairīties no šī vārda lietojuma un aizstāj to ar neitrālo *mimēsis2* jēdzienu. *La fiction* Rikēram šķiet nepiemērots apzīmējums poētiskā darba pasaules apzīmēšanai viņa atdarināšanas koncepcijas kontekstā, kurā viņš tiecas pamatot dziļāko saikni starp cilvēka dzīvi, viņa darbībām un valodu. Gan angļu, gan franču valodā šis vārds var tikt saprasts divējādi: *la fiction* kā sinonīms stāstījuma konfigurācijām, kuru paradigma ir fabulas veidošana, un *la fiction* kā antonīms tam, kas ir reāls, jeb realitātes fikcija.

---

<sup>101</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 100. “La littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure”.

Saikni, kas veidojas starp “mimētiskās arkas” pirmo un otro fāzi, Rikērs raksturo ar iztēles radošās konfigurācijas aktu. Tas sevī ietver jau iepriekš sīkāk analizētās fabulas veidošanas (*mise en intrigue*) radošās īpašības, kas izpaužas kā laika, darbības, raksturu un notikumu daudzveidības sintēze. Konfiguratīvo darbību tās funkcionālajā aspektā Rikērs traktē kā vienotu iztēles aktu, kas attiecas uz stāstījuma lauku kopumā, neatkarīgi no stāstījuma fundamentālā dalījuma literārajā un vēsturiskajā. Tas pakārtojas vienai iztēles darbības likumībai.

Konfiguratīvā darbība iegūst savu vidējo funkciju starp *mimēsis1* un *mimēsis3* vispirms jau no fabulas veidošanas sintēzes īpašībām. Iepriekš, analizējot Rikēra “Poētikas” lasījumu, noskaidrojās, ka viņa konfigurācijas koncepcijas sākums rodams Aristoteļa universalizācijas principa interpretācijā. Vadoties no Aristoteļa klasiskā zināšanu dalījuma teorētiskajās un praktiskajās, Rikērs poētiskā darba sapratni saista ar praktiskās zināšanas *phronesis* lauku un “poētiskām universālijām.” Nākamais nozīmīgais solis Rikēra konfigurācijas koncepcijas attīstīšanā ir saistīts ar vēstures teorētiķa Luisa O. Minka vēsturiskās sapratnes kā “grasping together” vai “seeing things together”<sup>102</sup> izvērsanu attiecībā uz visu stāstījuma sapratnes lauku. Rikērs uzskata, ka Minks līdz šim ir vistālāk attīstījis stāstījuma darbības sintēzes aspektu. Minka koncepcijā viņš rod apstiprinājumu savai izpratnei par stāstījumu kā “augstākā pakāpē organizētu veselumu”, kas paredz specifisku sapratnes aktu. Minks skaidro šo sapratnes darbību kā spēju “redzēt lietas kopumā”, spēju “aptvert kopā” lietu un notikumu daudzveidību vienā sinoptiskā spriedumā, ko nevar aizstāt analītiska darbība. Rikēru šajā pozīcijā piesaista tas, ka konfigurācija tiek interpretēta nevis kā viena no metodēm vai argumentācijas paņēmieniem, bet noteikts cilvēka sapratni raksturojošs sprieduma veids. Konfigurācija “izvelk” (*tirer*) no pieredzes notikumu daudzveidības un laika fragmentārisma veseluma vienību, kas ir stāstījuma doma. Pateicoties tai, mēs varam izsekot stāstījumam un vēlāk atstāstīt to citiem. Tā piemēram, “retrospekcijā visi atgadījumi, kas parādās *stāstā* par Edipu, var tikt salasīti kopā Edipa *portretā*. Bet šis portrets ir ekvivalents traģēdijas

---

<sup>102</sup> Luisa Minka vēsturiskās sapratnes koncepcijas attīstība atklājas vairākos secīgi izstrādātos rakstos: Mink, L. O. “The Authonomy of Historical Understanding”, *History and Theory* 5, 1965, pp. 24–47.

Mink, L. O. “Philosophical Analysis and Historical Understanding”, *Review of Metaphysics* 20, 1968, pp. 67–98.

Mink, L. O. “History and Fiction as Modes of Comprehension”, *New Literary History*, 1970, pp. 541–58.

“Ķēniņš Edips” domai. Tā nu doma, ko Aristotelis dēvēja par *dianoia*, tāpat kā raksturi, rodas no fabulas.”<sup>103</sup>

Rikērs uzskata, ka stāsta “izsekojamība” (*l'histoire à être suivie*) ietver sevī laika paradoksa poētisko atrisinājumu: izsekot stāstam nozīmē virzīties caur secīgajām epizodēm, negaidītajiem pavērsieniem un peripetijām uz noslēgumu, kurš nav loģiski ietverts iepriekšējās premisās. Noslēgums piešķir stāstam “beigu punkta” perspektīvu, kurā stāsts tiek ieraudzīts tā veselumā. Saprast stāstu nozīmē saprast to, kā un kāpēc secīgās epizodes ir mūs aizvedušas līdz šim punktam, kurš, nebūdamas iepriekš paredzams, tomēr kaut kādā veidā ir saskanīgs ar epizodēm, kas savāktas kopā stāstā. Pateicoties konfiguratīvajai darbībai, fabulu iespējams izteikt vienā “domā”, kas ir tās “tēma”. Būtu maldīgi uzskatīt, ka stāstījuma *dianoia* ir atemporāla. Stāstījuma laiks atrodas pa vidu starp lineāro epizožu secīgumu un konfigurālo darbību. Rikērs norāda, ka jauna stāstījuma laika kvalitāte visuzskatāmāk parādās stāstījuma atstāstā, kad fabulas noslēgums jau ir labi pazīstams, kā tas ir tradicionālo stāstu gadījumos. Atstāsta gadījumā fabula tiek stāstīta jau no nobeiguma vietas un atsevišķās epizodes tiek ieraudzītas kā tādas, kas mērķtiecīgi ved lasītāju uz šo nobeigumu. To varētu saukt par stāstījuma teleoloģisko perspektīvu. Rikērs tajā saskata poētisku alternatīvu priekšstatam par laiku, kas plūst no pagātnes uz nākotni.

Šobrīd iztēles konfiguratīvā darbība tika aplūkota Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijas ietvaros. Nākamajā posmā iztēles konfiguratīvā darbība tiks analizēta saistībā ar Kanta izpratni par iztēles shematismu “Tīrā prāta kritikā” (II daļa: 1. nodaļa), parādot, ka Kanta iztēles modeļa interpretācijā Rikērs atrod iztēles epistēmisko pamatojumu. Šī analīze tiks veikta turpmākajā pētījuma gaitā, skaidrojot produktīvās iztēles darbību un stāstījuma shematisko funkciju. Bet šobrīd vienīgi piebildīšu, ka Rikērs konfiguratīvā akta *prendre ensemble* principu interpretē analogiski Kanta izpratnei par spriestspēju, kas intuitīvo daudzveidību nostāda zem vienota likuma. Konfigurācija ir iespējama, pateicoties produktīvās iztēles darbam, kas nav psiholoģiska, bet transcendentāla spēja.

Saistība starp stāstījuma kompozīcijas poētisko darbību un lasījumu mimētiskajā arkā iezīmē pārejas posmu no konfigurācijas uz refigurāciju, no *mimēsis*<sup>2</sup> uz *mimēsis*<sup>3</sup>. Ja

---

<sup>103</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 227. “...dans la rétrospection, tous les incidents qui se sont produits dans *l'histoire* d'Oedipe peuvent être saisis ensemble dans le *portrait* d'Oedipe. Mais ce portrait est équivalent à la “pensée” de la tragiédie d'Oedipe. Or, la “pensée”, qu'Aristote dénommait *dianoia*, est un aspect dérivé de l'intrigue au même titre que les caractères.”

konfigurācijā iztēle dod iespēju distancēties no “dzīves”, tad lasījums no jauna savieno valodu ar aktuālo darbības lauku. Rikērs šo pārveidošanas procesu dēvē par “refigurāciju”.

### 3. Refigurācija (*Mimēsis* 3)

Ar refigurācijas konceptu Rikērs paplašina Aristoteļa atdarināšanas modeli, atverot to fabulas un lasītāja attiecības komplicētajai problemātikai. Tāpat kā *mimēsis*1 gadījumā, pirms pāriet pie refigurācijas konceptuālās analīzes, vispirms izsekosim iespējamām referencēm uz *mimēsis*3 Aristoteļa “Poētikā” un to tālākai attīstībai Rikēra “mimētiskās arkas” koncepcijas ietvaros. Pirmajā tuvinājumā šķiet, ka “Poētika” neko daudz nepasaka par poētiskās kompozīcijas otru pusi, pretēji “Retorikai”, kas sacīto pakārto klausītāja pārliecināšanas argumentam un efektam, kādu tas atstāj uz auditoriju. Kā redzējam no “Poētikas” analīzes, tā pirmām kārtām ir veltīta kompozīcijai, un dzejas uztvere nebūt nav tās galvenā interese. Neraugoties uz to, Aristotelis tomēr nevar pilnībā apiet šo problēmu. Poētiskā kompozīcija prasa darbības nobeigtību<sup>104</sup> jeb pilnīgu izrisinātību, jo bez tās dzeja nespēj panākt “tragēdijai atbilstošu efektu” (*ergon*) jeb tragēdijai raksturīgo baudu. Šis arguments runā par labu Rikēra iecerei parādīt, ka atdarināšana nevar tikt pietiekamā veidā atklāta, paliekot fabulas robežās. Balstoties uz baudas jēdzienu, Rikērs izvērsē *mimēsis*3 interpretāciju. Viņš vēlas parādīt, ka bauda tiek konstruēta jau fabulas veidošanas procesā (cik tas ir atkarīgs no dzejnieka prasmes negaidītā veidā atrisināt tragēdijas peripetijas un atpazīšanas elementus), un poētiskā darba kompozīcija jau kaut kādā mērā paredz iespējamo skatītāja vai lasītāja atbildi. Šajā ziņā Aristoteļa ideālais skatītājs ir kompozīcijā “ietvertais skatītājs vai lasītājs”<sup>105</sup>.

“Poētikas” analīze uzrāda, ka arī uzskatāmība ir svarīgs traģiskās dzejas elements, kas pastiprina tās iedarbību uz skatītāju un lasītāju<sup>106</sup>. Tā turpina īstenot savu funkciju arī bez skatītāja un aktieriem<sup>107</sup>, jo uzskatāmības princips ir iestrādāts traģiskās dzejas valodas izteiksmes līdzekļos (*lexis*). Tāpēc var sacīt, ka lasīšana Aristotelim ir traģiskās dzejas

---

<sup>104</sup> Aristotelis. “Poētika” 47a8–10.

<sup>105</sup> Literārā darbā “ietvertā lasītāja” jēdzienu Rikērs aizgūst no literatūras teorētiķa Wolfganga Aisera darba “The Implied Reader” (Wolfgang Iser, “The Implied Reader”).

<sup>106</sup> Sīkāk uzskatāmības elements tiks analizēts saistībā metaforas mimētisko funkciju.

<sup>107</sup> Aristotelis. “Poētika” 150b16.

skatuviska priekšnesuma aizvietotāja. Jo kas gan cits, ja ne skatītājs vai tā aizvietotājs lasītājs spēj novērtēt darba kompozīcijas kvalitāti un gūt “mācīšanās baudījumu” dzejas vērojumā? Bez tam baudījums ir cieši saistīts ar atpazīšanas<sup>108</sup> aspektu, kas jau ir ietverts kompozīcijā un vienlaikus tiek sagaidīts no skatītāja. Šajā “Poētikas” vietā Rikērs novēro visspēcīgāko virzību no poētiskā darba uz skatītāju. Tieši skatītājā uzplaukst traģēdijas baudai atbilstošās baiļu un nožēlas jūtas, kas savu kulmināciju sasniedz šo jūtu tīrīšanā (*catharsis*). Tās, no vienas puses, tiek paredzētas kompozīcijas notikumu sakārtojumā un izrisinājumā, no otras — tām nepieciešama skatītāja priekšstatošā līdzdalība. Ciktāl dzeja sasniedz formas un izrisinātības pilnību, tā ir attīroša, jo tā “izved skatītāju-lasītāju no netīrības tīrībā”<sup>109</sup>. Rikērs uzskata, ka “Poētikā” Aristotelis pats piedāvā šo *mimēsis* — *praxeōs* nozīmi, kad viņš apgalvo, ka dzeja māca universālo, ka traģēdija ar bailēm un žēlumu izraisa šo emociju tīrīšanu, vai tad, kad viņš atsaucas uz baudu, ko mēs gūstam, vienojoties ar likteņa pavērsieniem. Visos šajos gadījumos Aristotelis paredz, ka lasītājā vai klausītājā *mimēsis* sasniedz savu piepildījumu.

Rikēra mimētiskās arkas koncepcijā *mimēsis*3 fāze atbilst tam, ko Gadamers savā filosofiskajā hermeneitikā dēvē par “pielietojumu”. Tā ir robežšķirtne, kurā stāstījums no jauna sasniedz darbības pasauli, piedāvājot modelēt jeb izspēlēt dažādas darbības iespējas. Lai saprastu šo pāreju no tekstiem uz personām, ir jāpievērš uzmanība līdzībai starp iztēles konfiguratīvo darbību un lasījumu. Tāpat kā fabulas veidošana ir iztēles darbība, kurā notikumu daudzveidība tiek aptverta vienotā temporālā vienībā, tā arī lasījums ir iztēles mimētiska darbība, kas veido sintētisku vienību no stāstījuma notikumu un raksturu sakārtojuma. Rikērs skaidro, ka sekot stāstam nozīmē to aktualizēt lasījumā<sup>110</sup>, jo pats par sevi rakstītais teksts ir tikai lasījuma skice. Tas nozīmē, ka katrā stāstījuma atstāstā vai lasījumā fabulas veidošanas darbs tiek atkārtots no jauna. Tāpēc Rikērs var sacīt, ka fabulas veidošana ir teksta un lasītāja kopdarbs.

Līdzīgi *mise en intrigue*, refigurācija pēc savas dabas ir radoša mimētiskā darbība, kas lasījumā iedibina analogisko saikni starp teksta un lasītāja pasauli. Tas ir iespējams, pateicoties tradicionālībai, kas ir svarīgs pastarpinājums starp rakstības un lasījuma

---

<sup>108</sup> Aristotelis. “Poētika” 159b19.

<sup>109</sup> Redfield, J. “Nature and Culture in Iliad: The Tragedy of Hector”, p. 165.

<sup>110</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 116: “Suivre une histoire, c'est l'actualiser en lecture”.

darbībām”<sup>111</sup>. Tradicionalitāte paredz, ka fabulā tiek iestrādātas noteiktas paradigmas, kas nodrošina teksta un lasītāja satikšanās iespējamību un stāsta izsekojamību. Rikērs šīs paradigmas sauc par vadlīnijām, kas “strukturē lasītāja gaidas un virza tās formālā likuma, žanra, stāstījuma veida atpazīšanas virzienā.”<sup>112</sup> Līdzās šim konservatīvajam (*sedimentation*) shematisma aspektam Rikērs min arī radošo jeb inovatīvo (*innovation*), kas paver iespēju jaunā veidā izlasīt tradicionāli pazīstamo tekstu. Lasījumā šie abi aspekti atrodas zināmā saspēlē: “lasījuma aktā uztvērējs spēlējas ar stāstījuma uzliktajiem rāmjiem, uziet tajā pārrāvumus, piedalās cīņā starp romānu un antiromānu un gūst tajā baudu, ko Karls Barts sauca par teksta baudījumu.”<sup>113</sup>. Kā izteiksmīgākais izaicinājums lasītāja spējai ir Džoisa “Ulysses”. Tajā ir tik daudz dažāda veida izlaidumu un nenoteiktības, ka tas vairāk atgādina stāstījuma skici, kurai sekojot, lasītājam pašam ir jāuzņemas šī darba pabeigšana.

---

<sup>111</sup> ibidem, p. 116.

<sup>112</sup> ibidem, p. 116.

<sup>113</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 117. “C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman, et y prend le plaisir que Roland Barthes appelait le plaisir du texte.”

### 3. nodaļa

#### ***Mimēsis* un metafora: Rikēra “dzīvās metaforas” jēdziena, semantiskās jaunrades un references problēmas analīze Aristoteļa un mūsdienu nozīmīgāko metaforas teoriju kontekstā**

Nav šaubu, ka Aristoteļa “Poētikā” dotā metaforas definīcija ir iespaidojusi daudzas vēlākās diskusijas par šo valodas figūru. Rikēram refleksija par metaforu un tās mimētisko funkciju “Poētikā” un “Retorikā” kļūst par pamatu valodas semantiskās novitātes fenomena pētījumam un tālāk — iztēles radošās darbības koncepcijai. Metaforai veltītais pētījums “Dzīvā metafora” (*La métaphore vive*) jau nosaukumā norāda uz Rikēra interesi par valodas radošo dimensiju un iztēles spēju “radīt un pārradīt nozīmes ar dzīvās metaforas spēku”. Lai gan šo darbu un stāstījuma fundamentālo pētījumu “Laiks un stāstījums” (*Temps et récit*) šķir gandrīz desmit gadu posms, tie ir tematiski cieši saistīti viens ar otru. Abos gadījumos Rikēra izpratne par stāstījumu un metaforu savos pamatos izaug no Aristoteļa tekstu lasījuma. Tos vieno Rikēra refleksija par jaunas nozīmes tapšanu lingvistiskajā procesā, un šajā ziņā abi pētījumi veido vienotu domas veselumu.

Analoģiski fabulai stāstījumā, Rikērs metaforu uzskata par darbības atdarinājumu miniatūrā jeb “dzejoli miniatūrā”. Metaforu un stāstījumu apvieno poētikas lauks, un šajā ziņā traģēdija vai kāda cita poētiskā stāstījuma forma var tikt skaidrota kā darbības metafora. Lasot “Poētiku”, Rikērs konstatē, ka Aristotelis izceļ metaforu (kas tulkojams kā “pārnesums”: *meta* — “pāri”, *pherein* — “nest”) citu valodas tropu un izteiksmes līdzekļu vidū tieši dēļ tās spējas darīt lietas uzskatāmas mūsu iztēlei: proti, atklāt lietas darbībā, jo atrasties darbībā Aristotelim nozīmē īstenot lietas potenciālo dabu. Rikēram metafora šķiet piemērots priekšmets valodas radošo aspektu pētīšanai, jo tā visnotaļ ekonomiskā un koncentrētā formā — teikuma robežās — ietver tās pašas problēmas, ko nozīmes radītais efekts uzstāda plašāka poētiskā darba kontekstā<sup>114</sup>. Lai gan tradicionāli metafora pieder tropu teorijai un stāstījums — literāro žanru teorijai, tos abus vieno semantiskās inovācijas fenomēns. Savā pētījumā Rikērs vadās no pieņēmuma, ka metaforiskā jaunrade atklāj cilvēka iztēles sākotni, kaut ko tai pašos pamatos piemītošu. Tas dod pamatu uzlūkot

---

<sup>114</sup> Ricoeur, P. “Intellectual Autobiography”, p. 27.

metaforu kā paradigmātisku gadījumu citām diskursa formām, kurās iztēles radošā darbība izskaidrojama pēc analogijas ar metaforu.

Pirms analizēt Rikēra sniegto Aristoteļa metaforas definīcijas interpretāciju, ir jāatzīmē: Aristotelis un Rikērs metaforas problēmai pievēršas ar atšķirīgu interesi. Vispirms jau jāatceras, ka Aristoteļa iecere nekad nav bijusi saistīta ar metaforas teorijas veidošanu vai skrupulozu valodas darbības analīzi. Viņa nolūks “Poētikā” ir daudz pieticīgāks — palīdzēt dzejniekam izvairīties no zema stila izteiksmē un vispārlietojamo vārdu ikdienišķuma. Tāpēc Aristotelis būtu jāatbrīvo no saistībām aprakstīt metaforas darbības “mehānismu”. Kā redzam, Rikēru interesē, kādā veidā metafora piedalās jaunas nozīmes tapšanā un ko ar tās starpniecību mēs varam uzzināt par iztēles darbību. Viņš rūpīgi nošķir to, ko Aristotelis ir gribējis pateikt un kādā nolūkā viņš pievērsies metaforai, no dažādajām Aristoteļa interpretācijām modernajās metaforas teorijās. Lai atklātu metaforas radošos pamatus, viņš to ievieto plašākā *mimēsis* poētiskā procesa kontekstā.

### **Aristoteļa metaforas definīcijas interpretācija**

Nodaļā par Aristoteļa “Poētiku” mēs redzējam, ka metafora ir saistīta gan ar poētikas, gan retorikas lauku un var pildīt divas atšķirīgas funkcijas. Retorikā metafora iekļaujas kopējā argumentācijas uzdevumā, proti, pierādījuma veidošanā un auditorijas pārliecināšanā. Savukārt poētikā tā kalpo traģiskās dzejas darbības mimētiskai stratēģijai un skatītāja—lasītāja dvēseles tīrīšanai. Rikērs šo Aristoteļa metaforas funkcionālo atšķirību lakoniski izsaka triādes formā: *poiēsis—mimēsis—catharsis*, ko nevajadzētu jaukt ar *retorika—pierādījums—pārliecināšana*. Neraugoties uz funkcionālo dažādību, metaforai ir viena struktūra, un šajā aspektā Aristoteļa “Retorika” pievienojas “Poētikā” formulētajai metaforas noteiksmei, kur tā tiek definēta kā “vārda pārnesums (*epiphora*) ar pārgrozītu nozīmi no sugas uz pasugas jēdzienu, no pasugas uz sugas jēdzienu, no pasugas uz pasugas jēdzienu vai arī uz analogijas pamata (*kata to analogon*).”<sup>115</sup>

Pirmā lieta, kam Rikērs pievērš uzmanību šajā definīcijā, ir metaforas ciešā piesaiste vārdam, nevis teikumam: “Metafora ir tas, kas notiek ar vārdu.”<sup>116</sup> Ar to Aristotelis iedibina noteiktu pieeju, kas nosaka metaforas skaidrojumu vairākus gadsimtus. Proti,

<sup>115</sup> Aristotelis. “Poētika” 1457b7; latv. izd., 90. lpp.

<sup>116</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 23: “la métaphore est quelque chose qui arrive au nome”.



metafora tiek skatīta kā “vārdā fokusēta runas figūra”. Rikērs ir pārliecināts, ka viens no iemesliem, kāpēc retorikas tradīcija nespēja skaidrot metaforas radošo procesu, ir tās noslēgšanās vārdu—nosaukumu robežās. Tāpēc Rikērs savā metaforas interpretācijā uzskata par nepieciešamu pāriet no metaforas analīzes vārda robežās uz diskursa (teikuma, teksta) līmeni. Šajā ziņā Rikērs pievienojas angļu valodā rakstošajiem autoriem, kas nozīmes radošo elementu meklē nevis *denominatīvā*, bet *predikatīvā* aspektā.

Otrkārt, metafora tiek definēta kustības jēdzienos: vārds *epiphora* to raksturo kā pārnēsums “no... uz”. Bet rodas jautājums: ko nozīmē pārnēsāt vārda nozīmi? Lai atbildētu uz šo jautājumu, Rikērs piedāvā savu Aristoteļa definīcijas interpretatīvo hipotēzi. Tā paredz, ka metaforas skaidrojumā ir jāņem vērā atsevišķais vārds—nosaukums, kura nozīme tiek aizvietota, kā arī jēdzienu pāris (*la paire de terms*) un jēdzienu attiecība, starp kuriem norisinās nozīmes pārnēsums *no* sugas *uz* pasugu, *no* pasugas *uz* sugas jēdzienu, *no* pasugas *uz* pasugas jēdzienu, *no* otrā *uz* ceturto jēdzienu (vai otrādi) proporcionālās attiecībās.

Treškārt, Aristotelim metafora ir “vārda pārnēsums (*epiphora*) ar pārgrozītu nozīmi”. Tātad šis trops paredz, ka lietai tiek dots svešs (*allogrios*), “ kaut kam citam piederošs vārds.”<sup>117</sup> Rikērs parāda, ka šī neparastā vārda lietojums ir saistīts ar trim idejām: *aizguvumu*, ikdienišķā lietojuma *izjaukšanu* un ikdienišķā, ierastā vārda *aizvietošanu*. Pēdējā, aizvietošanas ideja tālākajās Aristoteļa metaforas interpretācijās kļūst par pamatu noturīgam priekšstatam par metaforu kā dekoratīvu valodas lietojumu, kas neko nemaina nozīmes līmenī, bet izpilda tīri ornamentālu funkciju. Līdz ar to Aristotelim, pašam to nevēloties, tiek piedēvēts metaforas aizvietošanas teorijas pamatlicēja gods.

Kā redzējām pirmajā nodaļā, Aristotelis “Poētikā” min kādu interesantu piemēru, kurā metafora pārnēsā dekoratīva lietojuma robežas un aizpilda semantisko lakūnu: “Sēklas mešanu mēs apzīmējam ar vārdu “sēt”, bet saules staru mešanas jēdzienam trūkst attiecīga vārda. Tā kā saules staru mešanai pret sauli ir tāda pati attieksme kā sēšanai pret sēklu, tad arī dzejnieks saka: “sēdams dievdotus starus.”<sup>118</sup> Ar šo piemēru Aristotelis pirmām kārtām vēlas demonstrēt proporcionalitātes attiecību metaforā uz analogijas pamata (B ir pret A tāpat kā D ir pret C), tomēr Rikērs uzsver, ka mēs nevaram neievērot metaforas *semantisko* ieguldījumu tās spējā norādīt uz to, ko citiem vai vispārpieņemtiem vārdiem nav iespējams izteikt.

---

<sup>117</sup> Aristotelis. “Poētika” 48b12—17.

<sup>118</sup> Aristotelis. “Poētika” 1457b14—15; XXI nod. 91. lpp.

Ceturtkārt, Aristoteļa definīcijā metafora tiek identificēta ar nozīmes pārnese no sugas uz pasugas jēdzienu, no pasugas uz sugas jēdzienu, no pasugas uz pasugas jēdzienu vai arī uz analogijas pamata. Šajā sakarā Rikērs pievērš uzmanību divām lietām. Vispirms, tikai ceturtais aspekts jeb analogiskais pārnese raksturo metaforu kā specifisku valodas figūru, jo tas vienīgais paredz līdzības principu, kurā ceturtais analogijas jēdziens attiecas uz trešo tāpat kā otrais — uz pirmo (vecums attiecas uz dzīvi tāpat kā vakars — uz dienu). Bez tam metafora tiek lietota jau noteiktas kārtības ietvaros, ko veido iespējamās attiecību variācijas starp sugu un pasugu. Metafora ir šīs kārtības *pārkāpums*, jo tā var attiecināt sugas vārdu uz pasugu, nosaukt ceturto proporcionālo attiecību elementu otrā vārdā un otrādi. Aristotelis vairāk neizvērs šo kategorālās kārtības pārkāpšanu, jo viņu vairāk interesē semantiskie, nevis loģiskie nozīmes pārnese aspekti.<sup>119</sup> Šis pārdomas liek Rikēram secināt: ja metafora paredz vienas lietas uzdošanu par kādu citu un ietver aprēķinātu kļūdu (*erreur calculée*), tad metafora ir *diskursīvs* fenomens. Lai ietekmētu tikai vienu vārdu, metaforai ar savu neierasto atribūciju ir jāiejaucas visa teikuma attiecību kopumā. Tādējādi tas vēlreiz apliecina nepieciešamību iziet ārpus Aristoteļa uzliktās “vārda paradigmas”.

Rodas jautājums, vai tas, ka Rikērs pāriet uz metaforas skaidrošanu teikuma līmenī, norāda uz Aristoteļa metaforas definīcijas nozīmes pārnese jēdzienos nepatiesumu? Domājams, ka Rikēram šī noteiksme neliekas pietiekama viņa uzdevuma īstenošanai. Tā pēc sava uzstādījuma ir nomināla definīcija, kuras iecere ir identificēt noteikto valodas figūru. Ņemot vērā, ka Rikēra pētījuma centrā ir nozīmes tapšanas jautājums, viņu interesē reāla metaforas definīcija, kas aprakstītu pašu metaforisko procesu. Kā, analizējot Rikēra metaforas teoriju, konstatē Marija Gerharde, nominālā un reālā definīcija atklāj metaforu no atšķirīgas perspektīvas: nominālā — uzrāda metaforas “fokusētību” uz atsevišķo vārdu, savukārt reālā — parāda, kā šī fokusētība izmainās metaforiskā teikuma “rāmī”. Vēsturiski raugoties, aizvietošanas teorijas ir balstījušās uz nominālo pieeju, bet pretrunīguma teorijas likušas uzsvāru uz reālo definīciju.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Dažkārt šo Aristoteļa kategorālās kārtības izjaukšanu mūsdienu autori salīdzina ar Gilberta Raila “category mistake” koncepciju. Skat: Ryle, G. “The Concept of Mind”, p. 33, 77—9, 152, 168, 206.

<sup>120</sup> Gerhard, M. “The Live metaphor”, *Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 217.

## Diskurss (*Logos*) kā metaforas un stāstījuma kopējais pamats

Rikērs savā pētījumā vadās no hipotēzes, ka nozīmes rašanās valodā notiek diskursa līmenī, proti, veselā teikumā, kas nav reducējams uz tā semiotiskajiem elementiem. Tāpēc arī tālākajā semantiskās inovācijas procesa interpretācijā viņš koncentrējas uz atsevišķo lingvistisko vienību *sadarbību* vienā diskursa vienībā. Lai pamatotu pāreju no metaforas skaidrojuma denominatīvā līmenī uz predikatīvo un pēcāk plašākā hermeneitiskā kontekstā, Rikērs izstrādā savu izpratni par diskursu kā kopējo pamatu metaforai un stāstījumam. Šī diskursa koncepcija lingvistiskajā aspektā balstās uz franču valodnieka, sanskritista Emila Benvenistes distinkciju semiotikā un semantikā<sup>121</sup>. Kā redzēsīm turpmākajā pētījuma gaitā, šī diskursa koncepcija noteiks Rikēra semantiskās inovācijas fenomena skaidrojumu, kā arī viņa interpretācijas teorijas pamatnostādnes kopumā.

Rikērs izvirza piecas raksturīgākās diskursa īpašības, kas nepieciešamas metaforas un teksta salīdzināšanai un kas diskursu atšķir no valodas kā sistēmas:

Pirmkārt, diskurss sevī ietver *notikuma* un *nozīmes* attiecību dialektiku: diskurss vienmēr atklājas kā notikums, bet tiek saprasts kā nozīme<sup>122</sup>. Ar šo iezīmi Rikērs vēlas akcentēt, ka valoda nav tikai ārpuslaika eksistējoša sistēma, kā to paredz strukturālisms, bet tai piemīt sava temporālā dimensija. Protams, kā notikums diskurss ir izzūdošs, un,

---

<sup>121</sup> Benveniste, E. "Problems in General Linguistics", p. 105—110.

Benveniste šo dalījumu semiotikā un semantikā balsta uz lingvistiskās vienības *formālo* un *nozīmes* aspektu: jebkurai lingvistiskai vienībai ir jātiek identificētai augstāka līmeņa vienībā: fonēmai — vārdā, vārdam — teikumā. Tādējādi vārds atrodas pa vidu starp zīmi un teikumu savas divējādās dabas dēļ: no vienas puses, to iespējams sadalīt zemākas kārtības fonēmiskās vienībās; no otras puses, kā nozīmes vienība kopā ar citām nozīmes vienībām vārds pieder teikuma kārtībai. Teikumu veido vārdi, bet vārdi nav tikai teikuma segmenti. Tā veselums nav reducējams uz teikuma daļu summu. (105) Tas nozīmē, ka vārds kā nozīmes vienība ir teikuma daļa, tā sintagmātiskais elements. Šo lingvistiskās vienības spēju sadalīties zemāka līmeņa sastāvdaļās Benveniste sauc par tās *formu*, bet spēju integrēt augstāka līmeņa vienību — par tās *nozīmi* (107). Attiecinot šo distinkciju uz pāreju no leksēmas uz diskursu, Benveniste atzīst, ka teikums pieder cita līmeņa kārtībai: "Teikums ir diskursa vienība. Tas ir cilvēka dzīvā runa darbībā." (110) Diskursā, kas izteikts teikumos, valoda iegūst formu. Tas paredz noteiktas metodoloģiskas implikācijas: uz zīmi un teikumu ir attiecināmas divas atšķirīgas lingvistiskas formas — semiotika un semantika. Zīme ir semantiska vienība, savukārt teikums — semiotiska.

<sup>122</sup> Ricœur, P. "La métaphore vive", p. 92: "Tout discours se produit comme un événement, mais se laisse comprendre comme sens"

salīdzinot ar valodas sistēmas stabilitāti, tam ir raksturīga nenoturība jeb “epistemoloģiskais vājums”. Jo “notikumi izzūd, bet sistēmas saglabājas”<sup>123</sup>. Bet diskursam kā notikumam piemīt zināma “ontoloģiska prioritāte”, kas rodas no notikuma aktualitātes pretstatā sistēmas potencialitātei. Valodai kā nozīmju kodu sistēmai ir pasīva jeb virtuāla eksistence. Tikai diskursam piemīt aktuālā temporāla eksistence, ko tas iegūst konkrētajā stāstījuma darbības notikumā, aktualizējot jeb “iedzīvinot” pasīvos valodas kodus.

Tomēr šis kritērijs nav pietiekams, jo diskursa akts nav tikai pārejošs un izzūdošs. To ir iespējams atkārtoti identificēt<sup>124</sup> kā vienu un to pašu. To iespējams no jauna izteikt citos vārdos, pārtulkot citā valodā. Īsāk sakot, neraugoties uz visa veida iespējamām transformācijām, diskurss spēj saglabāt savu identitāti. Tas ir iespējams, pateicoties nozīmei, kas ļauj identificēt konkrēto diskursa notikumu. Rikērs uzsver, ka šajā kontekstā nozīmes identitātei ir saistība nevis ar atsevišķo apzīmētāju nozīmi, bet ar notikuma identitāti, kurā atklājas nozīme.

Otrā diskursa īpašība ir saistīta ar tā nozīmes skaidrojumu. Rikērs ar diskursa nozīmi saprot tā propozicionālo saturu, kas ir divu funkciju — *identifikācijas* un *predikācijas* — sintēze. Šīs atšķirīgās funkcijas atklāj valodas izteiktu polaritāti, kas ir problematizēta jau Platona dialogos “Kratilā”, “Teaitētā” un “Sofistā”, kur izteikums (*logos*) tiek raksturots kā subjekta un predikāta sintēze.<sup>125</sup> Līdzīgi Platonam, kurš ar šādu *logos* traktējumu izvairās no “vārdu pareizības” skaidrošanas nominālisma un konvencionālisma paradigmas ietvaros, Rikērs ar savu diskursa koncepciju iziet ārpus nozīmes skaidrošanas vārda—nosaukuma robežās, tādējādi oponējot metaforas aizvietošanas teorijai. Jo pareizība vai nepareizība ir risināma predikatīvā, nevis denominatīvā līmenī.

Rikērs skaidro diskursa funkcijas, sekojot šīs problēmas detalizētai analīzei Strousona klasiskajā pētījumā “Indivīdi” (*Individuals*).<sup>126</sup> Identifikācijas funkciju viņš saista ar propozīcijas indivīda jeb loģiskā subjekta uzrādīšanu. Loģiskais subjekts propozīcijā ir singulārās identifikācijas nesējs, proti, tas atlasa un specificē kaut kādu vienu lietu (Pēteri, Londonu, Sēnu, to galdu, pirmo cilvēku, kas uzkāpis Everestā, utt.). Subjekts to paveic ar atbilstošu gramatisku paņēmieni palīdzību, kas kalpo šai loģiskajai funkcijai: īpašvārdiem,

---

<sup>123</sup> Ricœur, P. “Interpretation theory: Discourse and the Surplus of Meaning”, p. 9.

<sup>124</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 92.

<sup>125</sup> Platons. “Kratils” 425a, 431b—c; “Teaitēts” 206d; “Sofists” 261d—262d.

<sup>126</sup> Strawson, P.F. “Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics”, London, 1959, 2. daļa.

personas vietniekvārdiem, norādāmajiem vietniekvārdiem, apstākļa vārdiem. Tiem visiem ir kopīga viena darbība — identificēt vienu un tikai vienu nosaukumu. Subjekts un predikāts propozīcijā veic atšķirīgu darbu: ja pirmais (subjekts) pilda identificējošu funkciju, tad tas, ko par subjektu saka predikāts, var tikt uzskatīts par subjekta “universālu” iezīmi. Tāpēc ar predikātu parasti tiek saistīti kvalificējošie īpašības vārdi (dižs, labs); sugas pie kurām pieder noteiktie indivīdi (dzīvnieki, minerāli); attiecības (x ir aiz y); darbības (Bruts nogalināja Cēzaru). Tos visus vieno to universalizējošā ievirze<sup>127</sup>. Kā redzams, valoda balstās šajā subjekta un predikāta funkciju asimetrijā.

Diskursa nozīme līdzās tikko aplūkoto funkciju sintēzei paredz arī runas subjektu kā diskursa notikuma daļu. Valoda kā kodu sistēma ir anonīma, bet diskurss paredz runātāju, jo “runā cilvēks, nevis valoda kā tāda”. Uz to norāda arī teikuma iekšējā struktūra, kas gramatiskām procedūrām uztur atgriezenisko saikni ar runātāju. Tā piemēram, vietniekvārdu funkcija ir attiecināt visu teikumu uz runas notikuma subjektu. Citiem vārdiem sakot, runātājs ir diskursa notikuma daļa.

Trešā diskursa iezīme, ko akcentē Rikērs, attiecas uz tā struktūru: *diskursa propozicionālo saturu* un *propozicionālo aktu*. Viņu interesē, ko runātājs sakot dara. Lai meklētu atbildi uz šo jautājumu, Rikērs attiecina Ostina *locution* un *illocution* distinkciju<sup>128</sup> uz savu diskursa koncepciju. Līdz ar Ostinu viņš konstatē, ka runājot mēs paveicam vairākas lietas. Pirmkārt, runas aktā (*locution*) mēs savienojam predikatīvo un identificējošo funkciju. Bet ar vienu un to pašu darbības un subjekta (kā tas ir, piemēram, izteikumā “Aizver durvis!”) sintēzes aktu runātājs var izteikt pavēli, lūgumu, nožēlu utt. Tas nozīmē, ka viena propozicionālā satura atšķirīgās modalitātes nav saistītas ar pašu propozicionālo aktu, bet ar tā “spēku”. Ostins to dēvē par *illocution (in saying)* jeb to, ko kāds dara *sacītajā*.<sup>129</sup> *Sacītajā* mēs izsakām apsolījumu, pavēli, paziņojumu. Rikērs norāda, ka šī modernā nošķiruma saknes atrodamas jau Platona dialogā “Sofists”, kur Protagors nošķir atšķirīgas diskursa formas: jautājumus un atbildes, lūgšanu un pavēli. Rikēram šī diskursa iezīme ir visnotaļ svarīga, jo tā liek pievērst uzmanību ne tikai tam, kas tiek pasacīts, bet arī, kādā veidā tas tiek darīts. Konkrētā runas notikuma situācija un tas, ko

---

<sup>127</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 94.

<sup>128</sup> Austin, J.L. “How to do things with words?”, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

“Locution” var tikt skaidrots kā runas akts, bet “illocution” — kā tas, ko runātājs paveic sacītajā.

<sup>129</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 96.

*dara* runātājs, izsakot teikumu, nevar tikt izslēgts no nozīmes un references skaidrojuma procesa. Pat vēl vairāk, ar runas aktu valodā tiek ienesti tā saucamie psiholoģiskie elementi — pārlicība, kaislība, ticība.

Ceturtā diskursa īpašība visspilgtāk atklāj valodas intencionālo ievirzi — norādīt viņpus sevis. Ar šo iezīmi Rikērs parāda, ka diskursa nozīme, saglabājot saistību ar semiotisko kārtību, nav uz to pilnībā reducējama. Diskurss ietver *nozīmes* un *references* polaritāti. Viņš aizgūst šo jēdzienu pāri no Gotlība Frēges, kurš pirmais to formulē savā klasiskajā pētījumā ar tādu pašu nosaukumu — “Par nozīmi un referenci” (*Über Sinn und Bedeutung*) un tiešā veidā sasaista ar dalījumu semiotikā un semantikā. Semiotikā, kas valodu traktē kā zīmju sistēmu, nozīmes references problēma nav aktuāla, jo zīmes attiecas tikai uz citām zīmēm šai sistēmā. Jautājums par referenci kļūst relevanti tikai teikuma līmenī, kur nozīmes un references polaritāte ļauj nošķirt to, *ko* pasaka teikums kā veselums un vārdi kā tā daļas, no tā, *par ko* kaut kas tiek sacīts.<sup>130</sup> Jo runāt nozīmē sacīt kaut ko par kaut ko. Rikērs to demonstrē ar vienkārša vienādojuma piemēru, kurš uzrāda šo attiecību: A=B. A un B ir atšķirīgas nozīmes, bet, ja tiek sacīts, ka A ir vienāds ar B, tad tas paredz, ka tie abi attiecas uz vienu lietu. Visspilgtāk nozīmes un references atšķirība atklājas gadījumos, kuros divām dažādām nozīmēm ir viens denotāts (piem., Aleksandra skolotājs un Platona skolnieks)<sup>131</sup>. Tikai teikuma līmenī iespējams novērot valodas virzību ārpus sevis. Šī nošķiruma ietvaros Rikērs nozīmi traktē kā diskursam imanenti piemītošu. Tā ir diskursa ideālais saturs jeb “domātais”, kas iezīmē nozīmes objektīvo pusi. Savukārt reference jeb denotāts izsaka nozīmes virzību uz lietu. Tā raksturo valodas tendenci transcendēt savas robežas. Tādējādi mēs varam sacīt, ka diskursa nozīme ir gan noētiska, gan noemātiska.

Ar Frēges “nozīmes un references” distinkcijas izmantošanu savas “ārpuslingvistiskās references” jēdziena pamatojumā Rikērs ir izpelnījies kritiku par filosofisko pozīciju izmantošanu, kas viņa pieejai ir drīzāk “naidīgas, nevis draudzīgas.”<sup>132</sup> Šajā gadījumā viņam tiek pārņemts dialektiskā principa pārliks paplašinājums, kas atklāj Frēges epistemoloģiju naiva reālisma perspektīvā. Tomēr Rikēra teorijas ietvaros šai distinkcijai ir

---

<sup>130</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 97: “C’est seulement au niveau de la phrase, prise comme un tout, qu’on peut distinguer ce qui est dit est sur quoi on parle”.

<sup>131</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 97.

<sup>132</sup> Gerhart, M. “The Live Metaphor”, *Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 223.

vairākas priekšrocības. Tā palīdz Rikēram pamatot divas metaforas funkcijas: 1) jaunas nozīmes rašanos zīmju semiotiskā sistēmā; 2) “pasaules” denotāciju, uz kuru šīs zīmes attiecas. Citiem vārdiem sakot, Rikērs pielieto Frēges nozīmes un references distinkciju, lai pamatotu atšķirību starp semiotiku un semantiku un parādītu, ka tās nav reducējamas viena uz otru. Atbildot uz Marijas Gerhardes kritiku, Rikērs norāda, ka, atskatoties uz references traktējumu darbā “Dzīvā metafora” viņš ir pārskatījis savu pozīciju.<sup>133</sup> Viņš atzīst, ka Frēges nozīmes un references nošķiruma aizgūvums iziet ārpus paša Frēges loģiskās semantikas robežām. Tāpēc savā trīssējumu darbā “Laiks un stāstījums” Rikērs atsakās no metaforas pētījumā formulētās *redeskripcijas* koncepcijas, izstrādājot *mimētiskās refigurācijas* jēdzienu. Līdz ar šo soli viņa atsaukšanās uz loģisko teoriju vairs nav relevanta. Pētījuma gaitā tiks izvērstāk parādīts, kā darbā “Laiks un stāstījums” Rikērs koriģē metaforiskās references problemātiku, saistot to ar “lasītāja pasaules” jēdzienu.

Piektkārt, diskursa references funkcija ir iekšēji sadalīta divos references veidos: 1) *ārējā referencē*, kurā diskurss attiecas uz ārpuslingvistisko realitāti (*reference à la réalité*); 2) *iekšējā pašreferencē*, kurā diskurss attiecas uz savu runātāju (*reference au locuteur*). Pagaidām, nenošķirot references specifiku runā un rakstībā,<sup>134</sup> metaforā vai stāstījumā, Rikēra “šķeltās references” izpratni vislabāk raksturo Benvenistes sacītais: “Tāpat kā diskurss attiecas uz situāciju, pieredzi, realitāti, pasauli, uz ārpuslingvistisko, tā arī tas attiecas uz savu runātāju ar diskursam, nevis valodai raksturīgām procedūrām.”<sup>135</sup> Šo diskursa pašreferences uzdevumu veic, piemēram, personas vietniekvārds “es”, kuram nav nekādas citas funkcijas kā vien attiecināt diskursu atpakaļ uz tā runātāju. Ar šo vietniekvārdu mēs varam vērsties paši pie sevis teikumā, kuru mēs izsakām.

---

<sup>133</sup> Ricoeur, P. “Reply to Mary Gerhart”, *Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 235.

<sup>134</sup> References specifiskās iezīmes runā un rakstībā tiks apskatītas tālākajā pētījuma gaitā saistībā ar Rikēra interpretācijas teorijas pamatprincipiem un distancēšanos kā hermeneitikas pamatproblēmu.

<sup>135</sup> Benveniste, É. “La forme et le sens dans le langue” p. 36: “Dans la mesure où le discours se réfère à une situation, à une expérience, à la réalité, au monde, bref à l'extra—linguistique, il se réfère aussi à son propre locuteur par des procédés qui sont essentiellement de discours et non pas de langue.”

## Metaforas darbības skaidrojums mūsdienu metaforas teorijās

Pirms pāriet pie Rikēra metaforas koncepcijas pamatproblēmu — līdzības, references, semantiskās novitātes — analīzes, izdarīsim nelielu atkāpi un iezīmēsim to diskusiju vidi, kurā risinās viņa refleksija. Tas dos iespēju padziļināt skatījumu uz viņa semantiskās novitātes skaidrojuma ģenēzi diskusijā ar Ričardsu, Maksu Bleku, Monro Berdsliju un Donaldu Deividsonu, kā arī palīdzēs ieraudzīt Rikēra vietu mūsdienu nozīmīgāko metaforas teoriju kontekstā.

Zīmīgi, ka dažādās metaforas teorijas, kas mēģina skaidrot tās darbību, lielā mērā fokusējas tieši ap metaforiskā izteikuma nozīmes radīto efektu. Šīs teorijas var klasificēt četrās kategorijās atkarībā no to metaforas funkcijas traktējuma<sup>136</sup>: 1) aizvietošanas teorija, kas skaidro metaforu kā dekoratīvā formā izteiktu domu; 2) emotīvā teorija, kas metaforas darbības specifiku saista ar tās radīto emocionālo iespaidu; 3) darbības teorija, kas metaforā izceļ tās īpašo pielietojumu; 4) kognitīvā jeb nozīmes pieauguma teorija, kas metaforās saskata nozīmīgu izziņas līdzekli.

### 1. Aizvietošanas teorija

Ričardss savā darbā “Retorikas filosofija” aizvietošanas principu raksturo šādi: “Retorikas vēsturē ar metaforu izrīkojās kā ar veiksmīgu vārdu, joku, iespēju piemērotā brīdī izmantot tās mainīgumu. To uzskatīja par ornamentu, izgreznojumu vai valodas “papildspēku”, nevis tās konstruktīvo formu.”<sup>137</sup> Šis princips izceļ metaforas retorisko pievilcību, bet pilnībā izslēdz tās devumu domas pilnīgākā izteiksmē. Aizvietošanas teorija gan balstās uz Aristoteļa “Poētikā” izteiktajām atziņām, kurās metafora līdzās citiem valodas līdzekļiem tiek raksturota kā tāda, kas dzejniekam palīdz izvairīties no pieņemta stila un dod iespēju izmantot neparastākus vārdus ierasto vietā. Tomēr Aristotelis nebūt nav jāuzskata par šādas teorijas aizsācēju. Tā veidojas pakāpeniski, sengrieķu retorikai reducējoties uz stila teoriju un atstājot novārtā argumentācijas un kompozīcijas lauku, kas

---

<sup>136</sup> Soskies, J. M. “Metaphor and Religious Language”. Metaforas teoriju klasifikācijā es pamatā vados no šajā darbā izvirzītajiem kritērijiem aizvietošanas, emotīvās un kognitīvās teorijās. Es papildīnu šo dalījumu ar ceturto — darbības teorijas — atsevišķu nošķirumu, kas nav iedalāms emotīvo teoriju klasē.

<sup>137</sup> Richards, I.A. “The Philosophy of Rhetoric”, p. 90.



Aristoteļa skatījumā ir cieši saistīti. Otrs faktors, kas veicināja šādu metaforas traktējumu, ir vārda dominante nozīmes teorijā.

Rikēra gadījumā šie ir svarīgi argumenti. Viņš pievēršas Aristoteļa “Poētikas” un “Retorikas” analīzei, lai atklātu pamatus dinamiskākai metaforas definīcijai, nekā to piedāvā neoklasiskā retorika, pielīdzinot metaforu dekoratīvai runai. Savā metaforas pētījumā “Dzīvā metafora” Rikērs virzās no retorikas uz semiotiku un tālāk uz hermeneitiku. Aizvietošanas teorijas kritika viņa refleksijā iezīmē pāreju metaforas analīzē no vārda uz teikuma līmeni. Rikērs ir pārliecināts, ka tīri retoriska pieeja metaforai ir saistīta ar pārlieku orientēšanos uz nozīmes skaidrošanu denominācijas ietvaros. Tāpēc Rikērs asi kritizē<sup>138</sup> Pjēra Fontanjēra darbu “Diskursa figūras” (*Les Figures du discours*)<sup>139</sup> kā raksturīgāko retoriskās metaforas koncepcijas paraugu, kurā metafora un tropu teorija kopumā tiek reducēta uz ornamentālo aspektu. Aizvietošanas teorija uzlūko metaforu kā tīri dekoratīvu valodas figūru, un tās argumentus raksturo šādi soļi: 1. Vārda nozīme tiek saistīta ar atbilstību noteiktu lietu veidiem (sugām vai pasugām), un šo vārdu nozīmi var saukt par “pareizo nozīmi”. Pretēji tam metaforas un citu tropu nozīme tiek uzskatīta par “sagrozītu” jeb “figurālu”. 2. Noteikti lietu veidi var tikt nosaukti “figurālā” vārdā stilistiku iemeslu dēļ vai “pareizā” vārda iztrūkuma rezultātā. Abos gadījumos metafora aizpilda semantisko lakūnu. Šis iztrūkums tiek aizpildīts ar aizgūtu vārdu, bet aizgūtais vārds tiek lietots “figurālā” nozīmē, lai aizvietotu iztrūkstošo. 3. Aizgūtā vārda “figurālajai” nozīmei un iztrūkstošā vārda “pareizajai” nozīmei ir jābūt kopējam pamatam, kas metaforas gadījumā ir līdzība. Šis pamats veido aizvietošanas paradigmu. Saprast vai izskaidrot valodas tropu nozīmē vadīties no šīs līdzības, meklējot “pareizo” vārdu. Tātad saskaņā ar šo teoriju izskaidrot metaforu nozīmē atminēt jeb atjaunot “pareizo” un aizstāto vārdu. Tas savukārt paredz, ka metaforai ir iespējams dod izsmeļošu parafrāzi. Tādējādi retoriskā pieeja metaforai liek secināt, ka figurālais vārdu lietojums nedod nekādu jaunu informāciju, metafora nepasaka neko jaunu vai neko vairāk par parasto frāzi. Valodas

---

<sup>138</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive”, p. 44.

<sup>139</sup> Fontanier, P. “Les Figures du discours”, p. 41.

Fontanjēra pozīcija balstās uz domas un izteikuma pamatvienību — ideju un vārdu — paralēlismu: domu veido idejas, bet domas izteiksmi runā — vārdi. Līdz ar to retorika kļūst pilnīgi atkarīga no šādas ideoloģijas. Viss, ko vien var pateikt par vārdiem, ir atkarīgs no to saistības ar idejām. Runāt par idejām un par vārdiem nozīmē divreiz runāt par idejām: pirmo — idejām pašām par sevi, otro — idejām, kā tās izteiktas vārdos.

trops neko nemāca, tam ir tīri dekoratīva funkcija. Tā uzdevums ir “iekrāsot bezkrāsaino domu”. Faktiski aizvietošanas teorija reducē metaforu uz vārdu spēli vai mīklu. Nozīmīgākā aizvietošanas teorijas kritika ir vērsta uz tās izteikti formālo perspektīvu, kura norobežo metaforu no semantiskā procesa. Šī kritika ir saistīta ar šādu apsvērumu: izmantojot metaforu, zinātnieks, dzejnieks, filosofs vai teologs vēlas ne tikai “skaistāk” izteikties un ar metaforisko izteikumu padarīt saprotamāku burtisko domas gājumu. Pats domas process risinās metaforiskajā formā. Tieši sapratnes *pieaugums* ir tas, kas ir visnozīmīgākais filosofijai metaforas teorijā.<sup>140</sup>

## 2. Emotīvā teorija

Emotīvā pieeja metaforai izceļ tās radīto afektīvo iespaidu, bet neatzīst tās īpašo semantisko ieguldījumu. Monro Berdslis, pats nebūdam šīs teorijas piekritējs, savā darbā “Estētikā”<sup>141</sup> to raksturo šādi: saskaņā ar emotīvo teoriju vārdam piemīt nozīme tikai tad, ja pastāv iespēja to pārbaudīt konkrētā situācijā. Piemēram, naža asumu var pārbaudīt visdažādākajos veidos, tamdēļ izteikums “ass nazis” ir nozīmīgs. Mēs varētu pieļaut, ka vārds “ass” saistās ar negatīvu emotīvo pieskaņu, kas radusies no mūsu darbošanās pieredzes ar asiem priekšmetiem. Kad mēs runājam par asu asmeni, “emotīvais ieguldījums” (*emotive import*) nav aktīvs, jo šim izteikumam ir nozīme. Bet, ja runa ir par “asu vēju”, “asu valodu”, “asu prātu”, tad to asums nevar tikt pārbaudīts. Un, lai gan atsevišķiem vārdiem šajos izteikumos ir nozīme, to apvienojumam tā nepiemīt. Līdz ar to tiek aktivizēts un pastiprināts īpašības vārda “emotīvais ieguldījums”.

Līdzīgi aizvietošanas teorijai, šī pieeja uzskata metaforu par “nepareizā vārda” lietojuma sekām. To ir iespējams nomainīt atpakaļ uz “pareizo”, nekaitējot izteikuma saturam. Gluži pretēji, tas var padarīt izteikumu saprotamāku. Vienīgais, ko “nepareizā vārda” lietojums piešķir tekstam ir “nenosakāms emotīvais saturs”. Bet tādā gadījumā rodas jautājums — vai tas neveido izteikuma nozīmes daļu, un kādā veidā tas ir nošķirams no izteikuma nozīmes? Protams, ir pagrūti iedomāties pārlicecinošu šādas emotīvās nozīmes pamatojumu.

---

<sup>140</sup> Soskies, J. M. “Metaphor and Religious Language”, p. 25.

<sup>141</sup> Beardsley, M. C. “Aesthetics”, Harcourt, Brace & World, 1958.

### 3. Darbības teorija

Metaforas darbības teoriju visspilgtāk raksturo Donalda Deividsona pozīcija.<sup>142</sup> Lai gan, no semantiskā aspekta raugoties, metaforas darbības teorija nav kognitīva, tā tomēr iziet ārpus emotīvās teorijas robežām. Drīzāk tā ir tuvāka Berdslīja un Bleka nekā emotīvajam metaforas skaidrojuma. Pats Deividsons no emotīvās pieejas kategoriski norobežojas: “Pagātnē tie, kas noliedza, ka metaforai papildus burtiskajam piemīt kognitīvs saturs, bieži norādīja, ka metafora ir mulsinoša, galvenokārt emotīva un nepiemērota nopietnam zinātniskam vai filosofiskam diskursam. Manus uzskatus ar šo tradīciju nevajadzētu saistīt. Metafora ir leģitīms līdzeklis ne vien literatūrā, bet arī zinātnē, filosofijā un jurisprudencē. Tā ir efektīva cildinājumā un apsūdzībā, lūgšanā un paaugstināšanā, aprakstā un priekšrakstā. Galvenajās līnijās es neiebilstu Bleka, Henla, Gudmena, Berdslīja viedokļiem par to, ko metafora paveic, izņemot to, ka, manuprāt, metafora paveic vairāk un tās veikums ir cita veida.”<sup>143</sup>

Deividsona kritika ir vērsta pret diviem izplatītiem viedokļiem. Galvenā kļūda, pret kuru viņš stingri iebilst, saistās ar ieskatu, ka metaforām bez burtiskās nozīmes piemīt vēl kāda nozīme. Tikpat nepieņemams Deividsonam ir viedoklis par “metaforu kā neparastu ideju transportētāju”. Pretēji tēzei, ka metaforai ir kāda īpaša nozīme, viņš apgalvo, ka metaforas nozīmē to, ko vārdi burtiskajā limenī un neko vairāk. Viņš piekrīt, ka metaforas nevar tikt parafrazētas, bet ne jau tāpēc, ka tās pasaka kaut ko vairāk nekā burtiskie izteikumi, bet tāpēc, ka tajās nav ko parafrazēt.

Tas gan neliecina, ka Deividsons noliegtu metaforas īpašo ieguldījumu un tās spēju panākt vairāk nekā parastais valodas lietojums. Tomēr viņš iebilst pret veidu, kā metafora to sasniedz. Viņa argumentācija balstās nošķīrumā starp to, ko vārdi *nozīmē*, un to, ko tie *dara*. Metafora šai dalījumā nepārprotami pieder lietojuma sfērai. Tādējādi tā ir *speech—act* teorijas daļa, kurā metafora ir runas situācijas fenomens un nevis vārda vai teikuma nozīme. Tāpēc nekāda metaforas nozīmes teorija vai metaforiskās patiesības teorija nevar palīdzēt izskaidrot metaforas darbību. Tas, kas atšķir metaforu, nav nozīme, bet gan lietojums. Tieši lietojumā tā kļūst līdzīga meliem, apgalvojumam, solījumam un kritikai.

---

<sup>142</sup> Davidson, D. “What Metaphors Mean”, pp. 31—47.

<sup>143</sup> Davidson, D. “What Metaphors Mean”, pp. 32—33.

Metafora *saka* tikai to, kas tajā tieši redzams — visbiežāk oriģinālu nepatiesību (piem., Gonerilas komentārs Šekspīra traģēdijā “Karalis Līrs” — “old fools are babes again”) vai triviālu patiesību (“Business is business.”). Nozīmes aspektā metafora nozīmē tikai to, ko pasaka šo metaforu veidojošie vārdi. Neskaidrība rodas tad, kad mēs vēlamies nošķirt metaforas *sacīto* no tā, *kam* tā pievērš uzmanību. Nozīmes līmenī Gonerilas komentārs Šekspīra lugā ir oriģināla nepatiesība, bet lietojuma līmenī tā norāda uz īpašām attiecībām, kas veidojas starp vecumdienām un bērniību. Deividsons uzsver, ka lielākā daļa metaforisko izteikumu ir acīmredzami nepatiesi un to absurds vai pretrunīgums neļauj lasītājam tiem noticēt, aicinot saprast tos metaforiski. Līdzīgi ir ar izteikumiem, kas izsaka kādu triviālu patiesību (“Business is business.”). Lietojuma konteksts mums neļauj pieņemt to kā burtisku patiesību. Tāpat arī piemērā par metaforu un meliem Deividsons liek domāt, ka meli attiecas nevis uz vārdu nozīmēm, bet to lietojumu. Melošana saistīta ar to, ka nepatiesi ir nevis tas, ko kāds saka, bet tas, ko šis runātājs domā. Tas, kas atšķir metaforu no meliem, nav atšķirība vārdos un to nozīmēs, bet tas, kā šie vārdi tiek lietoti. Teikuma lietošana, lai pateiktu melus un lai izteiktu metaforu, ir divi atšķirīgi lietojumi.

Deividsons noliedz ideju par metaforā ietvertu īpašo vēsti, kas būtu jāatsifrē. Daudzas metaforas teorijas ir kļūdušas, domājot, ka tās nodrošina metodi šīs iekodētās nozīmes atsifrēšanai. Lielākais “klupšanas akmens” ir lasītāja pieķeršanās domai, ko viņa izraisa šī metafora, un vēlme “ielasīt” šo saturu atpakaļ metaforā. Neapšaubāmi, ka metaforas mums liek pamanīt lietās to, ko mēs tajās pirms tam neesam pamanījuši, un uzrāda neparastas un negaidītas sakarības, tomēr tas neatrisina galveno problēmu: kādās attiecībās metaforas ir ar mūsos atstāto efektu. Deividsons uzstāj, ka metaforai īstenībā nav nekāda satura. Varbūt tā ir “joks, sapnis vai pēkšņa atskārsme”, kas mums liek redzēt un saprast citādi nekā līdz šim, bet tā pozitīvā veidā neizsaka vai neapraksta šīs jaunās sapratnes vai redzējuma saturu. Ja tas, uz ko metafora mums norāda, pēc savas dabas būtu pārskatāms vai propozicionāls, tad būtu diezgan viegli tās izraisītās domas saturu projicēt atpakaļ un piedēvēt to metaforai. Tādējādi Deividsons apgalvo, ka šis lauks nav propozicionāls. Viņš retoriski vaicā: cik daudz ideju mūsos izraisa fotogrāfija — nevienu, daudzas vai vienu vispārīgu? Un atbilde ir tāda, ka “vārdi nav īstā valūta, pret ko iemainīt attēlu”. Attēls nav saattiecināms ne ar kādu vārdu daudzumu. Jo “redzēšana kā” nav tas pats, kas “redzēšana ka”. Tas, ko metafora mūs iedvesmo redzēt, nebūt nav kāda faktuāla patiesība, tāpēc dot

metaforas satura literāru aprakstu ir aplami. Tāds satura skaidrojums nav iespējams, jo šāda metaforas “vēsts” nemaz nepastāv.

Deividsona metaforas koncepcija ir interesanta ar to, ka, neraugoties uz atšķirībām, tajā ir nozīmīgi saskarsmes punkti ar Rikēra pozīciju: pirmkārt, metaforas darbība tiek skaidrota, izejot no valodas lietojuma aspekta; otrkārt, metaforas darbības “mehānisms” abos gadījumos tiek skaidrots kā neveiksmīga burtiskā lasījuma sekas: metafora “izkrīt” no burtiskā lasījuma vai nu kā “oriģināla nepatiesība” (“Cilvēks ir vilks.”), vai “triviāla patiesība” (“Cilvēks nav sala.”). Šajos gadījumos lasītājs ir spiests saskatīt cilvēka līdzību ar vilku un cilvēka līdzību ar salu. Tomēr šo līdzību saskatīšanu Deividsons nekādā gadījumā nepieskaita pie metaforas īpašās nozīmes lauka. Kā redzējām, tā drīzāk līdzīga attēlam vai varbūt pat “sitienam pa galvu”, kas liek mums atskārst kādu faktu, bet tā pati nestāv aiz šī fakta, neizsaka šo faktu. Arī Rikērs ievieš “semantiskā šoka” jēdzienu, kas lasītājam neļauj apstāties pie absurdās nozīmes un liek meklēt analogisko saikni. Atšķirīgais abu filosofu pozīcijās iezīmējas tālākajā metaforas darbības interpretācijā. Deividsons atzīst, ka metafora savu darbu paveic, piešķirot domai jaunu virzību, bet viņš neuzskata, ka metafora spēj iespaidot domāšanas procesu saturiskā aspektā. Deividsons apstājas pie apgalvojuma, ka metaforas ieguldījums nav propozicionāls. Līdz ar to tas, ko metafora “saka” un uz ko tā mudina, ir tīri intuitīvs jeb emotīvs. Lai gan Deividsona darbības teorija atzīst, ka metafora “norāda” domai noteiktu virzienu, nevis tīri emocionāli rosina tās aktivitāti, tā izvairās no atbildes uz jautājumu, kādā veidā tā spēj ietekmēt domāšanas perspektīvu. Rikērs, kā redzēsīm, iet tālāk un meklē atbildi uz jautājumu — kāpēc metaforas, pašas būdamas neskaidras, tomēr spēj padarīt lietas skaidrākas? Viņš nebūt neuzskata, ka metaforiskā nozīme būtu iekodēta metaforiskajā izteikumā kā autora “vēsts” lasītājam. Metaforas darbības konstruktīvo pusi Rikērs saista ar jaunas nozīmes tapšanu lasījuma interpretatīvajā darbībā, mēģinot skaidrot to ar metaforiskās references īpatnībām.

#### **4. Kognitīvās teorijas**

Atšķirībā no iepriekš aplūkotajām teorijām kognitīvā pieeja balstās uz kopēju pieņēmumu, ka metaforas spēj radīt jaunas nozīmes vienības un pilda radošu semantisku uzdevumu, tomēr šīs pieejas ietvaros pastāv atšķirīgas interpretācijas tam, kā metafora to

paveic. Pazīstamākie un vairāk diskutētie metaforu skaidrojošie modeļi ir: Ričardsa “Retorikas filosofijā”<sup>144</sup> formulētais kontekstualitātes jeb “*tenor—vehicle*” (“velkamā un vilcēja”) modelis; Bleka darbā “Modeļi un metaforas”<sup>145</sup> izklāstītā “sadarbības koncepcija”; Berdslija “Estētikā”<sup>146</sup> izstrādātā “pretrunīguma teorija.” Šie autori pārstāv atšķirīgas disciplīnas — retoriku, loģisko gramatiku un literatūras kritiku. Tomēr viņu pētījumos ir vienota pamatinterese, proti, vēlme atrast pēc iespējas apmierinošu metaforas nozīmes mehānisma skaidrojumu. Tie ieņem nozīmīgu vietu arī Rikēra metaforas koncepcijas ģenēzē. Šo teoriju kritiska analīze palīdz viņam attīstīt savu semantiskās inovācijas modeli.

#### 4.1 Ričardsa “*tenor—vehicle*” modelis

Ričardsa pieeja “Retorikas filosofijā” vispirms jau ir nozīmīga ar to, ka viņš formulē jaunu retorikas izpratni, kas savos pamatos ir saistīta ar teikuma, nevis vārda semantiku. Šajā darbā retorika tiek definēta kā filosofiska disciplīna, kas pakļauta disciplinētas refleksijas prasībām un kuras mērķis ir valodas lietojuma principu apgūšana. Liekot akcentu uz valodas lietojumu, Ričardss retorikas vietu redz komunikatīvajā un saprašanas laukā, bet tās uzdevumu — “valodas radīto pārpratumu pētīšanā”. Turklāt šīs disciplīnas filosofiskumu Ričardss saskata “komunikatīvo zaudējumu sadziedēšanā”, nevis pārliecināšanā un ietekmēšanā. Uzreiz jāpiebilst, ka Pols Rikērs Ričardsa retorikas jauno formulējumu uzskata par Aristoteļa retorikas izpratnes atjaunošanu. Otrkārt, Rikēram ir svarīgi, ka Ričardss neorientējas uz retorisko figūru taksonomiju, un nozīmes analīzes procesu pārceļ no vārda uz diskursa līmeni.

Ričardss principiāli iebilst pret klasiskās retorikas dalījumu “pareizajā” un “figurālajā” vārda nozīmē. Vārdiem pašiem par sevi nozīme “nepieder”, tie to iegūst diskursa veseluma kontekstā. Tādējādi viņš izstrādā kontekstualitātes principu, kas noteic, ka vārdi nepārstāv lietas vai idejas, bet norāda uz konteksta iztrūkstošajām daļām. Vārdi ir jāatbrīvo no “nosaukumu maģiskās teorijas”, jo tie nav prātā mītošo ideju nosaukumi. Nekas tiem nevar traucēt apzīmēt vairāk kā vienu lietu. Ričardss uzsver, ka vārdiem ir polisēmisks raksturs un ka to nozīmi nosaka lietojuma konteksts un visa izteikuma interpretatīvo

---

<sup>144</sup> Richards, I. A. “The Philosophy of Rhetoric”, Oxford, Oxford University Press, 1971.

<sup>145</sup> Black, M. “Metaphors”, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

<sup>146</sup> Beardsley, M. C. “Aesthetics”, NY, Harcourt, 1958.

iespēju saspēle, kas ierobežo polisēmiju par labu nozīmei. Viņš uzsver, ka vārdu nozīmes nav iepriekš stingri fiksētas, bet ir katru reizi no jauna “jāatmin”. Par to vislabāk liecina tulkošanas pieredze, kas liek saprast, ka teikums nav mozaīka, bet organisms, kurā katru vārdu ietekmē citi šā teikuma vārdi. Ričardss ar savu kontekstualitātes koncepciju iet pretēju ceļu denominatīvajam principam, radikālā veidā pakārtojot aktuālo nozīmi diskursa kontekstam.

Arī Ričarda metaforas izpratne balstās kontekstualitātes principā. Viņš vadās no pieņēmuma, ka metaforā sastopas divas domas par atšķirīgām lietām, jo katrs metaforu veidojošais vārds tajā pārstāv citādu kontekstu. Tamdēļ metaforas nozīme vairs nav vārdu nomaiņas jautājums, bet atšķirīgo vārdu kontekstu, divu domu mijiedarbības process. Tāpēc Aristoteļa sacīto par “metaforas veidošanas talantu”<sup>147</sup> Ričardss var interpretēt kā domāšanas talantu un retoriku kā tādu, kas tai nodrošina atbilstīgu “ķermeni”. Lai gan metaforā šīs divas domas tiek saprastas viena caur otru, starp tām pastāv zināma neviendabība: viena no tām veido pamatideju (*tenor*), otra nodrošina tās apjēgsmi, palīdz tai īstenoties (*vehicle*). Šajā gadījumā svarīgi ir saprast, ka metafora nav tikai pamatideja, bet no divām daļām veidots veselums. Tādējādi metaforiskās nozīmes rašanās semantiskā sadarbībā nav reducējama uz tā semiotisko elementu nozīmēm vārdnīcā. Šajā atziņā Ričardss balsta metaforiskās nozīmes argumentu, proti, šādas sadarbības ceļā radusies metafora nav iztulkojama, nezaudējot kaut daļu no savas nozīmes. Tā pilda savu semantisko funkciju, pasakot to, kas nav klātesošs tās atsevišķo vārdu sākotnējā nozīmes kontekstā.

Pols Rikērs atzīst Ričarda “kontekstualitātes” (*tenor—vehicle*) koncepcijas lomu savas metaforas teorijas izveidē, bet viņš to uzskata par nepietiekamu, jo šī koncepcija pilnībā apiet metaforiskās un burtiskās nozīmes nošķirumu, kā arī ignorē nozīmes un references komplicēto problēmu.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Aristotelis. “Poētika” (1459a16—17): “Par ...vissvarīgāko tomēr jāuzskata veiklība metaforās. Tas ir vienīgais, ko nevar ne no viena pārņemt, bet ir īsta talanta pazīme, jo atrast gadījumam piemērotu metaforu nozīmē novērot līdzību.”

<sup>148</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, pp. 108—109.

## 4.2 Bleka “sadarbības teorija”

Lai gan Ričardsa koncepcija atstāj vairāk neatbildētu jautājumu nekā izstrādātu risinājumu, tā iezīmē noteiktu pavērsienu metaforas nozīmes skaidrošanā. Par to liecina fakts, ka viņa pozīcija ieiet aktīvā aprītē un piedzīvo tālāku attīstību. Viens no spilgtākajiem piemēriem šajā ziņā ir Maksa Bleka mēģinājums atbildēt uz Ričardsa uzstādīto jautājumu, kādā veidā funkcionē divu ideju, divu semantisko lauku sadarbība.

Bleka raksts “Metaforas”,<sup>149</sup> kas tiek izdots krājumā “Modeļi un metaforas”, ātri vien kļūst par vienu no visvairāk citētajiem darbiem šajā laukā. Tas tiek uzskatīts veiksmīgāko mēģinājumu skaidrot tik neērto metaforas problēmu no analītiskās filosofijas viedokļa. Pirmajā tuvinājumā varētu likties, ka viņa uzdevums krietni vien atšķiras no Ričardsa senās retorikas izpratnes atjaunošanas projekta.

Bleks veido “loģisko gramatiku”, kam pārliecinošāk būtu jāskaidro metaforas funkcija. Bleks vēlas noskaidrot: vai metafora ir tikai dekoratīvs valodas palīg līdzeklis, kas pievienots pamatnozīmei? Kāda ir metaforas un līdzības attiecība? Šie jautājumi un vēlme darīt skaidrāku valodas lietojumu neapšaubāmi vieno abus pētniekus. Blekam izdodas ieviest nozīmīgus loģiska rakstura precizējumus Ričardsa “*tenor—vehicle*” sadarbības izpratnē. Metaforas analizē viņš vadās pēc Ričardsa “Filosofijas retorikā” formulētā metaforas principa: metaforā tiek aktīvi kopā lietotas divas atšķirīgas domas par dažādām lietām, un to balsta atsevišķs vārds vai frāze, kuras nozīme ir šīs sadarbības iznākums. Taču Bleks uzskata par nepieciešamu pārformulēt Ričardsa modeli “fokusa—rāmja” koncepcijā, lai veiksmīgāk skaidrotu semantisko lauku sadarbību teikumā. Bleka sākotnējais pieņēmums paredz, ka metafora ir izteikums, kurā daži vārdi tiek lietoti metaforiski, citi — nemetaforiski. Metaforiski lietotie vārdi veido teikuma “fokusu” jeb centru burtiskajā teikuma “rāmī”. Šā jaunā konteksta dēļ centrālais vārds tajā iegūst jaunu nozīmi.

Rikērs Bleka terminoloģijā saskata būtiskas priekšrocības, jo tā tiešā veidā izsaka fokusēšanos uz vārdu, neatgriežoties pie ilūzijas, ka vārdiem piemīt nozīme pašiem par sevi. Rikērs pievērš uzmanību tam, ka Bleka modelī vārda metaforiskais lietojums rodas no attiecības starp vārdu kā metaforiskā izteikuma centru un teikumu kā šī izteikuma

---

<sup>149</sup> Black, M. “Metaphors”, *Models and Metaphors*, pp. 25—47.



“rāmi”<sup>150</sup>. Arī Ričardss to bija skaidri pamanījis un norādījis, ka metafora rodas no “velkamā” un “vilcēja” kopējās darbības, tomēr Bleka modelis ļauj piekļūt tuvāk šai sadarbībai, kas norisinās starp izteikuma nesadalīto nozīmi un vārda fokusēto nozīmi.

Bleks vērs uzmanību uz to, ka metaforiskās nozīmes izpratnē ir jārēķinās ar runātāja un klausītāja “kopīgo asociāciju” lauku. Izteikumā “cilvēks ir vilks” Bleks demonstrē, ka fokuss — “vilks” — šeit darbojas, nevis balstoties uz tā leksiskās pamatnozīmes, bet par pamatu pieņemot “raksturīgo asociāciju sistēmu”. Izteikuma centrālais vārds “vilks” teikuma “rāmī” dažas detaļas nomāc, bet citas izceļ, organizējot mūsu skatījumu uz cilvēku. Viņš piedāvā skaidrot metaforas darbību ar savdabīgu “filtra” efektu, kas veido mūsu redzējumu. Bleks to salīdzina ar “raudzīšanos naksnīgajās debesīs caur apkvēpušu stiklu, kurā iezīmētas noteiktas līnijas”. Tāpat kā stikls atlasa un organizē mūsu skatu uz zvaigznēm, izceļot vienu un notušējot citu, tā arī aplūkotajā piemērā ar vilku saistītā asociāciju sistēma fokusē mūsu domas par cilvēku noteiktā virzienā. Tas, viņaprāt, dara metaforas radīto nozīmi īpašu un nereducējamu uz aizvietošanu vai salīdzinājumu: “Par metaforu var sacīt, ka tā drīzāk rada, nevis izsaka jau iepriekš formulētu līdzību.”<sup>151</sup>

Tātad Bleka teorija noteic, ka metaforas veiksmē vai neveiksmē ir lielā mērā atkarīga no runātāja un klausītāja “kopīgo asociāciju” lauka. Tāpēc, sakot, ka metaforā sadarbojas divas idejas, tiek domāta tām raksturīgo asociāciju sistēmu sadarbība, kurā rodas jauna informatīvi neaizvietoama nozīmes vienība.

Rikērs Bleka pozīcijā kā vājāko punktu uzrāda tieši šo “raksturīgo asociāciju” argumentu. Pirmkārt, tāpēc, ka tas nevar izskaidrot jaunas nozīmes rašanās fenomenu. Labākajā gadījumā tas var izskaidrot triviālas metaforas, izejot no vispārējas leksiskas nozīmes. Otrkārt, “raksturīgo asociāciju” arguments ir apšaubāms no metodoloģiskā aspekta, jo tas lielā mērā nesaskan ar Bleka ieceri izstrādāt metaforas “loģisko gramatiku”. Tas vairāk atgādina psiholoģisku, nevis semantisku metaforas darbības skaidrojumu.

### 4.3 Berdslīja “pretrunīguma teorija”

Monro Berdslījs semantiskās novitātes jautājumu risina literatūras kritikas ietvaros un raksturo to “loģiskā absurda” jēdzienos. Viņam izdodas pārvarēt Bleka loģiskās gramatikas

---

<sup>150</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 111.

<sup>151</sup> Black, M. “Metaphors”, p. 37.

trūkumus, īpaši “kopējo asociāciju” vājo argumentu, kas attiecas galvenokārt uz jau eksistējošām leksiskām nozīmēm un triviālām metaforām.

Darbā “Estētika” vēl pirms savas “pretrunīguma teorijas” eksplīcēšanas Berdslis apskata “pašpretrunīga diskursa” (*self—controverting discourse*) jēdzienu, dodot tam šādu raksturojumu: “Runātājs vai rakstītājs izvērstā veidā izsaka sakāmo, bet, to darot, viņš parāda, ka netic sacītajam vai ka tas nav galvenais, kas viņu interesē. Tādējādi viņš pievērš uzmanību kaut kam citam, ko viņš nav izvērsti pateicis — “Ja viņš uzvarēs, es apēdišu savu cepuri.” Atceļot primāro nozīmi un atbrīvojot vietu sekundārajai, diskurss pasaka vairāk, nekā izteikts.”<sup>152</sup> Viņš norāda, ka šim principam ir ļoti plašas izmantojuma iespējas ne tikai metaforiskā valodas stratēģijā, jo metafora ir tikai viena no valodas taktikas iespējām, kā piedāvāt kaut ko citu nekā to, kas ir pateikts. Cits šāda veida paņēmieni ir ironija. Ironiskā izteikumā teicējs ar savu toni vai kādā citā veidā parāda, ka viņš atceļ sacīto tā sacīšanas darbībā, tādējādi liekot priekšā kaut ko pretēju. Līdzīgi šo principu var attiecināt uz metaforu.

Tāpat kā Bleks un Ričardss, Berdslis definē metaforu kā sadarbību. Bet tieši šī loģiskās neatbilstības jeb “tukšās predikācijas” ideja ir jauninājums, ko Berdslis ienes diskusijā par metaforas nozīmi. Metaforas gadījumā viņš nošķir “modificētāja” un subjekta jeb “modificējamā” jēdzienus. Starp tiem veidojas konflikts, jo modificētājs nav loģiski saattiecināms ar subjektu, ko tas modificē. Uzskatāms un tiešs piemērs šādai predicēšanai ir oksimorons (*oxymoron*): piemēram, “nerātņi jauks”, “dzīvā nāve”, “es zinu, ka nezinu”, tomēr Berdslis ar metaforām saista netiešākus pretrunīguma principa paraugus. Piemēram, metaforā “metafiziska iela” — ielas, kas pēc definīcijas ir fiziskas, tiek nosauktas par metafiziskām. Šajā piemērā starp modificētāju “metafizisks” un subjektu “iela” veidojas pretruna. Neraugoties uz metaforas pašpretrunību, tām tomēr ir nozīme. Ar “pretrunīguma teoriju” Berdslis pretendē izskaidrot “visnoslēpumaināko un svarīgāko metaforas īpašību, tās spēju radīt jaunas kontekstuālas nozīmes.”<sup>153</sup> Šādam skaidrojumam ir jābalstās uz konotācijas jeb papildu nozīmes līmeni. Tāpēc Berdslis savā teorijā nošķir tādus jēdzienus kā “denotācija” un “konotācija”, pirmo saistot ar vārdu apzīmējošo un norādošo aspektu, bet otro — ar tajos ietverto papildu nozīmes aspektu. Piemēram, jēdziens “vilks” norāda uz noteiktām īpašībām, kas *definē* noteiktu dzīvnieku sugu; tas arī

---

<sup>152</sup> Beardsley, M. C. “Aesthetics”, p. 138.

<sup>153</sup> Ibid., p. 143.

*denotē* dzīvniekus, kuriem piemīt šo sugu raksturojošās īpašības; bez tam, tas *konotē* papildu īpašības, kas piemīt šiem dzīvniekiem līdzās sugas definitīvajām iezīmēm — mežonīgums, izturība, bara instinkts.

Metaforā klausītājs vai lasītājs saskaras ar “loģisko absurdu”, kas dara neiespējamu lasījumu primārajā nozīmes līmenī. Līdz ar to viņš ir spiests atgriezties pie skaidrojuma konotāciju (sekundārā) līmeņa, kas ir raksturīgs metaforām. Berdslis ir pārliecināts, ka pateicoties vārdu konotācijām, kas nav līdz galam zināmas, metaforas spēj “iedzīvināt” jaunas kontekstuālas nozīmes.<sup>154</sup> Ja izteikumam “metafiziska iela” vispār ir kāda nozīme, tad tā ir saistīta ar vārdam “metafizisks” piemītošajām konotācijām, kas tiek predicētas uz subjektu “iela”. Tādējādi Berdslis postulē, ka “netiešas pašpretrunīgas predikācijas gadījumi, kuros modificētajam piemīt konotācijas, ko iespējams predicēt uz subjektu, ir “metaforiskā predikācija” jeb metafora”<sup>155</sup>. Lasītājam jeb klausītājam Berdslis ierāda visnotaļ nozīmīgu vietu metaforas nozīmes interpretācijā. Proti, viņam tiek piedāvāti metaforiskā teksta noteikumi individuālajam lasījumam, un viņa ziņā paliek tas, kādas modificētāja konotācijas viņš spēj atrast attiecībā uz modificējamo subjektu. Tomēr šajā brīdī arī Berdslia izvirzītajā teorijā skaidri iezīmējas problemātiskais jautājums: kuras no modificētāja konotācijām atbilst subjektam, un kā novilkt robežu starp metaforu un absurdu? Šo robežu vēl nenoteiktāku un plūstošāku padara Berdslia sacītais, ka “vārdu konotācijas nekad nav līdz galam zināmas”.<sup>156</sup>

Berdslis atzīst, ka pretrunīguma teorija ir tikai shēma, ko viņš izstrādā uz metaforas modeļa pamata, un tālāk attiecina to uz plašāku diskursu. Metafora koncentrētā veidā ietver tās pašas problēmas kā dzejolis kopumā. Pārejot no atsevišķās metaforas uz lielāka apjoma tekstu, skaidrošanas uzdevums kļūst daudzkārt komplicētāks, bet tā pamatā tomēr paliek jautājums: kuras no modificētāja konotācijām ir atbilstošas subjektam? Berdslis mēģina mazināt šā procesa nenoteiktību un izvirza divus principus, kas regulē tā loģiku, — “saderības” (*congruence*) un “pilnības” (*plenitude*). Ar pirmo Berdslis atbild relativisma pozīcijai, kas paredz, ka ir iespējams jebkurš lasījums. Saderības princips ir attiecīgo konotāciju atlases kritērijs: poētiska teksta lasīšanas procesā konotāciju plašais piedāvājums aizvien sašaurinās, līdz lasītājs paliek tikai ar tām sekundārajām nozīmēm,

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 143.

<sup>155</sup> Ibid., p. 141.

<sup>156</sup> Ibid., p. 143.

kas ir spējīgas “izdzīvot” kopējā kontekstā. Otrais, pilnības princips izlīdzsvaro pirmo. Saskaņā ar to visas konotācijas, kas dzejolī “strādā”, ir jāpielieto tādā veidā, lai dzejolis nozīmes aspektā neko nezaudētu no tajā ietvertajām iespējām<sup>157</sup>.

Nešaubīgi, no visām apskatītajām teorijām Berdslīja teorija ieņem visnozīmīgāko vietu Rikēra semantiskās novitātes koncepcijas ģenēzē. Vispirms jau tāpēc, ka Berdslīja literatūras kritika atšķirībā no Bleka “loģiskās gramatikas” orientējas uz plašāka apjoma valodas vienību nekā teikums — dzeju, eseju, prozu. Viņa metaforas kā miniatūra teksta modeļa analīze palīdz Rikēram metaforas interpretācijā atrast pārejas iespēju no semantiskā uz hermeneitisko līmeni, no vārda—teikuma uz plašāku diskursa vienību. Otrkārt, Berdslīja ievērojams ieguldījums Rikēra nozīmes tapšanas (*le travail du sens*) koncepcijā saistītās ar pozitīvo lomu, ko Berdslījs piešķir “loģiskā absurda” jēdzienam primārās nozīmes līmenī. Tas funkcionē kā sekundārās nozīmes atraisītājs. Bez tam šī sekundārā jeb figurālā nozīme vairs netiek identificēta aizvietošanas teorijai raksturīgos “pareizās—nepareizās” nozīmes jēdzienos, bet tiek attiecināta uz konkrēto lietojuma kontekstu. Rikērs to iestrādā savā diskursa—notikuma izpratnē, kur tā kļūst par diskursa “šeit un tagad” notikuma daļu. Treškārt, Rikēram ir svarīga lasītāja nozīmīgā vieta Berdslīja teorijā. Tieši lasītājam ir jāatbild uz metaforas semantisko lauku sadursmes izaicinājumu. No lasītāja tiek sagaidīts radošs semantisks risinājums “loģiskā absurda” situācijā, kas radusies no pretrunas starp subjektu un tā modificētāju. Īsāk sakot, semantiskā inovācija ir atkarīga arī no lasītāja spējas aktualizēt konotāciju sistēmu, kas ietverta konkrētajā metaforā.

### **Rikēra metaforas semantiskā teorija: iztēle un jaunrades interpretācija**

Pols Rikērs metaforas funkcijas skaidrošanu saista ar iztēles spējas pētījumu. Viņš ir pārliecināts, ka metaforas semantiskā teorija nav pilnīga, ja tā neietver sevī tēla un iztēles darbības analīzi. Semantiskās teorijas uzdevums, viņaprāt, ir aplūkot “metaforas spēju

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 144.

nodrošināt neiztulkojamo informāciju” un līdz ar to izvaicāt, vai šī valodas figūra “var sniegt jel kādu pienesumu patiesam skatījumam uz realitāti”<sup>158</sup>.

Iepriekšējā analīze jau uzrādīja Rikēra skeptisko attieksmi pret aizvietošanas teorijas mēģinājumiem skaidrot jaunas nozīmes rašanos un metaforas radošo ieguldījumu šajā procesā. Šīs teorijas ietvaros nav iespējams rast atbildi uz šiem jautājumiem. Rikērs ir pārliecināts, ka ir jāpārskata šīs teorijas paši pamati un par pētījuma izejas punktu jāpieņem, ka valodas pamatvienība ir nevis vārds, bet teikums. Sadarbības process metaforiskā izteikumā nav reducējams uz viena vārda aizstāšanu ar citu vārdu, kas, stingri ņemot, raksturo metonīmijas semiotisko darbību. Rikērs nenoliedz klasiskās retorikas metaforas izpratni kā “novirzi” (fr. v.: *l'écart*; angļu v.: *deviance*), bet šī metaforas iezīme, viņaprāt, ir jāskaidro citādi, nekā to piedāvā aizvietošanas teorija. Rikērs norāda, ka aizvietošanas teorija “novirzes” fenomenu maldīgi saista ar denomināciju: tā vietā, lai lietu nosauktu tās parastajā vārdā, tā tiek apzīmēta ar aizgūtu vārdu jeb Aristoteļa izpratnē — “svešu”, “neparastu” vārdu. Šā pārnese racionalitāti aizvietošanas teorija saista ar objektīvo līdzību, kas pastāv starp pašām lietām, vai arī subjektīvo līdzību attiecībā uz šo lietu uztveri. Savukārt pārnese mērķi aizvietošanas teorija skaidro ar leksiskās lakūnas aizpildīšanu, kad saskaņā ar ekonomijas principu jaunām lietām tiek piedēvēts jau citām atbilstīgs nosaukums, vai arī dekoratīvu lietojumu, kurā “parastā” vārda aizvietošana ar “neierasto” kalpo retorikas pārliecināšanas un baudījuma nolūkam. Rikērs neapšaubā, ka “neparastais” vārds veido metaforiskā izteikuma centru, tomēr viņš uzsver, ka tas savu nozīmi iegūst tieši izteikumā: “Metaforiskā nozīme ir visa izteikuma radītais efekts, bet tas fokusējas uz vienu vārdu, ko varētu saukt par metaforisku. Tāpēc var sacīt, ka metafora ir semantiska inovācija, kas vienlaikus pieder predikatīvai kārtībai (jaunai atbilstībai) un leksiskai kārtībai (paradigmatiskai nesaskanībai, novirzei).”<sup>159</sup>

Svarīga loma Rikēra metaforas kā neparastas predikācijas (*attribution insolite*) izpratnē ir Bleka teorijai, kas metaforas nozīmi skaidro ar loģiskā subjekta un predikāta sadarbību. Šajā teorijā metaforas novirzes pazīme netiek noliegta, bet paskaidrota jaunā veidā. Tajā nozīmes novirze tiek attiecināta uz pašu predikatīvo struktūru. Bleka teorija dod iespēju Rikēram analizēt metaforu kā semantiskās jaunrades procesu, kurā notiek divu atšķirīgu

---

<sup>158</sup> Ricœur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling”, *Critical Inquiry*, Autumn 1978, p. 146.

<sup>159</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 201.

nozīmju apgabalu tuvināšanās neparastas predikācijas ceļā<sup>160</sup>. Kādā veidā šī neparastā predikācija tiek panākta? Šis jautājums mūs aizved pie līdzības (*la ressemblance*) darbības metaforiskā izteikumā. Rikērs savā pētījumā vadās pēc pieņēmuma, ka tieši līdzības jēdziens ir metaforas mīklas atrisinājuma sākums, jo metafora ir līdzības figūra *par excellence*<sup>161</sup>. Lai gan šo jēdzienu plaši izmanto aizvietošanas teorija, kurā līdzība funkcionē kā aizvietošanas pamats, tam ir būtiska vieta arī “sadarbības” un “pretrunīguma” teorijā. Rikērs oponē Fontanjēra viedoklim, ka metaforas būtība ir vienas idejas pasniegšana zem citas idejas izkārtnes, jo tas reducē metaforas funkciju uz aizvietošanas darbību.

Līdzības jēdziens ir cieši saistīts ar novirzes elementu neparastā predikācijā, ko Rikērs skaidro, atsaucoties uz franču poētikas teorētiķa Žana Koena pētījumu “Par poētiskās valodas struktūru.”<sup>162</sup> Tajā novirzes fenomens tiek izteikts “semantiskās nesaderības” (*impertinence*) jēdzienos, ar to saprotot subjekta un predikāta saderības koda nojaukšanu izteikumā, kas parastā, nemetaforiskā lietojumā nosaka predikatīvo darbību. Saskaņā ar semantikas pamatlikumu jebkurā predikācijā predikātam ir jābūt saskanīgam ar subjektu, citādi tas nespēj pildīt semantisko funkciju. Sintaktiski pareizs teikums var būt absurds jeb semantiski neatbilstošs predikācijā aprēķinātas kļūdas dēļ.

Tāpat kā Berdšlijs metaforisko izteikumu skaidro ar “loģiskā absurda” vai “pašpretrunīga diskursa” jēdzieniem, arī Rikērs tā efektu saista ar radīto “semantisko šoku” un “spriedzi” starp diviem vārdiem teikumā. Tomēr, fokusējot uzmanību tikai uz novirzes aspektu metaforā, semantiskās jaunrades jautājums netiek atrisināts. Metaforas nozīme kā tāda nav reducējama uz subjekta un predikāta sadursmi. Metafora ir nevis pati novirzīšanās, bet process, kurā lasītājs mazina šo novirzi, atbildot uz semantiskās sadursmes izaicinājumu. Šajā situācijā izšķirīga loma ir iztēles radošai darbībai, kas iedibina jaunu līdzību tā, ka viss izteikums kopumā iegūst jēgu<sup>163</sup>. Tas liek Rikēram nonākt pie atziņas, ka metaforiskā nozīme ir jauna predikatīva nozīme, kas rodas “uz burtiskās

---

<sup>160</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive”, p. 229: “(.) la métaphor, et par excellence la métaphor d'invention, est un phénomène de discours; c'est une attribution insolite.”

<sup>161</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive”, p. 221.

<sup>162</sup> Cohen, J. “Structure du langage poétique”, Paris, 1966.

<sup>163</sup> Ricoeur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, p. 146: “The maker of metaphors is this craftsman with verbal skill *who*, from inconsistent utterance for literal interpretation, draws a significant utterance for a new interpretation which deserves to be called metaphorical because it generates the metaphor not only as deviant, but as acceptable.”

nozīmes drupām”.<sup>164</sup> Rikērs šo jauno līdzību skaidro kā attāluma maiņu loģiskajā telpā, jo metafora iedibina savdabīgu radniecību (*proximité*) starp sākotnēji tālu stāvošiem jēdzieniem. Tādējādi lietas un idejas, kas līdz šim likās tālu nošķirtas, par spīti attālumam, atklājas kā tuvas.<sup>165</sup> Turklāt, jo lielāks attālums starp tām, jo stiprāks iztēles radītais poētiskais tēls.<sup>166</sup>

Tomēr līdzībai metaforā jābalstās uz sugas radniecību. Šajā punktā Rikērs atkal pietuvojas Aristoteļa *epiphora* jeb nozīmes pārnese izpratnei, jo tā nav nekas cits kā novirze loģiskajā telpā no tālā uz tuvu. Rikērs seko Aristoteļa “Retorikā” formulētajiem labas metaforas kritērijiem, kas nosaka, ka metaforai ir jābūt atbilstīgai<sup>167</sup>, izlīdzinātai jeb harmoniskai<sup>168</sup>. Tas nozīmē, ka dzejniekam vajadzētu izvairīties no “pārāk attālinātām—izstieptām” metaforām un atlasīt tās no materiāla, kas ir atbilstīgs sugas aspektā (*sungeonon*) un “eidētiski saskanīgs” (*homoeidon*).

Pāreja no burtiskās nesaderības uz metaforisko saderību starp diviem semantiskiem laukiem ir galvenā problēma, ko sadarbības teorijai izdevies uzstādīt, bet ne atrisināt. Rikērs par savu uzdevumu izvirza analizēt šīs pārejas radošo aspektu, ko jaunākās metaforas teorijas, ieskaitot Maksu Bleku, nav mēģinājušas darīt.

Lai risinātu šo problēmu, Rikērs uzskata par nepieciešamu pievērsties iztēles darbības pamatiem. Savā iztēles interpretācijā viņš virzās prom no Hjūma iztēles pasīvās dabas raksturojuma uz Kanta izpratni par produktīvo iztēli kā jēdzienu shematizējošu sintētisku darbību. Rikērs balstās uz pārlicību, ka iztēles darbība vislabāk atklājas valodā un būtiski iespaido metaforas veidošanas principus. Tas viņam dod iespēju pilnveidot metaforas semantisko teoriju.

Tālāk tiks aplūkoti trīs problēmu lauki, kas Rikēra teorijā raksturo iztēles darbību metaforā: 1) līdzības vērojums: tā 1.1 loģiski semantiskais un 1.2 hermeneitiskais aspekts;

---

<sup>164</sup> Rikērs vārda metaforisko nozīmi nošķir no burtiskās nozīmes, jo pirmā nav “kas tāds, ko varētu uzmeklēt vārdnīcā”. Tā ir kas vairāk par polisēmiska vārda iespēju aktualizāciju. Metafora ir kontekstuāla nozīmes maiņa. Šī kontekstuālā darbība rada nozīmi, kas ir notikums, jo tas eksistē tikai šai kontekstā un specifiskajā lietojumā. Bet to iespējams no jauna identificēt kā to pašu, kad tas tiek atkārtots.

<sup>165</sup> Ricoeur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, p. 147: “Things or ideas which were remote appear now as close.”

<sup>166</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive”, p. 246—247.

<sup>167</sup> Aristotelis. “Retorika” 1404b3.

<sup>168</sup> Aristotelis. “Retorika” 1405a10.

2) metaforas ikoniskā jeb atveidojošā funkcija, kas valodā īsteno aristotelisko uzskatāmības principu; 3) metaforiskās references problēma.

## 1. “Līdzības vērojums” metaforā

Domājot par Aristoteļa norādi uz to, ka labas metaforas pamatā ir līdzības vērojums — *theōrein to homoion*, Rikērs iztēli saista ar noteiktu vērojuma perspektīvu: līdzības vērojums ir gan redzēšana, gan domāšana. Tā ir domāšana tiktāl, cik līdzības redzēšana ir saistīta ar semantisko lauku pārstrukturēšanu un loģisko distanci starp jēdzieniem. Rikēra refleksijā par šo jautājumu var nošķirt divus aspektus — loģiski semantisko un hermeneitisko.

### 1.1 Metaforas “līdzības vērojuma” loģiski semantiskais aspekts

Rikērs līdzības vērojuma loģiski semantisko aspektu skaidro ar iztēles produktīvo darbību, kas ir pamatā jaunas līdzības veidošanai un semantisko lauku pārstrukturēšanai. Savu skaidrojumu viņš balsta Aristoteļa “Poētikā” definētās ceturtās, proporcionālās jeb analogiskās, metaforas piemērā.<sup>169</sup> A ir pret B, kā C ir pret D. Kauss attiecas uz Dionīsu tāpat, kā vairogs — uz Areju. Tāpēc pārbīdot jēdzienus, var sacīt — Dionīsa vairogs vai Areja kauss. Rikērs uzskata, ka domāšana kā redzēšana metaforā īstenojas uz analogiskās predikācijas pamata tik lielā mērā, cik “vērojums spēj aptvert proporcionalitātes piedāvātās kombināciju iespējas un iedibināt jaunu proporcionalitāti, satuvinot divus nozīmju laukus.”<sup>170</sup> Šo iztēles produktīvo darbību viņš sauc par “predikatīvo asimilāciju”, kas ir pamatā jaunas līdzības veidošanai. “Predikatīvās asimilācijas” jēdziens Rikēram paver iespēju skaidrot metaforas radošo aspektu, izejot no valodai homogēnas darbības — predikatīvā akta.

---

<sup>169</sup> Aristotelis. “Poētika” 1457b7.

<sup>170</sup> Ricoeur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, p. 148: “This thinking is seeing, to the extent that the insight consists of the instantaneous grasping of the combinatory possibilities offered by the proportionality and consequently the establishment of the proportionality by the rapprochement between the two ratios.”



“Predikatīvās asimilācijas” darbība metaforā ietver zināmu spriedzi, kas veidojas starp sākotnējo semantisko nesaderību un jaunās saderības veidošanos. Ar šo darbību iztēle iedibina jaunu atbilstību starp izteikuma subjektu un predikātu. Rikērs šo iztēles spēju saista ar Aristoteļa cildināto dzejnieka un filosofa vērīgumu, kas ļauj saskatīt līdzību tālu stāvošās lietās.<sup>171</sup> Aristotelim prasmīgs dzejnieks veido metaforas, balstoties uz radniecīgām, bet ne acīmredzami līdzīgām lietām. Savukārt Rikēra interpretācijā novērot līdzību nozīmē iedibināt analogisko saikni starp jēdzieniem, kas uzskatāmi par semantiskā aspektā tālu stāvošiem.

Metaforas kārtība paredz, ka sākotnējai nesaderībai ir jātiek identificētai *caur* jauno saderību. Tādējādi spriedze “predikatīvās asimilācijas” procesā veidojas ne tik daudz starp subjektu un predikātu, bet drīzāk starp semantisko nesaderību un saderību. Šajā punktā kļūst aktuāls jautājums par līdzības loģisko statusu. Ja pieņem izplatīto viedokli par to, ka viss kaut kādā mērā ir līdzīgs visam, izņemot atšķirīgo, tad līdzības loģiskais statuss ir visnotaļ vājš. Arī metaforas līdzības loģiskās struktūras pamatošanā Rikērs balstās uz Aristoteļa sniegto “tāpatīgā” un “atšķirīgā” attiecības interpretāciju, kurā līdzības vērojums paredz tāpatīgā redzēšanu atšķirīgajā. Arī Rikēram šis princips veido pamatu metaforas līdzības loģiskai struktūrai: metaforā “līdzīgais” tiek vērots, neraugoties uz “atšķirīgo” un pretrunīgo. Līdzības loģika metaforiskā izteikumā saistīta ar to, ka “tāpatais” un “atšķirīgais” tajā nav vienkārši sajaukušies kopā, bet saglabā pretstatījumu, un konflikta uztvere ir šīs loģikas daļa.

Loģiskajā aspektā Rikēra metaforas definīcija daudz neatšķiras no Gilberta Raila “kategorijas kļūdas” formulējuma, kas paredz, ka vienai loģiskai kategorijai piederošie fakti tiek pasniegti citai kategorijai atbilstīgu jēdzienu veidā<sup>172</sup>. Ja Rikērs metaforas loģiku saprot kā vienas lietas izteikšanu caur otru, tai atbilstoši, tad metafora nav nekas cits kā “plānota kategorijas kļūda”. Faktiski “plānotās kategorijas kļūdas” princips paskaidro Rikēra izpratni par metaforas darbības stratēģiju. Tā izpaužas kā valodas iedibināto loģisko robežu nojaukšana, lai iedibinātu jaunas līdzības, ko līdzšinējā klasifikācija nav

---

<sup>171</sup> Aristotelis. “Poētika” 1459a3—8.

<sup>172</sup> Ryle, G. “The Concept of Mind”, p. 10.

ļāvusi saskatīt. Tādējādi Rikērs metaforas funkciju saista ar “vecās kategorizācijas laušanu, lai iedibinātu jaunas loģiskās robežas uz iepriekšējo drupām”<sup>173</sup>.

Predikatīvās asimilācijas procesā Rikērs saskata iztēles spēju “radīt jaunus veidus nevis *pāri* atšķirībām, bet *caur* tām”<sup>174</sup>. Šādai iztēles darbības interpretācijai ir nozīmīgas konsekvences konceptualizācijas procesa izpratnē. Rikērs sliecas domāt, ka metaforā atklājas šā procesa posms, kurā ģeneriskā radniecība vēl nav sasniegusi konceptuālās stabilitātes stāvokli un saglabā “tuvā un tālā” iekšējo spriedzi. Rikēram ir svarīgi vismaz hipotētiski pārdomāt ideju par to, ka iztēles “predikatīvajā asimilācijā” ietvertā domas dinamika piedalās un nosaka pašu kategorizācijas procesu un “semantisko lauku” tapšanu, kuru sakarā metafora parādās kā novirze. Šī iztēles darbība mums ļauj novērot līdzību un uztvert sugu veidošanos to metaforiskajā tapšanas procesā, kurā “tāpatais” vēl nav izdzēsis “atšķirīgā” iezīmes. Tādējādi metafora parāda semantisko lauku izveides dinamiku darbībā un jēdzienu formēšanos caur līdzību: “Ģimeniskās līdzības savāc kopā indivīdus, vēl pirms noteiktās sugas loģiskais likums sāk pār tiem dominēt. Ar konfliktu starp “tāpatīgo” un “atšķirīgo” metafora kā runas figūra *atklātā* veidā stāda priekšā procesu, kas *aizklātā* veidā rada semantiskos satvarus, ieplūdinot atšķirīgo tāpatajā.”<sup>175</sup> Šajā aspektā Rikēra pārdomas saskan ar Gadamera sacīto par domas fundamentālo metaforiskumu,<sup>176</sup> tādā mērā, kādā metafora kā valodas figūra dod iespēju ielūkoties vispārējā jēdzienu veidošanās procedūrā. Tas gan nenozīmē, ka poētiskai valodai ir jātiek konceptualizētai un konceptuālai kārtībai būtu nepieciešami jāietver sevī jaunrades forma. Bet, kā Rikērs norāda sava darba “Dzīvā metafora” nobeigumā, saistība starp poētisko un spekulatīvo diskursu balstās analogijas principā. Viņš iebilst pret apgalvojumu, ka konceptualizācija *per se* ir antagonistiska poētiskam valodas lietojumam. Šāds apgalvojums krietni vienkāršo šo jautājumu, jo arī jēdzieni var būt nozīmes aspektā “atvērti” un “dzīvi”, ja tos uzlūko radošā veidā. Lai

---

<sup>173</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 251 (angļu izd.: p. 197): “Le pouvoir de la métaphore serait de briser une catégorisation antérieure, afin d’établir de nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes.”

<sup>174</sup> Ricœur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, p. 148: “Imagination, accordingly, is this *ability* to produce new kinds by assimilation and to produce them not *above* the differences, as in the concept, but *in spite* and *through* the differences.”

<sup>175</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 252 (angļu izd.: p. 198): “La métaphore, figure de discours, présente de manière *ouverte*, par le moyen d’un conflit *entre* identité et différence, le procès qui, de manière *couverte*, engendre les aires sémantiques par fusion des différences *dans* l’identité.”

<sup>176</sup> Gadamer, H. G. “Wahrheit und Methode”, Tübingen, 1973, 3. daļa, 406. lpp.

sasniegtu jēdziena jēgu, ir jānoiet zināms domas ceļš caur dažādajām nozīmes niansēm, ko tas iegūst tā vai cita domātāja tekstos.

## 1.2 Metaforas “līdzības vērojuma” hermeneitiskā dimensija

Rikērs metaforu mēdz saukt par “dzejoli miniatūrā”, kurā “prāts vienā skatienā ietver daudzveidīgā distanci un analogiskā simultānumu”<sup>177</sup>. Kā redzējam stāstījuma mimēzei veltītajā nodaļā, atdarināšanas funkcija stāstījumā ir iedibināt saikni, kas ļauj izkaisīto dzīves laiku un piedzīvotos iespaidus salasīt (*prendre ensemble*) vienotā poētiskā laika vienībā.<sup>178</sup> Rikērs šo saikni skaidro ar metaforas analogisko predikāciju, kas nav reducējama tikai uz attiecīgās valodas figūras loģisko un semantisko aspektu, ko mēs augstāk apskatījām. Līdzības vērojums — *theōrein to homoion* — metaforā ietver sevī arī hermeneitisko dimensiju, kurā visspilgtāk atklājas iztēles loma metaforā. Metafora nav tikai stila figūra. Tā uzrāda noteiktu perspektīvu, kādā pasaule tiek uztverta un atveidota. Rikērs metaforai raksturīgo vērojumu sauc par “stereoskopisko redzējumu”, ko viņš pretstata lineārajam jeb kinematogrāfiskajam principam, kurā atsevišķu statisku elementu secība ar to plūstošo pāreju no viena pie otra rada kustības ilūziju. Stereoskopiskais redzējums “atsakās” no kustības atveidojuma un kļūst par formu, kas pretojas laikam un ikdienišķās apziņas plūsmas fiksācijai. Tajā vienlaikus fokusējas tēli un iespaidi, kas ir pietiekami atšķirīgi, lai neradītu nepārtrauktas kustības efektu, vienlaikus tie ir savstarpēji saistīti un veido skaidru rakstu. Tādējādi Rikērs var sacīt, ka stereoskopiskais princips metaforā ļauj “iztēles skatienam” saturēt lietu pretrunīgos aspektus vienā perspektīvā. Viņš spilgti atklāj šā principa darbību Prusta “laika romāna” interpretācijā<sup>179</sup>, kur tiek izspēlētas dažādas laika optiskās figūras. Rikērs izlasa Prusta slaveno romānu “Zudušo laiku meklējot” kā metaforu, kurā laiks iegūst uzskatāmību. Bet kāda veida uzskatāmību? Dažkārt Prusta lasīšanu mēdz salīdzināt ar skatīšanos kartē,<sup>180</sup> kurā var skaidri saņimēt

---

<sup>177</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome II, p. 213.

<sup>178</sup> Kearney, R. “Dialogues with Contemporary Continental Thinkers”, p. 20.

<sup>179</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit: La configuration du temps dans le récit de fiction”, Tome II: *A la recherche du temps perdu: le temps traverse*, pp. 194—226.

<sup>180</sup> Shattuck, R. “Proust's Binoculars: A Study of Memory, Time, and Recognition in *A la recherche du temps perdu*”, p. 4.

visu pilsētu, upju, provinču nosaukumus, bet ne pašas valsts nosaukumu. Un tikai brīdī, kad lasītājs jau grasās novērst acis, zaudējot cerību jēlkad noskaidrot šo informāciju, viņš pēkšņi ierauga skaidru, zelta burtiem ierakstītu uzrakstu, kas noklāj visu kartes virsmu. Uzrakstu, ko bija tik grūti ieraudzīt, skatoties tam tieši virsū, un kas, izrādās, jau bija zināms, tikai aizmirsies. Tāpat Prusta romāna “doma” (*dianoia*) ir uzrakstīta pāri visam viņa darbam. Tomēr daudzi lasītāji, raugoties detaļās, nekad to neatrod. Lasot Prustu, Rikērs nonāk pie atziņas, ka metaforiskajā izteikumā svarīgāk par atsevišķo priekšmetu detaļām ir saskatīt to attiecību, un rakstnieka uzdevums ir “satver šo vienīgo patieso attiecību, lai uz visiem laikiem savienotu frāzē divus atšķirīgus jēdzienus”.<sup>181</sup> Viņš pievienojas Prusta sacītajam par to, ka “(...) patiesība sāksies brīdī, kad rakstnieks, (...) salīdzinot divu sajūtu līdzīgās īpašības, atklās to kopīgo būtību un metaforā savienos tās vienu ar otru, lai atbrīvotu no laika nejaušībām”<sup>182</sup>. Šos Prusta izteikumus Rikērs interpretē kā hermeneitisko atslēgu visam Prusta “laika pētījumam”. Ir vajadzīgas vismaz divas lietas, lai vērojums iegūtu dziļuma dimensiju, ko optikā dēvē par penetrācijas principu. Viens apziņā izolēts tēls vai iespaids nevar sevi uzturēt ārpus reproduktīvās iztēles. Tam pietrūkst laika dimensijas, un iztēlei tas paliek “plakans”. Tomēr stereoskopijas princips nav pietiekams, ja tas neapvienojas ar aristotelisko “atpazīšanas” elementu. Jo atpazīšana, kā jau to redzējām no Rikēra “Poētikas” interpretācijas, ir metaforas analogiskās saiknes iedibināšana iztēles mimētiskajā darbībā. Proti, darbībā, kurā dažādaļais tiek aptverts kopā (*prendre ensemble*) tāpatības perspektīvā.

“Vilkābeles ziedu smarža”, “Madlēnas cepumi” un citi Prusta Marsela *moments bienheureux* miniatūrā uzrāda šīs atpazītās saiknes klātbūtni. Tie darbojas kā metaforas, kas sev līdzī nes veselu pasauli un baudījuma prieku par patiesību, kas retrospektīvi tajās

---

<sup>181</sup> Proust, M. “A la recherche du temps perdu”, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, T. 3, 1955: “Tas, ko mēs saucam par īstenību, ir noteikta attiecība starp šīm sajūtām un atmiņām, kas mūs vielaicīgi apņēma (šo attiecību izjauc vienkārša kinematogrāfiska priekšstatīšana, kas attālinās no patiesības ar katru tās pretenziju tuvoties tai). Tā ir vienīgā patiesā attiecība, kas rakstniekam jāsatver, lai uz visiem laikiem savienotu šajā frāzē tās divus atšķirīgos jēdzienus.” (“...rapport unique que l'écrivain doit retrouver pour en enchaîner à jamais dans sa phrase les deux termes différents.”) pp. 1008—1009.

<sup>182</sup> Proust, M. “A la recherche du temps perdu”, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, T. 3, 1955: “(...) la vérité, ne commencera qu'au moment où l'écrivain (...) en rapprochant une qualité commune à deux sensations, dégagera leur essence commune en les réunissant l'une et l'autre pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore.” pp. 889.

atklājusies. “Laimīgajos mirkļos” atpazītā metaforiskā saikne Rikēram kļūst par matrici visām attiecībām, kurās divi atšķirīgi iespaidi vai priekšmeti, neraugoties uz to dažādību, “tiek pacelti līdz to būtībai un atbrīvoti no laika nejaušības”<sup>183</sup>. Tāpēc pareizāk būtu sacīt, ka Prusta “laika romāna” kulminācija nav *moments bienheureux*, bet pazišana, kas zudušo laiku apzīmogo ar pārļaicības zīmogu. Visizteiksmīgākās aprises atpazīšana iegūst Prusta centrālajā “divu krastu” (*deux cotés*) metaforā, kas klājas pāri visam darbam, iezīmējot divu nošķirtu (Svana un Germantu) pasaulu sastapšanos romāna izskaņā. Tā tiek izteikta tūlītējas atpazīšanas ainā, kurā Prusta varonis ierauga Svana meitu — “iemiesoto laika mākslas darbu”. Jaunā būtne, kurā “bezkrāsainais un neaptveramais laiks ir darījis sevi redzamu”, sevī iemieso izlīgumu starp diviem ceļiem. Tajā rastais atpazīšanas prieks izgaismo Prusta varoņa dzīves puskrēslu. Tas ļauj ieraudzīt viņa dzīves sākotnējās un īstenās aprises, ko līdz šim brīdim aizklāja nepareizs redzējums jeb optiskās kļūmes. Rikērs šeit īpaši izceļ atpazīšanā gūto prieku, baudījumu, jo tajā tiek atgūts zudušais. Rikērs līdz ar Prustu atzīst, ka laimīgi ir tie, kas ieskatījušies patiesības sejā un kuriem patiesības stunda situsi pirms nāves stundas, jo tās viena otrai ir tuvu līdzās.

“Divu krastu” metaforā Rikērs saskata pašas metaforas darbības uzskatāmu paraugu: metafora un atpazīšana līdzdala vienu uzdevumu — saistīt divas lietas, neizdzēšot to atšķirības. Ne velti Prusts metaforu nosauc par “laikā vērstu teleskopu”,<sup>184</sup> jo tā uzrāda atgūtā laika vērojumu, kas ir atpazīšanas vainagots. Atgūtais laiks ir zudušais laiks, kas izteikts metaforā.

## 2. Iztēles “ikoniskā” jeb “atveidojošā” funkcija

Ar ikonisko jeb atveidojošo funkciju iztēle nodrošina uzskatāmību valodā. Savu izpratni par metaforas atveidojošo funkciju metaforā Rikērs pamato ar Aristoteļa

---

<sup>183</sup>Ricoeur, P. “Temps et récit: La configuration du temps dans le récit de fiction”, Tome II: *A la recherche du temps perdu: le temps traverse*, p. 219: “(...) ce rapport métaphorique, porté au jour par l’élucidation des moments bienheureux, devient la matrice de tous les rapports où deux objets distincts sont, en dépit de leur différence, élevés à l’essence et soustraits aux contingences du temps.”

<sup>184</sup> Ar šo tēlu Prusts raksturo savu pieeju vizuālo tēlu sistēmai vienā no pēdējām vēstulēm Kamilai Vetārai (1922): “Mans romāns izaug no īpašas sajūtas pielietojuma, kuru ir grūti aprakstīt. Tēls, kas vislabāk izsaka šo sajūtu, ir laikā vērsts teleskops. Jo teleskops dara mums redzamas zvaigznes, ko mēs neredzam ar neapbruņotu aci.” (Correspondance générale, III 194).

“Poētikā” un “Retorikā” sniegto metaforas raksturojumu: šī valodas figūra spēj iespaidot un pārliecināt, tā liek diskursam (*logos*) “parādīties” skatītāja iztēlē; vēl vairāk, spoža metafora spēj ātri un ar minimālu piepūli nostādīt lietas lasītāja vai klausītāja “acu priekšā” (*pro ommatōn poiein*)<sup>185</sup>. Šajā metaforas raksturojumā Rikērs saskata norādes uz metaforiskās nozīmes attēlojošo jeb ikonisko aspektu.

Tāpat metaforas atveidojošā aspekta pamatošanā Rikērs balstās uz autoriem, kuri uzskata, ka metafora līdzās citām runas figūrām piešķir izteikumam ķermenisku uzskatāmību. Tā piemēram, bulgāru neoretorikas teorētiķis Cvetans Todorovs definē valodas figūru kā diskursa uzskatāmību<sup>186</sup>, bet Žerārs Ženets norāda uz valodas figūru radīto “valodas iekšējo telpiskumu”<sup>187</sup>.

Darbības atdarināšana ir otrs Aristoteļa formulētais princips, kas ir nozīmīgs Rikēra iztēles atveidojošās funkcijas skaidrošanai: metaforas retoriskais pārliecināšanas spēks cieši saistīts ar tās spēju ne vien pateikt, ka viena lieta ir līdzīga citai, bet arī likt pašam skatītājam vai lasītājam ieraudzīt vienu lietu kā citu. Turklāt Aristotelis par uzskatāmiem sauc tādus izteikumus, kas parāda lietas darbībā<sup>188</sup>. Nepietiek ar to, ka “kaut kas” tiek nostādīts auditorijas acu priekšā kā darbībā esošs. Svarīgi, lai skatītājs vai lasītājs uzzina par to, kas tiek domāts, ar metaforisko izteikumu, pats priekšstatot to savā iztēlē. Tāpēc runātājam ir jāpanāk auditorijas emocionāla iesaistīšanās un tās iztēles aktīva līdzdalība, jo *pro ommatōn poiein* nolūks ir panākt, lai skatītājs vai lasītājs atdarinātu, “darītu” dažādas darbības — iztēlotos un veidotu asociācijas.

Metaforas ikoniskuma izpratnē Rikērs seko Paula Henla koncepcijai, kas nosaka, ka metaforā divas domas ir savijušās vienā: viena no tām ir domātais; otra ir konkrētais aspekts, “zem” kura pirmā tiek pasniegta.<sup>189</sup> Tā piemēram, Keitsa dzejas rindā: “When by my solitary hearth I sit/ And hateful thoughts enwrap my soul in gloom” metaforiskais izteikums “thoughts enwrap my soul” lasītājam liek priekšstatīt skumjas līdzīgi apmetnim, kas apklāj dvēseli. Henla skatījumā figurālais diskurss mums liek domāt vienu lietu, apcerot citu, tai līdzīgu. Tas arī veido apzīmēšanas ikonisko modu. Rikēram šis princips ir

---

<sup>185</sup> Aristotelis. “Retorika” 1410b34.

<sup>186</sup> Todorov, T. “Littérature et signification”, Paris, Larrousse 1967, p. 102.

<sup>187</sup> Genette, G. “Figures I”, Paris, 1966.

<sup>188</sup> Aristotelis. “Retorika” 1411b27.

<sup>189</sup> Henle, P. “Metaphor”, in *Language, Thought and Culture*, ed. Henle, 1958.

nozīmīgs, jo tas uzrāda metaforas iekšējo dualitāti (viena situācija tiek izteikta ar citas piemēru).

Ieviešot ikoniskuma principu, Rikēra metaforas teorija saduras ar iespējamību tikt reducētai uz tēla teoriju. Tāpēc viņš īpaši uzsver tēla *lingvistisko* dabu. Tas nozīmē, ka tēls metaforā nav saistīts ar jutekliskiem tēliem, bet tiek attēlots valodas formā, jo ikoniskā priekšstatīšana ir izteikti lingvistisks fenomēns. Kamēr tēls tiek uzskatīts par mentālu attēlu vai klātneesošas lietas nospiedumu, ikoniskās priekšstatīšanas process netiek paskaidrots, jo šajā gadījumā tēls paliek svešs predikatīvās asimilācijas darbībai. Rikērs uzsver, ka “ikoniskās priekšstatīšanas noslēpums ir veids, kādā predikatīvajā asimilācijā norisinās mimēze.”<sup>190</sup> Viņaprāt, iztēles darbība ir konkrētā vide, kurā un caur kuru tiek ieraudzīta līdzība. Iztēloties kaut ko nenozīmē iegūt tā mentālu attēlu, bet uzrādīt līdzību uzskatāmā veidā valodā.<sup>191</sup> Šajā atveidojumā nozīme tiek ne vien shematizēta, bet arī kļūst nolasāma no metaforā atveidotā jeb aprakstītā tēla.

Tieši tāpēc, ka ikoniskā priekšstatīšana nav mentāls tēls, metafora nav noslēgta savās iespējās: metafora ir spējīga paplašināt vārdu krājumu, nosaucot jaunas lietas vai piedāvājot konkrētus ekvivalentus abstraktiem terminiem (piem., *kosmos* sākumā apzīmējis kārtību kareivju rindās, vēlāk sāka apzīmēt visuma kārtību). Tajā ietvertā līdzība ļauj iztēlei brīvi darboties jaunās situācijās. Ja arī metafora nepievieno neko jaunu pasaules aprakstam, tad tā atklāj jaunas iespējas pasaules redzējumā, uztverē.<sup>192</sup>

Atveidojošā jeb ikoniskā dimensija ir pamatā metaforas poētiskai funkcijai un tās vitalitātes izpratnei. Izejot no Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā” formulētās domas par to, ka uzskatāmība metaforā tiek panākta, atveidojot lietas darbībā jeb to potenciālās dabas aktualizācijā, Rikērs skaidro “dzīvās metaforas fenomēnu”. Ja metafora ir veidota uz radošas jeb poētiskas atveidošanas pamatiem, tā pārstāj būt triviāla, proti, tā spēj uzrādīt saikni starp valodu un eksistenci, *redzēšanu kā* un *būšanu kā*. Rikērs uzsver, ka, atveidojot lietas darbībā, metafora atveido nedzīvo *kā* dzīvu: “Priekšstatīt cilvēkus un lietas darbībā — šāda varētu būt metaforiskā diskursa ontoloģiskā funkcija. Ikvienu eksistencē ietvertā

---

<sup>190</sup> Ricoeur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, p. 150.

<sup>191</sup> Ibid., p. 150.

<sup>192</sup> Kā tālāk redzēsime apskatot jautājumu par metaforisko referenci, Rikērs maina savu darbā “Dzīvā metafora” formulēto pozīciju. Viņš kritiski raugās uz redeskripcijas principu metaforas references skaidrojumā.

potencialitāte metaforā parādās kā plaukstoša, jebkura latentā darbības spēja — kā aktualizējusies. Dzīva izteiksme izsaka eksistenci kā dzīvu.”<sup>193</sup>

### 3. Metaforiskā reference

Metaforiskās references problēma ir lielākais izaicinājums Rikēra mēģinājumā skaidrot valodas jaunradi un tās saistību ar realitāti. Faktiski šo jautājumu Rikērs risina visa radošā mūža garumā: sākot ar darbu “Interpretācijas teorija”, kur viņš formulē savu diskursa izpratni; tad apjomīgajā pētījumā par “Dzīvo metaforu”, kurā metaforas references funkcija tiek saistīta ar “redeskripcijas” jēdzienu; visbeidzot, pārskatot un pārformulējot metaforiskās references uzdevumu saistībā ar *mimēsis* “refiguratīvo” aspektu trīssējumu darbā “Laiks un stāstījums”.

Darbā “Dzīvā metafora” septīto pētījumu Rikērs velta metaforas un references tēmai, metaforas nozīmi saistot ar predikatīvo darbību. Rikērs nozīmes un references distinkciju skaidro ar Frēges nozīmes (*Sinn*) un references jeb denotācijas (*Bedeutung*) pretstatījumu. Teikums, tāpat kā stāstījums, ietver sevī nozīmes un references polaritāti, ar nozīmi saprotot izteikuma ideālo saturu, domāto kā tādu, bet referenci — kā izteikuma virzību uz realitāti, ko tas spēj sasniegt. Šī *Sinn* un *Bedeutung* polaritāte sniedz iespēju nošķirt to, ko pasaka teikums kā veselums un vārdi kā tā daļas, no tā, *par ko* kaut kas tiek sacīts, jo runāt nozīmē sacīt kaut ko par kaut ko. Kā redzējām no Rikēra diskursa izpratnes analīzes, tam piemīt divu veidu references: viena, kas to attiecina uz ārpuslingvistisko realitāti jeb pasauli; otra, kas to attiecina uz savu runātāju. Tātad arī teikumam, tāpat kā stāstījumam, piemīt gan šī intencionālā, lietu saistošā reference, gan sevi saistošā, reflektīvā pašreference.

Darbos “Interpretācijas teorija” un “Dzīvā metafora” Rikērs projicē Frēges nozīmes un references distinkciju uz metaforiskā izteikuma lauku. Viņš uzlūko metaforiskās references problēmu kā vispārējā jautājuma par poētiskās valodas patiesumu īpašu gadījumu, pārdomājot šīs valodas figūras spēju veidot un pārveidot lietu redzējumu. Tātad

---

<sup>193</sup> Ricœur, P. “La métaphore vive”, p. 60: “Présenter les homes *comme agissant* et toutes choses *comme en act*, telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique. En lui, toute potentialité dormante d’existence apparaît *comme* éclosé, tout capacité latente d’action *comme* effective. L’expression *vive* est ce qui dit l’existence *vive*.”



Rikēram metafora ir modelis, ar kura palīdzību maināma pasaules redzējuma perspektīva. Viņš vērš uzmanību uz to, ka vārds “redzējums”, kas bieži tiek saistīts ar metaforas kognitīvā ieguldījuma raksturojumu, izsaka pāreju no nozīmes uz referenci. Rikērs seko Frēges atziņai, ka “mēs nevaram apmierināties tikai ar nozīmi”. (...) “aiz references mēs paredzam virzību uz patiesību”, kas nosaka “mūsu runas un domāšanas intenci” un “vienmēr aizved mūs no nozīmes uz referenci”.<sup>194</sup> Rikērs kritizē viedokli, kas noteic, ka poētiskā valoda attiecas vienīgi uz sevi pašu un ka tai ir ļoti pastarpināts sakars ar realitāti. Analizējot Romana Jakobsona<sup>195</sup> valodas poētiskās funkcijas izpratni salīdzinājumā ar citām valodas komunikatīvajām funkcijām, Rikērs iebilst pret viņa tendenci pretstatīt poētisko funkciju referentīvajai. Jakobsons referentīvo valodas funkciju saista ar ikdienas valodas komunikatīvo sfēru un arī zinātnisko diskursu, kas, viņaprāt, ir izteikti vērsts uz ārpusauli. Ar to viņš vēlas sacīt, ka zinātniskā valoda nav vērsta uz sevi, bet “ziedojas” par labu sacītajam par realitāti. Savukārt poētiskā valoda, viņaprāt, padziļina dihotomiju starp zīmēm un priekšmetiem. Tomēr poētiskās funkcijas dominante pār referentīvo neizdzēš referenci, bet sašķeļ to. Rikērs pievēršas Jakobsona “sašķeltās references” idejai un iestrādā to savā valodas teorijā, saistot to ar metaforiskā izteikuma referentīvo stratēģiju, bet viņš stingri norobežojas no nostādnēm, kas attālina poētisko valodu no realitātes sfēras: “Poētiskā valoda tikpat lielā mērā ir *par* īstenību kā jebkurš cits valodas lietojuma veids, bet tās references stratēģija ir komplicētāka. Tās būtisks elements ir ikdienas valodas parastās aprakstošās references atcelšana un šķietams noliegums.”<sup>196</sup>

Rikērs skaidro, ka šī atcelšana jeb “epochē” princips ir jāsaprot tikai kā negatīvais nosacījums otrās pakāpes jeb netiešai referencē, kas rodas uz tiešās references “drupām”. Rikērs tiešo jeb pirmās pakāpes referenci saista ar ikdienas valodas ierasto lietojumu. Šajā punktā viņš vēlas izcelt parastās aprakstošās references vidutājas lomu metaforiskās references funkcionēšanā un paralēlismu, kas veidojas starp burtiskās nozīmes un aprakstošās references atcelšanu. Tāpat kā metaforiskā nozīme ne vien atceļ, bet arī saglabā burtisko nozīmi, tā arī metaforiskā reference uztur spriedzē parasto aprakstošo

---

<sup>194</sup> Frege, G. “On Sense and Reference”, *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, tulk. Max Black and Peter Geach, Oxford, Blackwell, 1952, pp. 61—63.

<sup>195</sup> Jakobson, R. “World and Language”, *Selected Writings*, 2 vols., Hague, 1962, 2: 356.

<sup>196</sup> Ricoeur, P. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling”, p. 153.

realitātes redzējumu ar tās jaunpiedāvāto radikālo lietu redzējumu. Tā nav pilnībā pielīdzināma aprakstošai ikdienas valodas referencē, jo ietver sevī iespējamības dimensiju.

Rikērs metaforas referenci skaidro ar īpatnējo saikni, kas tajā veidojas starp perspektīvas aspektu jeb aristotelisko “redzēšanu kā” un ontoloģisko aspektu jeb “esamību kā”. Šī reference īsteno savu uzdevumu, ja tā spēj norādīt uz tiem potenciālajiem esamības aspektiem, kas vēl nav aktualizējušies, jeb esamību kā “enteleģiju”, kas nav sasniedzama aprakstošajā valodas lietojumā. Tādējādi metaforas iedibinātā analogiskā saikne nav tikai valodas iekšējā iezīme, bet valodas un pasaules attiecības iezīme. Līdz ar to metafora spēj ietekmēt ne vien valodas iepriekšējās struktūras, bet arī veco priekšstatu par realitāti. Tā spēj jaunā veidā aprakstīt realitāti. Rikērs norāda uz sakarību, kas veidojas starp valodas jaunrades procesu un pasaules priekšstatīšanu, proti, pieaugot un bagātinoties valodas iespējām, paplašinās arī mūsu priekšstats par realitāti.

Rikēra ieguldījums “šķeltās references” interpretācijā saistās ar iztēles lomas ielasīšanu metaforiskās references procesā un tās negatīvās — atcelšanas (*epochē*) — funkcijas uzrādīšanu. Tādējādi iztēle ne vien iespaido “predikatīvo asimilācijas” procesu un atklāj līdzību, ne vien *attēlo* nozīmi, bet arī nosaka aprakstošās references atcelšanu un jaunu realitātes apraksta (*redescription*) iespējamību. Vēlākā posmā Rikērs atsakās no “redeskripcijas” jēdziena, atzīstot to par “diezgan nedrošu pasākumu”<sup>197</sup>. Viņš pārformulē to saskaņā ar darbā “Laiks un stāstījums” izstrādātās mimētiskās “refigurācijas” darbību. Rikērs atzīst, ka metaforas pētījumā trūkst vienojošā posma starp referenci, kas ir metaforiskā izteikuma intence, un esamību. Šis starpposms ir lasījums. Dzejnieka darbība beidzas izteiktajā. Tieši lasītājs poētiskās mimēzes darbībā attiecina sevi uz “kaut ko”, īstenojot teksta referenci: viņa iztēles aktivitāte veido jaunu analogisko saikni un iedibina semantisko atbilstību līdzās neatbilstībai burtiskajā līmenī. Tāpat tikai lasītājā tiek konfrontēts metaforiskā izteikuma radītais “redzēšanas kā” un “esamības kā” aspekts, jo šis izteikums jaunā veidā apraksta nevis kādu abstraktu realitāti, bet paša lasītāja pasaules realitāti.

Darbā “Laiks un stāstījums” Rikērs nonāk pie atziņas, ka stāstījuma mimētiskā funkcija atklāj paralēlu problēmu metaforiskās references problēmai un ka pirmā ir metaforiskās references atsevišķs pielietojuma gadījums attiecībā uz cilvēka darbības sfēru.<sup>198</sup> Faktiski

---

<sup>197</sup> Ricoeur, P. “Intellectual Autobiography”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 29.

<sup>198</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. xi.

stāstījums dod iespēju uzskatāmāk demonstrēt references problēmu nekā metafora, kur to noteikt ir daudz grūtāk. Stāstījumā reference ir skaidri noteikta, tā ir cilvēciskās darbības kārtība.<sup>199</sup> Ja fabula ir forma, kādā tiek “konfigurēta” cilvēka jucekļīgā laika un darbības pieredze, tad stāstījuma references funkciju Rikērs saredz poētiskās kompozīcijas spējā “refigurēt” jeb pārveidot šo temporālo un darbības pieredzi, kas ir sākotnējāka par filosofiskajās spekulācijās izvirzītajām aporijām.

### **Semantiskā novitāte metaforā un stāstījumā**

Apskatījuši Rikēra stāstījuma un metaforas izpratni, precizēsim, kas tiek domāts ar semantiskās jaunrades fenomenu metaforas un stāstījuma gadījumā. Kā nupat noskaidrojām, metaforā semantiskā novitāte īstenojas jaunas atbilstības radīšanā caur neatbilstošo predikāciju. Tā nav tikai vārdu nozīmes pārnēsums, ar ko metaforu saistīja antīkie retori. Šis nozīmes pārnēsums ir jāskata visa teikuma kontekstā, un tā funkcija ir “dīvainās” predikācijas radītās jaunās atbilstības uzturēšana.

Aristoteļa sacītais par dzejnieka “veiklību metaforās” un “spēju novērot līdzību” Rikēram liek domāt, ka šie izteikumi norāda uz iztēles spēju radīt metaforās jaunas semantiskās sakarības, vadoties no noteiktām likumībām. Rikērs interpretē Aristoteļa cildināto dzejnieka spēju novērot līdzību kā spēju atklāt to jēdzienos, kas līdz šim uzskatīti par tālu stāvošiem, bet uz jaunatklātās līdzības pamata kļuvuši viens otram tuvi. Tātad tieši izmaiņa nozīmes “loģiskajā distancē” ir produktīvās iztēles veikums. Turklāt produktīvā iztēle paredz sintēzes darbības shematizāciju (predikatīvās asimilācijas formēšanu), kuras rezultātā rodas semantiskā inovācija. Tādējādi Rikērs secina, ka produktīvā iztēle, darbojoties metaforiskajā procesā, ir “spēja radīt jaunas loģiskās telpas predikatīvajā asimilācijā par spīti nepārtrauktajai valodas kategorizācijas pretestībai”<sup>200</sup>.

Stāstījumā Rikērs semantisko novitāti saista ar cita veida sintēzi, proti, fabulas veidošanu. Fabula sintezē atsevišķos notikumus un to dalībniekus vienā temporālā veselumā. Tieši daudzveidīgā sintēzes aspekts stāstījumu pietuvina metaforai. Gan

---

<sup>199</sup> Ricoeur, P. “Creativity of Language”, A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination, p. 469.

<sup>200</sup> Ricoeur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 12: “L’imagination productrice a l’ouvre dans le procès métaphorique est ainsi la compétence à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative.”

metaforā, gan stāstījumā “jaunais” rodas tieši valodas laukā. Metaforā tas ir jaunā predikatīvā atbilstība, stāstījumā — jaunā saskanība notikumu sakārtojumā. Abos gadījumos semantiskā novitāte ir attiecināma uz produktīvo iztēli jeb, precīzāk sakot, iztēles shematismu, kas ir semantiskās novitātes nozīmes matrice. Shematiskajā aspektā fabulas sintēze ir līdzīga predikatīvās asimilācijas darbībai metaforā: tā “salasa” (*prendre ensemble*) un vieno atšķirīgos un izkaisītos elementus.

### **Metafora un polisēmija: “dzīvās” un “mirušās” metaforas fenomens**

Nodaļas noslēgumā, kad esam apskatījuši Rikēra semantiskās jaunrades izpratni metaforas darbībā, noskaidrosim, kā Rikērs saprot “dzīvās metaforas” fenomenu, kam viņš ir veltījis savu pētījumu “La métaphore vive”, un kā tas ir saistīts ar valodas polisēmiju jeb vārdu spēju dabiskajās valodās ietvert vairāk nekā vienu nozīmi.

Lai izceltu metaforas vitalitāti, Rikērs to raksturo kā radošu polisēmijas lietojumu un saista ar noteiktu valodas stratēģiju. Lai gan metafora var tikt uzskatīta par polisēmijas radošu lietojumu, tā nedomā polisēmiju, bet liek tai darboties visefektīvākajā veidā. Drīzāk tā paplašina un transformē vārdu polisēmiju,<sup>201</sup> tomēr metaforas nozīme nav reducējama uz daudznozīmīgā vārda iespēju aktualizāciju. Rikēram metafora ir kontekstuāla nozīmes maiņa. Uzlūkojot metaforu no semantiskās novitātes aspekta, viņš uzsver, ka metafora eksistē tikai tās tapšanas brīdī, jo tā pirmām kārtām ir diskursa notikums un tai trūkst noteiktības. Viņš uzsver, ka metafora ir “semantiskā inovācija, kurai nepiemīt noturīgs statuss nostiprinātajā valodā, un tā eksistē tikai neparastās predikācijas dēļ”<sup>202</sup>, tāpēc velti meklēt metaforas nozīmi vārdnīcās. Šajā ziņā metaforisko nozīmi var pretstatīt burtiskajai nozīmei. Ar šo nostāju Rikērs pievienojas mūsdienu metaforas teorijām, kas uzskata, ka vārds iegūst metaforisku nozīmi specifiskos kontekstos, kuros tas tiek pretnostatīts citiem vārdiem, kas jāsaprot burtiski. Šī kontekstuālā darbība rada vārdu—nozīmi, kas ir notikums, jo tas eksistē tikai šai kontekstā. Bet to iespējams no jauna identificēt kā to pašu, kad tas tiek atkārtots.

---

<sup>201</sup> Thompson, B.J. “Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas”, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 51.

<sup>202</sup> Ricoeur, P. “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning”, p. 52.

Metaforas un polisēmijas attiecības, aplūkotas vēsturiskā jeb diahroniskā perspektīvā, atklāj metaforas ceļu no novitātes stāvokļa līdz pat tā sauktajai “mirušajai” metaforai. Sākotnēji metafora nepieder leksikonam, bet eksistē tikai aktuālajā piemērā. “Dzīvā” metafora rodas kā atbilde neatbilstībai, kas teikumā veidojas starp subjektu un predikātu, un ir radošs nozīmes paplašinājums. Tā zaudē savu vitalitāti tad, kad metaforas lietojums kļūst ierasts runas kopienā. Tad tā iegūst to pašu lietojumu kā burtiskās nozīmes, kas jau ir klasificētas vārdnīcā. Pēdējā posmā, kad metaforā izzūd spriedze starp metaforisko un burtisko nozīmi, tā kļūst par ierastās nozīmes daļu un pārstāj eksistēt. Tā gluži vienkārši pievienojas vārdu polisēmijai. Tāpēc metaforas radošo pusi nav iespējams paskaidrot, apskatot “mirušo” metaforu gadījumus, tādus kā “krēsla kāja” vai “kalna pakāje”. Stingri ņemot, Rikērs tās vairs neuzsaka par metaforām.

Tādējādi var sacīt, ka metafora ir “dzīva”, kamēr tajā pastāv spriedze starp jauno semantisko atbilstību un nesaderību teikuma burtiskās nozīmes līmenī: “Dzīvās metaforas ir “jaunieveduma metaforas, kurās atbilde uz neatbilstību teikumā ir jauns nozīmes paplašinājums, lai gan ir skaidrs, ka šādas jaunieveduma metaforas atkārtojumā kļūst par mirušām metaforām”.<sup>203</sup>

Refleksijā par iztēles darbību metaforā Rikērs parāda, ka tās funkcija pārsniedz semantiskās analīzes robežas. Tai piemīt ontoloģiskā dimensija, kas atklāj, ka iztēles radošais spēks valodā nav subjektīvisma izpausme vai “dekoratīva pārmērība”, bet gan valodas spēja atklāt “jaunas pasaules.”<sup>204</sup> Tādējādi iztēles poētiskais uzdevums ir paplašināt ne vien mūsu izteiksmes robežas, bet arī izpratni par pasauli un mūsu atvērtību jaunām pasaules redzējuma iespējām.

---

<sup>203</sup> *ibid.*, p. 52.

<sup>204</sup> Kearney, R. “Myth as the Bearer of the Possible Worlds: Dialogues with Contemporary Continental Thinkers”, p. 44.

## II daļa

### Rikēra radošās iztēles jēdziena konceptuāla analīze Kanta un fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros un tās loma viņa hermeneitikas projektā

Pētījuma pirmā daļa bija vērsta uz iztēles mimētiskās darbības atklāšanu metaforā un stāstījumā. Tādējādi iztēles darbība tika raksturota, balstoties uz tās lietojuma izpausmēm valodā. Mēs redzējam, ka metaforas gadījumā Rikērs radošās iztēles sintēzi saista ar “predikatīvās asimilācijas” darbību, kas ir pamatā semantiskās inovācijas fenomenam. Tāpat iztēles mimētiskā darbība Rikēra metaforas semantiskajā teorijā nodrošina poētiskās valodas uzskatāmības dimensiju un palīdz skaidrot metaforiskās references problēmu. Savukārt stāstījuma gadījumā iztēle līdzdarbojas fabulas veidošanas procesā kā spēja sintezēt notikumu daudzveidību, laiku un cilvēcisko darbību vienotā fabulas veselumā. Mēs noskaidrojām, ka šī sintēze ir pamatā iztēles mimētiskās konfigurācijas darbībai. Un visbeidzot, tika parādīts, ka iztēles darbība nav patvaļīga, bet tās pamatā ir noteikta shēma, saskaņā ar kuru īstenojas konfiguratīvā akta “*prendre ensemble*” princips.

Nākamais solis Rikēra iztēles pētījumā būs saistīts ar iztēles jēdziena konceptuālo analīzi Kanta “Tīrā prāta kritikā” un fenomenoloģiskajā tradīcijā, kuras ietvaros nobriest Rikēra lingvistiskā pavērsiena ideja. Viņa iztēles hermeneitika izaug un veidojas dialogā ar Huserlu, Heidegeru, Bašlaru. Tāpēc, sekojot Rikēra “garā apkārtceļa” principam, pakavēsimies pie šo filosofu nozīmīgākajām nostādnēm, kas ir veicinājušas Rikēra domas attīstību. Pirmajā un otrajā nodaļā es skaidrošu Rikēra iztēles filosofisko projektu kā Kanta un Heidegera domā ietvertu iespēju tālāku attīstīšanu. Stāstījuma analīzē mēs redzējam, ka Rikēra stāstījuma teorija akcentē cilvēka esamības temporālos un iztēliskos aspektus. Tagad es vēlos parādīt, kādā veidā Rikērs attīsta Kanta radošās iztēles un transcendentālās shēmas jēdzienu, un kā viņš iestrādā savā iztēles teorijā Heidegera izpratni par cilvēciskās esamības temporalitāti. Līdzās Kanta “Tīrā prāta kritikai” tiks apskatīts šī darba oriģinālais Heidegera lasījums “Kants un metafizikas problēma” (*Kant und das Problem der*

*Metaphysik* (1929)).<sup>205</sup> Šim Heidegera pētījumam ir svarīga loma Rikēra iztēles hermeneitiskajā pārformulējumā, jo tajā “Kanta kritika” tiek izlasīta no eksistenciālisma pozīcijas, paverot plašas iespējas iztēles skaidrošanā. Trešajā nodaļā tiks apskatītas tās Huserla fenomenoloģijas pamatnostādnes, kas veido Rikēra hermeneitiskās iztēles interpretācijas izejas punktu. Huserla sniegtais iztēles skaidrojums intencionalitātes jēdzienos Rikēram dod nepieciešamo pamatu, lai pētītu iztēli kā radošu apziņas spēju. Mēs redzēsim, ka Huserla formulētā iztēles “brīvās variēšanas” funkcija un tās saistīšana ar “iespējamības” jēdzienu Rikēra hermeneitikā ļauj pamatot un attīstīt poētiskā “teksta pasaules” ontoloģisko dimensiju un atklāt mimētisko darbību kā “iespējamās pasaules” modelēšanu. Ceturtajā nodaļā es pievērsīšos Bašlāra poētiskajai fenomenoloģijai un parādišu tās vietu Rikēra filosofijā iztēles lingvistiskās dimensijas un valodas jaunrades izpratnes attīstīšanā. Piektajā nodaļā tiks piedāvāts retrospektīvs skatījums uz Rikēra filosofiskās intereses attīstību diskusijā ar psihoanalīzi un reliģijas fenomenoloģiju un tiks aplūkoti trīs iztēles aspekti — simboliskais, oneiriskais un sociālais. Sestā nodaļā būs veltīta distancēšanās problēmai Rikēra filosofijā un iztēles nozīmei viņa hermeneitikas projektā kopumā.

## **1. nodaļa.**

### **Kanta “produktīvās iztēles” un “juteklisko jēdzienu shēmas” vieta Rikēra iztēles hermeneitikā**

#### **Problēmas uzstādījums**

Gan agrīnajos darbos, gan jo īpaši vēlīnajā periodā Rikērs pievērsās Kanta filosofijai, lai formulētu savas filosofiskās intereses pamatnostādnes. Tāpēc šajā nodaļā es atklāšu, kā veidojas šo divu ievērojamo filosofu “dialogs” un kādas ir viņu domu filosofiskās sakarības. Rikēra komentētāji Kanta filosofijas sakarā parasti min metodoloģiska rakstura saistību, proti, spekulatīvā prāta robežu nospraušanas idejas nozīmi Rikēra refleksijā. Tomēr, manuprāt, ir vērtīgi izsekot “laika”, “produktīvās iztēles” un Kanta “Tīrā prāta kritikas”

---

<sup>205</sup> Heidegger, M. “Kant und das Problem der Metaphysik”, Kants handschriftlicher Nachlass. Bd. V, No 6359.

centrālās tēmas — “shematisma” attīstībai Rikēra hermeneitikā, jo viņa metaforas un stāstījuma teorija ir mēģinājums piešķirt Kanta shematisma jēdzienam lingvistisku traktējumu. Meklējot iztēles pamatojumu valodas laukā, Rikērs to atrod refleksijā par Kanta produktīvās un reproduktīvās iztēles darbību “Tīrā prāta kritikā”. Viņš nonāk pie atziņas, ka jāsāk tieši ar produktīvās iztēles analīzi, lai varētu skaidrot iztēli no semantiskās teorijas puses: “Vienīgais ceļš, pa kuru tuvoties iztēles problēmai no semantiskās teorijas perspektīvas, ir produktīvā iztēle Kanta nozīmē, pēc iespējas ilgāk atliekot malā reproduktīvo iztēli.”<sup>206</sup>

Šajā nodaļā es aplūkošu tās Kanta filosofijas tēmas, kas darbā “Tīrā prāta kritika” raksturo “produktīvās iztēles” un “iztēles shematisma” jēdzienus un kas turpmāk tiek attīstītas Rikēra hermeneitikā:

1. Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums.
2. Attēla—shēmas—jēdziena attiecības traktējums.
3. Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas nošķīrums.

Es vēlos parādīt, ka Rikērs ne vien balstās uz Kanta idejām, bet arī attīsta tās, piešķirot “Kanta kritikas” shematizējošai iztēlei lingvistisko dimensiju poētiskajā valodā<sup>207</sup> un padarot skaidrāku šo Kanta filosofijai tik nozīmīgo “shēmas” jēdzienu. “Shēmas” jēdzienā Rikērs savieno “laika” un “iztēles” tēmas un uz šī pamata izstrādā stāstījuma teoriju.

### **Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums Kanta “Tīrā prāta kritikā”**

Kants savos kritiskajos darbos iztēles problēmu risina principiāli jaunā perspektīvā. “Tīrā prāta kritikā” iztēle viņu interesē nevis kā dvēseles atdarināšanas spēja, bet kā zināšanu un jebkādas pasaules pieredzes iespējamības nosacījums. Izvirzot transcendentālās iztēles jēdzienu, Kants liek domāt par iztēli kā zināšanas *aprioro* nosacījumu pretstatā *aposteriorajiem* vai empīriskajiem zināšanu avotiem: “Es saucu par *transcendentālu* katru atziņu, kas nodarbojas ne tik daudz ar priekšmetiem, bet ar mūsu priekšmetu atziņas veidu, ciktāl pēdējam jābūt iespējamam *a priori*.”<sup>208</sup> Tādējādi Kanta jaunā iztēles paradigma rodas kā atbilde uz jautājumu par zināšanas iespējamību.

<sup>206</sup> Ricoeur, P. “The Rule of Metaphor”, p. 199.

<sup>207</sup> Ricoeur, P. “Pour une théorie du discours narratif”, *La Narrativité*, Paris, CNRS, 1980, p. 61.

<sup>208</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, Ievads otrajam izd., B 25.



Iztēles radošās darbības skaidrošanā nozīmīgs ir Kanta piedāvātais reproduktīvās (atdarinošās) un produktīvās (radošās) iztēles funkcijas nošķirums. Tas dod iespēju uzlūkot iztēles darbību ne tikai atbilstoši mimētiskajam priekšstatīšanas modelim, bet arī formveidojošā transcendentālā modeļa jēdzienos. “Tīrā prāta kritikas” 1781. gada pirmajā izdevumā Kants atzīmē, ka iztēle varētu būt “sapratnes un sajūtu kopīga vēl nezināma sakne”. Šis Kanta izteikums kļūst par Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma nozīmīgu atbalsta punktu, kurā iztēle tiek skaidrota nevis kā otrās pakāpes pastarpinājums starp sajūtām un intelektu, bet kā šo abu izziņas spēju kopējā “sakne”.

Pamatojot iztēles jēdzienu, Kants vispirms atspēko empīriķu tēzi par pieredzi kā visu zināšanu pamatu. Lai gan zināšanas bez sajūtu pieredzes nav iespējamās, no tā nebūt neizriet, ka tās rodas tikai un vienīgi no pieredzes. Viņš norāda, ka sajūtu pieredze nodrošina mūsu atziņas “saturu,” bet tieši sapratnes spēja veido “formu”, kurā mēs to tveram. Kants secina, ka “nevienai no šīm īpatnējām spējām nav dodama priekšroka. Bez juteklības mums nebūtu dots neviens priekšmets, un bez sapratnes neviens priekšmets nebūtu domājams.”<sup>209</sup>

Pēc tam Kants parāda, kādā veidā šie abi zināšanu avoti — juteklība, kas nodrošina pieredzes daudzveidību, un sapratne, kas nodrošina šo daudzveidību vienojošās formālās kategorijas, spēj savienoties “sintēzē”. Tā kā jutekliskās parādības var būt mūsu zināšanu priekšmets tikai saattiecinoties ar apziņu, kas saista dažādās parādības nepārtrauktā vienībā, tad mūsos ir jābūt aktīvai daudzveidīgā sintēzes spējai. Šo spēju Kants dēvē par iztēli (*Einbildungskraft*). Tā veic savu *aprioro* funkciju, pasniedzot mūsu aktuālo pieredzi noteiktā formā, kas īstenojas tīrajos sapratnes jēdzienos.

### **Attēla—shēmas—jēdziena attiecības traktējums “Tīrā prāta kritikā”**

Lai labāk izprastu iztēles darbību, svarīgi izsekot, kādā veidā Kants raksturo attēla—shēmas—jēdziena attiecību. Nodaļā “Par tīrās sapratnes jēdzienu shematismu” Kants norāda, ka tīriem aprioriem jēdzieniem bez sapratnes funkcijas kategorijā jānodrošina arī juteklības jeb iekšējās maņas formālie principi, jo tie dara iespējamu kategoriju lietojumu attiecībā uz kādu priekšmetu. Šos formālos un tīros juteklības nosacījumus Kants dēvē par sapratnes jēdziena shēmu, bet sapratnes veidu, kā rīkoties ar šīm shēmām, — par tīrās

---

<sup>209</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, B 75.

sapratnes shematismu.<sup>210</sup> Shēmas ir nosacījumi, kas sagādā jēdzieniem attiecinājumu uz priekšmetu, līdz ar to — nozīmi.<sup>211</sup> Tās ir vienīgais veids, kādā attēls kā empīriskās spējas veidojums var būt saistīts ar jēdzienu. Šajā nodaļā Kants parāda, ka shēma pati par sevi vienmēr ir iztēles produkts, tomēr, tā kā iztēles sintēzes nolūks nav kāda atsevišķa uzskate, bet tikai vienība juteklības noteikšanā, tad shēma jānošķir no attēla. Kā redzams no Kanta piemēra, pieci secīgi nostādīti punkti ir skaitļa “pieci” attēls. Turpretim, ja tiek domāts skaitlis vispār, tiklab pieci, kā simts, tad tas ir iespējams jēdziena shēmas dēļ, kas ļauj domāt daudzumu vienā tēlā. Šo priekšstatu par vispārēju iztēles rīcību, sagādājot jēdzienam attēlu, Kants sauc par šī jēdziena shēmu. Shēmu ir svarīgi nošķirt no attēla, jo tā un nevis priekšmetu attēli ir tīro jēdzienu pamatā. Attēls var sasniegt jēdziena vispārību tikai ar shēmas palīdzību.

Lai gan jēdzienu shēma ir tīrās iztēles apriors veidojums, Kants parāda, ka tā ir gan intelektuāla, gan jutekliska. Tā dara iespējamu mūsu intelektuālo un juteklisko darbību: “Ir jābūt kaut kam trešajam, kas, no vienas puses, ir viendabīgs ar kategoriju, no otras puses — ar parādību un kas dara iespējamu kategorijas izlietošanu parādībā. Šim pastarpinošajam priekšstatam jābūt tīram (bez jebkāda empīriskā elementa) un tomēr no vienas puses — intelektuālam, no otras — jutekliskam. Šāds priekšstats ir transcendentālā shēma.”<sup>212</sup>

Jāatzīst, ka Kanta “kritikā” shematisma jēdziens ir pieteikts kā komplicēts domas uzdevums un nebūt ne galīgā atbilde. Skaidrs, ka ir jābūt trešajai lietai, kas pastarpinātu mūsu pieredzi un jēdzienus. Bet kādā veidā iztēle to paveic? Kants pats atzīst, ka “sapratnes shematisms, zīmējoties uz parādībām un viņu tīro formu, ir dvēseles dzīlēs apslēpta māksla, kuras patiesos paņēmienus mums grūti kaut kad nāksies izdibināt un celt gaismā.”<sup>213</sup> Kanta shematisma koncepcija ir Rikēra stāstījuma teorijas priekštece, jo, formulējot shēmas jēdzienu, Kants kļūst par pirmo domātāju, kas tajā savieno laika un iztēles jēdzienu. Tieši šī saikne starp laiku un iztēli ir Rikēra stāstījuma teorijas būtiska daļa. Laiks ir vienīgā iezīme Kanta filosofijā, kas apvieno visus pieredzes priekšmetus. Tas

---

<sup>210</sup> Ibid., B 179.

<sup>211</sup> Ibid., B 185.

<sup>212</sup> Ibid., B 177.

<sup>213</sup> Ibid., A 141/ B 180.

ir iekšējās sajūtas un visu priekšstatu saistījuma formālais nosacījums, kas satur daudzējādību *a priori* tīrajā uzskatē.

Ar laika līdzdalību shēma nodrošina jēdzienu pielietojumu pieredzē. No vienas puses, laika transcendentālā noteikšana ir vienveidīga ar kategoriju (kas veido šās noteikšanas vienību) tiktāl, cik tā ir vispārīga un pamatojas uz *a priori* regulu. No otras puses, tā ir vienveidīga ar parādību, jo jebkurā empīriskā priekšstatā par daudzējādo ietverts laiks, un atrašanās laikā ir jebkuras pieredzes nosacījums. Tāpēc ir iespējams kategorijas pielietojums uz parādībām ar transcendentālās laika noteikšanas starpniecību, kas kā sapratnes jēdzienu shēma pastarpina parādību pakārtošanu kategorijām.<sup>214</sup> Shēma parāda, ko nozīmē jēdziens, attiecināts uz lietu laikā (fenomenālo sfēru), tikai pakārtojot to noteiktai laika “figūrai”.<sup>215</sup> Kants definē shēmu kā “aprioru ar kārtulām saskanīgu laika noteikumu”<sup>216</sup>, kā tēlu, ko iztēle sagādā jēdzienam.<sup>217</sup> Šī shēma—tēls Kantam nozīmē iztēles radītu laika “figūru”. Piemēram, “realitātes” kategorijai atbilst figūra — noteikta “esamība laikā” jeb “piepildīta laika” priekšstats. “Substance” un “kauzalitāte” arī ir kategorijas, kas var tikt attiecinātas uz pieredzi par cik iztēle tām rada laika figūru: attiecīgi substances kategorijas shēma ir “pastāvība laikā” jeb priekšstats par reālo (lietisko), kas paliek nemainīgs, visam citam mainoties laikā, bet cēloņa shēma ir priekšstats par “secīgumu laikā”.<sup>218</sup> Tātad iztēle ir radoša tās shematizējošajā kapacitātē. Tā nereproducē pasaules priekšmetu tēlus, bet rada laika figūras, kas dara iespējamu sapratnes kategoriju lietojumu pieredzē.

### **Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas nošķirums**

Iztēles radošās darbības skaidrošanā nozīmīgs ir Kanta piedāvātais reproduktīvās un produktīvās iztēles funkcijas nošķirums. Tas dod iespēju uzlūkot iztēles darbību ne tikai atbilstoši mimētiskajam priekšstatišanas modelim, bet arī formveidojošā transcendentālā modeļa jēdzienos. Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas distinkcija ļauj Kantam

---

<sup>214</sup> Ibid., B 178.

<sup>215</sup> Ibid., A145/ B 184.

<sup>216</sup> Ibid., B 184.

<sup>217</sup> Ibid., A 140/ B 179—80.

<sup>218</sup> Ibid., B 183.

izvairīties no tradicionālās kļūdas iztēles skaidrojumā, kurā reproduktīvā funkcija tiek uzlūkota kā vidutāja starp ķermeni un prātu. Kanta traktējumā iztēles reproduktīvā funkcija nodrošina prāta spēju sintezēt sajūtu dažādību, atjaunojot iepriekšējo uztveri līdzās pašreizējai, tādējādi nodrošinot uztvērumu secīgumu. Tomēr šīs sintēzes darbība ir pakļauta vienīgi empīriskiem asociācijas likumiem.<sup>219</sup> Tāpēc vēl nozīmīgāka par reproduktīvo funkciju ir iztēles spēja nodrošināt vienības principu ikvienai pieredzei.<sup>220</sup> Tā nodrošina likumu, saskaņā ar kuru noteiktiem uztveres savienojumiem tiek dota priekšroka pār citiem neatkarīgi no to empīriskās parādīšanās kārtības. Ar šo autonomo sintēzes aktu Kants raksturo produktīvo iztēles darbību, kas ir katras aprioras atziņas pamats.<sup>221</sup>

Būtiskas aprises produktīvā iztēle iegūst Kanta formulētās transcendentālās apersepcijas vienības kontekstā. Viņš parāda, ka iztēle nodrošina ar sapratnes vienību saistītus asociācijas likumus, bez kuriem uztvērumu sintēze būtu patvaļīga. Tas ir iespējams tad, ja manu uztvērumu produktīvā sintēze savienojas ar “sevis apziņas” produktīvo sintēzi kā vienības galīgo avotu. Es varu sacīt par saviem uztvērumiem, ka es tos apzinos, tikai tāpēc, ka es piedēvēju visus uztvērumus vienai apziņai (sākotnējā apersepcija). Šī apziņa ir transcendentālās iztēles apriorais likums, kas priekšnosaka un vada reproduktīvās iztēles empīriskos likumus.

Apersepcijas vienība nodrošina to, ka katram manas sapratnes apjēgtajam uztvērumam ir noteikta vieta attiecībā uz manām zināšanām. Tātad Kantam uztveres vienība paredz apersepcijas vienību transcendentālā *ego* formā, kas cieši saistīta ar transcendentālo iztēli. Kanta mērķis šeit ir parādīt, ka mēs paši ieviešam parādībās kārtību un regularitāti. Tajās nebūtu kārtības un regularitātes, ja mēs jau sākotnēji nebūtu tās tur ielikuši. Tādējādi iztēle kalpo par vienotu pamatu gan sajūtām, gan sapratnei.

## Secinājums

Jautājumu par iztēles shematismu Kants savā darbā “Tīrā prāta kritikā” raksturo kā izaicinājumu cilvēka dvēseles noslēpuma priekšā, kurš agri vai vēl “tikš celts gaismā”.

---

<sup>219</sup> Ibid., A 152.

<sup>220</sup> Ibid., A 118.

<sup>221</sup> Ibid., A 124.

Pola Rikēra refleksija par iztēles darbību ir kā atbilde uz Kanta piedāvāto domas izaicinājumu, un viņu tāpat kā Kantu ir ieinteresējusi šī “dvēseles dzīlēs apslēptā māksla.” Rikēra hermeneitikā Kanta izstrādātais produktīvās iztēles modelis ir pakāpiens uz iztēles darbības skaidrojumu valodā. Kā redzējam, iztēle Rikēra filosofijā kļūst par analīzes priekšmetu saistībā ar konfiguratīvo darbību stāstījumā un predikatīvās asimilācijas funkciju metaforā, jo, viņaprāt, tieši valodas laukā iztēle iznāk no savas apslēptības un kļūst pieejama hermeneitiskai analīzei.

Rikērs izstrādā iztēles radošās darbības gnozeoloģisko pamatojumu, balstoties uz Kanta modeli iedibināto saikni starp shematismu un kategorijām. Viņš skaidro iztēles mimētiskās darbības “*prendre ensemble*” principu analogiski Kanta izpratnei par shematismu, kas pieredzes daudzveidību nostāda zem vienota likuma. Rikēra teorijā konfigurācija ir iespējama, pateicoties radošās iztēles sintēzei, kas nav psiholoģiska, bet transcendentāla spēja.

Rikēram ir sevišķs nopelns iztēles hermeneitikas attīstīšanā. Sekojot Kantam, kurš raksturo iztēles shēmu kā tādu, kas nodrošina jēdzieniem attiecinājumu uz parādību un piešķir tiem tēlus, Rikērs paplašina shēmas darbības lauku valodā, kur valodas figūras — metafora un stāstījums var kalpot kā shēmas.

Metaforā iztēles mimētisko darbību Rikērs saista ar sintēzes darbību, kurā, lai gan predikācijā starp subjektu un objektu veidojas pretrunība, tiek iedibināta analogiskā saikne. Rikērs parāda, ka iztēles sintēze ļauj metaforai funkcionēt līdzīgi shēmai un būt par “jaunas nozīmes matrici”: “uzlūkots kā shēma, tēls uzrāda verbālo dimensiju. Pirms tas kļūst par pavītušu uztvērumu pulcēšanās punktu, tas ir nozīmes rašanās vieta.”<sup>222</sup> Šī valodas figūra ir tā diskursa “vieta”, kur shematisms kļūst redzams, jo “tāpatais” un “dažālais” metaforā nesajaucas, bet konfrontē viens otru, liekot rasties nozīmei. Tātad, līdzīgi shēmai, metafora pilda semantiskās piemērošanas uzdevumu.

Rikērs stāstījumu uzskata par visatbilstošāko radošās iztēles lingvistisko ekvivalentu Kanta shematismam, jo stāstījums ir formas piešķiršana laikam. Rezultātā stāstījums vairs netiek uzlūkots kā kādas pasaulē esošas lietas reprodukcija, bet drīzāk verbāla laika forma jeb radoša laika figūra, ko radījusi iztēle. Stāstījuma centrālais elements — fabula nav nekas mazāks par laika radošo sintēzi, kas veido temporālu veselumu no sākuma, vidus, nobeiguma un haotiskās pieredzes. Stāstījums pārveido cilvēcisko laiku stāstā, kur dzīves

---

<sup>222</sup> Ricoeur, P. “The Rule of Metaphor”, p. 199.

galīgums iegūst transcendences aprises, jo tajā dzīve tiek atveidota nevis situatīvi, bet refleksiīvi. Schematisms atbrīvo stāstījumu no nepieciešamības būt par reproduktīvās iztēles konstruētu formu, kas vienkārši reproducē lietas, savukārt stāstījums padara schematismu skaidrāku, piešķirot “Kanta schematisma skeletam miesu un asinis”<sup>223</sup>. Tātad Rikērs “izceļ šo mākslu no dvēseles dzīlēm”, padarot tās darbību uzskatāmu valodā un atklājot laika un iztēles attiecības stāstījuma konfiguratīvajā darbībā.

Lai gan Rikēram izdodas pavirzīties uz pilnīgāku iztēles izpratni, atklājot to kā laika interpretācijas spēju, kas padara mūsu tagadnes darbības jēgpilnas, tomēr laiks paliek viņa pārdomu neatrisinātais jautājums: “Vai mēs šeit nesaskaramies ar cilvēka īstenības vienoto un iekšējo struktūru? Laiks, šis transcendentālais pārsteigums — izkaisītais un sakārtotais. Laiks ir pat vēl noslēpumaināks par transcendentālo iztēli, kuras apslēptā dvēsele tas ir...”<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Vanhoozer, K. J. “Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur”, Cambridge, 1990, p. 46.

<sup>224</sup> Ricoeur, P. “The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work”, edited by C. E. Regan and David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 26—27.

## 2. nodaļa

### Heidegera “Tīrā prāta kritikas” eksistenciālais lasījums darbā “Kants un metafizikas problēma” un Rikēra iztēles koncepcija

#### Problēmas uzstādījums

Iztēles problemātikas kontekstā Rikēru sevišķi interesē Heidegera agrīnais darbs “Kants un metafizikas problēma” (*Kant und das Problem der Metaphysik*),<sup>225</sup> kas iznāk divus gadus pēc fundamentālā pētījuma “Esamība un laiks” (*Sein und Zeit*). Rikēru piesaista šis Kanta lasījums, jo tas izgaismo cilvēciskās eksistences un zināšanu temporālo dimensiju, kas līdzās iztēles problēmai ir viņa stāstījuma teorijas kodols.

Tagad mans uzdevums būs izsekot Heidegera izpratnei par laiku viņa pētījumā “Kants un metafizikas problēma”, lai nodaļas noslēgumā atklātu tā nozīmi Rikēra stāstījuma teorijas izveidē. Šajā nodaļā tiks apskatītas šādas problēmas:

1. Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma hermeneitiskais pamatprincips.
2. Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums Kanta “Tīrā prāta kritikas” interpretatīvajā lasījumā.
3. Iztēle kā “formveidojoša” spēja.
4. Laiks un transcendentālā iztēles spēja.
5. “Shēmas—tēla” un laika “tīrā tēla” interpretācija.
6. Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas un transcendentālās iztēles radošās darbības interpretācija.

#### Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma hermeneitiskais pamatprincips

Uzsākot Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma analīzi, svarīgi saprast šī pētījuma ieceri un izsekot tam, kā viņš to īsteno. Darba sākumā Heidegers apgalvo, ka neuzskata par pietiekamu tādu interpretāciju, kurā tiek vienkārši atklāts tas, ko formulējis Kants, jo “Kants nevar pasacīt vairāk par to, ko viņš ir pateicis”. Tāpēc Heidegers uzsver, ka tas, ko

---

<sup>225</sup> Turpmāk es atsaukšos uz “Kant und das Problem der Metaphysik” angļu izdevumu “Kant and the Problem of Metaphysics”, transl. by R. Taft, Indiana University Press, 1997.

Kants pasacījis pabeigtos teikumus un formulējumos, viņam neliekas izšķirošs filosofisko zināšanu problemātikas kontekstā. Gluži pretēji, “izšķirošam ir jābūt tam, ko pasacītais nostāda mūsu acu priekšā kā vēl nepasacīto”<sup>226</sup>. Tā Heidegers formulē Kanta “Tīrā prāta kritikas” lasījuma hermeneitisko atslēgu. Viņa pamatiecere, skaidrojot šo Kanta darbu, ir atklāt tā galveno saturu un to, ko īsti Kants “gribēja ar to pateikt”. Heidegers ir pārliecināts, ka tieši šāda pieeja ir atbilstoša Kanta filosofēšanas izpratnei, ko viņš pats ir formulējis, atbildot uz (Leibnica filosofijas sekotāja) Eberharda kritiku: ““Tīrā prāta kritika” varētu būt piemērota *apoloģija* Leibnicam pat pret viņa sekotājiem, kas viņu izceļ ar necienīgiem apbrīna vārdiem, kā arī dažādiem senākiem filosofiem, par kuriem daudzi filosofijas vēstures rakstītāji pilnā godbijībā atļaujas sacīt galīgas muļķības. Viņi neatklāj šo filosofu ieceres, jo nerēķinās ar (...) paša tīrā prāta (kā visa kopējā avota) kritiku un nespēj ieraudzīt aiz viņu priekšgājēju sacītā etimoloģijas, ko viņi vēlējušies pateikt.”<sup>227</sup>

Sekojošā Heidegera interpretatīvajam lasījumam, svarīgi paturēt prātā viņa filosofiskās intereses uzstādījumu — metafizikas un zināšanu iespējamības pamatošanu. Šī uzstādījuma robežās aktualizējas un iegūst mērķtiecību “Tīrā prāta kritikā” apskatītās problēmas. Heidegers uzsāk refleksiju par metafizikas iespējamību ar atziņu, ka mūsu zināšanas par esamību ierobežo cilvēciskās subjektivitātes galīgums. Viņš uzsver, ka cilvēcisko zināšanu galīgums iepretim transcendences bezgalībai ir svarīgs eksistenciālais konteksts, kurā reljefi izgaismojas sapratnes shematisma analīzes nozīmē. Viņš uzsver, ka jautājums par cilvēka galīgumu nav atbildams, analizējot dažādas cilvēku īpašības. Gluži pretēji, tas rodas metafizikas pamatu meklējumos un izvaicājot zināšanu dabu. Tāpat Heidegers apšaubā, ka cilvēka prāta galīgumu var izskaidrot tikai ar dažādām nepilnībām, neprecizitātēm, nestabilitāti vai potenciālo kļūdīšanās iespēju. Drīzāk prāta robežas nosaka fakts, ka mūsu zināšana par esamību vienmēr būs zināšana par esamību kā parādību, nevis lietu par sevi. Tāpēc viņš aicina pievērst jo lielāku uzmanību Kanta teiktajam “Tīrā prāta kritikas” “Transcendentālās estētikas” pirmajā teikumā: “Uzskate ir tas veids, ar ko atziņa tieši attiecas uz priekšmetiem un pēc kura kā līdzekļa tiecas jebkura domāšana.”<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 140.

<sup>227</sup> Über eine Entdeckung, vol. VI, p. 71, citēts no Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 141.

<sup>228</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 19; B 33.



## Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums

Heidegers analizē iztēles transcendentālo spēju Kanta *metaphysica generalis* projekta kontekstā: iedibināt metafizikas pamatus nozīmē atbildēt uz jautājumu par zināšanu vienību, kuru pamats ir iztēles transcendentālā spēja.<sup>229</sup> Kā sākotnēja un tīra sintēze tā formē tīrās uzskates (laika) un tīrās domāšanas (apercepcijas) vienību. Tieši iztēli Heidegers skaidro kā mūsu laika pieredzes sākotni. Tā pirms jebkādas priekšmeta pieredzes veido tīro laika formu. Šī iztēles un laika korelācija raksturo Heidegera eksistenciālo pieeju Kanta “Tīrā prāta kritikas” interpretācijai. Šajā Kanta darbā Heidegers atrod trīs atšķirīgus gadījumus, kuros iztēles statuss parādās pretrunīgā veidā.

Pirmajā gadījumā iztēle nemaz nav minēta, bet tiek norādīts uz “diviem atziņas pirmatavotiem” (*Grundquellen*): “Mūsu zināšanas ceļas no diviem mūsu dvēseles pamatavotiem: pirmais no tiem ir spēja saņemt priekšstatus (iespaidu receptivitāte), otrais — spēja ar šiem priekšstatiem izzināt priekšmetu (jēdzienu spontanitāte); ar pirmo priekšmets mums tiek *dots*, ar otro priekšmets tiek *domāts* tā attiecībā pret šo priekšstatu.”<sup>230</sup> Turklāt Kants piebilst, ka “bez šiem diviem atziņas avotiem (*Erkenntnisquellen*) (juteklības un sapratnes) mums nav nekādu citu”.<sup>231</sup> Heidegeram nākas konstatēt, ka šajā piemērā iztēle kļūst par “bezpajumtnieci”.<sup>232</sup> Tā pat netiek analizēta “Transcendentālajā estētikā”, kur tai kā “uzskates spējai” būtu jābūt apskatītai. No otras puses, iztēle kļūst par “Transcendentālās loģikas” tēmu, kur, stingri runājot, tai nemaz nebūtu jāatrodas, ja reiz loģika apskata domu kā tādu.

Otrs izzināšanas (*Erkenntniskraft*) pamatu formulējums parādās divās vietās — gan “Tīrā prāta kritikas” ievadā, gan secinājumos. Šoreiz Kants pasaka ko vairāk, nekā vienkārši nosauc tos: “(...) Ir divi cilvēka atziņas stumbri, kas izaug varbūt no vienas kopīgas, bet mums nezināmas saknes, proti, *juteklība* un *sapratne*; ar pirmo priekšmeti mums tiek *doti*, bet ar otro tie tiek *domāti*.”<sup>233</sup> Un kādā citā vietā Kants runā par savu uzdevumu ieskicēt visu no *tīrā prāta* gūto zināšanu *arhitektoniku* un sākt ar to punktu, kurā mūsu izzināšanas

---

<sup>229</sup> Ibid., p. 90.

<sup>230</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 50, B 74.

<sup>231</sup> Ibid., A 294, B 350.

<sup>232</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 95.

<sup>233</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 15, B 29.

spējas (*Erkenntniskraft*) kopējā sakne dalās un rada divus stumbrus, no kuriem viens ir *prāts*. Ar prātu Kants šeit saprot visu augstāko izzinātspēju un tāpēc pretstata racionālo empīriskajam.”<sup>234</sup> Heidegers pievērš uzmanību tam, ka “avoti” otrajā gadījumā tiek pārdēvēti par “stumbriem”, kam ir viena sakne. Viņš norāda arī, ka Kants ir ļoti piesardzīgs šīs “zināšanu kopējās saknes” tālākā raksturošanā un aprobežojas ar atzinumu, ka tā mums ir nezināma. Heidegeru šāda Kanta pozīcija ieinteresē viņa filosofiskās ieceres — metafizikas pamatu iedibināšanas kontekstā. Tieši šajā Kanta nostājā Heidegers redz iespēju oriģinālai un domu provocējošai iztēles interpretācijai, jo te Kants runā pretī “unificējošai” transcendentālās iztēles izpratnei, kur tā tiek skatīta kā viena no trijām dvēseles spējām līdzās juteklībai un sapratnei.

Trešajā gadījumā Kants pretēji duālistiskajam aprakstam sniedz triadisko: “Ir trīs sākotnēji avoti (dvēseles spējas), kas satur visas iespējamās pieredzes nosacījumus un kas paši nevar būt cēlušies no nekādas citas prāta spējas, proti, *sajūtas, iztēles spēja un apercepcija*. (...) Visām šīm spējām līdzās empīriskam lietojumam ir arī cits, transcendentālais lietojums, kas attiecas galvenokārt uz formu un kas ir iespējams *a priori*.”<sup>235</sup> Un citā vietā: “Ir trīs subjektīvi zināšanu avoti, uz kuriem balstās pieredzes iespējamība un tās priekšmetu zināšana: *sajūtas, iztēles spēja un apercepcija*. Katrs no tiem var tikt uzlūkots kā empīriskis, galvenokārt to pielietojumā uz parādībām. Bet *a priori* tie visi ir elementi vai pamats (*Grundlagen*), kas dara šo empīrisko lietojumu iespējamu.”<sup>236</sup>

Heidegers konfrontē šo dvēseles pamatspēju triadisko aprakstu ar diadisko “pamatavotu” un “divu stumbru saknes” aprakstu. Viņu interesē, vai tā ir tikai nejaušība, ka Kants izvēlas “divu stumbru saknes” metaforu, lai raksturotu jutekliskumu un sapratni, vai arī tā tiek izmantota, lai norādītu uz to “kopējo sakni”.<sup>237</sup> Tradicionāli Kanta interpreti šo pozīciju mēdz skaidrot kā apstiprinājumu iztēles vidutājas funkcijai starp prātu un sajūtām. Savukārt Heidegers vēlas demonstrēt, ka transcendentālā iztēles spēja nav tikai “ārēja saite, kas sasiens kopā divus galus”, bet ir jau sākotnēji vienojoša īpaša spēja, kas veido abu pārējo dvēseles spēju vienību.<sup>238</sup> Ar šo skaidrojumu Heidegers uzsver, ka Kants

---

<sup>234</sup> Ibid., A 835, B 863.

<sup>235</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 94.

<sup>236</sup> Ibid., A 115.

<sup>237</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 96.

<sup>238</sup> Ibid., p. 96.

neseko tradicionālajam iztēles modelim un veido principiāli jaunu iztēles izpratni, kurā tā ir nevis pastarpinājums, bet “formveidojošs centrs.” Viņš ir pārliecināts, ka tā arī ir “nezināmā kopējā sakne”. Heidegers šo Kanta metaforu izlasa kā norādi uz to, ka iztēle “iet pa priekšu” sajūtām un sapratnei, nevis seko *pēc* tām. Interpretējot transcendentālo iztēli kā abu stumbru sakni un parādot, kā tīrā sintēze tos uztur un ļauj tiem abiem augt, Heidegers iet vēl tālāk savos jautājumos. Viņš vaicā: kas tā ir par augsni, kurā šī sakne nostiprinās? Meklējot atbildi uz šo jautājumu, viņš formulē savas filosofiskās intereses pamatmotīvu — sākotnējā laika tēmu. Heidegers uzskata, ka otrajā “Tīrā prāta kritikas” izdevumā tiek atcelta pirmajā izdevumā formulētā izpratne par transcendentālo iztēli kā dvēseles pamatspēju un tās funkcijas tiek piedēvētas sapratnei. Tāpēc savā pētījumā viņš dod priekšroku pirmajam izdevumam. Viņam nākas atzīt, ka iztēles funkcijas un statusa pārformulējums otrajā izdevumā, kur tā parādās kā tīrās domāšanas funkcija, atstāj novārtā iztēles specifiskās dabas skaidrojumu.<sup>239</sup>

### Iztēle kā “formveidojoša” dvēseles spēja

Kas tad tiek domāts ar izteikumu — “formu veidojošs centrs”? Heidegers parāda, ka iztēles spējā mēs varam saskatīt īpatnēju esamības nesaistību, jo iztēle, *facultas imaginandi*, ir priekšmeta juteklisks tvērums pat “bez paša priekšmeta klātbūtnes”. Tātad iztēles spēja piemīt uzskatei, ar uzskati saprotot pirmām kārtām empīrisko uzskati, kas, būdama jutekliska spēja, pieder zemākās pakāpes zināšanām. Iztēle ir priekšmeta jutekliska uzskate, pat bez paša priekšmeta klātbūtnes. Tas nozīmē, ka tā bez saiknes ar priekšmetu spēj intuitīvi to skatīt, “gūt skatu uz to”, neuzrādot uzskatē skatāmo priekšmetu kā esamību.<sup>240</sup>

Heidegers raksturo iztēli kā formveidojošu (*Vermögen des Bildens*) divās nozīmēs. Pirmkārt, kā uzskates spēju, kas ir formējoša (*bildend*) un nodrošina tēlu (*Bild*) jeb skatu. Šajā ziņā tā ir receptīva, jo spēj nodrošināt priekšmeta juteklisku uztvērumu “bez paša priekšmeta klātbūtnes”.<sup>241</sup> Otrkārt, iztēle ir spontāna — tēlu *radoša*.<sup>242</sup> Tātad iztēles

---

<sup>239</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 138.

<sup>240</sup> Ibid., pp. 90–91.

<sup>241</sup> Ibid., p. 91.

<sup>242</sup> Ibid., p. 91.

formveidošanas spēja ir vienlaikus gan receptīva — lietu tveroša tās neklātienē, gan spontāna — tēlu radoša. Bet, ja receptivitāte nozīmē to pašu, ko juteklība, un spontanitāte — to pašu, ko sapratne, tad iztēle atrodas starp tām abām. Šajā punktā Heidegers nonāk pie līdzīgas problēmas, kas reiz jau nodarbināja Aristoteli darba “Par dvēseli” (*De anima*) trešajā grāmatā, kur viņš konstatē, ka *phantasia* “atrodas starp” *aisthēsis* un *noēsis*. Arī Kants atzīst iztēles divējādo, jaukto dabu. Veicot izziņas principu dalījumu divās pamatklasēs, viņš saista iztēli ar juteklisko, kaut arī uzsver šīs spējas spontanitāti, jo šajā gadījumā par izšķirošo tiek uzskatīta formējošā darbība tēlu nodrošinājuma nozīmē. Kantam iztēle ir formu veidojoša, salīdzinoša, kombinējoša, nošķiroša un, visbeidzot, arī savienojoša — sintezējoša spēja. Sekojot šim Kanta skaidrojumam, Heidegers konstatē, ka iztēle skar priekšstatīšanas lauku visplašākajā nozīmē, izņemot uztveri. Kā sintezējoša un formveidojoša spēja iztēle atbild par kaut kā priekšstatīšanu, iecerēšanu, fantazēšanu, izbrīnu, iedvesmu utt.

### **Laiks un transcendentālā iztēles spēja**

Jau pētījuma sākumā, kad Heidegers savā interpretācijā iesaista laika tēmu, viņš uzsver, ka laiks ir universāls un *apriors* izziņas nosacījums. Darba gaitā viņš izvērs šīs tēzes pamatojumu saistībā ar iztēles kā mūsu laika pieredzes sākotnes problēmu. Heidegers izseko Kanta refleksijai par laiku, sākot ar pamatatziņu, kurā tas tiek skatīts kā universāla tīrās uzskates forma. No paša analīzes sākuma Heidegers izceļ laika prioritāti pār telpu. Telpa ir tā uzskates forma, kas dod kārtulu, saskaņā ar kuru tiks sakārtotas visas *ārējās* sajūtas. Heidegers savā pētījumā akcentē tās Kanta noteiksmes, kurās laiks parādās kā mūsu “iekšējā maņa”, kurai nav nekādas telpiskas references. Laiks nosaka mūsu iekšējo stāvokļu — priekšstatu, noskaņu secīgumu.<sup>243</sup> Tādējādi “laiks ir iekšējās maņas jeb sevis paša un sava iekšējā stāvokļa uzskates forma”<sup>244</sup>. Laiks nosaka “priekšstatu attiecības mūsu iekšējā izjūtā”<sup>245</sup>. Līdz ar Kantu Heidegers uzsver, ka laiks ir pārāks par telpu, jo tas ir universāls “visu parādību formālais un *apriorais* nosacījums”<sup>246</sup>. Šis universālais statuss, ko

---

<sup>243</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 34.

<sup>244</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 33, B 49.

<sup>245</sup> Ibid., A 33, B 50.

<sup>246</sup> Ibid., A 34, B 50.

Kants jau pašā pētījuma sākumā piedēvē laikam, mudina Heidegeru attīstīt sākotnējā laika tēmu saistībā ar Kanta piezīmi pirms nodaļas par “Transcendentālo dedukciju”. Laiks, būdams sākotnējs — tagadni, pagātņi un nākotni vienojošs —, ir pamatā pašai tīrās sintēzes spējai. Tikai šī iesakņotība sākotnējā laikā transcendentālās iztēles spējai dod iespēju būt par transcendences “sakni”.<sup>247</sup>

Tīrā apjēgsme (*apprehension*), reprodukcija un atpazīšana (*recognition*) ir trīs tīrās sintēzes modi, un tajos — sākotnēji vienotos un laiku veidojošos — nobriest laiks savās trijās dimensijās: pagātnē, tagadnē un nākotnē. Savukārt tīrās zināšanas triju elementu vienība ir iespējama tikai tāpēc, ka šie trīs tīrās sintēzes modi ir sākotnēji vienoti laika trejādajā vienotībā.<sup>248</sup> Tieši otrās sintēzes jeb reprodukcijas analizē tiek tālāk attīstīta laika pamatfunkcija. Te Kants ir iecerējis parādīt, ka trīs tīrās sintēzes modi ir sākotnēji vienoti savā starpā. Heidegers uzskata, ka Kantam šī iecere nav pietiekami izvērsta, jo trīs sintēzes modi netiek skaidri atklāti kā laiku formējoši un vienlaikus arī vienoti sākotnējā laikā.

Balstoties uz transcendentālās dedukcijas analīzi, kas apstiprina, ka tīrie jēdzieni ar transcendentālās iztēles starpniecību ir saistīti ar tīro uzskati (laiku), Heidegers attīsta laika kā “tīrā tēla” ideju, saistot to ar transcendentālo shematismu un atklājot to kā izziņas iekšējās nepieciešamības pamatu.

### **“Shēmas—tēla” un laika “tīrā tēla” interpretācija**

Vienpadsmit lappuses, ko Kants veltījis “tīrā sapratnes jēdzienu shematisma” aplūkojumam, Heidegers uzskata par apjomīgās “Tīrā prāta kritikas” kodolu, jo šajā shematismam veltītajā nodaļā tiek risināts šī darba centrālais jautājums par juteklisko jēdzienu iespējamību. Heidegera lasījumā šis jautājums uzrāda nozīmīgu izziņas aspektu — kā un vai ir iespējama galīgās esamības un transcendences satikšanās? Heidegers “shēmas” jēdziena analīzes ceļā parāda, ka “laiks kā tīrais tēls” ir šīs sastapšanās metafiziskais nosacījums. Laiks nav lieta, kas ilgst citu lietu starpā. Laiks, būdams tagadnība, katram “tagad” piešķir tīro veidolu.<sup>249</sup> Heidegers ir pārliecināts, ka šī ir

---

<sup>247</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 137.

<sup>248</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 137.

<sup>249</sup> Ibid., p. 76.

visrūpīgāk izstrādātā nodaļa visā pētījumā un Kants tajā ir “apsvēris katru vārdu”.<sup>250</sup> Varbūt Kanta dzīves nogalē (1797) rakstītais ir apstiprinājums Heidegera viedoklim: “Schematism ir viens no grūtākajiem punktiem. Es uzskatu, ka šī nodaļa ir vissvarīgākā.”<sup>251</sup>

Lai nonāktu līdz “tīrā tēla” jēdzienam, Heidegers mēģina atbildēt uz vairākiem jautājumiem: vai tas, kas tiek priekšstatīts tīrajā juteklībā, ir tēls? Kā tiek formēts (*bildende*) “tēls” tīrajā iztēlē (*Einbildungskraft*)? Ar ko tīrā shēma atšķiras no tēla (*Bilde*), un kādā nozīmē shēmu var saukt par tēlu? Vispirms viņš paskaidro, ka tēls būtu jāsaprot visierastākajā nozīmē, līdzīgi tam, kā mēs runājam par dabas skatījumu. Turklāt viņš norāda, ka tēls izriet no laika un iztēles spējas iekšējās vienības. Līdz ar Kantu viņš iztēli raksturo kā tēlu veidojošu. Bet kā iztēle spēj jutekliskot jēdzienu, un ko nozīmē “jutekliskot”? Vispārīgi raugoties, Heidegers jutekliskošanu skaidro kā veidu, kādā galīga būtne ir spējīga padarīt kaut ko sajūtamam, proti, radīt tēlu, kaut kā “skatu”. Bet tas var notikt atšķirīgā veidā un arī nozīmēt kaut ko atšķirīgu. Tāpēc Heidegers uzrāda trīs dažādas tēla pamatnozīmes. Pirmkārt, tēls var nozīmēt empīriskās esamības skatu. Otrkārt, tēls kā “pēc-tēls” jeb līdzība ar to, kas nav tieši klātesošs. Treškārt, tēls kā lietu tvērums to esamības dimensijā: esamības apjauta, kas tiks veidota pirmo reizi.

Kants lieto jēdzienu “tēls” visās trijās nozīmēs: kā tūlītēju esamības skatu; kā līdzības skatu uz esamību; kā vispārīgu skatu uz kaut ko. Proti, šis tēls parāda, kā vispār kaut kas var parādīties, un tam ir jābūt pielietojamam attiecībā uz daudzo. Šo vienību, kas ir attiecināma uz vairākām lietām, priekšstatīšana īsteno jēdzienu veidā. Tāda veida jutekliskošana vairs nenozīmē tūlītēja skata iegūšanu, jo jēdziens kā priekšstatīts vispārīgais nevar tikt priekšstatīts *repraesentatio singularis* veidā, kā tas ir uzskates gadījumā.

Heidegers demonstrē, ka jēdziena jutekliskošanā jeb jēdziena tēla formēšanā izšķiroša nozīme ir shēmai. Shēma dod regulu, saskaņā ar kuru kaut kas var empīriski parādīties “kā” — piemēram, kā māja. Ja mēs redzam māju, mums tā nav rūpīgi jānopēta, lai mēs varētu konstatēt, ka tas, ko mēs redzam, patiešām ir māja. Drīzāk otrādi, māja sevi parāda tādā veidā, ka, lai tā patiešām būtu māja, tai ar nepieciešamību jāparādās tā, kā tā to dara. Tātad shēma regulē, dod kārtulu, lai kaut kas varētu parādīties atbilstošā izskatā — šajā gadījumā mājai atbilstošā izskatā. Sākotnējās kārtulas noteikšana nav vienkārši kādai mājai

---

<sup>250</sup> Ibid., p. 79.

<sup>251</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 80.

piemērojamu īpašību uzskaitījums. Gluži otrādi, tā paredz noteikta veseluma nošķiršanu, kas tiek domāts ar izteikumu “kā māja”. Ja jēdziens ir kas tāds, kas kalpo šai kārtulai, tad jēdziena priekšstatīšana nozīmē sākotnējas kārtulas došanu iespējamā “skata” — tēla sasniegšanai. Kārtula atklājas veidā, kādā tā regulē šo jutekliskošanu jeb jutekliskā jēdziena veidošanu. Tas, kas tiek priekšstatīts jutekliskošanā, nav ne empīrisks tēls, ne izolēts jēdziens. Kanta izpratnē shēma ir “priekšstats par vispārīgu iztēles rīcību, sagādājot jēdzienam tā attēlu”<sup>252</sup>. Tātad veidot shēmas (*Schemabildung*) nozīmē jutekliskot jēdzienus, darīt tos jutekliski tveramus. Izejot no šīs definīcijas, Heidegers parāda, ka ir svarīgi nošķirt shēmu no tēliem un tajā pašā laikā ņemt vērā, ka shēmai piemīt tēla daba, kas veido shēmas būtību. Tā nav vienkārši empīriskās esamības skats (tēls pirmajā nozīmē), nedz arī līdzība ar to, kas nav tieši klātesošs (tēls otrajā nozīmē). Lai ievērotu šo distinkciju, Heidegers ievieš jēdzienu “shēma—tēls” (*das Schema—Bild*).

Heidegers izvaicā, kāda ir empīriskā tēla attiecība ar “shēmu—tēlu”? Ja pēdējais tiek saukts par jēdziena tēlu, tad varbūt kāds varētu sacīt, ka empīrisks tēls satur sevī to pašu, ja ne vairāk par to, kas ietilpst jēdziena saturā. Bet tas nesatur to tādā veidā, kā to priekšstata jēdziens: kā vienu, kas būtu pielietojams uz daudzo. Gluži otrādi, empīriskā tēla saturs ir dots kā viens no daudziem. Būtiski, ka “shēma—tēls” negūst sava tēla dabu tikai un pirmām kārtām no skatāmā tēla satura, bet drīzāk no tā, kādā veidā “shēma—tēls” izriet no iespējamā priekšstata attiecinājuma tā kārtulā. Tādējādi tas ienes kārtulu iespējamās uzskates laukā. Kārtulas priekšstatīšana ir shēma. Kā tāda tā ir cieši saistīta ar “shēmām—tēliem”, no kuriem netiek sagaidīta nekāda unikalitāte. “Jēdziens par suni nozīmē regulu, saskaņā ar kuru mana iztēle vispārīgā veidā var uzzīmēt četrkājaina dzīvnieka tēlu, nebūdama ierobežota ar kādu noteiktu, atsevišķu pieredzes dotu tēlu vai arī kādu iespējamu attēlu, ko es varu attēlot *in concreto*.”<sup>253</sup> Kants uzsver, ka empīriskais tēls, kas mums sasniedzams par tieši doto lietu, vai tēls kā šīs lietas kopija, līdzība nekad nerasniedz empīriskā jēdziena statusu.<sup>254</sup> Nesasniegšana vispirms nozīmē priekšstatīšanu neadekvātā veidā.

Balstoties uz shematisma vispārēju raksturojumu, Heidegers sniedz savu transcendentālā shematisma interpretāciju, kurā viņš pamato “laiku kā tiro tēlu”. Viņš

---

<sup>252</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A 140, B 179.

<sup>253</sup> Ibid., A 141, B 180.

<sup>254</sup> Ibid., A 141, B 180.

vēlas parādīt, ka tieši transcendentālajā shematismā iztēle dod transcendences “skata” formējošo shēmu. Heidegera uzmanību saista Kanta izteikums par tīrajiem sapratnes jēdzieniem: “Sapratnes tīro jēdzienu shēma ir kaut kas tāds, ko nevar reducēt ne uz kādiem tēliem.”<sup>255</sup>

Kā šis izteikums saskan ar iepriekš sacīto, ka pati shēmas būtība paredz tēlradi? Uz šo jautājumu Heidegers atbild, ka tīro sapratnes jēdzienu gadījumā šāds tēls nevar nākt no empīriskās uzskates sfēras. Ja ar tēlu tiek saprasts empīrisks tēls visplašākajā nozīmē, tad jēdziena shēma nepieļauj sevis attiecināšanu ne uz kādiem tēliem.<sup>256</sup> Atšķirībā no “shēmas—tēla”, kas pieder empīrisku un matemātisku jēdzienu shēmai, sapratnes tīro jēdzienu shēma nevar tikt ietverta šādi izprastā tēlā. Tātad tīrai tēlradei būtu jābūt tādai, kas ir dota uzskatē pirms jebkāda empīriska uztvēruma, un tīriem jēdzieniem jābalstās tīrajā shēmā, kas veido no tiem tēlu.

Heidegers parāda, ka tīrie jēdzieni ar transcendentālās iztēles spējas tīrās sintēzes starpniecību ir pēc būtības saistīti ar tīro uzskati — laiku, un otrādi — laiks veido tēlu pirms jebkādas pieredzes. Tāpēc šādu tīro redzējumu (Kantam tas ir tīrais tagadnību rindas secīgums) Heidegers dēvē par *tīro tēlu*. Heidegers atsaucas vēl uz diviem Kanta izteikumiem, kas atbalsta viņa tēzi, proti, nodaļā par shematismu Kants raksta: “Visu sajūtu priekšmetu tīrais tēls ir laiks.”<sup>257</sup> Vēl vairāk, to pašu lietu viņš pasaka pēdējā rindkopā, kas nav mazāk svarīga, definējot jēdziena būtību: “Jēdziens ir tīrs, ciktāl tā sākums ir vienkārši sapratne (nevis tīrais uzskates tēls).”<sup>258</sup> Ar to Heidegers demonstrē, ka arī sapratnes tīrā jēdziena shēma tikpat labi var tikt ienesta tēlā, nodrošinot to, ka šis tēls šoreiz ir tīrs. Tādā veidā viņš pamato, ka laiks kā “tīrs tēls” ir ne tikai uzskates forma, bet arī “shēma—tēls”. Sapratnes tīro jēdzienu shēmas ir cieši vienotas ar laiku: “Shēmas tāpēc nav nekas cits kā *apriori* un ar kārtulām saskanīgi laika noteikumi.”<sup>259</sup> Šīs shēmas ir “iztēles spējas transcendentāls produkts”<sup>260</sup>. Šis shematisms veido transcendenci *a priori* un tāpēc tiek saukts par transcendentālo shematismu. Līdz ar to Heidegers savā “Tīrā prāta

---

<sup>255</sup> *ibid.*, A 142, B 181.

<sup>256</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 72.

<sup>257</sup> Kants, I. “Tīrā prāta kritika”, A142, B 182.

<sup>258</sup> *ibid.*, A 320, B 377.

<sup>259</sup> *ibid.*, A 145, B 184.

<sup>260</sup> A 142, B 181.



kritikas” interpretācijā ir parādījis tīrajā laika tēlā balstīto transcendentālo shematismu kā metafizikas iekšējo pamatu.

### **Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcija un transcendentālās iztēles radošās darbības interpretācija**

Priekšmeta uzskatiskā priekšstatīšana var būt divējāda — reproduktīva un produktīva. Reproduktīvā priekšstatīšana ir atkarīga no iepriekšējā jutekliskā tvēruma, no kura tā gūst savu saturu. Savukārt, ja iztēlē priekšmeta tēls tiek brīvi veidots, šāda priekšmeta redzējuma priekšstatīšana ir “oriģināla”. Šajā gadījumā iztēles spēja tiek dēvēta par produktīvu. Tomēr Heidegers parāda, ka šī oriģinālā priekšstatīšana nav tik radoša kā *intuitus originarius*, kas uzskatē rada pašu esamību.<sup>261</sup> Produktīvā iztēle spēj veidot tikai iespējamā priekšmeta tēlu, bet šī produktīvā priekšstatīšana nav radoša tēla satura ziņā. Tā nespēj konstituēt tēlu no nekā, t.i., no kā tāda, kas līdz šim nekad nebūtu pieredzēts. Tādējādi tā nav pietiekami spēcīga, lai sniegtu juteklisku priekšstatījumu, kas līdz šim nekad nebūtu mums jutekliski dots. Bet “Tīrā prāta kritika” atklāj ne tikai iztēles uzskatisko, bet arī spontāno dabu. Tās radošā darbība neaprobežojas tikai ar uzskatisko tēlrades aspektu. Heidegers transcendentālā shematisma analizē rod pamatu oriģinālam iztēles spontānās dabas skaidrojumam, jo tieši shematismā līdz galam atklājas iztēles radošais spēks. Tas ir radošs, jo spēj brīvi veidot tēlus.

Heidegers parāda, ka transcendentālajā shematismā iztēles spēja ir oriģināli attēlojoša (ikoniska) tīrajā laika tēlā un tai nav nepieciešama empīriskā uzskate. Šajā gadījumā iztēle nav atkarīga no lietu klātbūtnes. Tīrā produktīvā iztēle spēj formēt redzējuma perspektīvu vēl pirms priekšmetiskās pieredzes. Šī skatījuma formēšana (*Anblicksbilden*) tīrajā laika tēlā (*Bild*) nav tikai tāda, kas notiek pirms tās vai citas pieredzes, bet tā vienmēr iet pa priekšu jebkurai iespējamai pieredzei. Tātad tīrā produktīvā iztēle neattiecas uz priekšmetu tēlu formēšanu, bet gan uz tiro objektivitātes skatījumu vispār. Tā, būdama brīva no pieredzes, dara iespējamu pieredzi. Ne visa produktīvā iztēles spēja ir tīra, bet tā, kas ir tīra tikko aprakstītajā veidā, ir ar nepieciešamību produktīva. Tā tiek saukta par transcendentālu, jo tā ir transcendenci veidojoša.

---

<sup>261</sup> Heidegger, M. “Kant and the Problem of Metaphysics”, p. 92.

## Secinājums

Šajā nodaļā tika apskatīti tie Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma aspekti, kas veido pamatu Rikēra stāstījuma mimētiskās darbības kā laika sintēzes izpratnei. Mēs redzējam, ka Heidegers skaidro iztēli kā laika pieredzes sākotni, un šajā skaidrojumā uzrādītā laika un iztēles saikne ir viņa Kanta “Tīrā prāta kritikas” interpretācijas eksistenciālais kodols. Lasot Kantu, Heidegers demonstrē, ka iztēle nav tikai vidutāja starp prātu un sajūtām. Viņš atklāj iztēli kā dvēseles “iekšējo saikni”, kas nodrošina pārējo dvēseles spēju vienību un laiku kā iztēles spējas sākotnējo augsni. Akcentējot Kanta formulējumus, kuros laiks tiek raksturots kā “mūsu iekšējā maņa”, kas nosaka iekšējo stāvokļu secīgumu, Heidegers parāda, ka laiks ir sevis paša un sava iekšējā stāvokļa uzskates forma. Un tīrā laika tēlā balstītais iztēles shematisms ir zināšanu par esamību pamats. Tāpēc Heidegers nodēvē Kanta produktīvo iztēli par “ontoloģisko” iztēli, jo tā spēj stādīt priekšā lietas to esamības dimensijā.

Rikēra hermeneitikai šī iztēles “ontoloģiskā funkcija” ir būtiska, bet viņš uzsver, ka iztēles interpretācijā jāņem vērā valodas lauks, kurā iztēle atklājas. Heidegers pretendē uz tiešu temporalitātes fenomenoloģisko aprakstu, savukārt Rikērs laika problēmai tuvojas ar stāstījuma teorijas pastarpinājumu. Varētu sacīt, ka Heidegera eksistenciālā pieeja shematisma skaidrošanā Rikēram ir izejas punkts iztēles konfiguratīvās darbības analīzei valodā. Šī konfigurācija ir iespējama, pateicoties produktīvās iztēles darbam, kas nav psiholoģiska, bet transcendentāla spēja. Rikērs savā iztēles un stāstījuma analīzē uzsver, ka stāstīšanas darbība un pati vēlme stāstīt stāstus izaug no ilgām pēc ilgstamības iepretim cilvēka eksistenciālajai ierobežotībai laikā un apziņai par savu atrašanos “nāves priekšā” (*Sein-zum-Tode*). Stāstījums jeb dzīves stāsts sākas ar to brīdi, kad cilvēks apjauš savu eksistenci kā atrašanos pārejā (*transire*) no pagātnes caur tagadni uz nākotni. Rikērs traktē stāstījumu kā lingvistisku shēmu, kurā iztēle rada cilvēciskā laika formas. Analizējot Rikēra izpratni par mimētisko darbību kā laika sintēzi (I daļa, 2. nod.), tika parādīts, ka viņš poētiskajā konfigurācijā saskata laika aporijas poētisku risinājumu. Rikēra filosofijā stāstījums iezīmē cilvēka atrašanos eksistenciālajā pārejas situācijā starp aizejošo un paliekošo laika dimensiju. Tādējādi stāstā dzīves galīgums iemanto transcendences aprises. Turklāt stāstījums Rikēram nozīmē mēģinājumu stāvēt pret dzīves sadrumstalotību un

nāvi, jo tajā izdzīvotais laiks atklājas jaunā nozīmes perspektīvā. Poētiskajā valodā saskaldītais un fragmentētais negaidītā veidā iegūst saskanību, dodot iespēju ieraudzīt dzīvi vienā liktenīgā skatā, vienā tvērumā. Šādu skatījumu nodrošina iztēles shematizējošā darbība stāstījumā un metaforā.

Rikērs iestrādā valodas laukā Heidegera laika kā tīrā tēla interpretāciju un ar to saistīto transcendentālo shematismu, kurā iztēle nodrošina transcendences “skata” (redzējuma) formējošo shēmu. Metaforas gadījumā Rikērs ar to pamato predikatīvās asimilācijas darbību. Savukārt stāstījumā iztēles shematisms nodrošina tā temporālo identitāti, kas ir “paliekošais, ilgstošais pāri aizejošam”.<sup>262</sup> Tas viņam ļauj iedibināt unikālo saikni starp izkaisīto dzīves laiku un salasīt piedzīvotos iespaidus vienotā poētiskā vienībā. Shematismā stāstījums iegūst to redzējuma dimensiju, kas nav reducējama uz stāstīto notikumu summu. Tajā dzīve tiek atveidota nevis situatīvi, bet reflektīvi.

Līdz ar stāstījuma teoriju Rikēra hermeneitikā tiek iestrādāts tekstu ekseģētiskais un kritiskais interpretācijas aspekts. Viņš atzīst, ka Heidegers pārāk strauji un tieši, proti, bez semantiska pastarpinājuma un metodoloģiskas refleksijas, pāriet pie cilvēka eksistences apraksta, atstājot sevi bez izspriešanas līdzekļiem konfliktējošu interpretāciju gadījumā. Rakstā “Eksistence un hermeneitika” Rikērs raksturo Heidegera hermeneitisko fenomenoloģiju kā “īso, tiešo ceļu” uz ontoloģiju. Viņaprāt, Heidegers aizvirza hermeneitiku no tekstu analīzes uz *Dasein* analīzi, liekot “saprāšanas ontoloģijai” izstumt interpretācijas epistemoloģijas problēmas. Rikērs uzskata, ka patiesību un metodi nedrīkst nošķirt un ir jāizmanto skaidrojuma un ekseģēzes metodes Heidegera ontoloģijas pamatošanai. Hermeneitikai ir jāiet pa “garo apkārtceļu” caur tekstiem un jāiedziļinās to ekseģēzes metodoloģijā. Faktiski tas ir jautājums par metodoloģiskas refleksijas iestrādāšanu fenomenoloģiskajā ontoloģijā, jo bez tās nav iespējams risināt aporijas, ar kurām neizbēgami saskaras Heidegers, pretendējot uz *Dasein* struktūru tiešo aprakstu.

Turklāt viens no centrālajiem Rikēra hermeneitikas jēdzieniem — “pasaule” tiek formulēts, balstoties uz Heidegera un Huserla *Lebenswelt* interpretāciju.<sup>263</sup> Sekojot Huserlam un Heidegeram, Rikērs to saprot kā cilvēka eksistences korelātu, nevis objektivitāti iepretim cilvēka subjektivitātei. “Pasaule” drīzāk ir kas līdzīgs apstākļiem un noskaņai, kas veidojas ap mūsu dzīvi. “Pasaule” vienmēr jau ir šeit un veido mūsu

---

<sup>262</sup> Ricoeur, P. “Life in quest of narrative” no grāmatas *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 22.

<sup>263</sup> Ricoeur, P. “Le conflict des interpretations”, p. 12.

esamības pasaulē faktualitāti. Šis Rikēra iztēles un valodas radošās darbības izpratnei nozīmīgais jēdziens tiks tālāk apskatīts Huserla fenomenoloģiskā iztēles modeļa koncepcijas ietvaros.

### 3. nodaļa

## Huserla fenomenoloģiskā iztēles modeļa nozīme Rikēra hermeneitiskajā projektā

### Problēmas uzstādījums

Rikērs labi pārzina Huserla fenomenoloģiju un savas darbības sākumā pats stingri stāv uz fenomenoloģijas pamatiem. Zīmīgi, ka tieši Rikēra veiktais Huserla “Ideju” komentētais tulkojums un Huserla fenomenoloģijas analītisks pētījums iepazīstina Francijas akadēmiskās aprindas ar šo jauno virzienu.<sup>264</sup> Huserla pamatnostādnes iztēles jautājumā kļūst par fenomenoloģisko pamatu Rikēra hermeneitiskās iztēles teorijai un paver iespēju skatīt iztēli kā radošu spēju.

Līdz Huserlam dominējošā tendence iztēles izpratnē ir saistīta ar tās skaidrojumu priekšmeta jēdzienos. Tā piemēram, Hjūma empīrismā tēls tiek interpretēts kā uztvēruma pavājināta kopija, iespaids, kas tiek priekšstatīts atmiņā. Šo un tai tuvu stāvošas koncepcijas, kurās tēls tiek uzlūkots kā intelektam pretēja, zemākas pakāpes parādība, Rikērs dēvē par *reproduktīvām* iztēles teorijām. Reproductīvās teorijas nepēta iztēles radošās iespējas un tās īpašo vietu domāšanā. Labākajā gadījumā iztēlei tiek atvēlēta vidutājas funkcija starp sajūtām un intelektu.

Otra pieeja iztēles traktējumā tiek saistīta ar tā sauktajām *produktīvajām* teorijām. Tā raksturīga vācu klasiskās filosofijas domātājiem, īpaši Kantam, kā arī fenomenoloģijas tradīcijai. Arī Pola Rikēra iztēles teorija tiek attīstīta šīs pieejas ietvaros. Īpaša vieta Rikēra iztēles interpretācijā ir Huserla fenomenoloģiskajai metodei, kas tēlu skaidro kā apziņas aktu. Huserla fenomenoloģiskā pieeja paver jaunas iespējas iztēles spējas izpētē. Tā atklāj iztēles funkciju kā dinamisku un konstruktīvu intencionalitātes aktu. Franču filosofs Žans Pols Sartrs savā darbā “Iztēle” ir precīzi formulējis fenomenoloģijas lomu iztēles spējas pētišanā: “Tēla kā intencionālas struktūras atklāšana fenomenoloģijā atbrīvo iztēli no tās konceptuālajiem spaidiem un apziņas inertā satura.”<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Husserl, E. “Idées directrices pour une phénoménologie”, Traduction de “Ideen I” avec introduction et notes de P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950; angļu valodā: Ricoeur, P. “Husserl. An Analysis of His Phenomenology”.

<sup>265</sup> Sartre, J.P. “Imagination”, tulk. F. Williams, Michigan, University of Michigan Press, 1962, p. 134—5.

Šajā nodaļā tiks aplūkotas Huserla fenomenoloģiskās metodes iezīmes, kas veidojušas pamatu Rikēra iztēles hermeneitiskam traktējumam:

1. Fenomenoloģiskā metode.
2. Tēla un uztvēruma, iztēles un uztveres nošķirums.
3. Iztēle un iespējamība.
4. Iztēles gnozeoloģiskā funkcija fenomenoloģiskajā metodē: iztēle kā fenomenoloģiskā pētījuma priekšnoteikums, kas atklāj cilvēka apziņas dzīvi tai pašai.
5. Fenomenoloģiskā redukcija un iztēles “brīvās variēšanas” spēja.
6. Iztēle un būtību intuīcija.
7. *Eidos-ego* un transcendentālā subjektivitāte.
8. Filosofijas eidos.
9. Iespējamības teleoloģija.

Un nodaļas nobeigumā tiks analizēta Huserla iztēles modeļa nozīme Rikēra hermeneitiskajā projektā.

### **Fenomenoloģiskā metode**

Darbā “Idejas” Huserls izvirza jautājumu par metodi jaunas iztēles koncepcijas izveidei. Viņš kritizē indukciju un dedukciju kā divas galējības tradicionālajā metodoloģijā. Huserlam indukcijas metode šķiet nepietiekama, jo tā iztēli skata kā empīriskās eksperimentēšanas priekšmetu un reducē apziņas vitālo “pieredzi” uz iespējamo sajūtu datu kopumu. Arī deduktīvo metodi viņš uzskata par pārāk ierobežotu tās mēģinājumos skaidrot iztēles dabu, balstoties uz noteiktiem loģiskiem pieņēmumiem. Tāpēc Huserls piedāvā fenomenoloģisko metodi, kas ir brīva no empīriskām un loģiskām premisām. Tā balstās uz hipotēzi par apziņas modiemi, to skaitā arī iztēli, kurus iespējams “pieredzēt” refleksijas ceļā. Huserla mērķis ir izveidot apziņas teoriju, kuras pamati būtu tikpat skaidri kā zinātnēs. Atšķirībā no dabaszinātnēm šāds pamats nav sasniedzams ar vienkāršu empīriski dotā novērošanu. Pirms kāds kaut ko novēro, viņam ir jāzina, *kas* tas ir. Pirms saprast, *kādā veidā* kaut kas eksistē, jāsaprot eksistējošā fundamentālā būtība.<sup>266</sup> Huserls

---

<sup>266</sup> Husserl, E. “Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology”, tulk. Gibson, W., New York, Collier, 1962, 9.sadaļa..

uzskata, ka iztēles dabu nevar atklāt nedz ar matemātisko vispārinājumu, nedz ar empīriskās indukcijas metodi. Viņš ir pārliecināts, ka iztēles pētīšanai ir nepieciešama fenomenoloģiskā metode, kas atrastos “refleksīvā nomodā” par apziņu konstituējošo procesu. Huserla metode neizslēdz citu risinājumu iespējamību, taču tā pastāv uz to, ka eksperimentālā un eksistenciālā evidence stājas spēkā tikai *pēc* eidētiska pētījuma. Tieši tāpēc fenomenoloģija var pretendēt uz vienīgās metodes statusu, kas būtu tīra un bezaizspriedumaina attiecībā uz iztēles būtības raksturojumu.<sup>267</sup>

### **“Tēla un uztvēruma”, “iztēles un uztveres” nošķirums**

Veicot apziņas darbības analīzi, Huserls balstās uz nošķirumu — “ka” un “par ko” ir apziņa.<sup>268</sup> Iztēles gadījumā šis nošķirums iezīmē atšķirību starp iztēles darbību un priekšmetu, ko tā apzinās noteiktajā intencionalitātes aktā. Mēģinot atbildēt uz klasisko jautājumu par to, vai iztēles veidotais tēls ir pašai apziņai piemītoša lieta (imanentisma kļūda), vai arī “ārpus” tās esoša lieta (pozitīvisma kļūda), Huserls definē tēlu nevis kā lietu, bet gan *attiecību* — apziņas vērstību uz priekšmetu. Viņš apšaubā viedokli, kas interpretē tēlu kā “interiorizētu kvazi-lietu”, un saista tēla būtību ar apziņas intencionālo darbību.<sup>269</sup> Līdz ar to pasaule aizvien paliek apziņas transcendentais, kas to nosaka.<sup>270</sup>

Lai izpētītu tēlam raksturīgās iezīmes, fenomenoloģija ievieš tēla un sajūtu uztvēruma distinkciju. Plaši izplatītais viedoklis par tēlu kā reprezentāciju, pēc Huserla domām, radies no iztēles un uztveres uzdevumu sajaukšanas un to specifikas neievērošanas. Fenomenoloģijas skatījumā tēls un uztvērums ir dažādi intencionalitātes modi. Šis nošķirums atklāj iztēles intencionālo dabu, demonstrējot, kā iztēles konstituēšanās veids to atšķir no citiem apziņas modiem, jo īpaši sajūtu uztveres<sup>271</sup>. Domājot par tēlu, Huserls uzsver, ka tēls nedeterminē apziņu, bet gan apziņas aktus. Viņš norāda, ka tēla skaidrojumā nevajadzētu sajaukt tēlu kā apziņai kaut ko priekšā stādošu darbību ar priekšstatīto priekšmetu. Šo domu viņš ilustrē ar flautu spēlējoša kentaura tēla piemēru:

---

<sup>267</sup> *ibid.*, 171.—194. lpp. Šai atziņai pievienojas arī Žans Pols Sartrs “Imagination”, p. xx—xxiii.

<sup>268</sup> Husserl, E. “Ideas”, 23. sadaļa.

<sup>269</sup> Husserl, E. “The Idea of Phenomenology”, tulk. Alston, W., Hague, Nijhoff, 1973, p. 56—57.

<sup>270</sup> *ibid.*, 42. sadaļa.

<sup>271</sup> Husserl, E. “Ideas”, 84.sadaļa.

kentaurs tēls ir priekšstats, ko mēs paši izveidojam, bet pats kentauris nav psihisks fenomens. Tas neeksistē ne dvēselē, ne apziņā, nedz kaut kur citur. Tas ir “nekas”, tikai “iztēle”. Citiem vārdiem sakot, kentaurs iztēlošanās ir iztēles dzīvā pieredze. Kentauris kā iztēles auglis pieder pašai iztēlei, kā tā tiek izdzīvota.<sup>272</sup>

Sajust (uztvert) kādu priekšmetu, piemēram, koku, un to iztēloties ir divi atšķirīgi viena un tā paša priekšmeta priekšstatišanas veidi. Gan uztvērums, gan tēls attiecas uz to pašu priekšmetu (koku). Atšķirība ir tajā, ka pirmais paredz priekšmetu kā *reālu*, bet otrais — kā *nereālu*. Veicot šo distinkciju, Huserls vēlas atbrīvot iztēli no sajaukšanās ar uztveri un atjaunot iztēlei raksturīgo funkciju — spēju domāt nereālo, *it kā* tas būtu reāls; neklātienē esošo, *it kā* tas būtu klātesošs; iespējamo, *it kā* tas būtu aktuāls. Viņš mēģina pārvarēt līdzšinējo iztēles radošās lomas noliegumu, pamatojot to kā *sui generis* aktivitāti cilvēka intencionālajā attiecībā ar pasauli, nevis pasīvu tēlu-impresiju “noliktavu”.<sup>273</sup>

Arī “Loģiskajos pētījumos” (1900—1901) Huserls pievēršas uztveres un iztēles nošķiruma analīzei.<sup>274</sup> Pretēji teorijām, kas nenošķir priekšstatāmo priekšmetu no priekšstatišanas veida, Huserls parāda, ka juteklisks uztvērums un tēls ir divi priekšstatišanas veidi, pat ja tie paredz vienu un to pašu priekšstatāmo priekšmetu. Un tā kā iztēlotais priekšmets un tēls nav viens un tas pats, tad nav būtiski, vai šis priekšmets eksistē vai ne.<sup>275</sup> Savas darbības agrīnajā posmā Huserls nerēķinās ar iespējamo iebildumu, proti, ja tēls ir kaut kā priekšstatījums, tad kā var pastāvēt *nekā* tēls.

“Loģiskajos pētījumos” Huserls aplūko iztēli un uztveri kā homologus, jo tās abas ir drīzāk *intuitīvi* nekā *signitīvi* intencionalitātes modi. Pretēji zīmei, kas nav saistīta ar apzīmējamo (piem.: zīmei “sarkans” nav sakara ar apstāšanos), tēls un uztvērums ir saistīts ar priekšstatāmo priekšmetu (piem.: zirga tēlam ir jāatbilst zirgam). Tas nozīmē, ka atšķirībā no zīmes tēls un uztvērums pārstāv priekšstatāmo priekšmetu ar “piepildošu” intuīciju.<sup>276</sup> Bet, ja tēls un uztvērums ir līdzīgi attiecībā pret zīmēm, tad tie būtiski atšķiras attiecībā uz priekšstatāmo priekšmetu: uztvēruma priekšmets tiek priekšstatīts tā klātienē,

---

<sup>272</sup> *ibid.*, 23. sadaļa.

<sup>273</sup> Kearney, R. “Poetics of Imagination”, p. 17.

<sup>274</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 123.

<sup>275</sup> Faber, M. “The Foundation of Phenomenology”, NY, State University of New York Press, 1943, pp. 355—356, 385.

<sup>276</sup> *ibid.*, p. 411, 458, 462, 396. Huserls nošķir “pilnīgo” piepildījumu uztveres gadījumā, kad priekšmets ir tieši dots, no “figurālā” piepildījuma iztēles gadījumā.



bet iztēles — neklātienē. “Loģiskajos pētījumos” Huserls izceļ uztveres intencionalitātes moda priekšrocību dēļ tā tiešās saiknes ar lietu tās klātienē, jo tas palīdz sasniegt adekvātu priekšmeta intuīciju tā sākotnējā sevis manifestācijā.

Tomēr šis apstāklis Huserlam netraucē izcelt iztēles īpašo spēju — atbrīvojot priekšmetu no uztveres uzstādītajām “šeit un tagad” robežām. Pirmajā “Ideju” sējumā (1913) Huserls sniedz uztveres un iztēles problemātikas skaidrojumu, demonstrējot šo modu atšķirības Dīrera slavenās gravīras “Bruņinieks, nāve un velns” piemērā: vispirms tiek izšķirts uztveres līmenis, kurai atbilst pati gravīra kā lieta; tad seko uztveres līmenis, kurā tiek nošķirtas ar melnajām līnijām gravīrā veidotās figūras — zirgs, bruņinieks, velns; līdz beidzot estētiskajā uzskatē mūsu uzmanību piesaista gravīrā attēlotais “ar miesu un asinīm”.<sup>277</sup> Ar šo piemēru viņš vēlas parādīt, ka uztvere un iztēle vienas gravīras līnijas, ēnas un formas priekšstata atšķirīgā veidā. Estētiskajā jeb iztēles skatījumā apziņa ieņem neitrālu pozīciju, norobežojoties jeb “izceļot aiz iekavām” jautājumu par attēloto lietu eksistenci.<sup>278</sup> Komentējot šo pozīciju, Huserls steidzas paskaidrot, ka “izcelšana aiz iekavām” nenozīmē “atsacīšanos” no eksistences, bet gan tikai šīs problēmas “neitralizāciju”. Šajā piemērā iztēle jau atkārtoti tiek raksturota kā intencionālās apziņas *sui generis* mods. Iztēlošanās, atšķirībā no sajūtu uztveršanas, paredz Dīrera gravīras tēlos un līnijās ietvertās neredzamās intences *pārrādīšanas* darbību. Protams, tēla un uztvēruma veidošanas materiālais izejas punkts ir viens, bet atšķirīgs ir tā priekšstatišanas *veids*. Huserls parāda, ka tēls ir “spontāns” priekšmeta priekšstatišanas veids, kamēr uztvērums ir vērsts uz jau esošo priekšmetu, kas lielā mērā nosaka to, ko mēs redzam.<sup>279</sup> Uztverē priekšmetam ir jābūt dotam “reāli” jeb klātienē, bet iztēlē tas var būt dots arī “nereāli”. Tas gan nenozīmē, ka iztēles veidotās “nereālās lietas” — bruņinieks, velns un nāve — atrastos kādā apziņas “lādītē”.<sup>280</sup> Tomēr Huserls atturas no tālāka “nerealitātes” jēdziena skaidrojuma un atstāj neatbildētu jautājumu par iztēles un uztveres pasaules ontoloģisko nošķirumu.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 287.

<sup>278</sup> *ibid.*, p. 281—285.

<sup>279</sup> *ibid.*, p. 80.

<sup>280</sup> *ibid.*, p. 416.

<sup>281</sup> Atšķirīgas “nerealitātes” definīcijas atrodamas dažādos Huserla darbos: Husserl, E. “Ideas”, p. 432; “Experience and Judgment”, p. 268; “Cartesian Meditations”, p. 78.

## Iztēle un iespējamība

Huserls ar savu metodi pretendē uz eidētiskām<sup>282</sup> zināšanām jeb lietu apjēgsmi to būtībā. Šāda gnozeoloģiskā pretenzija paredz lietu redzējumu ne tikai to aktualitātē, bet arī to iespējamībā. Tieši iespējamības lauks ir iztēles prioritārā sfēra. Fenomenoloģijai, kas nepiekrīt dabaszinātniskai orientācijai uz pasauli kā empīrisku faktu, iespējamības dimensija kļūst par svarīgu noteikumu “eidētisko zināšanu” sasniegšanā. Huserla intencionālais apziņas skaidrojums izaicina duālistisko pasaules modeli, kurā pasaule ir sadalīta subjektīvajā un objektīvajā, zinošajā subjektā un visam pāri esošajā priekšmetā. Savā pēdējā darbā “Krīze” (1938) Huserls norāda, ka cilvēks un “pasaule” ienāk esamībā viens caur otru un eidētiskā nozīme izaug no cilvēka “dzīves pasaules” — *Lebenswelt*. Naturālistiskais redzējums, viņaprāt, uztur spēkā subjekta—priekšmeta dihotomiju un tādējādi ignorē būtisko saistību starp apziņu un “pasauli”. Fenomenoloģiskā pieeja pretendē dot jaunu risinājumu šīm attiecībām: pirmkārt, norobežojoties no dabaszinātniskā aizsprieduma, kas reducē cilvēcisko pieredzi uz empīriski novērojamiem faktiem; otrkārt, uzrādot iztēles nepieciešamo lomu nozīmes atklāšanā. Naturālisma kļūda, kā norāda Heidegers, ir apziņas un pasaules uzskatīšana par divām “dabiskām” vienībām, ko mehāniski apvieno kauzālie likumi.<sup>283</sup> Pretēji tam fenomenoloģija uzlūko apziņu kā dzīvās pieredzes sākotni — *Erlebnis*, kas intencionāli saistīta ar pasauli *pirms* tās sadalīšanas subjektā un priekšmetā. Uzmanības pārceļšana no lietu empīriskās dimensijas jeb lietām kā priekšmetiem citu priekšmetu vidū uz intencionālo dimensiju — lietām kā “dzīviem” apziņas fenomeniem — fenomenoloģijā iezīmē iztēles lomu lietu būtības apjēgsmē. Tieši iztēle atbrīvo lietas no to faktualitātes un piešķirt tām iespējamības ideālo statusu, kurā katrs atsevišķais fakts izsaka tikai kādu no to raksturojošiem aspektiem. Huserls norāda, ka tūlītēju intuitīvu būtības apjēgsmi lielā mēra nodrošina nevis uztveres vai atmiņas dati, bet tieši iztēle.<sup>284</sup> Līdz ar to viņš atzīst iztēli par nozīmīgu “instrumentu” patiesības sasniegšanai. Atšķirībā no saviem eksistenciālajiem un hermeneitiskajiem sekotājiem Huserls pastāv uz to, ka patiesība sasniedzama ar ideālo būtību intuīciju (*Wesensschau*). Viņš uzstāj, ka apjēgt lietas būtību nozīmē pazīt lietas idealitāti, ko

---

<sup>282</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 200—201.

<sup>283</sup> Heidegger, M. “On the essence of truth”, *Existence and Being*, London, Vision Press, 1949, p. 322.

<sup>284</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 198.

konstituē “lietas pašas par sevi”. Savukārt lietas idealitāte ietver lietas iespējamības aspektu, kas vistiešāk sasniedzams ar iztēli. Šī iemesla dēļ Huserls secina, ka būtību intuitīvais saturs ir imaginatīvs.<sup>285</sup> Iztēle uzrāda lietas iespējamās eksistences veidu kā brīvu apziņas intenci. Tā atbrīvo būtības no faktu virknes, paverot fenomenoloģijai ceļu uz bezlaicisko patiesību ideālo pasauli. Tātad var sacīt, ka iztēle fenomenoloģijai ir nepieciešama, lai sarautu dabisko saikni ar empīrisko pieredzi un nodrošinātu piekļūšanu iespējamībai, kuras brīvība ir būtību zinātnes nepieciešama pazīme.<sup>286</sup>

### Iztēles gnozeoloģiskā funkcija

Kā redzējām, fenomenoloģijas metodes prasības liek Huserlam atzīt iztēli par svarīgu instrumentu būtības intuīcijā. Jāatzīst, ka viņa interese par iztēli ir domu rosinoša, lai gan tā ir drīzāk fragmentāra nekā sistemātiska. Tomēr šī interese ir ļoti noturīga un klātesoša atšķirīgos viņa filosofiskās dzīves posmos. Huserla izpratni par iztēli dažādos darbos vieno atziņa, ka iztēle ir fenomenoloģiskā pētījuma priekšnoteikums, jo tā atklāj cilvēka apziņas dzīvi tai pašai. Tas ir iespējams, neitralizējot ierasto (empīrisku) skatījumu uz lietām, kurā apziņa tiek pozicionēta kā noteiktu seku cēlonis. Šāds fenomenoloģiskās redukcijas ceļš ļauj piekļūt apziņas dzīvei visā tās daudzveidībā un atklāt tās intencionālo darbību, kas vērsta uz lietu kā “dzīves pasaules” (*Lebenswelt*) daļu. Huserls uzskata, ka šajā apziņas pieredzes dimensijā kļūst pieejama lietu būtības intuīcija, kas nav sasniedzama ikdienas apziņas līmenī. Viņaprāt, šajā iztēles darbības aspektā atklājas tēla priekšrocība pār uztvērumu, jo tēls nodrošina brīvību, kas ved uz lietu zināšanas iespējamības lauku.<sup>287</sup> Huserls norāda, ka tēls ir “priekšstatīšanas pozicionālā akta neitralizācijas sekas”<sup>288</sup> un kā tāds tas ļauj saskatīt, kas tiek stādīts priekšā priekšstatīšanas intencionālajā darbībā.<sup>289</sup> Tēls nodrošina neitrālu attieksmi, ar kuras palīdzību apziņa spēj uzlūkot lietas kā “skatu”, neuzspiežot tām esamības vai neesamības zīmogu.<sup>290</sup> Izmantojot tēlus kā pašizpētes

---

<sup>285</sup> *ibid.*, p. 58; Skat. Donald Kuspit, “Fiction and Phenomenology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 29 (1968), p. 19.

<sup>286</sup> Kearney, R. “Poetics of Imagination”, p. 21—22.

<sup>287</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 200.

<sup>288</sup> *ibid.*, p. 309.

<sup>289</sup> *ibid.*, p. 306.

<sup>290</sup> *ibid.*, p. 312.

darbarīkus, apziņa atbrīvo sevi no faktu tirānijas un atklāj savas dzīves intencionālo iedabu. Huserls atzīmē, ka šie sevis pētījumi atšķiras no analīzes vispārpieņemtā izpratnē un paredz “intencionālo implikāciju atklāšanu”. Tie aizsākas faktiskajā pieredzē un veidojas par iespējamo pieredžu sistēmu.<sup>291</sup> Bez iztēles procesa “ideālā” dziļuma un skaidrības, apziņas intencionalitāte nevarētu tikt adekvāti atklāta. Tā kā tēls nav esamības datu kopija, bet apziņas auglis, tas vispilnīgāk var atklāt apziņai tās pašas būtību kā pastāvīgu kustību pretī nozīmei.

### **Fenomenoloģiskā redukcija un iztēles “brīvās variēšanas” spēja**

Ja uztvere ir saistīta ar pārejošiem “šeit un tagad” nosacījumiem, tad iztēle spēj abstrahēties no dotajām noteiksmēm un variēt intencionalitātes priekšmetus kā “nereālas” parādības.<sup>292</sup> Variēšanas brīvība dod iztēlei iespēju nepiesaistīt sevi uztveres datiem un reflektēt par tiem “*it kā*” apziņas formā. Šī apziņas attieksme ir viens no galvenajiem Huserla fenomenoloģiskās redukcijas ieguvumiem.

Ar redukciju Huserls saprot nevis pozitivistisku nozīmes sašaurināšanu līdz faktiem, bet gluži pretēji, atgriešanos (*re-ducere*) pie parādību būtiskās struktūras. Tieši iztēle dod apziņai iespēju atbrīvoties no iestigšanas aktualitātes pasaulē (pirmā redukcijas fāze) un atgriezties tīrās iespējamības realitātē (otrā redukcijas fāze), kur apziņas būtība kā intencionalitāte ir dota tūlītējas skaidrības intuīcijā (trešā redukcijas fāze). Tomēr iztēle ir nepieciešama, lai atklātu ne tikai apziņas, bet arī “pašu lietu” būtību. Huserla tehniskajā terminoloģijā runājot, iztēle atklāj ne tikai noētisko, bet arī noemātisko intencionalitātes būtību, proti, lietas, kā tās priekšstatītas apziņā, un pašas apziņas priekšstatošos aktus.

“Loģiskajos pētījumos” Huserls pirmo reizi formulē būtību iztēlošanās procesu un nodēvē to par “brīvo variēšanu” (*ideation*).<sup>293</sup> Šo apzīmējumu Huserls formulē, izejot no Hjūma izpratnes par apziņu kā diskrētu iespaidu (impresiju) kopumu. Ar “brīvās variēšanas” jēdzienu Huserls vēlas parādīt, ka apziņa ir nepārtraukta un konstituējoša aktivitāte, kas darbojas saskaņā ar noteiktiem universāliem un aprioriem “būtību

---

<sup>291</sup> Husserl, E. “Formal and Transcendental Logic”, p. 245.

<sup>292</sup> *ibid.*, p. 245.

<sup>293</sup> Skat. A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evatson, Ill., Northwestern University Press, 1966, p. 318.

likumiem”. Viņaprāt, “brīvā variēšana” ir visefektīvākā metode šo likumu atklāšanai. Variēšana ir drīzāk iztēli, nevis uztveri raksturojošs process, kas dod iespēju 1) redzēt viņpus lietas eksistences aktuālajam modam, atklājot šīs lietas citas iespējamās esamības modu variācijas; 2) intuitīvi nonākt pie ideālās nemainīgās paradigmas. Citiem vārdiem sakot, fenomenologs pārveido priekšmeta sniegtos datus, brīvi variējot tos savā iztēlē un lēnām virzoties no priekšmeta aktuālajiem parametriem uz tā “reālajām” iespējām (*Vermöglichkeiten* — iespējām, kas sasniedzamas “reālās pasaules” ietvaros) līdz pat “būtiskajām” jeb “esenciālajām” iespējām (*Wesensmöglichkeiten* — iespējām, kas spēj transcendēt “reālo pasauli”).<sup>294</sup> Tādējādi iztēlē veidojas iespējamās priekšmeta variācijas, kas rezultējas vispārējā intuīcijā par šī priekšmeta būtību. Raksturojot iztēli kā pakāpienu no dabiskās pasaules uz eidētisko, Huserls savij iztēli un fenomenoloģiju “ciešā mezglā”.<sup>295</sup>

### Iztēle un būtību intuīcija

Huserls savā darbā “Idejas” skaidro, ka iztēle vada pie “būtības” (*eidos*) intuīcijas jeb “universālijām, ko nedeterminē neviens fakts”. Šo “universāliju” brīvā un elastīgā daba sniedz lielas iespējas netraucētam variēšanas procesam.<sup>296</sup> Balstoties uz šo viedokli, Huserls nonāk pie atzinuma, ka “tīro iespējamību zinātne” veido pamatu “aktualitātes zinātnei”.<sup>297</sup> Varbūt Martīns Heidegers sava darba “Esamība un laiks” ievadā domāja tieši šo Huserla atzinumu, sacīdams, ka fenomenoloģijai iespējamība ir augstākā vērtē par aktualitāti.

---

<sup>294</sup> Huserls definē fenomenoloģiju kā lietu būtības zinātne, ar būtību saprotot noteiktu ideālu saturu, kas nav tverams dabiskajā attieksmē. Tā var parādīties tikai caur iztēles “iespējamības” pasauli. Iztēles modā jebkuru doto lietu var abstrahēt no tās aktuālās konkrētības pasaulē un brīvi variēt tās dažādās iespējamības, lai atklātu šīs lietas “invarianta struktūru”. Šis jēdziens “invarianta struktūra”, ko Huserls cieši saista ar “lietas būtības” (*eidos*) izpratni, tomēr paliek diezgan neskaidrs. Huserls uzskata, ka “invarianta struktūra” nodrošina iztēli ar lietu intuīciju to ideālajā eksistencē. Skat. Biemel, W. (ed.) “Phänomenologische Psychologie”, *Husserliana*, 19; Hague, Nijhoff, 1962, p. 14.

<sup>295</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 200.

<sup>296</sup> *ibid.*, p. 71.

<sup>297</sup> *ibid.*, p. 72. Iztēles eidētiskā universālija atšķiras no empīriskās pieredzes universālijas ar to, ka tā attiecas uz priekšmeta aprioro struktūru. Iztēle dod iespēju priekšstatīt tādas priekšmeta iespējamās piemērus, kādus nevar sastapt jutekliskās pieredzes pasaulē: “Tad mēs atrodamies tīrās fantāzijas pasaulē, absolūti tīro iespējamību pasaulē.” *ibid.*, p. 74.

Huserls norāda, ka, paturot prātā lietas aktuālo jeb empīrisko eksistenci un ļaujot tai brīvi risināties kā “iztēles realitātei” (*Phantasiemässige Unwirklichkeit*) nebeidzami atvērtu iespējamību laukā, iztēles variēšanas darbība atklāj lietu būtību. Bet variēšana nav tikai filosofiskas metodes sastāvdaļa. Iztēles variēšanas darbs, kaut arī neformālā veidā, norisinās arī pirmsfilosofiskajā līmenī. Tiklīdz iztēles funkcija ir iztrūkstoša, cilvēka apziņa zaudē savu brīvību un nonāk nejaušības varā. Nespēja saskatīt alternatīvas iespējas pašreizējās situācijas transcendēšanai izraisa atkrišanu nebrīvībā.<sup>298</sup> Huserls ir pārliecināts, ka iztēles spēja atcelt dabisko attieksmi par labu fenomenoloģiskai variēšanai ir droša garantija pret faktu un lietu būtību sajaukšanu. Tā ir cilvēka brīvības drošākā garantija.

Huserls iztēli uzskata par rīku, kas spēj atcelt cilvēka “ticību” reālajai pasaulei un atgriezt viņu pie šīs “reālās pasaules” sākotnes intencionālās apziņas “nereālajā pasaulē”. Iztēle var veicināt lietu apjēgsmi, kāda nav sasniedzama empīriskajā pieredzē. Šāda apjēgsme, pēc Huserla domām, ir iespējama tad, kad apziņa nonāk neierobežotajā iespējamības realitātē.<sup>299</sup> “Idejās” Huserls apraksta iztēles darbības piemēru ģeometrijā: ģeometrs domāšanas procesā drīzāk operē ar iztēli, nevis figūru jēdzieniem vai modeļiem. Aktuālajos zīmējumos un modeļos viņš ir ierobežots, bet iztēlē viņš var pilnīgi brīvi pārveidot iztēlē priekšstatītās figūras un piešķirt tām visdažādākās formas. Šajā piemērā ģeometriskā iztēle “iet pa priekšu” ģeometriskajām zināšanām un ģeometriskie tēli ieskicē lietu ģeometriskās būtības. Šis piemērs parāda, ka iztēles veidotais tēls — “fikcija” kā iespējamība kalpo ģeometriskās patiesības sasniegšanai eksperimentālajā datu modelī. Vārdu “fikcija” Huserls skaidro kā savdabīgu apziņas rotaļu ar dažādām iespējām un arī brīvas izpētes nosacījumu atšķirībā no empīriskā pētījuma, kurā tiek pētīta lietas

---

<sup>298</sup> Fenomenoloģijas psihologi ir analizējuši šādu situāciju: skat. Gurvitsch, *Studies in Phenomenology*, p. 394.

Kaufman, F. “On Imagination, Philosophy and Phenomenological Research”, vol. C11, 1946, p. 379: Cilvēka dzīve iegūst jaunu nozīmi, ja viņš spēj piešķirt jaunu nozīmi “pasaulei”, līdzīgi kā mākslinieks radošajā procesā izceļ tos “skaistā” aspektus, ko viņš vēlas atklāt. Cilvēka eksistencei piemītošā iespējamība potenciālo transformēt aktuālajā pati par sevi var tikt uzskatīta par iztēles ģēnija darbu.

Skat. arī Kuspit D. “The dialectic of taste”, *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 4, no. 2, 1973, pp. 126—36.

<sup>299</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 200. Skat. arī Husserl, E. “Experience and Judgement”, p. 173: “Aktuālajā pasaulē nekas nepaliek atvērts. Viss ir tas, kas tas ir. Iztēles pasaule “ir”, tā “ir” tāda, kādu to radījusi iztēle, — atvērta jaunu iespēju attīstībai.

“uzskatāmā” evidence. Viņš atzīst, ka apriorā būtība implicētā veidā ir klātesoša katrā atsevišķā pieredzes gadījumā kā viens no lietas iespēju aspektiem. Taču brīvās variēšanas procesā tā izpaužas izvērstā formā, veidojot no iztēles tēliem lietas iespēju horizontu. Huserls norāda, ka būtība aktuālā veidā nepastāv pirms tā nav konstituēta. Pareizāk būtu sacīt, ka tā top brīvās variēšanas procesā.<sup>300</sup>

Būtība iztēlē var tikt konstituēta gan pozitīvā, gan negatīvā veidā. Pirmajā gadījumā tā tiek sasniegta tad, kad atsevišķo piemēru daudzveidībā atklājas lietas invarianta paradigma. Savukārt negatīvais būtības konstituēšanas princips paredz, ka katrā konkrētajā gadījumā, atņemot visu nebūtisko, tiek atlasīti tie lietas aspekti, bez kuriem to nebūtu iespējams identificēt.<sup>301</sup> Piemēram, mēģinot iztēloties kādu priekšmetu ārpus telpas vai muzikālu frāzi ārpus laika, pazūd gan priekšmets, gan muzikālā frāze. Tādējādi telpiskums un temporalitāte tiek negatīvā veidā uzrādīta kā priekšmetiskuma un mūzikas būtība.

Huserls uzsver, ka lietas *eidosa* atklāšana īstenojas iztēlē, nevis uztverē. Šajā ziņā klasiskajam fenomenoloģijas argumentam par to, ka būtībai ir jābūt brīvai no uztveres pieredzes nejaušības, nav izšķiroša nozīme. Paliekot sajūtu uztveres robežās, iztēles variatīvā darbība nespēj aizsniegties no empīriskā vispārinājuma līdz eidētiskai nepieciešamībai. Vadoties tikai no sajūtu pieredzes, nebūtu iespējams nonākt pie atziņas, ka telpiskums piemīt priekšmetiem ar eidētisku nepieciešamību. Proti, ka tas veido priekšmetiskuma būtību. Par lietas *eidosu* var runāt tad, kad ir apstiprināta neiespējamība atdalīt kādu no tās daļām, neatņemot veselumu, kā tas ir redzams iepriekš aprakstītajā piemērā, kurā telpiskums nav nošķirams no priekšmetiskuma un temporalitāte — no muzikālas frāzes. Uztverē nepastāv iespēja “izspēlēt” dažādās priekšmeta variācijas un iezīmēt tā eidētiskās robežas. Tāpēc Huserls norāda uz paradoksālo situāciju, kurā iztēles brīvība uzrāda lietu eidētisko nepieciešamību.<sup>302</sup> Tādā gadījumā rodas jautājums, vai šādā situācijā nepietiek ar konceptualizāciju vai apzīmējumu? Huserls uz šo iespēju atbild noraidoši, norādot, ka atšķirībā no jēdzieniem un zīmēm iztēles varianti nodrošina

---

<sup>300</sup> Husserl, E. “Experience and Judgment”, p. 330.

<sup>301</sup> Husserl, E. “Logical Investigations”, 31—33. sadaļa.

Skat. Gurwitsch, “Studies in Phenomenology”, p. 192.

<sup>302</sup> Husserl, E. “Logical Investigations”, pp. vi, 31—33. sadaļa.

priekšmeta intuīciju. Iztēle liek palūkoties uz pašām lietām, nevis uz vārdiem vai domām par šīm lietām. Tā dod iespēju paraudzīties uz lietām, *it kā* šīs lietas būtu klātesošas.

### ***Eidos—ego un transcendentālā subjektivitāte***

Variējot apziņas datus, iztēlē tiek atklāts ne tikai pieredzētās lietas *eidos*, bet arī *manas* apziņas kā aprioras iespējamības *eidos*. Huserls to dēvē par *eidos—ego* un skaidro kā *manas* apziņas pievērstību, intencionalitāti. Šis jēdziens Huserlam izsaka konkrētās jeb “*manas* apziņas skaidrību, kas sasniegta caur *manas* dzīves tēliem”.<sup>303</sup>

Lai cik patvaļīgi iztēle variē pasaules faktus, tomēr tā nekad netranscendē *sevi* kā transcendentālu apziņu. Tā paliek saistīta ar vienskaitļa pirmās personas evidenci, jo *manas* apzinātās pieredzes redukcija uz tās universālo būtību nevar pietuvināt manu apziņu kādam abstraktam “es”. Turklāt Huserls nonāk pie atziņas, ka *mana* būtība vienmēr paliks *mana*, jo nepastāv pieeja starpindividuālajam caur transcendentālo. Rikērs, komentējot šo Huserla atziņu, piebilst, ka “fenomenoloģiskā iztēle var paglābt no faktu autonomijas, bet tā nespēj pasargāt no mūsu transcendentālās subjektivitātes ekskluzivitātes”.<sup>304</sup> Rikērs raksturo Huserla formulēto dilemmu, kas skar personiskā “es” un starpindividuālā attiecību, atklājot tās solipsistisko ievirzi: “Fenomenoloģija ir uzvara pār fakta brutalitāti ar iztēles variēšanu (...). Pat *ego* ir jāiztēlojas, lai to varētu nodalīt no brutāla fakta. *Ego medians* dzimšanas nosacījums ir atsacīšanās no manis paša nejaušības (...). Jāatzīmē, ka piekļūšana *eidos—ego* iesaista spēlē tikai manis paša *ego* variācijas un tai nav references attiecībā uz citu otrajā personā. Tādējādi es priekšstatu *sevi* kā citu, nemaz nepriekšstatot citu. Tas ir svarīgi, jo, konstituējot cita *ego*, mans *ego* ir vienīgais *ego* (...), līdz ar to eidētiskajam *ego* pavisam droši nav references attiecībā uz pirmās un otrās personas līdzību un tā variācijas ievirzās solipsisma gultnē.”<sup>305</sup>

Solipsisms ir Huserla iztēles teorijas nopietnākais šķērslis, kuru viņš mēģina pārvarēt piektajā “Karteziāniskajā meditācijā”. Huserla arguments balstās uz šādu iztēles variēšanas programmu: Es esmu “šeit” (*hic*), bet cits ir “tur” (*illic*). Ja es būtu cita vietā, no turienes es

---

<sup>303</sup> Husserl, E. “Cartesian Meditations”, pp. 128—129.

<sup>304</sup> Rikēra kritiskos komentārus Huserla iztēles un solipsisma problēmai skat. Ricoeur, P. “Husserl”, pp. 92—108.

<sup>305</sup> Ricoeur, P. “Husserl”, p. 108.



redzētu tās pašas lietas, tikai citā perspektīvā. Ar iztēles palīdzību es varu saskaņot cita redzējumu ar *manu* vietu un *manu* perspektīvu.<sup>306</sup> Tā kā cita dzīve man nav dota “oriģinālā veidā” (*Leistungen*), bet tikai fiktīvā “reprodukcijā” — *it kā* es būtu tur, tad tā nekad nekļūs man par manis paša dzīvotās dzīves ekvivalentu.

### **Filosofijas *eidos***

Huserls uzskata, ka fenomenoloģiskā iztēle spēj atklāt filosofijas kā visaptverošas zinātnes *eidosu*. Tas ir visu eidētisko pētījumu galīgais mērķis. Viņš ir pārliecināts, ka filosofijas zinātnes *eidos* pilda teleoloģisku funkciju un motivē cilvēces kultūru atbrīvoties no *mana ego* apziņas vientulības un atvērties pasaules citādībai.

Būdam pārliecināts, ka tieši fenomenoloģija jau kopš Dekarta un Kanta ir jauno laiku filosofijas “saldā nostalgija”<sup>307</sup>, Huserls izsaka nepieciešamību pārskatīt filosofijas vēsturi. Tādējādi viņš nonāk pie apgalvojuma, ka līdzšinējās filosofijas mācības ir atsevišķi soļi, kas tuvinājuši filosofiju tās galīgajam mērķim. Tieši iztēles variatīvajā darbībā Huserls saskata fenomenoloģijas kā universālas zinātnes ideālu, ko meklējuši lielākie domātāji filosofijas vēsturē. Viņaprāt, iztēle veic šo uzdevumu, “izspēlējot” dažādās iespējas un piedāvājot labākos līdzekļus filosofijas mērķa īstenošanai. Huserls atzīst, ka vistuvāk šim prāta *telosam* pēc Hjūma, Dekarta un Kanta ir pietuvojusies fenomenoloģija.<sup>308</sup> Tomēr filosofija nebeidzas ar fenomenoloģiju. Huserla pieticīgā ambīcija paredz, ka arī fenomenoloģija ir jauns filosofijas sākums.

Huserls vēlas parādīt, ka, pateicoties iztēles variēšanas fenomenoloģiskai metodei, filosofijas *eidos* iegūst iekšējas atvērtības aprises attiecībā uz iespējamības lauku.<sup>309</sup> Jāatzīst, ka Huserla iztēles fenomenoloģiju caurstrāvo brīvības un nepieciešamības paradokss, kas pašos pamatos nosaka viņa pieeju iztēles problēmai. Viņaprāt, iztēle mūs atbrīvo, mazinot

---

<sup>306</sup> Husserl, E. “Cartesian Meditations”, pp. 128—129.

<sup>307</sup> Husserl, E. “The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology”, transl. D. Carr, Evatson Ill., Northwestern University Press, 1970, pp. 165—80.

<sup>308</sup> Husserl, E. “The Crisis”, pp. 173—8. Šis teleoloģiskā *eidos*a princips ir nozīmīgs iztēles vēsturiskajā attīstībā. Filosofijas vēsturē tika izkopts ceļš iztēles fenomenoloģiskai izpratnei, kas tajā saskata intencionālu un konstruktīvu spēku. Tādējādi iztēle kā brīva pētījuma līdzeklis tiecas atklāt sevis pašas tapšanas vēsturi. Iztēle kļūst par fenomenoloģiskā pētījuma priekšmetu un līdzekli.

<sup>309</sup> Husserl, E. “Ideas”, pp. 414—418.

atkarību no dabiskās pasaules faktiem un atgriežot mūs iespējamībai. Vienlaikus iztēle ir variēšanas spēja, kas atklāj “eidētiskās nepieciešamības” likumus<sup>310</sup>, un brīvā variēšana ved pie “nepieciešamā invarianta”. Šajā punktā iztēles fenomenoloģija nonāk pie transcendences fenomenoloģijas. Huserla nevēlēšanās saistīt fenomenoloģiju ar fundamentālo ontoloģiju vai teoloģiju nostāda iztēli starp divām galējībām: proti, ja iztēles apziņa ir pilnīgi brīva, tā padodas galīgam relativismam; ja tā ir pilnīgi nepieciešama, tā pakļaujas determinismam.

### Iespējamības teleoloģija

Darbā “Karteziāniskās meditācijas” (1929) Huserls pievēršas jautājumam par iztēles transcendenci un tās attiecību ar “tīrās iespējamības” jēdzienu. “Otrajā meditācijā” Huserls raksturo fenomenoloģiju kā *aprioru* tīrās iespējamības zinātņi,<sup>311</sup> kas nenodarbojas ar aktualitātēm, bet izmanto iztēli, lai spriestu par fenomenoloģijas apriorajām iespējām un vienlaikus izvirzītu aprioros likumus.<sup>312</sup> Huserls faktiski pielīdzina “iztēliskās priekšstatīšanas” un “iespējamības” jēdzienus un “Ceturtajā meditācijā” iezīmē to saistību ar *it kā* pasauli.<sup>313</sup> Šajā punktā viņš nonāk dilemmas priekšā: ja iespējamība ir “tīra” jeb brīva no piesaistes realitātei, tad rodas jautājums: kāpēc tā nekļūst par pilnīgu patvaļu? Savukārt, ja tā ir “reāla”, tad tā kļūst atkarīga no pieredzes pasaules iepriekšnoteiktības. Šī dilemma liek Huserlam meklēt kādu transcendentu mērķi, kas spētu samierināt gan brīvības, gan nepieciešamības prasības. Tikai šī mērķa ietvaros viņš redz iespēju saglabāt iespējamības *tīrību* un vienlaikus tās *motivētību* no mērķa puses, uz kuru tā tiecas. Šāda *teleoloģiska iespējamība*, viņaprāt, spētu apvienot visas citas iespējamības “universālā sintēzē”. Huserls šo transcendentu mērķi sauc par “regulatīvu, jebkuru sistēmu anticipējošu” ideju.<sup>314</sup> Heidegers savā darbā par “Fenomenoloģijas pamatproblēmu” sniedz interesantu Huserla iztēles jēdziena interpretāciju, raksturojot to kā “būtības priekšapjautu”: “Lietas priekšapjaušamais veidols (...) ir tas, ko grieķi domāja ar *eidōs*,

---

<sup>310</sup> Husserl, E. “Ideas”, p. 415.

<sup>311</sup> Husserl, E. “Cartesian Meditations”, p. 28.

<sup>312</sup> *ibid.*, p. 28.

<sup>313</sup> *ibid.*, p. 46; pp. 122—136.

<sup>314</sup> *ibid.*, p. 54; pp. 154—156.

ideju ontoloģiskā nozīmē (...). Priekšapjaustais veidols, pirmtēls, parāda lietu, kāda tā ir pirms rašanās un kādai tai būtu jāizskatās, kad tā būs radusies. Priekšapjaustais veidols vēl nav iemiesojies kādā formā, aktualitātē, bet ir iztēles tēls. (...) Tas, kas sākotnēji ir veidojies brīvi, atklāj skatienam to, kas tiek skatīts. Vai tā nav Huserla “konstituēšanas” jēdzienā ietvertā doma?”<sup>315</sup>

Huserlam teleoloģiskā iespējamība nav *ego* konstrukcija, bet ir primāra attiecībā uz visiem potenciālajiem jēdzieniem, ko *ego* par to var izveidot.<sup>316</sup> Viņš norāda, ka nedz aktuālā pasaule, nedz *ego* nav tās pamatā. Gluži pretēji, iespējamība ir to abu sākotne un kā aktualitātes tie ir iespējamības lauka daļa. Šo atziņu Huserls paskaidro ar piemēru, kurā “mana *ego* galīgā iespējamība ir manas pagātnes, tagadnes un nākotnes projekciju piepildījums. Iztēle šajā procesā darbojas kā saistošs intencionāls spēks, kas dod iespēju virzībai no aktuālās pasaules robežām uz iespējamību. Tā atbrīvo no sašķeltības, iezīmējot veseluma aprises.”<sup>317</sup>

Ja arī teleoloģiskā motivācija ir savienojama ar brīvības uzstādījumu, tomēr paliek neatbildēts jautājums par to, vai tā ir mūsu subjektivitāte, kas piešķir jēgu šim mērķim, vai otrādi — mērķis apvelta ar jēgu mūsu subjektivitāti? Šajā jautājumā Huserla pozīcija ir pretrunīga. “Karteziāniskajās meditācijās” viņš apgalvo, ka transcendentālā subjektivitāte pati par sevi ir jebkuras iespējamās jēgas pasaule. Ārpus tās jēga nepastāv.<sup>318</sup> Cituviet viņš izsaka atšķirīgu viedokli: visa esamība ir ceļā uz ideālās un absolūtās iespējamības īstenošanos. Tieši šis ideālais mērķis vada apziņu pasaules konstituēšanā un aicina katru subjektu uz pilnīgas un transcendentālas vienības radīšanu.<sup>319</sup>

Dažos manuskriptos viņš šo metafizisko principu sauc par “Dievu”, sīkāk neskaidrojot, kas ar to tiek domāts. Iespējams, ka Huserla raksturīgākais Dieva apzīmējums ir augstākais *Eidos*, kas ir visu vienotību konstituējošo darbību, jēgas un teleoloģijas avots. Katrā ziņā Huserls vēlas izcelt dievišķā mērķa citādību, nosaucot to par *Überwahrheit*,

---

<sup>315</sup> Heidegger, M. “The Basic Problem of Phenomenology”, transl. A. Hofstadter, London and Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 106—7.

<sup>316</sup> Husserl, E. “Cartesian Meditations”, p. 71.

<sup>317</sup> *ibid.*, pp. 60—61.

<sup>318</sup> *ibid.*, p. 85.

<sup>319</sup> “Husserl’s Louvain Manuscripts”, (ed.) Elveton, saīsinājumā (M.S. E) M.S. E. III, 4, p. 26; p. 61.

*Überwirklichkeit, Über-an-sichlichkeit*, lai norādītu, ka tas nav reducējams uz cilvēciskās subjektivitātes projekciju.<sup>320</sup>

Teleoloģiskās iespējamības transcendentais statuss nemazina Huserla pārliecību par iztēles brīvību. Savos pēdējos rakstos viņš ir ļoti uzmanīgs, runājot par mērķa motivējošo ievirzi vai kauzāli determinējošo ietekmi uz cilvēku, bet uzsver to, ka mūsu transcendentālās apziņas suverēnākā iespēja ir brīvībā šo mērķi piepildīt. Huserls uzskata, ka teleoloģija, no kuras mēs varētu vadīties, ir iespējama ticībā, ar ticību saprotot mērķa apziņu kā suverēnu iespējamību.<sup>321</sup> Mēs varam brīvi izvēlēties — priekšstatīt šo iespējamību vai ne. Ja pasaulē ir ļaunums, tad cilvēks ir pilnīgi atbildīgs par to, jo ļaunums rodas no atsacīšanās priekšstatīt pilnīgu transcendentālu vienotību.<sup>322</sup> Tādējādi Huserls atzīst, ka tieši iztēle mūs dara brīvus un absolūti atbildīgus sava mērķa priekšā.<sup>323</sup>

### Secinājums

Aplūkojuši iztēles fenomenoloģijas pamatiezīmes, apkoposim Huserla nostādnes, kas veicinājušas Rikēra hermeneitiskās iztēles koncepcijas veidošanos. Pirmkārt, veicot iztēles variatīvās darbības pretnostādījumu indukcijai, Huserls parāda, ka iztēle neveido universālo būtību no atsevišķiem faktiem, bet atklāj būtību kā faktu aprioro nosacījumu. Attīstot un pārformulējot šo Huserla “konstituēšanas” principu, Rikērs izstrādā hermeneitiskās iztēles sintēzes izpratni, kurā balstās stāstījuma mimētiskās konfigurācijas un metaforas analogiskās predikācijas jēdzieni.

Ne mazāk nozīmīgs ir Huserla sniegtais fenomenoloģiskais apraksts, kurā tēls tiek raksturots kā intencionāla aktivitāte pretstatā tēlam kā statiskam priekšstatījumam.

Treškārt, Huserls nošķir iztēles un uztveres sfēras, parādot, ka tēls un uztvērumi ir divi atšķirīgi intencionalitātes modi. Bet šo lauku nošķīrums Huserlam rada jaunu problēmu. Intencionalitāte atrisina tēla un uztveres distinkcijas grūtības, bet vienlaikus aktualizē

---

<sup>320</sup> M.S. E. III, 4, p. 62.

<sup>321</sup> *ibid.*, E. III, 10.

<sup>322</sup> *ibid.*, E. III, 4, p. 61.

<sup>323</sup> *ibid.*, E. III, 4, p. 47. Lai gan Huserls neatrisina iztēles un iespējamības problēmu, pievēršoties dievišķai teleoloģijai, līdzīgi Aristotelim un Kantam (skat. Dupre, *Husserl's Thought on God*, p. 214), viņš uzrāda saistību starp iztēli un Dievu iespējamības pasaulē.

jautājumu par tēla ontoloģisko statusu. Kādu “realitāti” pārstāv tēls, ja tas nav empīriskās pasaules daļa? Huserls pietuvojas atbildei, interpretējot tēlu kā iespējamību un atklājot apziņas spēju darboties *it kā* modalitātē. Šis apziņas mods ir viens no nozīmīgākajiem fenomenoloģiskās redukcijas ieguvumiem, jo paver ceļu uz iztēles *brīvās variēšanas* darbību, kurā lietas apziņai tiek atklātas to iespējamās eksistences dimensijā. Huserls labi apzinās, ka viņa atbilde prasa izvērstāku pamatojumu, un atzīst, ka viņa darbs ir tikai aizsākums, kuram ir vajadzīgs turpinājums. Šī filosofijas problēma gūst lielu atsaucību Huserla filosofijas sekotājos. Pēc Huserla iespējamības jautājumam pievēršas Žans Pols Sartrs, Gastons Bašlārs, Pols Rikērs, Merlo Pontī. Pols Rikērs iespējamības un iztēles brīvās variēšanas problemātiku iestrādā savā hermeneitiskajā iztēles teorijā, lai pamatotu poētiskā teksta pasaules ontoloģisko dimensiju un saistītu iztēli ar iespējamības sfēru. Līdz ar to Rikērs var skaidrot teksta pasauli kā iespējamo pasaļu modelēšanu.

Ceturtkārt, pārnesot uzmanību no empīriskās lietu eksistences uz to intencionālo eksistenci – lietām kā dzīviem apziņas fenomeniem, Huserls parāda, ka iztēle tās atbrīvo no faktualitātes un piešķir tām ideālo saturu kā potencialitātēm. Līdz ar to iztēle spēj uzrādīt lietas iespējamās eksistences veidu kā brīvu apziņas intenci un atklāt apziņas dzīvi tai pašai.

Tomēr Rikērs kritiski raugās uz fenomenoloģijas iespējam skaidrot tēlus un iztēli tieši un nepastarpināti, kā tie *parādās* apziņai. Viņaprāt, iztēles teorijas tālākai attīstīšanai ir nepieciešama hermeneitiska pieeja. Rikērs līdzās Huserla iztēles vizuālajam modelim piedāvā semantisko modeli, kurā viņš postulē, ka iztēles radošais spēks ir lingvistisks: “Ja tēli tiek *runāti* līdz tam, kā tie tiek *skatīti*, tad tos vairs nevar konstruēt kā kvazi-materiālus uztveres pārpalikumus, kā tam ticēja empīriķi, nedz arī kā uztveres redukcijas vai neitralizācijas, kā to pieņēma fenomenologi.” Valoda Rikēram kļūst par iztēles analīzes lauku, kurā iztēle sāk darboties jaunas nozīmes konstituēšanās brīdī. Rikērs apvieno valodas un iztēles radošo spēju. Lai rastos jaunas nozīmes, tām jātop izrunātām vai izsacītām jaunu lingvistisku tēlu veidā. Tāpēc ir nepieciešams, lai fenomenoloģisko iztēli kā *parādību* papildinātu hermeneitiskā iztēle kā *nozīme*. Rikēram iztēle ir atbildes darbība uz realitātes prasību *būt izteiktai* jaunā veidā.

Rikērs attīsta šo fenomenoloģijā nozīmīgo tēmu savas hermeneitiskās teorijas ietvaros. Huserla atklātā saikne starp iztēli un iespējamību piešķir virzību Rikēra atbildes meklējumiem uz poētiskās valodas references problēmu un palīdz izstrādāt “teksta

pasaulēs” jēdzienu. Īpaši izvērsti tā tiek skatīta viņa darbā par metaforu “Dzīvā metafora”. Viņš definē iztēles funkciju kā vēl nepieredzētu “pasauļu atklāšanu”, “atvēršanos iespējamām pasaulēm”, kas transcendē mūsu aktuālās pasaules robežas. Valodas līmenī iztēle pilda divējādu uzdevumu: pirmkārt, tā rada tekstu, kas lasītājam atklāj jaunas nozīmes perspektīvu un brīvas iespējamības telpu, atceļot referenci uz tūlītējās uztveres “pasauli” — gan lasītāja, gan autora. Otrkārt, pateicoties iztēlei teksts spēj izgaismot “pasauli” nevis kosmoloģiskā, bet ontoloģiskā nozīmē. Rikēra hermeneitikā “pasaulēs” jēdziens nodrošina nebeidzamu iespējamību horizontu, kas, mums tuvojoties, atkāpjas, jo jebkurā pieredzē kaut kas ir klātesošs, bet kaut kas ir tikai potencialitāte. Savā rakstā “Par dzeju un iespējamību” Rikērs skaidro, ka “visas potencialitātes mūsu pieredzē veido mūsu pasauli”<sup>324</sup>. Refleksijā par iespējamības problēmu Rikērs pārdomā arī hermeneitikas pamatuzdevumu: tās mērķis nav teksta objektīva strukturālā analīze vai eksistenciālismam raksturīgā subjektīva tekstu autoru analīze. Hermeneitikas uzdevums ir skaidrot “pasaulēs”, kuras mums atklāj teksti un to autori.

---

<sup>324</sup> Ricoeur, P. “Poetry and Possibility”, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario Valdes, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 453.

## 4. nodaļa

### Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas un Rikēra valodas jaunrades interpretācija

#### Problēmas uzstādījums

Šīs nodaļas iecere ir atklāt pazīstamā franču filosofa Gastona Bašlāra poētiskās valodas interpretācijas nozīmi Pola Rikēra iztēles traktējumā. Rikēra interese par valodas poētisko funkciju neizvērstā veidā iezīmējas jau viņa agrīnajos darbos, piesaucot Aristoteļa *poiēsis* jēdziena izpratni kā radošu veidošanu. Tas ir laiks, kad Francijā filosofiskās diskusijas norisinās fenomenoloģijas, strukturālisma un arī psihoanalīzes virzienu sadursmē. Šajā posmā Sorbonas intelektuālajā dzīvē ienāk kāda visnotaļ neordināra personība — Gastons Bašlārs.

Iespējams, ka viņa nozīmīgākais ieguldījums iztēles fenomenoloģijā ir valodas poētiskās nozīmes problemātikas akcentēšana un psihoanalīzes metodoloģijas kritika no fenomenoloģijas pozīcijas. Bašlāra mēģinājumā atklāt iztēles un valodas poētisko funkciju Rikērs rod apstiprinājumu savai virzībai uz valodas problemātiku, un tam ir svarīga nozīme Rikēra iztēles lingvistiskās dimensijas attīstīšanā. Lai gan Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas projekts nebūt neieņem Aristotelim vai Kantam līdzvērtīgu vietu Rikēra filosofijā, tomēr Bašlārs viņam dod spēcīgu impulsu valodas jaunrades problemātikas virzienā. Šajā nodaļā tiks apskatītas Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas aprises un to nozīme Rikēra iztēles koncepcijas attīstīšanā:

1. Bašlārs un iztēles fenomenoloģija.
2. Valodas poētiskais traktējums Bašlāra iztēles fenomenoloģijā.
3. Psihoanalīzes un fenomenoloģijas poētiskā tēla interpretācijas iespējas.
4. Poētiskās iztēles traktējums Bašlāra fenomenoloģijā.
5. Bašlārs un Rikēra valodas jaunrades interpretācija.

## Bašlārs un iztēles fenomenoloģija

Franču filosofs Gastons Bašlārs pārsteidz savus laikabiedrus ar negaidīto un visnotaļ krasi pavērsienu savā filosofiskajā interesē. Kā stāsta Etjēns Žilsons,<sup>325</sup> Bašlāru jau kopš agras jaunības saista zinātnes filosofija un epistemoloģijas problemātika. Akadēmiskajās aprindās viņš sevi piesaka kā speciālists zinātnes filosofijā un kļūst par Sorbonas universitātes profesoru. Kopš doktora disertācijas “Essai sur la connaissance approchée” (1927) aizstāvēšanas Bašlārs sevi pilnībā velta pētījumiem zinātnes laukā, demonstrējot erudīciju un filosofiskās refleksijas oriģinalitāti. Viņa ieguldījums zinātnes filosofijas laukā apkopots trīspadsmit sējumos. Kā atceras Etjēns Žilsons, “viņa tālākā karjera bija viegli paredzama: tā, protams, visiem viņa kolēģiem saistījās ar darbu jau iestrādātajā zinātnes filosofijas laukā. Kā viņa pētījumu un studiju vainagojumam acīmredzot vajadzēja sekot jaunu grāmatu iznākšanai. Bet lietas ieguva pavisam citu pavērsienu, nekā Sorbonas profesori bija gaidījuši.”<sup>326</sup>

50. un 60. gados Bašlārs pakāpeniski pievēršas radošās iztēles pamatu studijām. Šādu nepieciešamību viņš pamato ar tā laika zinātnes situāciju un jautājumiem, kurus aicina risināt modernā poētika. Pats Bašlārs šo posmu raksturo kā sava veida krīzi domāšanā, kas ir saistīta ar principiālu ne tikai paša domas priekšmeta, bet arī domas perspektīvas un noteikumu pārvērtēšanu: “Līdzšinējos iztēles pētījumos, sekodams savam zinātnes filosofa paradumam, mēģināju saglabāt objektīvu pozīciju (...), nesniedzot tēlu personisku interpretāciju. Pamazām šī metode izrādījās nepietiekama, lai uz tās pamata veidotu iztēles metafiziku. Šī “apdomīgā” attieksme pati par sevi jau ir atsacīšanās paklausīt tēla tūlītējības dinamikai. Man nācās pieredzēt to, cik grūti ir atbrīvoties no šāda veida “apdomības”. Racionālistam tas nozīmē krīzi, zināma veida plaisu domāšanā.”<sup>327</sup>

Bašlārs iztēles traktējumā pamatā seko Huserla fenomenoloģijai, bet viņa interpretācija iziet ārpus tās robežām. Viņš argumentē pret strukturālismu un pozitīvismu, aicinot no jauna pievērsties cilvēkam, viņa subjektivitātei. Turklāt Bašlāra humānisms atšķiras no fenomenologu skatījuma uz cilvēku vienā būtiskā aspektā: viņš mēģina atbrīvot iztēles

---

<sup>325</sup> Skat. Etjēna Žilsona priekšvārdu Bašlāra darbam “Telpas poētika”, Bachelard, G. “La Poétique de l'espace”, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. xx.

<sup>326</sup> *ibid.*, p. xx.

<sup>327</sup> *ibid.*, p. 8.



fenomenoloģiju no “karteziāniskās jeb ideālistiskās ietekmes”, ko viņš saskatīja agrīnajā Huserla un Sartra fenomenoloģijā.<sup>328</sup> Sava agrīnā darba “Jaunais zinātniskuma gars” pēdējā nodaļā Bašlārs pārformulē Dekarta *cogito* principu: “Es domāju atšķirību, tāpēc es kļūstu atšķirīgs, un būdams atšķirīgs, es domāju jaunas atšķirības.”<sup>329</sup> Bašlārs uzskata, ka racionālais subjekts nevar pilnībā noteikt poētiskā tēla darbību. Tas nevar būt dominējošs attiecībā uz tēlu. Poētiskais tēls ir “pēkšņs uzliesmojums cilvēciskās dvēseles virsmā”<sup>330</sup>, kura psiholoģiskie cēloņi nav pietiekami pētīti. Tāpat, viņaprāt, nekas saskaņots un vispārējs nevar kalpot par pamatu poēzijas filosofijai. Pats jautājuma uzstādījums par principiāla “pamata” nepieciešamību ir pretrunā ar pašu psihisko darbību, ar dzejas jaunrades būtību. Poēzijas filosofijai ir jāpieņem, ka poētiskam aktam nav pagātnes, vismaz nesenas pagātnes, kas atklātu tā parādīšanos un attīstību<sup>331</sup>. Bašlārs diezgan radikāli mēģina mainīt savus līdzšinējos izziņas principus, lai tie būtu atbilstoši pētāmā priekšmeta dabai. Viņaprāt, ja filosofs, kas līdz šim savus uzskatus ir balstījis zinātnes filosofijā un sekojis tās racionalitātes principiem, vēlas pētīt poētiskās iztēles procesus, tad viņam ir jāatsakās no saviem vecajiem pētnieciskajiem ieradumiem. Jo šajā pētījumā nelīdzēs pagātnes analīze bez uzmanības un receptivitātes attiecībā uz tēlu, kāds tas parādās valodā dotajā mirklī.

Jāpiekrīt Džonam Makalesteram, kas pētījumā par Bašlāra filosofiju “Postošais humānists” atzīst, ka šī radikālā pozīcija ir par iemeslu tam, ka Bašlāra iztēles teorija nav sistemātiska un viņa dzejas lasījums ir brīvs un nesakārtots<sup>332</sup>. Tomēr viņa poētiskās iztēles ražīgais pētījumu klāsts, kas sniedzas pāri deviņdesmit publikācijām, ir iedvesmojis daudzus Bašlāra laikabiedrus, ieskaitot Polu Rikēru. Bašlāra iztēles fenomenoloģijā var tematizēt trīs jautājumu laukus, kas ir nozīmīgi Rikēra hermeneitiskās iztēles un valodas jaunrades problēmas attīstībā: (1) valodas poētiskās funkcijas iezīmēšana; (2) psihoanalīzes un fenomenoloģijas poētiska tēla interpretācijas iespējas; (3) radošās iztēles

---

<sup>328</sup> Kearney, R. “The Poetical Imagination”, *Poetics of Imagining*, Harper Collins Academic, 1991, p. 88.

<sup>329</sup> Bachelard, G. “Le Nouvel Esprit scientifique”, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 56.

<sup>330</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace,” Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

<sup>331</sup> *ibid.*

<sup>332</sup> McAllester, J. “Gaston Bachelard, Subversive Humanist”, Madison, Wisconsin Press, p. 175.

spējas skaidrojums. Turpmāk šīs tēmas tiks apskatītas, balstoties uz diviem filosofiski interesantākajiem Bašlāra darbiem: “Telpas poētika” un “Sapņojuma poētika”<sup>333</sup>.

### **Valodas poētiskais traktējums Bašlāra iztēles fenomenoloģijā**

Vispilnīgāk Bašlāra poētiskās iztēles lingvistiskā dimensija tiek atklāta viņa populārāko darbu — “Telpas poētika” un “Sapņojuma poētika” ievadnodaļās, kur viņš akcentē poētiskā tēla novitātes, valodas jaunrades un cilvēciskās esamības saistību: “Poētiskā tēla novitāte uzstāda runājošās esamības jaunrades problēmu. Šajā jaunradē iztēle visnotaļ vienkārši, bet ļoti skaidri pierāda sevi kā sākotni. Poētiskās iztēles fenomenoloģijai, pētot iztēli, ir jācenšas izcelt sākotnības kvalitāti dažādajos poētiskajos tēlos”<sup>334</sup>. Bašlārs ir pārliecināts, ka tieši valodas jaunrades procesā, nevis transcendentālajā *ego* ir meklējami poētiskās iztēles pamati. Poētiskā valoda ir “jauna” valoda, un dzejnieks ar dzejas tēla novitāti pietuvojas pašai valodas sākotnei. Dzejnieks atdzīvina vārdu pirmreizējības pasauli, un visas lietas “sāk runāt” caur saviem nosaukumiem. Bašlārs retoriski vaicā, kas gan šīs lietas ir tik veiksmīgi nosaucis? Vārdi ir tik atbilstoši piemeklēti, it kā lietas pašas būtu sev tos izvēlējušās. Šie vārdi — nosaukumi dzejniekam kļūst par tiešu iztēlošanās jeb “sapņojuma” (*rêverie*) priekšmetu. “Sapņojumā” iedibinās saikne starp pasauli un dzejnieku. Bašlārs to sauc par klusuma saikni, kas ļauj dzejnieka vārdiem kļūt par pasaules nosaukumiem. Poētiskās iztēles telpā dzimst dialogiska atvērtība starp dzejnieku un pasauli, poētisko tekstu un lasītāju. Šīs attiecības nav pasīvas: poēzija spēj “runāt” sākotnes vārdos, satuvinot lietas, dzejnieku un dzejas lasītāju: “Pirms parādīties virspusē, tēls pieskaras dzīlēm. Tas attiecas arī uz mūsu lasīšanas pieredzi. Tēls, ko mums piedāvā lasītais dzejolis, kļūst par mūsu pašu tēlu. Tas laiž saknes mūsos. Lai gan to mums devis kāds cits, rodas iespaids, ka mēs paši esam to radījuši, ka mums vajadzēja to radīt.”<sup>335</sup>

Bašlārs uzsver poētiskā tēla vitālo ietekmi uz cilvēka esamību. Tas iznirst no valodas dzīlēm, bet tai pat laikā atrodas nedaudz “virs” ierastās valodas. Tāpēc poētiskajā valodā lasītājs gūst esamības pieredzi, kas stāv viņpus pragmatiskās valodas ierastajām robežām. Šī pieredze izpaužas izteiksmes un esamības radošā mijiedarbībā, kurā jaunradītais tēls un

---

<sup>333</sup> Bachelard, G. “La Poétique de la rêverie”, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

<sup>334</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace”, p. xx.

<sup>335</sup> *ibid.*, p. xx.

tā izteiksme valodā sāk iespaidot un veidot cilvēka esamību. Tikpat vitāls ir poētiskā tēla iespaids uz pašu valodu, jo tas ar savu novitāti uztur un atdzīvina valodas tapšanu, paplašinot tās iespējas un paverot tai nepārtrauktas atjaunošanās ceļu.

Bašlārs parāda, ka poētiskam tēlam ir spontāns raksturs, jo tas pēkšņi spēj satricināt ierastās jeb “gatavās frāzes” un dot valodai jaunu dzīvi, atklājot jaunu dzīves perspektīvu šīs poēzijas lasītājam: “Poētiskā tēla novitāte iekustina visu lingvistisko aktivitāti... Poētiskais tēls kļūst par jaunu esamību valodā. Tas izsaka mūs, veidojot par to, kas izteikts; citiem vārdiem sakot, tas vienlaikus ir izteikuma un mūsu esamības tapšana. Šeit izteikums rada esamību”<sup>336</sup> Bašlāram izdodas atklāt vārda un iztēles fenomenoloģisko saistību, un turpmāk šo problēmu visizvērstāk risina Pols Rikērs.

Bašlārs uzsver, ka iztēle neatrodas pretstatā valodai un domai, bet ir to iedvesmotāja: “Patiesi iepazīt valodas tēlus, kas dzīvo mūsu domās un dara tās dzīvas, nozīmē dabiskā veidā veicināt šīs domas. Tādējādi filosofijai, ja tai rūp cilvēces liktenis, ir ne vien jāatzīst šie tēli, bet arī jāpieskaņojas tiem.”<sup>337</sup> Bašlārs parāda, ka mūsu iztēles pamatā ir tieksme uz izteiktību jeb virzība uz *logosu*. Tā ir kustība pretim saskaņai ar Esamības *logosu*. Šādā sakarā Bašlārs nošķir metaforas, kuras viņš saprot kā vienkāršas mūsu uztvērumu ilustrācijas valodā, no īsteniem tēliem, kas ir esamības dinamisma izteiksme: “Metafora dod konkrēto apvalku citādā formā grūti izsakāmiem iespaidiem. Tai ir tikai akcidentāla saistība ar iztēles esamību. Pretēji metaforai, tēls pilnībā gūst savu esamību no iztēles. Tēls (...) ir runājošās esamības (*etre parlant*) fenomēns”<sup>338</sup>. Viņaprāt, literāram tēlam nav “jāietērpj kailais tēls, nedz jāpiešķir vārds mēmajam tēlam.” Tādējādi literatūra ir iztēlē ietvertās tieksmes uz *logosu* piepildījums.

Valodas radošais aspekts Bašlāram cieši saistās ar viņa savdabīgo *cogito* principu: “Es domāju atšķirību, tāpēc es kļūstu atšķirīgs, un, būdams atšķirīgs, es domāju jaunas atšķirības”. Spēja diferencēt nozīmes un saskatīt atšķirīgo ir pamatā gan precīzai matemātiskai, gan niansētai poēzijas valodai. Savos zinātnei veltītajos pētījumos Bašlārs reflektē par matemātiskās valodas principiem, parādot, ka tā nav tikai modernās zinātnes instruments. Darbā “Racionālais materiālisms” viņš konstatē, ka “zinātnes valoda atrodas

---

<sup>336</sup> *ibid.*, p. xix.

<sup>337</sup> Bachelard, G. “L’air et les songes”, Paris, Corti, 1943, p. 302.

<sup>338</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace”, p. 80.

semantiskās revolūcijas stāvoklī”<sup>339</sup>. Matemātikas valodā katrs “vārds” izsaka diferenciāciju, citādi tas sajauktos ar citiem “vārdiem”. Jo komplicētāka ir domāšana, jo skaidrāk nošķirti ir tās jēdzieni<sup>340</sup>. Bašlārs savās pārdomās nonāk pie atziņas, ka matemātiķi un dzejnieki atrodas vistuvāk lingvistiskai jaunradei, jo viņi pēta un meklē valodas iespējas izteikt esamību.

### **Psihoanalīzes un fenomenoloģijas poētiskā tēla interpretācijas iespējas**

Poētiskā tēla dabas skaidrošanā Bašlārs par piemērotāko uzskata iztēles fenomenoloģiju. Jo tā vienīgā spēj relevanti aprakstīt tēlu, kā tas parādās apziņā: “Tikai fenomenoloģija (...) var mums palīdzēt atjaunot tēlu subjektivitāti, aptvert to pilnību un spēku (...)”<sup>341</sup>. Viņš apzinās grūtības, ar kurām nākas saskarties iztēles fenomenoloģijai, aprakstot tēlu, kas, būdams īslaicīgs, spēj fokusēt sevī cilvēcisko dvēseli. Neraugoties uz šīm grūtībām, poētiskā tēla pētīšanā Bašlārs dod priekšroku fenomenoloģijai pār psihoanalīzi, jo, viņaprāt, ortodoksās psihoanalīzes un tradicionālās psiholoģijas tēla interpretācijas ir reduktīvas. Psihoanalīze tēlu reducē uz diezgan ierobežotu nozīmes lauku un neņem vērā šī tēla poētisko uzdevumu. Freida sniegtajā tēla noteiksmē, kur tēls tiek definēts kā neirotisku un apspiestu impulsu sublimēts ietērps<sup>342</sup>, uzskatāmi redzama diagnostiskā pieeja tēla interpretācijā. Jau sākotnējais psihoanalīzes metodes uzstādījums Bašlāram šķiet neatbilstošs: tā funkcionē kā atmaskošanas procedūra, bet tēls tiek skatīts kā simptoms, kam nepieciešama atšifrēšana. Bašlārs uzsver, ka poētiskā tēla jaunrade ir lingvistiska. Psihoanalīze neizbēgami intelektualizē tēlu un piešķir tam savu specifisko kontekstu, līdz ar to tēls tiek pārveidots no poētiskā logosa atšķirīgā valodā. Viņš gan atzīst, ka psihoanalīzes metode varētu būt derīga dzejnieka psihe analīzē, bet ne poētiskā tēla skaidrojumā. Psihoanalīzi tēls neinteresē kā pašvērtīgs dvēseles fenomens, bet galvenokārt kā norāde uz kaut ko citu. Drīzāk tā raugās uz tēliem ar aizdomām, paredzot, ka tie maskē kādu sākotnēju nozīmi.

---

<sup>339</sup> Bachelard, G. “Le Materialisme rationnel”, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 215.

<sup>340</sup> Bachelard, G. “Essai sur la connaissance approchée”, Paris, 1969, p. 21.

<sup>341</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace”, p. xv.

<sup>342</sup> Freud, S. “The Civilization and its Discontents”, transl. by J. Strachey, New York, Norton, 1962, p. 62.

Ja mēs poētiskos tēlus uzlūkojam tikai kā īslaicīgu iztēles rotaļu, tad pilnībā tiek aizēnota to poētiskā nozīmība, jo tieši šis ir radošās iztēles dzīvei atvēlētais lauks. Bašlārs uzskata, ka psihoanalītiķi, pieņemot šādu interpretācijas perspektīvu, izvairās no tēla ontoloģiskās problemātikas un “veic izrakumus” cilvēka pagātnē. Viņš nenoliedz psihoanalīzes metodi kā tādu, tomēr izturas skeptiski pret tās iespējām skaidrot radošo darbību. Psihoanalītiska pieeja dzejnieka personības un viņa dzejas pētīšanā visbiežāk aprobežojas ar sublimēto traumu un psihisko pārdzīvojumu atklāšanu, ko šis cilvēks būtu varējis pieredzēt savas dzīves laikā. Tomēr šāda veida pētījumi nespēj skaidrot pašu poētisko procesu un tēla spontanitāti. Bašlāram tēls ir kaut kas vairāk par sublimācijas vai frustrācijas izpausmi. Kā Bašlāra iztēles izpratni raksturo Ričards Kernijs<sup>343</sup>, tā nav “bērnības traumu kapliča, bet gan atjaunotas pasaules šūpulis”. Šāda iztēles interpretācija liek uzdot jautājumu: vai pagātnei un mūsu atmiņām par notikušo nav nekāda sakara ar poētiskiem tēliem? Bašlārs savdabīgā veidā pārformulē pagātnes jēdzienu. Iztēles fenomenoloģijai tīri faktuālā pagātne nav būtiska. Savukārt atmiņā atsauktā pagātne nav viens un tas pats, kas uztveres pieredzes pagātne. Pagātne atmiņas tēlā ir klātesoša kā šī tēla “vērtība”, kvalitāte. Bašlārs uzskata, ka iztēle jau sākotnēji iekrāso tās ainas, ko tā vēlas no jauna skatīt. Tāpēc viņš nodēvē šo vērojumu par “mūsu pagātnes impresionistiskām gleznām”<sup>344</sup>.

Bašlārs uzstāj, ka fenomenoloģiskajā skatījumā tēls ir pašpietiekams tā manifestēšanās brīdī un valoda, kurā tas tiek izteikts, ir jauna valoda. Tāpēc tēla skaidrojums, balstoties uz pagātnes pieredzes notikumiem, būtu nepietiekams un neatbilstošs. Vēloties uzsvērt poētiskā tēla radošo spēku, Bašlārs raksta: “Poētiskais tēls ir zem jaunas esamības zīmes. Šī jaunā esamība ir laimīgs cilvēks. Laimīgs — izteiktajos vārdos, bet reāli nelaimīgs, tūlīt sekos psihoanalītiķa iebildums. Psihoanalītiķa skatījumā sublimācija nav nekas cits kā vertikāla kompensācija.”<sup>345</sup> Fenomenologam nevajadzētu iet tik tālu savā aprakstā. Viņam tēls ir “šeit klātesošais” (*etre la*) brīdī, kad dzejnieka vārds “runā” uz viņu. Fenomenologam nav nepieciešams izdzīvot dzejnieka pieredzētās ciešanas, lai atklātu dzejnieka piedāvāto runas prieku. Bašlārs norāda, ka poēzijā līdzās zināšanai ir jābūt spējai aizmirst. Aizmirstana jeb savdabīga distancēšanās, viņaprāt, ir poētiskās jaunrades svarīgs

---

<sup>343</sup> Kearney, R. “The Poetical Imagination”, *Poetics of Imagining*, p. 91.

<sup>344</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace”, pp. 89—90.

<sup>345</sup> *ibid.*, pp. 89—90.

nosacījums. Bašlārs to skaidro ar fenomenoloģiskās redukcijas (*epochē*) principu. Poētiskā iztēle “izceļ aiz iekavām” empīrisko lietu skatījumu, fokusējot apziņas pievērstību metafiziskam lietu vērojumam. Šai apziņas perspektīvai ir raksturīga zināma refleksīva distancētība un nepiesaistīšanās, kas tai ļauj brīvi asociēt poētiskos tēlus. Tādējādi Bašlārs nonāk pie apgalvojuma, ka poēzijas rakstīšanas prasmes pamatā ir metafiziskas “aizmiršanas” un brīvās tēlu rotaļas spēja.

Protams, ka fenomenologs nevar nerēķināties ar sublimēšanas procesa psiholoģisko mehānismu. Tai pat laikā viņa uzdevums ir fenomenoloģiskā ceļā tuvoties tēliem, kas nav empīriskās pieredzes daļa, bet kurus ir radījis dzejnieks, dzīvojot vēl “nedzīvotu dzīvi” un būdams atvērts valodas daudznozīmībai. Šāds poētiskās iztēles skaidrojums atklāj iztēles radošo aspektu, kas dzejnieka poētisko darbību izceļ ārpus viņa dzīves robežām — tādā nozīmē, ka dzīve to pilnībā nespēj izskaidrot. Bašlārs uzsver, ka poēzijas novitāte ir tas, kas nāk klāt viņa dzīvei jeb pastiprina to. Dzejnieks neveido savu dzīves stilu, bet dzīvo tā, kā viņš rada. Tāpēc tēlu nevar uzskatīt par vienkāršu dzīves aizvietotāju. Psihoanalītiķis, protams, var pētīt dzejnieka cilvēciskās vājības un rakstura īpatnības, bet tikai kā viņa paša pieredzes rezultātu kaislību laukā. Tomēr psihoanalīzes pieeja nebūs piemērota tēlu ontoloģiskā aspekta skaidrošanai. Te būtu vietā Junga sacītais, ka stingri pieturoties pie psihoanalīzes paradumiem, interese novirzās no mākslas darba interpretācijas un pazaudē pati sevi psihoanalītisko pagātnes pētījumu haosā. Faktiski dzejnieks kļūst par “klīnisku gadījumu”, un, Bašlāra vārdiem sakot, viņa “poēzijas zieds tiek skaidrots ar zemapziņas mēslojumu”. Bašlārs paliek pie pārliecības, ka doktrīnas, kas ir viegli kauzālas, kā psiholoģija, vai stingri kauzālas, kā psihoanalīze, diez vai var izprast poētiskā tēla ontoloģiju. Viņa poētiskās iztēles analīze liek secināt, ka tēls ir empīrisko pieredzi transcendējoša darbība, kas fenomenoloģiskās redukcijas ceļā mūs atbrīvo no pagātnes un nākotnes ierobežojumiem. Tēls ir spontāns, un tā parādīšanos nekas tiešā veidā nesagatavo un nedeterminē. Bašlāram fenomenoloģiskā metode šķiet atbilstošākā poētisko tēlu interpretācijai, jo tā skaidro tēlu kā pašvērtīgu fenomenu, nevis kā sekas kaut kam citam. Fenomenoloģijai tēls ir pieejams tā radošajā aspektā, tāpēc tā spēj izgaismot tēla sākotni un oriģinalitāti. Bet šajā punktā Bašlārs saskaras ar klasisko jautājumu, uz kuru jāatbild ikvienam, kas pēta iztēles darbību: proti, vai, norobežojoties no empīriskās pieredzes lauka, iztēle nezaudē saistību ar realitāti un neveido iluzoru, ar esamību nesaistītu pasauli?

## Poētiskās iztēles traktējums Bašlāra fenomenoloģijā

Bašlārs risina iztēles un realitātes attiecības jautājumu, izmainot perspektīvu, kurā raudzīties uz šo problēmu. Viņš norāda, ka tieši iztēle nosaka cilvēka skatījumu uz lietām un iespaido to, kam viņš pievērš uzmanību, kādā veidā viņš uztver. Tādējādi šī problēma tiek aplūkota it kā no otras puses, parādot, ka tas, ko cilvēks iztēlojas, nosaka to, ko viņš uztver. Bašlāra fenomenoloģiskā pieeja paredz, ka iztēles redukcija ir vērsta uz ikdienišķās apziņas transformēšanu. Šajā redukcijas darbībā realitāte netiek “zaudēta”, bet tiek iegūta tās atjaunota redzējuma iespēja. Līdz ar to radīt tēlu Bašlāram nozīmē jaunā veidā ieraudzīt realitāti, kas tik ilgu laiku bijusi “aizēnota diikdienīgā ierastībā”.

Iztēles radošo darbu Bašlārs saista ar sapņojuma (*rêverie*) jēdzienu, nošķirot to no iepriekš minētā “ikdienas apziņas snaudiena” un sapņa stāvokļa (*rêve*). Ar šo jēdzienu viņš vēlas norādīt uz realitātes radošo aspektu, kurā vispilnīgāk atklājas iztēles poētiskā funkcija. Pretēji sapņojumam, sapnis ir pilnīgs realitātes noliegums, apziņas miega stāvoklis. Lai gan sapņojumā cilvēka apziņa atrodas pilnīgā nomodā, tā ir difūza un ne tik pārliecinoša kā “domātāja *cogito*”. *Rêverie* jēdziens Bašlāra fenomenoloģijā iezīmē iespējamības lauku, nevis ar realitāti nesaistītu fantomu pasauli. Līdz ar to iztēle tiek saprasta kā cilvēka dvēseles spēja priekšstatīt sevi, projicēt savu dzīvi nākotnē. No šīs atziņas veidojas Bašlāra antropoloģiskā pārliecība, ka “cilvēks ir tas, kas iztēlojas”. Viņš salīdzina cilvēku ar strādnieku, kas provocē pasauli ar prāta un iztēles instrumentiem, radot un pētot savas un pasaules iespējamības. Tātad iztēles poētiskā darbība paver ceļu uz realitātes priekšstatīšanu tās iespējamības dimensijā, un saskaņā ar Bašlāra pārliecību “neviens nav īsti redzējis pasauli, ja viņš to nav izsapņojis”.

Poētiskā iztēle liek apziņai nostāties uz “reālā” un iespējamā robežas, atmodinot to no ikdienības un ierastības snaudiena. Citiem vārdiem sakot, iztēle nenoliedz realitāti, bet tikai tās mehānisku vērojumu. Tātad Bašlāra izpratnē iztēle nevis atražo realitātes kopijas, bet veido tēlus, kas transcendē realitāti un atklāj tās izmaiņšanas iespējas. Radošai iztēlei piemīt formveidojošs spēks, kas vispilnīgāk atklājas poētiskā tekstā, jo tieši dzejā iztēles tieksme uz logosu gūst savu pilnīgāko izteiksmi. Ne velti Bašlārs dzeju uzskata par dvēseles formas atklāšanu.

Starp imaginatīvo un reālo neveidojas pārrāvums, jo tēls, transcendējot empīrisko pieredzes realitāti, piedāvā atjaunotas realitātes redzējumu. Balstoties uz šo pārliecību,

Bašlārs formulē savu iztēles moto: “Es sapņoju pasauli, tāpēc pasaule eksistē tāda, kādu es to sapņoju.” Viņš norāda uz divām būtiskām poētiskās iztēles pamattendencēm: *vielisko* un *dinamisko*. Vieliskais iztēles aspekts skaidro tēla izcelsmi, balstoties uz četriem arhetipiskiem elementiem — uguni, gaisu, ūdeni, zemi. Bašlārs ir pārliecināts, ka pastāv saistība starp šiem elementiem un cilvēka dvēseles dzīves norisēm. Četru pamatelementu arhetipiskie tēli veido centru, ap kuru grupējas pārējie tēli<sup>346</sup>. Tie nedeterminē apziņu kā pagātnē aizgājušā atmiņas (Jungs) vai *libido* tieksmes personiskā vēsture (Freids), bet atklāj sākotni pavisam citā veidā. Bašlārs pamatelementos saskata matērijas teleoloģiska redzējuma iespēju. Viņaprāt, gan dzejā, gan filosofijā var atrast izteiksmīgus paraugus, kur uguns, gaisa, ūdens un zemes tēli veido *archē* domāšanas principu. Tādējādi tie kļūst par dzīva noētiskā visuma sākotni. Kā spilgtākos piemērus šādai pirmelementu izpratnei var minēt uguns sākotni Hērakleita filosofijā vai Lorenša dzejā, ūdens tēla poētisko ietilpību Anaksimandra domā un Tarkovska poētikā.

Bašlārs ir pārliecināts, ka tēliem piemīt sava patstāvība. Lai varētu izprast tēla ontoloģisko dimensiju, ir jābūt gatavam “aizmirst savu pagātni un nodoties sapņojuma spēkam”. Tēla radošā daba visuzskatāmāk atklājas poēzijā, jo “tēls, ko piedāvā dzejas lasījums, kļūst personisks, tas iesakņojas dzejas lasītājā. Lasītājs to saņem, bet rodas iespaids, ka viņš būtu piedalījies tā radišanā. Tēls dod jaunu esamību valodai, tas mūs izsaka, veidojot par to, kas tajā izteikts; citiem vārdiem sakot, tas vienlaikus ir izteiksmes un mūsu esamības tapšana. Dzejā izteikums rada esamību.”<sup>347</sup>

Dinamiskais iztēles aspekts atklāj šīs dvēseles spējas tieksmi uz logosu, izteiktību. Iztēles dinamisms ir pamatā cilvēka vēlmei radīt savu esamības pasauli. Šī iezīme raksturo cilvēka domāšanas dabu, jo, kā norāda Bašlārs, nav iespējams priekšstatīt sfēru bez griešanās kustības, bultu bez lidojuma. Ar iztēles dinamisko funkciju viņš norāda uz tēla intuitīvo intencionalitāti un norobežojas no tēla kā nemainīgas idejas vai “kolektīva neapzinātā” izpratnes. Bašlārs izceļ poētiskā tēla autonomiju, norādot, ka iztēles dinamiku nedeterminē nedz “lejiene” — kolektīvie pagātnes pirmtēli, nedz “augšiene” — transcendentālie pirmtēli. Līdz ar to cilvēks savā radošajā darbībā ir pilnīgi brīvs.

---

<sup>346</sup> Bachelard, G. “La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l’imagination des forces”, Paris, Corti, 1948, p. 211.

<sup>347</sup> Bachelard, G. “L’air et les songes”, Paris, Corti, 1943, p. 283.



## Bašlārs un Rikēra valodas jaunrades interpretācija

Bašlāra valodas un iztēles iezīmētā saistība un iztēles poētiskās funkcijas analīze ir svarīgs atbalsta punkts Rikēra hermeneitikas lingvistiskā aspekta izstrādē. Pārejas posmā no fenomenoloģiskās pozīcijas uz hermeneitiku, kurā Rikērs formulē savus filosofiskos pamatprincipus, tā liek viņam uzdot jautājumus par valodas dabu un jaunradi. Bašlāra poētiskās iztēles traktējums palīdz Rikēram reljefāk iezīmēt savas poētiskās valodas izpratnes aprises. Laika gaitā Rikērs no jauna atgriežas pie šīs tēmas, to modificē un attīsta izvērstākā veidā. Bet šobrīd, pēc Bašlāra poētiskās fenomenoloģijas analīzes, aplūkosim Rikēra poētiskās valodas izpratnes vispārējās iezīmes, lai ieraudzītu nozīmīgākos saskares punktus abu domātāju pozīcijās.

Uzsākot sarunu par poētisko valodu, svarīgi atcerēties, ka Rikēram tā nozīmē vairāk nekā dzeja. Viņš lieto jēdzienu “poētisks” Aristoteļa *poiēsis* nozīmē, ar to saprotot radošu darbību. Rikērs izprot poēziju ne tikai kā noteiktā pantmērā un ritmā izkārtotu valodas formu vai lirisko daiļliteratūru, bet arī stāstījumu, jo tas tāpat ir radošās iztēles veidots. Rikēra izpratni par poētisku tekstu nosaka ne tik daudz žanriski kritēriji, cik domas fokusētība. Poētiskā tekstā šāda domas un valodas mērķtiecība sasniedz augstāko punktu. Katram vārdam, katrai metaforai ir sava vieta atkarībā no konteksta, vai tas būtu dzejolis, eseja vai stāstījums. Tik plašs “poētiskās domāšanas” traktējums dod iespēju Rikēram skatīt no poētiskās perspektīvas literārās prozas darbus un klasiskus reliģiskus tekstus. Rikērs poētiskās valodas uzdevumu saista ar valodas atjaunošanos. Šajā ziņā viņam ir aktuāla Bašlāra nostāja attiecībā uz poētisko valodu kā “jaunu” valodu, kas atdzīvina un iekustina visu valodas sistēmu. Bez tās valodai draud reducēšana uz komunikāciju viszemākajā līmenī. Tā pakāpeniski var kļūt instrumentāla, un šo instrumentalizāciju Rikērs uzskata par visbīstamāko mūsdienu kultūras iezīmi. Vienīgi poēzija spēj uzturēt valodas plašumu. Pat filosofijā viņš norāda uz noturīgu tendenci — orientēšanos primāri uz valodas formas analīzi. Viņaprāt, filosofijai būtu jā rūpējas par valodas lietojuma daudzveidības saglabāšanu, uzturot spēka nošķirumu starp dažādajām valodas formām, sākot ar zinātnes, politikas valodu līdz pat ikdienas valodai un poēzijai.

Rikērs valodas bagātināšanās un attīstības avotu saskata polisēmijā. Dabiskajās valodās pretstatā mākslīgajām, kas konstruētas datoriem un paredzētas kibernetikas funkcionēšanai, ir svarīgi uzturēt valodas polisēmiju — vārda spēju apzīmēt vairāk nekā

vienu nozīmi. Protams, daudznozīmība var kļūt arī par pārpratumu cēloni, jo tā liek rasties vārdu un nozīmju rotaļai. Lai mazinātu valodas neviennozīmības izraisītos iespējamos pārpratumus, mākslīgās valodas tiecas panākt “viens pret vienu” attiecību starp vārdu un nozīmi. Bet šāda modeļa pārnese uz dabiskajām valodām Rikēram šķiet bīstams, jo tas draud ar valodas nonivelēšanu un tās nabadzību. Valodas reducēšana uz vienu, funkcionālu nozīmi aizsākas ikdienas valodas ietvaros, bet zinātniskajā valodā tā sasniedz savu augstāko izpausmi. Poēzija, viņaprāt, ir efektīvs līdzeklis pret valodas redukciju uz lietderību un funkcionālismu. Atšķirībā no zinātnes valodas prasības pēc jēdzienu viennozīmības, poētiskās valodas uzdevums ir pretējs. Tai jāļauj vārdiem nozīmēt tik daudz, cik tie spēj, tādējādi atdodot valodai nozīmes pilnību un bagātību. Šajā ziņā Nīčem ir taisnība, kad viņš saka, ka poēzija ir bīstama. Tai piemīt dumpības gars, kas palīdz pretoties valodas noplacināšanai.

Tomēr nevajadzētu saistīt valodas bagātību ar liekvārdību un valodas pašmērķību — “valodu valodas pēc”. Rikērs norāda, ka tas ir diezgan izplatīts pārpratums, kas bieži vien rada nepatiku pret poēziju. Iespējams, ka modernā poēzija kļūst aizvien komplicētāka tieši tāpēc, ka tai ir jācīnās pret aizvien pieaugošo nivelējošo tendenci valodā. Tā ir spiesta būt sarežģīta. Dažkārt dzejniekam pat nākas pārveidot sintaksi un pārradīt vārdus, lai tie aizsniegtu savas sākotnējās nozīmes etimoloģiskās saknes. Viņam ir “jārok dziļi zem valodas virsmas slāņa, lai dotu iespēju valodai atveldzēties, atspirdzināties”<sup>348</sup>.

Rikēra hermeneitikai nozīmīga ir Bašlāra iezīmētā poētiskā tēla dialogiskā daba. Bašlārs to skaidro kā atvērtību un dinamismu poētiskā teksta un lasītāja attiecībās, kas lasītājam dod iespēju šai tekstā izlasīt sevi. Rikēra interpretācijas teorijā šis dialogisms tiek iestrādāts lasījuma mimētiskajā izpratnē: arī lasītājs piedalās jaunradē, jo, pārfrāzējot Prustu, lasot grāmatu, viņš lasa pats sevi. Rikēram lasītāja *ego* nav sākotnēji dotais, pabeigtais *ego*. Tas rada sevi lasījumā.

Rikērs atzīmē arī situācijas, kurās poēzijas lasīšana rada pretestību. Tas notiek, ja lasīšanas gaitā lasītājam neizdodas panākt “vienošanos” ar autoru. Rikērs atzīst, ka pastāv nesaprašanās situācijas, kurās šī saikne nevar izveidoties, jo “vārdi, sintakse, domas gājums ir neaizsniedzami tāls lasītājam, kas paliek krastā, nepacietīgi gaidot”<sup>349</sup>. Un ne jau dzejnieks vien ir atbildīgs par šo nesaprašanos. Tā ir izmisuma situācija gan dzejniekam,

---

<sup>348</sup> Ricoeur, P. “Poetry as Possibility”, *A Ricoeur Reader, Reflection and Imagination*, p. 449.

<sup>349</sup> *ibid.*, p. 450.

kas iet aizvien dziļāk valodā, gan lasītājam, kurš kļūst aizvien nepacietīgāks, jo viņš ir zaudējis spēju paplašināt savu valodu līdz dzejnieka valodai. Rikēram šāda situācija atgādina divus cilvēkus, kas izstiepuši rokas viens otram pretim, bet liktenīgais atstatums ir pārāk liels, lai tie satiktos.

Šāda veida spriedze pastāv ne tikai starp lasītāju, poēziju un tās autoru. Tā ir klātesoša arī pašā dzejā, tās meklējumos pēc “pareizās” izteiksmes. Rikērs šo spriedzi saista ar divām atšķirīgām tendencēm poēzijā. No vienas puses, dzejnieks ir aicināts atklāt un jaunā veidā izteikt cilvēka dzīves dziļāko pieredzi, ko apslāpē un aizklāj utilitārā un praktiskā valoda. Bet pastāv arī otra tendence, kuru raksturo rūpes par pašu valodu. Tā dzejniekam liek distancēties no jebkādas pieredzes, izceļot to, ka poēzija rodas kā harmonija starp rakstu, skaņu un ritmu un pati sev kļūst par priekšmetu. Tā aizsākas no savdabīga pārrāvuma starp lietām un vārdiem, un tai nav nekāda sakara ar pieredzi. Tāda veida poēziju nav iespējams pasacīt. Tā ir “*jālasa*, jo vārdi ir izkaisīti uz papīra lapas”.

Rikēra izpratne par poētisko redukciju paredz savdabīgu domas un valodas askētismu, kurā iztēle atmet visu lieko, izlaužoties cauri ikdienības valodas “smagnējai masai” un visam nebūtiskajam, kas apgrūtina domu. Iespējams, viņa nepārtrauktā atskatīšanās uz Aristoteļa “Poētiku” un traģēdijas mākslas raksturojumu tajā ir izskaidrojama ar vārda augsto fokusētību, izsakot cilvēka dzīves traģisko dimensiju, jo tieši traģēdijā vārds sasniedz savu robežu. Aristoteļa *poiēsis* raksturojumā Rikērs pamato savu valodas jaunrades izpratni, atzīstot, ka *poiēsis* radošajā aktā tiek atklāta realitāte savā tapšanas un iespējamības dimensijā — realitāte nevis kā aktualitāte, bet *entelecheia*.

Nonākot pie poētiskās valodas references problēmas, Rikērs atgriežas pie Bašlāra uzrādītās valodas un tēla saistības: “Poētiskā tēla novitāte iekustina visu lingvistisko aktivitāti. (...) Poētiskais tēls kļūst par jaunu esamību valodā. Tas mūs izsaka, veidojot par to, kas izteikts; citiem vārdiem sakot, tas vienlaikus ir izteikuma un mūsu esamības tapšana. Šeit izteikums rada esamību.”<sup>350</sup>

Līdzās Huserlam Bašlārs ar poētisko fenomenoloģiju dod savu ieguldījumu Rikēra poētiskās references un “teksta pasaules” jēdziena attīstīšanā. Viņš Rikēram norāda uz dzejas atklāto “pasauli”, kurā “es” atklāj savu “ne-es,” kas ir tā daļa.<sup>351</sup> Balstoties uz

---

<sup>350</sup> Bachelard, G. “La Poétique de l’espace”, p. xix.

<sup>351</sup> “ Le rêverie poétique nous donne le monde des mondes ... Elle est une ouverture à un monde beau. Elle donne au moi un non—moi qui est le bien du moi; le non—moi mien (...) C'est ce non—moi qui me permet

“pasaules” jēdzienu, Rikērs iebilst dzejas kritiķiem, kas apgalvo, ka poēzijai nepiemīt reference. Iespējams, ka viņiem ir pārāk šaura izpratne par to, kas ir reference, un tā ir pārāk ietekmēta no dabaszinātniskā un pragmatiskā skatījuma uz lietām. Ja pieļauj, ka pastāv realitāte, kuru var sasniegt tikai poētika, tad pirmais solis ir references atcelšana attiecībā uz ikdienas lietām. Poētiskajā redukcijā valoda iegūst atbrīvotību un spēju sasniegt šo pasauli, kas Rikēram arī ir poēzijas reference. Rikērs papildina ar ontoloģisko argumentu Bašlāra atziņu par iztēles tieksmi uz logosu kā poētiskās valodas pamatu. Viņš parāda, ka poēzija ir atbilde uz cilvēka esamības prasību atbrīvot personisko “pasauli”, savu nesemantisko ilgstamību. Poēzija nav bēgšana no “sliktās realitātes” uz kādu labāku pasauli, bet ir “*manas* pasaules” alternatīvas eksistences iespēja. Rikērs šo alternatīvo eksistenci saista ar iztēles mimētisko funkciju, kas atdzīvina “*manu* pasauli”, paplašinot tās iespējamību robežas. Atsaucoties uz Gadameru, viņš norāda, ka mēs cenšamies sasniegt ne tikai to, kas ir dzejoli, bet arī “pasauli”, kurai tas pieder un kuru tas izgaismo. Sasniegt “pasauli” nozīmē salīdzināties ar rakstīto.

Rikēram ir tuva Bašlāra atziņa par zinātnes valodas radošo dabu. Arī Rikērs izceļ līdzību starp matemātiskās un poētiskās valodas prasīgumu attiecībā uz izteiksmes precizitāti. Šo diskursa formu līdzība balstās tām abām raksturīgajā formālajā aspektā, proti, liekā izslēgšanas jeb atmešanas metodē. Šajā formālajā aspektā īstenojas matemātiskās un poētiskās valodas tieksme uz precizitāti.

Iespējams, ka Rikēra salīdzinājums var likties radikāls, bet tam ir arī savs attaisnojums. Pirmkārt, ar to viņš vēlas izcelt, ka poēzijā valoda spēj sasniegt formas un izteiksmes pilnību un kļūt par domāšanas precizitātes lingvistisko ekvivalentu. Otrkārt, Rikērs uzsver, ka iztēles darbība ir vienlīdz nozīmīga gan poētiskajā jaunradē, gan jaunu risinājumu un atklājumu sasniegšanā matemātikas jomā.

Rikērs kritiski raugās uz 20. gadsimta tradicionālo dalījumu humanitārajās un dabaszinātnēs un parāda, ka iztēlei ir būtiska loma gan vienā, gan otrā laukā. Iztēles radošā darbība arī dabaszinātnēs un matemātikā dod ieguldījumu jaunu paradigmu un teoriju attīstīšanā, jo tā līdzdaļa izziņas procesa radošo virzību. Atklājuma loģikai dabaszinātnēs ir līdzība ar poētisko, jo tā ļauj saskatīt jaunas attīstības iespējas un radīt jaunas struktūras.

---

de vivre ma conscience d'être au monde.” (“Poētiskais sapņojums mums dāvā pasauli pasauli... Tas ir skaistā pasaules atklājums. Tas manam “es” dod “ne-es”, kas ir tā daļa (...) Tieši mans “ne-es” ļauj izdzīvot manas esamības pasaulē noslēpumu.” Bachelard Gaston, “La Poétique de la Réverie”, p. 12.

Bet zinātniskajā darbībā ir vismaz trīs būtiski kritēriji, kas to principiāli atšķir no poētiskās darbības. Pirmkārt, falsifikācijas princips, kas paredz, ka zinātniskās propozīcijas nozīmību nosaka tajā ietvertās falsifikācijas procedūras; otrkārt, zinātniekiem ir svarīgs zinātnieku kopas atbalsts, kas nav svarīgs poēzijā; treškārt, zinātnes atklājumam ir jābūt saskaņā ar iepriekšējo zinātnes “ķermeni” līdz brīdim, kad tas izraisa plaisu un rada jaunu zinātnes paradigmu.

## 5. nodaļa

### Iztēles simboliskā, oneiriskā un sociālā aspekta traktējums Rikēra hermeneitikā

Retrospektīvi raugoties uz Rikēra filosofiskās intereses attīstību, iztēles un valodas jautājumi viņu nodarbina jau kopš 60. gadiem. Šī interese ir visnotaļ noturīga. Lai gan iztēles problēma netiek tiešā veidā formulēta kā Rikēra pētījumu centrālais jautājums, tā ir klātesoša gan simboliskās valodas studijās, gan diskusijā ar psihoanalīzi jautājumā par sapņu valodas interpretāciju. Stāstījuma un metaforas analīzē iztēles problemātika iegūst izšķirošu nozīmi. Fundamentālajos darbos — “Dzīvā metafora” un triloģijā “Laiks un stāstījums” — Rikērs nonāk līdz iztēles spējas pamatiem. Arī vēlākā posmā, pievēršoties politiskās filosofijas un ideoloģijas tēmai, viņa interese par iztēles darbību nemazinās. Līdz šim pētījumā tika veikta iztēles eksegētiskā un konceptuālā analīze, bet šajā posmā tiks aplūkoti trīs iztēles aspekti — simboliskais, oneiriskais un sociālais, kas iepriekš netika nošķirti no poētiskās iztēles jēdziena.

#### Simboliskā iztēle

Rikēra 1960. gada darbs “Ļaunuma simbolisms” iezīmē pāreju viņa filosofiskajā pieejā no iztēles fenomenoloģijas uz iztēles hermeneitiku. Šajā laikā Rikēru sāk nopietni nodarbināt valodas jautājums. Ar šo pētījumu Rikērs pamazām distancējas no aprakstošās fenomenoloģijas kā refleksijas par apziņas intencionālajiem modiemi un pievēršas hermeneitiskai pozīcijai, kurā nozīme tiek skatīta ne tikai kā subjektam intuitīvi piederoša, bet kā tāda, kas tiek nodota caur simboliem un zīmēm. Šajā darbā Rikērs pirmo reizi iepazīstina ar hermeneitiskās analīzes modeli, kas dod iespēju izvērtēt lingvistisko funkcionēšanu un aizsākt iztēles radošo iezīmju analīzi valodā. No šāda skatījuma izaug Rikēra pārliecība par to, ka teksta un sevis saprašana ietver kultūras interpretācijas nepieciešamību.

Rikēra interesi par valodas un simbolu problēmu raksturo viņa vidējā posma darbi: “Ļaunā simbolisms”, “Par interpretāciju: Freids un filosofija”, “Interpretācijas teorija”. Tajos viņš nostiprina savu simboliskā tēla izpratni, nošķirot to no diviem savstarpēji

pretējiem simboliskā tēla interpretācijas modeļiem. Viens no tiem ir pārāk izvērsts, otrs — pārāk ierobežojošs<sup>352</sup>.

Plašāko simbola noteiksmes piemēru Rikērs saista ar Ernsta Kasīrera simbola traktējumu trīssējumu darbā “Simbolisko formu filosofija”, kas pirmo reizi tika izdots piecdesmitajos gados<sup>353</sup>. Kasīrers jēdzienu “simbolisks” (*das Symbolische*) saprot kā nozīmi piešķirošu darbību visplašākajā izpratnē. Saskaņā ar šo Kasīrera modeli “simbolizējošā funkcija” tiek traktēta kā universāla vidutāja starp apziņu un realitāti. Ar tās starpniecību apziņa spēj piešķirt nozīmi sākot ar uztvērumiem un beidzot ar valodu. Kasīrers apziņas “simbolizējošo darbību” uzskata par pamatu mākslai, reliģijai, zinātnei un valodai. Rikērs iebilst pret šo simbola noteiksmi, jo simbola jēdziens tajā kļūst tik plašs, ka tas sāk apzīmēt pilnīgi visu. Rikērs norāda, ka atbilstošāk šo funkciju būtu saukt par “apzīmējošu”, nevis “simbolizējošu”. Viņš uzstāj, ka nepieciešams stingri norobežot apzīmējošo lauku, kuru Kasīrers pielīdzina simboliskajam, un divkāršas vai daudznozīmības lauku, kurā burtiskā nozīme prasa vēl citas nozīmes. Rikērs uzskata, ka atbilstoši hermeneitiskai pozīcijai tikai šo pēdējo ir pamatoti saukt par “simbolisko”.

Šaurāko simbola noteiksmi Rikērs saista ar formālās analogijas modeli, kas, viņaprāt, reducē simbolu uz analogijas proporcionalitātes principu: A attiecas pret B, kā C pret D. Lai atrastu vidusceļu starp pārāk plašu un pārāk šauru simbola definīciju, Rikērs iezīmē simbola jēdziena pielietojuma sfēru, veidojot tā saistību ar interpretāciju. Viņš nepretendē dot izmeļošu simbola definīciju, bet precizē to saistībā ar interpretatīvo darbību: “Simbols ir divnozīmīgs lingvistisks izteikums, kuram ir nepieciešama interpretācija, savukārt interpretācija ir saprašanas darbs, kuras mērķis ir simbolu atšifrēšana.”<sup>354</sup> Darbos “Ļaunā simbolisms”, “Freids un filosofija” Rikērs simbolu skaidro kā divkāršu intencionalitāti, kurā viena nozīme transcēndē otru. Jau šajos darbos Rikērs saista simbolu un iztēli, sakot, ka simbols ir iztēles auglis, kas ļauj esamībai parādīties valodā (apzīmēšanā) un tālākā izvērsumā domā (interpretācijā). Viņš norāda, ka simbols parādās tad, kad “valoda rada zīmes, kurās nozīme, negūdamā piepildījumu vienas lietas apzīmēšanā, norāda uz vēl kādu

---

<sup>352</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: Essay on Interpretation”, p. 23.

<sup>353</sup> Cassirer, E. “The Philosophy of Symbolic Forms”, transl. by R. Mannheim, New Haven and London, Yale University Press, 1953 (“Philosophie der Symbolischen Formen”, Bd. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1924).

<sup>354</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: Essay on Interpretation”, p. 9.

citū nozīmi, kas sasniedzama tikai pirmajā un caur pirmo”<sup>355</sup>. Tieši šeit rodas iespēja dot simbolam pārāk šauru noteiksmi, skaidrojot saikni starp primāro un sekundāro nozīmi simbolā kā analogiju. Analogija nav reducējama uz domāšanu atbilstoši proporcionalitātei. Rikērs uzskata, ka analogijas attiecības, kas var veidoties starp simbola primāro un sekundāro nozīmi, nav no ārpusē eksplīcējamas. Simbolā primārā nozīme virza uzmanību uz sekundāro nozīmi. Tāpēc Rikērs uzstāj, ka simboliskā nozīme veidojas caur primāro, burtisko nozīmi.

Nedaudz vēlāka laika pētījumā “Interpretācijas teorija” Rikērs nošķir simbola semantisko un nesemantisko aspektu un parāda, ka simbols kā divkāršās nozīmes struktūra nav tīri semantisks, kā tas ir metaforas gadījumā<sup>356</sup>. Simbols satuvina divas “pasaules” — lingvistisko un nelingvistisko. Viņaprāt, nelingvistiskā dimensija simbolā ir tikpat uzskatāma kā lingvistiskā. Simbols vienmēr attiecina savu lingvistisko elementu uz kaut ko citu. Tā piemēram, psihoanalīze simbolu saista ar aplēptiem psihiskiem konfliktiem, literatūras kritika — ar iespējamās pasaules modelēšanu, reliģijas vēsture simbolos saskata sakrālā manifestēšanos jeb to, ko Eliade sauc par hierofānijām. Rikērs atzīst, ka simbola nesemantiskais aspekts padara simbolu teoriju vienlaicīgi interesantu un maldinošu. Simbola necaurskatāmība ir saistīta ar simbola iesakņotību pieredzes dimensijās, ko pēta psihoanalīze, reliģiju fenomenoloģija, poētika. Pārdomājot psihoanalīzes pētījumus, viņš mēģina saprast, kāpēc simbols nepāraug metaforā. Viņaprāt, metafora ir simbola semantiskais satvars. Tā rodas jau attīrītā *logosa* universā, kamēr simbols uzskatāms robežlīnijā starp *bios* un *logos*. Simbols dzimst tur, kur forma un dzīva sakrīt. Bet, lai simbolisms darbotos, ir nepieciešama vismaz “minimālā” hermeneitika, kas interpretētu simbola struktūru.

Šajā posmā Rikērs formulē hermeneitikas maksimu — “Simbols aicina domu”. Tā izsaka viņa refleksijas izejas pozīciju: doma rod savu sākotni simboliskajā valodā, kurā viss kaut kādā mērā ir jau izteikts. Viņš pauž savu filosofisko pārliecību, ka domāšanai jā sākas

---

<sup>355</sup> Raksturojot simbola un zīmes attiecību, Rikērs norāda: lai gan simbols ir arī zīme vai lingvistiska apzīmējuma mods, tas nebūt nenozīmē, ka jebkura zīme ir simbols. Zīme vienmēr pārstāv kaut ko — ideju, nozīmi, priekšmetu. Simbolu no zīmes atšķir divkāršā intencionalitāte. Tas var būt orientēts uz divām vai vairākām nozīmēm vienlaicīgi, kā tas uzskatāms redzams poētiskajā valodā.

<sup>356</sup> Ricoeur, P. “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning”, nod. “From metaphor to symbol”, pp. 53—71.



valodas vidienē no tās pilnības un ar visām tās priekšnoteiksmēm un aizspriedumiem. Izteikums “*Le symbole donne à penser*” mums norāda uz to, ka simbols “dod” vielu, pamatu domai, tāpēc domas pirmais uzdevums ir atcerēšanās, atskatīšanās uz valodas sākotni.

Tāpat vienā no agrīnā perioda darbiem “Maldīgais cilvēks” (*L’homme faillible*) Rikērs skaidro savas hermeneitiskās pieejas pamatprincipu — “mēs neuzsākam no tīrās apziņas; mums jāiet (...) cauri tiem vēstures un kultūras apzīmējumiem, kas atrodas ārpus tūlītējās apziņas akta”<sup>357</sup>. Rikērs atsakās no Huserla apziņas fenomenoloģijas nostādnes, kas postulē tiešas un nepastarpinātas eksistences nozīmes apjēgsmes iespēju. Tādējādi viņš nostājas uz hermeneitiskās fenomenoloģijas ceļa, kurā eksistences apjēgsme notiek netieši: ar mītu, simbolu un metaforu pastarpinājumu. Rikēra izpratnē cilvēciskā esamība ir *interpretējošā esamība*, kas nesākas pati no sevis un nerada pati no sevis jaunas nozīmes. Viņš ir pārliecināts, ka “mēs saprotam sevi tikai garajā apkārtceļā, kas ved caur kultūras liecībās uzkrātajām cilvēces zīmēm”<sup>358</sup>. Ar šādu nostāju Rikērs nebūt neaizvirzās prom no filosofiskās refleksijas racionalitātes ideāla, bet vienkārši norāda, ka šis ideāls ir sasniedzams, neatsakoties un neatmetot simboliskās valodas pilnību. Refleksijai ir jāattīstās interpretācijā: “es nespēju tvirt eksistences aktu nekā citādi kā vienīgi zīmēs, kas izkaisītas pasaulē”<sup>359</sup>. Šāda filosofiskās racionalitātes izpratne veido viņa hermeneitiskās interpretācijas perspektīvu un mērķi.

Rikērs nošķir trīs simbola pamatveidus: kosmiskos, oneiriskos un poētiskos. Kosmiskie simboli attiecas uz sakrālā sākotnējo ielasīšanu pasaulē. Iztēle ar kosmisko simbolu starpniecību ļauj skatīt dažādas dabas parādības — debesis, sauli, mēnesi, ūdeni — kā noteiktas sakrālās realitātes zīmes. Darbā “Ļaunā simbolisms” Rikērs skaidro, ka pamatlīmenī simbols ir gan lieta, gan zīme: “Tas vienlaicīgi iemieso un apzīmē sakrālo.”<sup>360</sup> Tādējādi kosmiskajos simbolos iztēle “izlasa” pasaules lietas kā zīmes un zīmes — kā pasaules lietas, un kā tāda tā jau ir, vismaz implikatīvā formā, lingvistiska. Izvērstāk šo atziņu Rikērs skaidro pētījumā “Par interpretāciju: Freids un filosofija”: simboli nav ierakstīti *līdzās* valodai kā tūlītējas izteiksmes modi vai tieši uztverami veidoli; tieši vārdā,

---

<sup>357</sup> Ricoeur, P. “Fallible Man”, p. 28.

<sup>358</sup> Ricoeur, P. “The Hermeneutical function of Distanciation”, p. 143.

<sup>359</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: An essay on interpretation”, p. 46.

<sup>360</sup> Ricoeur, P. “The Symbolism of Evil”, pp. 241—4.

diskursā realitāte iegūst simbolisko dimensiju. Pat pasaules elementu — zemes, debess, ūdens — simboli savu kosmisko ekspresivitāti iegūst caur izteiktību vārdā un vārdu “zeme”, “debess”, “ūdens” divkāršās nozīmes dēļ. Tajos ir ietverta gan reference attiecībā uz lietu, ko tie uzrāda, gan plašākās nozīmes iespējas. Rikērs uzsver, ka pasaules ekspresivitāte ienāk valodā caur simbolu kā divkāršo nozīmi.<sup>361</sup> Simboli parādās tad, kad “valoda veido saliktas zīmes, kurās nozīme norāda uz citu nozīmi, kas sasniedzama netiešā veidā”.<sup>362</sup> Simbolam ir nepieciešams vārds, lai īstenotu sakrālā manifestāciju pasaulē.<sup>363</sup> Šo domu Rikērs ilustrē ar Psalmā piemēru, kurā mēs lasām: “Debesis vēstī par Dieva godību.” Protams, ka debesis nerunā pašas. Tās runā praviešu vārdiem, viņu dziedātajos vārdos debesis iegūst izteiktību un spēju vēstīt par Dieva godību.

Otrajā simbolu kategorijā, oneiriskajos tēlos, Rikērs liek uzsvaru uz iztēles psiholoģisko funkciju. Lai raksturotu iztēles psiholoģisko aspektu, Rikērs saista Mirčes Eliades reliģisko simbolu fenomenoloģiju un “neapzinātā” simbolu psihoanalīzi. Viņa uzmanības lokā nonāk Junga un Freida pētījumi, kuros tiek analizēta iespējamā saikne starp individuāla neapzinātā simboliem un simboliem kā kopīgām cilvēces kultūras reprezentācijām.<sup>364</sup> Rikērs uzsver ciešo saistību starp kosmiskajiem un sapņu simboliem, jo ir pārlicināts, ka “manifestēt sakrālo kosmosā un psihē ir viens un tas pats (...). Kosmos un dvēsele ir vienas “izteiksmes” divi poli — es izsaku sevi, izsakot pasauli.”<sup>365</sup> Viņaprāt, psihiskā vai tēla ekspresīvā funkcija veido intīmo saikni ar valodu. Rikērs norāda, ka sapņu tēliem “savā sākotnē ir jābūt tuvu pie vārdiem, jo tos ir iespējams izteikt, komunicēt.”<sup>366</sup>

Poētiskā iztēle noslēdz kosmosa un sapņu divkāršo ekspresivitāti. Tieši poētiskos simbolos visuzskatāmāk izpaužas iztēles radošās spējas. Tikai attiecībā uz trešās kategorijas simboliem Rikērs lieto jēdzienu “iztēle” sistemātiskā veidā, jo poētiskā perspektīva dod iespēju pievērsties tēlam kā tādām, tā simboliskajai funkcijai tēla tapšanas mirklī. Poēzijā simboliskais tēls atklāj “valodu tās parādīšanās stāvoklī”. Tā nav jāatrod reliģijas vēsturē mītos un ritos vai jāatsifrē sublimētā atdzimšanā sapņu tēlos. Šādā nozīmē poētiskais ir

---

<sup>361</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: An essay on Interpretation”, pp. 23—24.

<sup>362</sup> *ibid.*, p. 24.

<sup>363</sup> *ibid.*, p. 25.

<sup>364</sup> Ricoeur, P. “Symbolism of Evil”, p. 12.

<sup>365</sup> *ibid.*, pp. 12—13.

<sup>366</sup> Ricoeur, P. “Symbolism of Evil”, p. 13.

simboliskās iztēles kvintesence. Tomēr Rikērs norāda, ka šie trīs simbolisma līmeņi ir arī savstarpēji saistīti. Tos visus apvieno valodas jautājums: kā apslēptās dziņas, sakrālais un poētiskie tēli sasniedz valodu, jo tie mums ir pieejami tikai vārdā? Simbolu hermeneitikai ir jāsākas no “pilnas” valodas, proti, no atziņas, ka vēl pirms refleksijas un intuīcijas jau ir simboli, kuros mēs gūstam vielu domai.<sup>367</sup> Tāpēc Rikērs par hermeneitikas uzdevumu uzskata valodas pilnības un bagātības atklāšanu. Tā kā valoda ir kļuvusi formalizēta, tehniska un caurskatāma, Rikērs aicina no jauna atklāt tās simbolizējošo un radošo spēku.

### Oneiriskā iztēle

Savā darbā “Ļaunā simbolisms” Rikērs analizē vienu noteiktu simbolu lauku, kas saistīts galvenokārt ar “ļaunā” problemātiku mītos, savukārt Freida psihoanalīzei veltītajā pētījumā “Freids un filosofija” viņš paplašina savas intereses loku, iesaistot simbola epistemoloģijas jautājumu, kā tas izpaužas “neapzinātā” tieksmēs. Sapņu tēli uzskatāmi parāda, ka mēs varam pasacīt citas lietas nekā tās, ko mēs šķietami sakām; ka aiz tiešās nozīmes pastāv arī netiešās. Tāpēc Rikērs atzīst, ka simbolu divkāršā intencionalitāte sapņotāju dara par dzejnieku.<sup>368</sup> Viņš īpaši pievērš uzmanību tam, ka simboli sapņos ir “tēli—vārdi”, kas apstrīd “tēlus—priekšstatus”, jo iztēle nav vienkārši tēlu spēja reprezentēt klātneesošus priekšmetus. Viņš vēlas parādīt, ka sapņu vizuālie tēli ir verbālo tēlu sensorā izpausme. Valodas tēli transcendē vizuālos tēlus un norāda uz *citām* nozīmēm.

Rikēru interesē psihoanalīze, jo tā visnopietnāk pievērsusies sapņu tēlu analīzei un atklājusi, ka šiem tēliem ir nepieciešama interpretācija. Rikēram liekas saistoši, ka sapņi, līdzīgi mītiem un dzejai, strādā ar divkāršās nozīmes valodu un tos ir iespējams atšifrēt. Īpaši nozīmīgs Rikēram ir sapņu lingvistiskais aspekts, jo “sapņi vēlas sevi pastāstīt”. Tie liek rasties runai, stāstījumam, domai. Sapņotājs jūtas ieslogots privātajā pasaulē, kamēr sapnis netiek izstāstīts. Sapņa stāstījumā, viņaprāt, iztēle “ļauj piedzimt pasaulei, kas bija aprakta dvēseles noslēpumos”<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> ibid., p. 19.

<sup>368</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: essay on Interpretation”, p. 24.

<sup>369</sup> ibid., p. 28.

Rikērs norāda, ka labākā hermeneitiskā mācība, ko var gūt no sapņiem, ir atziņa, ka sapņi var kalpot atšķirīgiem mērķiem, lai atklātu un arī lai *maskētu* nozīmes. Tāpēc sapņa pasaulē Rikērs nošķir divus pretējus polus: poēzija pārstāv sapņu pozitīvo polu, bet izlikšanās – negatīvo. Sapņu tēlu darbība sniedz bagātīgu evidenci par to, ka nozīmes simboliskie līmeņi ir krietni sarežģītāki, nekā to pieļauj tradicionālie analogijas un alegorijas modeļi. Freidu, tāpat kā Niči un Marksu, viņš dēvē par modernās hermeneitikas “aizdomu meistarū”, kas ir veikls uz tēlu nozīmes sagrozīšanu. Katrs no šiem trim “aizdomu meistariem” raugās uz tēliem kā līdzekļiem, rīkiem apslēptās motivācijas maskēšanai. Ničem tā ir griba valdīt, Marksam — šķiru cīņa, bet Freidam — neirotika *libido* tieksmes apspiešana.

Jau šajā posmā, pievērsties psihoanalīzes teorijai, Rikērs skaidri apzinās, ka interpretācijas teorijā ir jāattīsta kritiskā dimensija, lai tā varētu kritiski paraudzīties uz tēla dabu un atklāt, ka tēli nebūt nav “nevainīgi”, ka tie spēj gan atklāt, gan apslēpt nozīmi, atklāt un deformēt slēptākās dziņas. Šajā sakarā Rikērs norāda, ka jebkurš *muthos* nes sevī latentu *logos*, kam nepieciešams izpausties. Kur kāds sapņo, tur cits meklē interpretāciju.<sup>370</sup>

Tādējādi psihoanalīze nodrošina “aizdomu” hermeneitiku, bet tā vienlaicīgi norāda arī “apstiprinošās” hermeneitikas virzienā. “Aizdomu” hermeneitika pārbauda, kā tēli maskē nozīmes, kas gūtas no mūsu personiskās vai kolektīvās pagātnes ar “arheoloģisku” referenci uz šiem tēliem sākotnējāku pieredzi. Savukārt “apstiprinošā” hermeneitika parāda, kā sapņu tēli spēj atklāt jaunas nozīmju dimensijas ar teleoloģisku referenci uz iespējamības dimensiju.

Freida psihoanalītiskā pieeja par sapņu galveno virzītājspēku uzskata apslēptās tieksmes, un sapņu tēlus saista ar neapzinātā sfērā izstumtajām dvēseles traumām. Tomēr Rikērs iebilst pret sapņu tēlu pilnīgu reducēšanu uz kādu pagātnē piedzīvotu notikumu. Arī sapņu tēlos ir iespējama poētiskā dimensija, kas nav skaidrojama ar pieredzes lauku<sup>371</sup>. Tēla poētiskais aspekts atver sapņa realitāti sakrālā klātbūtnei, tāpēc Rikērs iestrādā savā hermeneitikā ne vien “neapzinātā arheoloģiju”, bet arī “sakarālā eshatoloģiju”.

Darbā “Interpretāciju konflikts”(1969) Rikērs turpina pārdomāt hermeneitiskās iztēles divējādo funkciju. Šajā darbā viņš saista iztēli ar atcerēšanos (*recollection*) un projekciju

---

<sup>370</sup> *ibid.*, p. 24.

<sup>371</sup> *ibid.*, p. 27.

(*projection*). Turpinot risināt jau iepriekš aizsākto tēmu, Rikērs atzīst, ka “aizdomu” hermeneitikas ceļš ir nepieciešams, lai nošķirtu tos tēlus, kas “liek atgriezties pie izstumtā”, un tēlus, kas “kalpo par iespējamās pasaules simbolu”. Šīs abas iztēles funkcijas nevajadzētu krasi pretstatīt, jo jebkurš utopisks tēls satur sevī arhaisko elementu, un otrādi. Bieži vien mītiskās pagātnes tēli tiek piesaukti un izmantoti, lai runātu pravietiski par to, kas sagaida nākotnē. Darbā “Interpretāciju konflikts” Rikērs norāda, ka “iztēles eshatoloģija” ir radoša arheoloģijas atkārtošana: “Simbolu progresīvā kārtība nav nošķirta no fantasmu regresīvās kārtības. Gremdējoties neapzinātā arhaiskās mitoloģijās, rodas jaunas sakrālā zīmes.”<sup>372</sup> Viņš nonāk pie atziņas, ka hermeneitikai ir nepieciešama kritiskā dimensija, lai demistificētu maldinošos rēģus un atbrīvotu tēlu simbolizējošo spēku: elki ir jāatmasko, lai simboli varētu runāt. Simbolu valodas daudznozīmība paver iespēju lasījumu daudzveidībai — psihoanalītiskam, reliģiskam, filosofiskam. Šī iemesla dēļ iztēles hermeneitikas kulminācija ir nevis absolūtā zināšanā, bet nebeidzamā interpretāciju konfliktā.

### **Sociālā iztēle**

Rikērs atzīst, ka radošā iztēle ir viņa hermeneitikas galvenā interese gan agrīnajos darbos, kuros viņš pievēršas gribas tēmai, gan vēlāka posma pētījumos, analizējot stāstījuma problemātiku. Tieši stāstījuma teorija mudina Rikēru pievērsties sociālās un kultūras jaunrades jautājumam, jo “stāstu stāstīšana ir pastāvīgākā sabiedrības darbība. Stāstot stāstus par sevi, kultūras veido pašas sevi.”<sup>373</sup>

Stāstījums neaprobežojas tikai ar literatūru. Rikērs labi apzinās, ka pastāv daudz un dažādi kolektīvie stāsti un vēstures, kurām nav viena autora un kuras ir atstājušas nozīmīgu iespaidu uz sabiedrības uzvedības un darbības formu veidošanos. Jebkura sabiedrība piedalās sociāli politiskajā iztēlē un tai ir raksturīgi mītiski stāsti vai simboli, kas saliedē pilsonisko kopu, vada un nosaka tās motivācijas. Šo fenomenu Rikērs dēvē par

---

<sup>372</sup> Ricoeur, P. “Le Conflict des interpretations”, Paris, Editions du Seuil, 1969;

angļu tulkojums “The Conflicts of Interpretations”, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1974, p. 328.

<sup>373</sup> Ricoeur, P. “L’histoire comme récit et comme pratique”, interv. Kemp, P. *Esprit*, No. 6, Paris, June 1981, p. 165.

sociālo iztēli. Sociālo iztēli veido pati sociālā realitāte, un šajā sfērā iztēle ir visciešāk saistīta ar darbības lauku.<sup>374</sup> Darbā “Lekcijas par ideoloģiju un utopiju” (*Lectures on Ideology and Utopia*) Rikērs analizē sociālās iztēles fenomenu divu robežideju — *ideoloģijas* un *utopijas* — ietvaros. Viņš atklāj sociālās iztēles divas sejas un iedibina dialogu starp ideoloģiskajiem un utopiskajiem stāstījumiem, starp sabiedrības gaidām un tās pagātnei: “Šodienas neatliekamākais uzdevums ir nosargāt spriedzi starp tradīciju un utopiju. Šodienas prasība ir reanimēt tradīciju un pietuvināt tai utopiju.”<sup>375</sup>

Sociālās iztēles aspekta analīze ir nozīmīga Rikēra filosofijas daļa, jo sociālā iztēle nodrošina sabiedrības priekšstatu pašai par sevi tagadnē, pagātņē, kā arī nākotnes projekcijā. Viņš vērš uzmanību uz to, ka sociālie tēli atrodas it kā pārrāvumā starp šīs sabiedrības pagātnei un tās nākotnes redzējumu, tie arīdzan neatbilst lietu īstenajam stāvoklim un veido kaut ko līdzīgu neīstai vai sagrozītai apziņai. Tomēr Rikērs atzīst sociālo tēlu lielo nozīmi, jo sabiedrība nevar pastāvēt bez savas sociālo tēlu sistēmas: “Sociālā grupa bez ideoloģijas un utopijas paliktu bez plāna, bez distancēšanās no sevis, bez sevis priekšstatīšanas. Tā būtu sabiedrība bez globāla projekta, kas raudzītos vienlīdz nenozīmīgu notikumu sadrumstalotā vēsturē.”<sup>376</sup>

Tātad Rikērs skaidro ideoloģiju un utopiju kā sociālās iztēles galvenās funkcijas, kas veido sabiedrības domāšanu un darbību motivējošo kolektīvo tēlu kopumu. Tomēr starp tām pastāv būtiskas atšķirības. Ideoloģija ir orientēta uz integrāciju un stabilitāti un līdz ar to uz sabiedrības kopējās identitātes izjūtas saglabāšanu un uzturēšanu. Utopija darbojas pretējā virzienā nekā ideoloģija. Tā tiecas uz novatorismu, pārrāvuma un atšķirtības iedibināšanu. Rikērs šo divu iztēles funkciju dažādību raksturo šādi: “No vienas puses, iztēle darbojas, lai saglabātu kārtību. Šajā gadījumā iztēles uzdevums ir uzturēt identificēšanās procesu, kas atspoguļo šo kārtību. Šeit iztēlei piemīt tēla—atveidojuma aprises. No otras puses, iztēle var pildīt pārrāvuma funkciju; tā var darboties kā izlaušanās. Tādā gadījumā iztēles tēls ir radošs. Tā iztēlojas kaut ko citur esošu. Ideoloģija pārstāv pirmā veida iztēli; tās uzdevums ir saglabāšana, uzturēšana. Utopija pretēji ideoloģijai

---

<sup>374</sup> Ricoeur, P. “Lectures on Ideology and Utopia”, ed. G. Taylor, NY, Columbia University Press, 1986, 1. lekcija.

<sup>375</sup> Ricoeur, P. “Le Monde”, intervija, Paris, 7. February, 1986.

<sup>376</sup> Ricoeur, P. “Science and Ideology” (1974), “Hermeneutics and the Human Sciences”, ed. and transl. John B. Thompson, Cambridge, 1981, p. 241.

pārstāv otrā veida iztēli; tā vienmēr ir mirdzums no nekurienes.”<sup>377</sup> Šajā iztēles funkciju nošķīrumā ir saskatāms Rikēra mēģinājums sociālās realitātes kontekstā savienot Kanta “reproduktīvās” un “produktīvās” iztēles nošķīrumu ar fenomenoloģisko dalījumu iztēlē kā “uztveres redukcijā” un “iespējamību brīvā variēšanā”. Šādā perspektīvā Rikēra utopijas izpratne būs saistīta ar “produktīvo” iztēles aspektu un tās spēju variēt dažādas sociālās realitātes iespējas. Līdz ar to utopija spēj funkcionēt gan kā ideoloģiju kritika, kas mūs distancē no tā, kas ir, gan kā iespējamo pasaulu projicēšana un aprakstīšana. Izvērtējot utopijas nozīmi sabiedrībā, jāatzīst, ka tās darbība ir konstruktīva, ja tā palīdz sabiedrībai pārdomāt tās sociālās dzīves dabu, kritizēt to un piedāvāt alternatīvas sabiedrības redzējumu, apstrīdot eksistējošās sabiedrības modeli.

Ideoloģisko tēlu analizē Rikērs iezīmē trīs tendences: integrējošo, maskējošo un dominējošo.

Integrējošā tendence izsaka sociālās grupas nepieciešamību pēc vienojošu tēlu kopuma, lai tā spētu veidot priekšstatu par sevi sev un citiem. Rikērs, raksturojot integrējošās tendences mehānismu, parāda, ka sabiedrība nodrošinās ar ideoloģisku stabilitāti, ritualizējot un iekodējot savu pieredzi idealizētos, no pagātnes atsauktos paštēlos. Šī sabiedrības stabilitāte ir cieši saistīta ar sociālās iztēles kolektīvo vienotību. Tas ir nozīmīgs sociālās iztēles aspekts, kas jebkurai sabiedrībai palīdz sevi identificēt. Rikērs atzīst, ka sabiedrībai ir nepieciešama mītisku idealizāciju tradīcija, kurā tā var nodrošināties ar stabilām, paredzamām un atkārtojamām vērtībām. Ideoloģiskais sevis iztēlošanās process visbiežāk notiek, atkārtojot mītisko sabiedrības iedibināšanas notikumu. Ar šo darbību sabiedrība tiecas pārvarēt pastāvošo krīzi, attaisnojot sevi un atsaucot atmiņā gandrīz sakrālo pagātņi, sabiedrības sakrālo sākumu. Kā raksta Mirče Eliade: “Mīts ir domāts, lai izteiktu absolūtu patiesību, jo tas stāsta sakrālo vēsturi; tā ir kāda pārcilvēciska atklāsme, kas notikusi sakrālajā sākotnē. (...) Atdarinot mītisko dievu un varoņu paraugus, cilvēks nošķir sevi no profānā laika un maģiskā veidā no jauna ienāk Dižajā Laikā, Sakrālajā Laikā.”<sup>378</sup> Ideoloģijas kalpo tam, lai noteiktas vēsturiskās sabiedrības sociālie tēli būtu saattiecināmi ar tās iedibināšanas aktu. Šo aktu ir nepieciešams no jauna atkārtot, lai uzturētu sociālās integritātes sajūtu. Rikērs atzīst, ka sabiedrība nevar pastāvēt bez šādas netiešas saiknes ar savu iedibināšanas aktu. Ideoloģiska sabiedrības pamattēlu atcere gan

---

<sup>377</sup> Ricoeur, P. “Lectures on Ideology and Utopia”, 15. lekcija.

<sup>378</sup> Eliade, M. “Myths, Dreams, and Mysteries”, London, Fontana, 1968, p. 24.

integrē, gan attaisno pastāvošo sociālo kārtību. Ideoloģijas integrējošā iedarbība ir ļoti efektīva, jo tā spēj ietekmēt sabiedrības indivīdus vēl pirmsrefleksijas līmenī, radot iracionālu kopības sajūtu. Rikērs to skaidro ar to, ka cilvēki visbiežāk domā “balstoties uz” ideoloģijas nekā “par” ideoloģiju. Faktiski ideoloģija spēj iespaidot sabiedriskā viedokļa un “domāšanas” pamatpremisas. Šis iracionālisms un neskaidrība ideoloģisko kodu funkcionēšanā ļauj ideoloģijai *maskēt* patiesību. Ne velti vairums ideoloģisko tēlu kritiķu koncentrējas uz ideoloģijas negatīvo lomu, aizvirzoties no 18. gadsimta beigās dotā Destata de Trasi (Destutt de Tracy) formulējuma, kurā ideoloģija tiek raksturota kā “zinātne par ideju rašanos”. Ideoloģija drīzāk tiek saistīta ar kaut ko gluži pretēju patiesībai. Uz to raugās ar neuzticību, jo tā ir veids, kā noslēpt lietu patieso stāvokli. Rikērs šādu skatījumu sauc par “aizdomu” hermeneitiku, bet Marksu, Niči un Freidu — par “aizdomu meistariem”. Marksam ideoloģijas kritika ir vērsta galvenokārt uz reliģiskiem tēliem, ko viņš uzskatīja par tipiskāko ideoloģijas paraugu, ar kuru viena sociālā šķira var dominēt pār otru. Markss interpretēja reliģiju kā iekodētu tēlu sistēmu, kurā “apsolītā paradīze” kļūst par “tautas opiju” un liek tai aizmirst savas patiesās sociālekonomiskās, šķiriskās intereses. Marksa ideoloģijas kritikā parādās arī ideoloģijas dominēšanas jeb varas tendence, kas saistīta ar autoritātes un sabiedrības hierarhiskās sakārtas attiecībām. Kā novērojis Makss Vēbers un vēlāk arī Jurgens Hābermās, sociālās sistēmas ir tendētas leģitimizēt sevi ar ideoloģijas palīdzību, kas attaisno to tiesības uz drošu un paliekošu varu. Arī Niče kritizē ideoloģiju tieši reliģijas kontekstā, saistot to ar liekulīgu, nepatiesu apziņu, kas maskē cilvēka varas gribu. Savukārt Freids reliģiju nodēvē par “uzmācīgu neurozi”, kas aplāpē cilvēku patiesās tieksmes — dzimumdzīvi, jo viņš reliģiskos tēlos nesaskata neko vairāk par aizliegto baudu simboliskās kompensācijas mehānismu.

Rikērs kritizē šo pieeju par reliģijas deformētu un vienpusīgu traktējumu, kā arī ideoloģijas noreducēšanu uz reliģiju. Tāpat Rikēram nav pieņemama šo “aizdomu meistaru” sašaurinātā antropoloģiskā pozīcija, kurā cilvēks tiek reducēts uz kādu vienu funkciju. Tomēr viņš atzīst, ka ideoloģija pēc savas dabas ir nekritiska un konservatīva: “Visu jauno tā pieņem, tikai pielāgojot tai raksturīgiem, sociālā pieredzē nogulsņējušajiem jēdzieniem.”<sup>379</sup> Citiem vārdiem sakot, jebkurš nākotnes modelis tiek translēts atpakaļ, pagātnē iedibinātos modeļos. Nomaskējot pārrāvumu, kas pastāv starp tagadnes pieredzi

---

<sup>379</sup>Ricoeur P., “Science and Ideology”, *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 227.



un pagātņi, ideoloģija biežāk attaisno *status quo* un paziņo, ka “nekas jau nav mainījies”. Ideoloģiskā maskēšana pretojas jebkādiem jauninājumiem.

No dotā ideoloģijas raksturojuma izriet, ka sociālā iztēle kalpo kā ideoloģija, ja tā nodrošina sabiedrības identitātes apstiprināšanu, uzturot sabiedrības atmiņā tai raksturīgos pamatsimbolus un šīs sabiedrības “sagrādās” pamatdarbības. Tā var tikt izmantota sociālās kārtības integrēšanai un leģitimizēšanai. Visuzkrītošāk tas notiek politisku un kultūras atmodu posmos. Bet ideoloģija var arī būt par iemeslu politiskai stagnācijai, kad kārtējā vara vienkārši atkārtoti atkārtoti iepriekšējo varu stereotipiskos tēlus un rituālus. Rikērs par šādiem gadījumiem saka: “Jebkurš valdnieks grib būt Cēzars, katrs Cēzars grib būt Aleksandrs, bet katrs Aleksandrs grib hellenizēt Austrumu despotu.”<sup>380</sup>

Rikērs uzsver, ka stāstījums par savu pagātņi ir nozīmīgs jebkuras sabiedrības uzturēšanā un konstituēšanā. Tomēr viņš iestājas pret ideoloģijas spiedienu, kas parasti pavada sociālās iztēles atjaunošanos. Viņš brīdina no bīstamības, kas var būt ar to saistīta: “Šī atjaunošana var būt sagrozīta, parasti no dominējošās elites puses, un pārveidota par mistificējošu diskursu, kas kalpo nekritiskai iedibinātās politiskās varas nosargāšanai un glorificēšanai. Šādos gadījumos sabiedrības simboli tiek fetišizēti un kļūst statiski; tie kalpo kā meli.”<sup>381</sup>

Utopija kā ideoloģijai pretēja sociālās iztēles aktivitāte visuzskatāmāk atklājas tieši šādās robežsituācijās. Utopija ir aizdomīga un apšaubāma ideoloģija. Tā tiecas pārtraukt ideoloģijas iedibināto sabiedrības līdzsvaru, norādot virzienā uz kaut kurieni — “neesošu vietu”, vēl neeksistējošu sabiedrību. Arī utopijas tendencē Rikērs saskata bīstamos punktus. Tiklīdz sociālā utopija zaudē paškritiskumu, tā kļūst par jaunu ortodoksiju ar jauniem noteikumiem. Tās nākotnes tēli kļūst tikpat dogmatiski kā ideoloģijas pagātnes tēli, ko tā vēlas demontēt. Riskants ir arī pārmērīgs pārrāvums starp utopijas veidoto modeli un eksistējošo sabiedrību. Domājot par tāda veida šķelšanos, Rikērs vēršas pret “bīstami šizofrēnisku utopijas diskursu, kas projicē statisku nākotni, neradot nosacījumus tās īstenošanai.”<sup>382</sup> Ja utopija funkcionē nesaistīti ar pagātņi un nākotņi, tā zaudē savu spēju mazināt un kritizēt ideoloģisko spiedienu. Drīzāk tā pati sāk kalpot kā jauna mistificējoša ideoloģija, kas tālas un neaizsniedzamas nākotnes brīvības vārdā attaisno represijas.

---

<sup>380</sup> Ricoeur, P. “Science and Ideology”, izdevumā *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 229.

<sup>381</sup> Ricoeur, P. “The Creativity of Language”, p. 29.

<sup>382</sup> *ibid.*, p. 30.

Ja šī plaisa starp vēsturisko un ideālo kļūst pārāk liela, tad sociālās iztēles ideoloģiskā funkcija regresē par tīru konservatīvismu, kas noliedz patiesību. Abos gadījumos tā darbojas kā atsvešināšanās un dara neiespējamu autentisku vēsturisko darbību. Rikērs norāda, ka ideoloģija var būt pieņemama tikai, ja tā apzinās sevi kā ideoloģiju, simboliski figurālu priekšstatu, un spēj kritiski novērtēt, vai tās ideāls nav pārāk atrauts no patiesā un motivē sociālo darbību.

Ideoloģija un utopija ir “savstarpēji komplementāras, jo pirmā ir pagātnes simbolisks apstiprinājums, bet otrā ir simboliska atvēršanās nākotnei”<sup>383</sup>. Nošķirtas viena no otras, tās iegūst politiskās pataloģijas ekstrēmas formas: ideoloģija ieslogo sabiedrību pagātnē, bet utopija upurē sabiedrības tagadni nākotnes vārdā.

Rikērs pievienojas Herberta Markūzes idejai par to, ka visas autentiskās utopijas balstās atcerēšanās fenomenā.<sup>384</sup> Arī kritikai ir sava tradīcija, kurā utopija smeļas idejas. Rikērs kā autentiskas utopijas piemēru min kristietības mācību, jo šajā kontekstā kristietības tradīcija ir uzskatāms piemērs nākotnes projicēšanai, balstot to Evaņģelija notikumu atcerē un aktuālajā draudzes vienotības pieredzē. Tādējādi bībeliskais valstības apsoliņums kalpo par tēlu, kas no jauna savieno nākotni ar pagātņi. Kristietība atklāj tradīciju kā notiekošu stāstījuma projektu, kas prasa piepildījumu. Rikērs norāda, ka “apsoliņums paliek nepiepildīts, kamēr utopija vēsturiski īstenojas; tieši šis — vēl nepiepildītais apsoliņuma horizonts vieno cilvēkus kā draudzi un neļauj utopijai nošķirties kā tukšam sapnim”<sup>385</sup>. Lai gan ideoloģija ir neīstas apziņas radīta, tomēr tā ir vēl kaut kas vairāk par to. Ja reiz ideoloģija ir bijusi pakļauta aizdomām un nomaskētā nozīmē ir atklāta, atliek vēl kāds uzdevums. Rikērs to dēvē par sekundāro hermeneitikas funkciju jeb kritisko distancēšanos<sup>386</sup>.

Piederība tradīcijai paredz, ka saprašana vienmēr ietver vēsturiski piesaistītu priekšizpratni. Tas nozīmē, ka sabiedrībai nav iespējams sasniegt kādu neideoloģisku skata punktu, no kura tā varētu gūt ārpus vēsturiskās iztēles robežām stāvošas absolūtas

---

<sup>383</sup> Ricoeur, P. “The Creativity of Language”, p. 30. Skat. arī Rikēra “Du texte à l'action”, īpaši nodaļu “L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social”, pp. 379—92.

<sup>384</sup> Marcuse, H. “The Aesthetic Dimension”, Boston, Mass., Beacon Press, 1978, p. 73.

<sup>385</sup> Ricoeur, P. “Dialogues”, p. 30.

<sup>386</sup> Ar “kritiskās distancēšanās” jēdzienu Rikērs vēlas iestrādāt Heidegera hermeneitikas modeli kritisko dimensiju.

zināšanas. Sabiedrības zināšana par sociālām šķirām, vēsturiskiem posmiem, kultūras tradīcijām ir saistīta ar šo sākotnējo piederību, no kuras tā pilnībā nevar atbrīvoties. Tāpēc prasība pēc absolūtām zināšanām vai no vēsturiskiem aizspriedumiem brīva skatpunkta ir tikai ilūzija — vēl viens neautentiskas ideoloģijas paraugs. Rikērs to komentē šādi: “Pirms jebkuras kritiskas distancēšanās mēs piederam vēsturei, šķirai, nācijai, kultūrai, vienai vai vairākām tradīcijām. Pieņemot šo piederību, kas iet mums pa priekšu un mūs balsta, mēs pieņemam pašu sākotnējo ideoloģijas lomu — ideoloģija pilda pastarpinošu sevis priekšstatīšanas funkciju.”<sup>387</sup> Kritiskā distancēšanās, kā to parāda Rikērs, pati ir hermeneitiskā apļa daļa. Tas tāpēc, ka plaisa starp tagadni, kas ir reāla, un nākotni vai pagātņi, kas bieži vien ir ideālas, nodrošina vēsturiskās distancēšanās iespējamību. Vēsturiskā distancēšanās ietver pašdistancēšanos, subjekta distancēšanos no sevis, kas pieļauj kritisku sevis iztēlošanās pārinterpretāciju. Vēsturisko, kritisko pašiztēles fenomenu var skatīt analogiski teksta interpretācijas modelim, jo abi modeļi paredz subjekta distancēšanos apkārtceļā caur zīmēm un tēliem: “Saprast sacīto vispirms nozīmē ieraudzīt to kā kaut ko pateiktu, uztvert to tā tekstuālajā formā, nesaistīti ar sacītā autoru. Šāda distancēšanās ir ietverta katrā lasījumā, kurā teksta viela atgūst tuvumu tikai no un caur attālumu. Teksta hermeneitika (...) satur svarīgas norādes uz ideoloģijas kritikas relevantu izpratni. (...) Distancēšanās, kas dialektiski pretstatīta piederēšanai, ir ideoloģijas kritikas iespējamības nosacījums nevis ārpus vai pret hermeneitiku, bet tās ietvaros.”<sup>388</sup>

Distancēšanās un piederēšanas dialektika pieļauj hermeneitiskās iztēles pāreju no aizspriedumiem uz kritisku sevis pašnovērtējumu, no ideoloģijas uz utopiju. Šajā pārejā hermeneitiskā iztēle var daļēji atraisīties no piesaistes vēsturiskai priekšizpratnei, bet tas nevar notikt absolūtā nozīmē. Rikērs atzīst, ka “brīvi peldošas un neieinteresētas apziņas” jēdziens ir maldīgs, jo distancēšanās nekad nepārvar piederēšanu. Šis ierobežojums nepieļauj totalitāras zināšanas iespējamību. “Netotalizējoša iztēle” palīdz izvairīties no divām galējībām — dogmatiskas atrašanās un dogmatiskas pieķeršanās, uzturot ideoloģijas un utopijas izlīdzsvarotību. Ideoloģiju kritika ir uzdevums, kas vienmēr ir jāuzsāk, bet ko principā nav iespējams pabeigt.<sup>389</sup>

---

<sup>387</sup> Ricoeur, P. “Science and Ideology”, p. 243.

<sup>388</sup> *ibid.*, p. 244.

<sup>389</sup> *ibid.*, p. 245.

## 6. nodaļa

### Distancēšanās kā Rikēra hermeneitikas pamatproblēma

Šīs nodaļas uzdevums būs apskatīt iztēles vietu Rikēra hermeneitikas kopējā perspektīvā. “Mimētiskās arkas” koncepcijā mēs izsekojam iztēles virzībai no pieredzes praktiskā lauka uz lingvistiskās nozīmes semantisko līmeni un atpakaļ uz cilvēciskās darbības sfēru. Mēs redzējam, ka Rikēra mimētiskais konfigurācijas akts savu jēgu iegūst plašākā antropoloģijas kontekstā, proti, tā spējā veidot un pārveidot cilvēciskās darbības lauku, jo darbība ir tā, kas vieno poētiskā darba pasauli ar dzīvotās pieredzes pasauli. Tāpat tika parādīts, ka Rikērs savas filosofijas hermeneitisko uzdevumu saskata interpretatīvajā darbībā, “garajā apkārtceļā” caur tekstiem, jo tieši valodas pilnība ir refleksijas sākuma punkts. Šī refleksija ir sevis pazīšanas ceļš no *ego* uz *pats*, kurā Rikērs nošķir trīs dialektiski saistītus aspektus: *piedalīšanos*, *distancēšanos* un *apgūšanu*. Tagad apskatīsim, kā iztēles mimētiskā darbība ir saistīta ar šiem aspektiem un kādas konsekvences distancēšanās kā iztēles darbības auglis ienes interpretācijas teorijas laukā. Mans nolūks ir parādīt, ka ar šīs problēmas risinājumu Rikērs iestrādā kritisko dimensiju savā hermeneitikas projektā.

Šajā nodaļā vispirms tiks iezīmētas Gadamera hermeneitikas vispārējās aprises kā filosofiskais konteksts Rikēra uzstādījumam — izvaicāt saprašanas kritiskās dimensijas iespējamību hermeneitikā. Tam sekos interpretatīva jēdziena “distancēšanās” analīze gan valodas, gan teksta teorijas līmenī, izdalot četras nozīmīgākās tēmas, kas raksturo Rikēra ieguldījumu filosofiskās hermeneitikas metodoloģijas jomā: teksta emancipācija; teksta pasaule; subjektivitātes statuss interpretācijā; saprašana un skaidrojums.

#### Gadamera “sapršanas” jēdziena kritika

Lai gan par klasisku kļuvušais Gadamera darbs saucas “Patiesība un metode” (*Wahrheit und Methode*, 1960), tam ir izteikti antimetodisks raksturs. Autors, sekojot fenomenoloģiskai tradīcijai, savu hermeneitiku izprot nevis kā metodoloģiskus priekšrakstus, bet kā refleksiju par notiekošo saprašanas aktā. Tās filosofiskā intence ir

nodrošināt cilvēcisko saprašanu un sevis saprašanu, tāpēc tā ir “praktiska filosofija”<sup>390</sup>. Iespējams, ka Gadamera pamatdarbam būtu jāsaucas “Patiesība *vai* metode”, jo tajā fenomenoloģiska hermeneitikas traktējuma attiecības ar metodoloģisku pieeju saprašanas aktam ir drīzāk konfliktējošas, nevis komplementāras.

Gadamer analizē saprašanu teksta interpretācijas kontekstā, nozīmīgu vietu šai procesā atvēlot lasītāja priekšizpratnei, aizspriedumiem un viņa interesei piedalīties teksta nozīmē (*Sinn*). Viņš raksturo saprašanas mērķi kā lasītāja un teksta horizontu pārklāšanos: “Saprašana jādoma nevis kā subjektivitātes darbība, bet kā sevis iekļaušana tradīcijas procesā, kurā tagadne un pagātne pastāvīgi pārklājas.”<sup>391</sup>

Saprašana, viņaprāt, līdzinās spēles pieredzei. Lasītājs ir kā spēlmanis, kas, ļaujoties spēlei, seko tās noteikumiem. Līdz ar to hermeneitiskā refleksija tiek traktēta kā refleksija par šīs “spēles” nosacījumiem. Sapratnes nosacījumu analizē būtiska ir vēsturiskās apziņas izpratne: lasītājs tuvojas tekstam jau ar zināmiem jautājumiem. Viņa gaidu horizonts zināmā mērā ievada teksta saprašanu: tā būs veiksmīga, ja saprotošās personas vēlēšies pakļauties teksta prasībām un iekļauties tradīcijā, kuru šis teksts pārstāv.

Taču līdz ar Gadamera sniegtajām atbildēm radās arī jauni jautājumi — un vispirms jau hermeneitikas kritiskās dimensijas sakarā. Kā lasītājs var izsargāties no pārpratumiem? Vai lasītāja un teksta horizontu pārklāšanās vienmēr ir veiksmīga un nav domājama kā to konflikts?

Rikēram Gadamera hermeneitiskās pieredzes izpratne šķiet pārlietu optimistiska, jo tā kritiski neanalizē pašu saprašanas aktu un nevaicā, vai lasītājs patiesi ir sapratis tekstu. Kamēr šie kritiskie apsvērumi netiek iekļauti hermeneitiskās refleksijas lokā, horizontu pārklāšanās vienmēr būs veiksmīga. Tiklīdz rodas aizdomas, ka lasītājs nesaprot vai pārprot tekstu, Gadamera hermeneitiskās pieredzes raksturojums kļūst nepietiekams, lai to atrisinātu. Šo saprašanas kritēriju iestrādi savā ziņā kavē paša Gadamera noliedzošā attieksme pret metodoloģiskām iestrādēm hermeneitikā.

Visasāko kritiku Gadamera hermeneitiskā nostāja izpelnījās no Jurgena Hābermāsa, kas noliedza Gadamera hermeneitikas pretenziju uz universalitāti, norādot uz saprašanas

---

<sup>390</sup> Gadamer, H. G. “Reason in the Age of Science”, tr. Fr. G. Lawrence, Cambridge, Mass., London, MIT Press, 1981, p. 112.

<sup>391</sup> Gadamer, H. G. “Truth and Method”, tr. from the 2nd German ed. by W. Glen-Doepel, London, Sheed and Ward, 1979, p. 258.

robežu noteiksmes nepieciešamību: “Hermeneitiska apziņa nav pilnīga, ja tā nav iestrādājusi sevī refleksiju par hermeneitiskās saprašanas robežu.”<sup>392</sup> Hābermāss norāda, ka Gadamers nerēķinās ar pseidokomunikācijas situāciju, kurā abas iesaistītās puses neapzinās saskarsmes traucējumus. Tikai no malas jaunpienākušais spēj konstatēt, ka runātāji nesaprot viens otru. Pseudokomunikācija rada virkni pārpratumu, kuri nav atrisināmi Gadamera saprašanas koncepcijas ietvaros.<sup>393</sup> Tā prasa tādu saprašanas modeli, kas ietvertu sevī skaidrojošu procedūru un vadītos no teorētiskiem pieņēmumiem.<sup>394</sup>

Rikērs mēģina rast saskarsmes punktus ar Hābermāsa ideoloģijas kritikas un Gadamera hermeneitikas nostādnēm un papildināt interpretācijas teoriju ar metodes un kritikas dimensiju. Gadamera un Hābermāsa diskusija rosina Rikēru izvirzīt distancēšanās problēmu kā hermeneitikas pamatinteresi, jo tajā viņš saskata humanitāro zinātņu kritikas transcendentālo nosacījumu. Pirmajā tuvinājumā distancēšanās jēdzienu varētu raksturot kā pārrāvumu telpā un laikā, kas atsvešina tekstu no tā lasītāja.

Par Rikēra refleksijas atskaites punktu kļūst Gadamera vēsturiskās apziņas traktējums. Gadamers teksta un lasītāja nošķirtību uzlūko kā vēsturiskas atsvešināšanās rezultātu, ko nepieciešams pārvarēt interpretatīvajā darbībā; Rikērs piedāvā to skatīt kā interpretācijas daļu, nevis kā pretstatu. Diskutējot ar Gadameru, viņš norāda, ka vēsturiskā apziņa sevī ietver distancēšanās elementu. Nav vajadzības to pārvarēt vai no tās atbrīvoties. Tā jāiestrādā hermeneitiskajā refleksijā kā teksta “apgūšanas” pamats.

Viņš iezīmē četras tēmas, kas kritiski papildina Gadamera hermeneitiku: teksta emancipācija, teksta pasaule, subjektivitātes statuss interpretācijā, saprašana un skaidrojums. Turpinājumā pievērsīsies šo tēmu analīzei.

### **Teksta emancipācija**

Distancēšanās hermeneitiskās funkcijas problemātiku Rikērs risina ciešā sasaistē ar rakstības un tekstualitātes jautājumiem, jo tieši šajā laukā atklājas distancēšanās pozitīvais ieguldījums. Teksta teorijas analīzē Rikērs demonstrē, ka distancēšanās ir rakstības

---

<sup>392</sup> Habermas, J. “The Hermeneutics Claim to Universality”, *Contemporary Hermeneutics*, ed. J. Bleicher, Routledge&Kegan Paul, 1980, p. 190.

<sup>393</sup>Ibid., p. 191

<sup>394</sup>Ibid., p. 194.

fenomena imanenta iezīme, nevis metodoloģisks piedēklis. Rakstība ir pamatā teksta emancipācijai jeb procesam, kurā teksts iegūst patstāvību un autonomiju attiecībā pret tā rašanās psiholoģiskajiem un sociālvēsturiskajiem apstākļiem. Līdz ar to distancēšanās hermeneitiskā funkcija rodama teksta emancipācijā un ir svarīgs nosacījums interpretācijas kritiskās dimensijas attīstīšanā.

Rikērs norāda, ka rakstība ir tekstu raksturojoša pamatpazīme: teksts konstituējas, diskursam fiksējoties rakstībā. Runa un rakstība ir divi alternatīvi un patstāvīgi diskursa realizēšanās veidi. Rakstīto, protams, ir iespējams izteikt runā, bet tas ir pierakstīts tieši tāpēc, ka nav pasacīts. Tas nozīmē, ka teksts tikai tad ir teksts, kad tas ir nevis izteiktās runas apraksts, bet diskursa nozīmes tiešs ieraksts rakstībā. Tas, kas ienāk rakstībā, ir diskurss kā izsacīšanās intence, un rakstība ir šīs intences pieraksts.

Rakstība Rikēra hermeneitikā kļūst par teksta semantiskās autonomijas sinonīmu. Viņš norāda uz pazīmēm, kas attālina rakstīto no runas apstākļiem, tādējādi formulējot distancēšanās koncepciju, kurā tiek nošķirtas četras atsevišķas formas.

Pirmā distancēšanās forma izsaka runas kā notikuma nošķiršanos no sacītā nozīmes. Tā neizraisa diskursa pamatstruktūras atcelšanu, bet padara tekstu autonomu. Sarunas pieredze, kā tā tiek izdzīvota runas notikumā, spēj palikt privāta un personiska, bet tās propozicionālais saturs jeb nozīme publiskojas rakstībā.

Otrā distancēšanās forma skar pierakstīta izteikuma un runātāja attiecības. Runas diskursā runas subjekta intence visbiežāk sakrīt ar pasacītā nozīmi, bet rakstībā šī saikne vairs nav tik viennozīmīga. Attiecības starp autora "domāto" un teksta verbālo nozīmi jeb to, ko nozīmē teksts, kļūst brīvākas. Rikērs uzskata, ka rakstībā "teksta liktenis atbrīvojas no tā autora pieredzes galīgā horizonta. Tagad svarīgāks kļūst tas, ko saka teksts, nevis tas, ko nodomājis sacīt tā autors."<sup>395</sup> Teksta dzīvi vairs nenosaka autora psihiskie procesi. Tomēr teksta interpretācijas depsioloģizācija nebūt neparedz atsacīšanos no autora nozīmes. Tā kļūst par teksta nozīmes daļu.

Trešā distancēšanās forma uzrāda līdzīgu neatbilstību starp rakstisko izteikumu un tā sākotnējo auditoriju. Sarunā ir konkrēts klausītājs tiešas sarunas situācijā, bet rakstības gadījumā teksts ir adresēts nezināmai auditorijai, kuras vienīgais ierobežojums sākotnēji ir

---

<sup>395</sup> Ricoeur, P. "The Model of the Text: meaningful actions considered as a text", *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. and tr. by J. B. Tompson, Cambridge—London—New York: Cambridge University Press, 1980, p. 201.

lasītprasme. Šāda auditorijas universalitāte, protams, ir tikai potenciāla, jo teksts pats rada savu lasītāju loku. Šī distancēšanās forma ir pamatā Rikēra idejai par interpretāciju plurālismu. Lasītāja un teksta tiesībās rodas būtiska spriedze, kas arī rada interpretācijas dinamiku.

Ceturtnā distancēšanās forma paredz teksta emancipāciju attiecībā pret ostensīvās references ierobežojumiem. Runas referenci ierobežo dialoga situācija, bet rakstībā šis ierobežojums tiek atcelts.

Sarunā ir klātesoši ne tikai runātāji, bet arī pati sarunas situācija. Runa ir vairāk iesakņota apstākļu kontekstā. Tieši attiecībā pret šo kontekstu diskurss iegūst nozīmes pilnību. Laika un vietas apstākļus raksturojošie adverbi, personas vietniekvārdi, darbības vārdu laiki, visa veida “ostensīvie” indikatori kalpo tam, lai diskurss balstītos uz apstākļu kontekstuālo realitāti.

Rakstībā šī kopējā situācija atkāpjas, jo starp rakstītāju un lasītāju veidojas laika un telpas attālums. Tekstā references virzība uz norādīšanas aktu pārtrūkst. Vārdi it kā izdzēs sevi lietu priekšā, kļūdami par vārdiem priekš sevis. Tomēr teksts nepaliek bez references. Gluži pretēji — rakstībā reference paplašinās ārpus konkrētās situācijas. Rikērs, pārfrazējot Heidegeru, norāda, ka literatūras referents “vairs nav dialoga ostensīvo referenču *Umwelt* (appasaule), bet gan *Welt* (pasaule), ko projicē katra mūsu izlasītā, saprastā un iemīlētā teksta neostensīvās references.”<sup>396</sup>

Rikērs “distancēšanos” rakstībā skaidro kā “piedalīšanās” objektivāciju tekstā. Savukārt lasījumā notiek teksta nozīmes “apgūšana”. “Piedalīšanās”, “distancēšanās” un “apgūšanas” trejādā dialektika atbilst Rikēra “mimētiskās arkas” posmiem, kur cilvēciskā pieredze un viņa darbības pasaule piedzīvo pārveidošanos trijos mimētiskās arkas posmos: “prefigurācijā”, “konfigurācijā” un “refigurācijā”.

Tomēr paliek neatbildēts jautājums — kādā veidā teksts var tikt kādam adresēts? Rikērs meklē atbildi uz šo jautājumu diskusijā ar “vēsturisko” un “fenomenoloģisko” skatījumu, kas piedāvā savus risinājumus lasītāja un rakstītāja diskursu atkalapvienošanas sakarā.<sup>397</sup>

Vēsturisko pieeju Rikērs saista ar vispārēju tendenci literatūras un Bībeles kritikā 19. gadsimta vidū skaidrot literāro darbu vai kādu citu kultūras dokumentu ar tās sociālās kopienas sociālajiem apstākļiem, kurā šis teksts radīts, vai arī ar tās sociālās kopienas

---

<sup>396</sup>Ibid., p. 202.

<sup>397</sup>Ricoeur, P. “Appropriation”, *Reflection and Imagination*, pp. 87—88.



situāciju, kurai šis darbs adresēts. Tādējādi vēsturiskā pieeja nosaka, ka skaidrot tekstu nozīmē apcerēt to kā sociālu un kultūras nepieciešamību.

Pretstatā vēsturiskajai pieejai rodas alternatīvs virziens, kas aizsākas ar Frēgi un Huserlu ("Loģiskie pētījumi"). Šis virziens skaidro nozīmi nevis kā mentālu saturu vai ideju kāda prātā, bet kā ideālo priekšmetu, ko dažādi indivīdi var atkārtoti identificēt dažādos laika posmos kā vienu un to pašu. Priekšmeta "idealitātes" jēdziens skaidro to, ka nozīme nav nedz mentāla, nedz fiziska realitāte. Frēges terminoloģijā sakot, *Sinn* nav *Vorstellung* ("ideja", "reprezentācija"), ja pēdējā tiek saprasta kā mentāls notikums, kas saistīts ar nozīmes aktualizāciju no noteikta runātāja puses, noteiktā situācijā. Nozīmes identitāte tās mentālās aktualizācijas sērijās veido propozīcijas ideālo dimensiju. Līdzīgā veidā Huserls raksturo visu intencionalitātes aktu saturu kā "noemātisku" priekšmetu, kas nav reducējams uz šo aktu mentālajiem aspektiem. Huserls ideālās nozīmes jēdzienu paplašina, attiecinot to uz visām mentālajām operācijām, ne tikai loģiskajām, bet arī uztveres, gribas un afektīvajām darbībām. Fenomenoloģijā, kas "pievērsusies priekšmetam", visiem intencionalitātes aktiem bez izņēmuma jātiek aprakstītiem noemātiskos jēdzienos, kas jāsaprot kā atbilstošo noētisko aktu "korelāts".<sup>398</sup>

Šī otra tendence uzlūko tekstu nevis kā stāstījumu, kas adresēts noteiktam lasītāju lokam, bet kā priekšmetu, kam nav temporālu ierobežojumu. Rikērs ņem vērā šīs antivēsturiskās pieejas pamatnostāju attiecībā uz nozīmes objektivitāti, bet viņš to interpretē jaunā veidā. Viņaprāt, nozīmes objektivizācija pilda vidutāja, starpnieka uzdevumu starp rakstītāju un lasītāju. Kā vidutājai nozīmei ir nepieciešama papildu darbība, kas ir eksistenciāla rakstura. Rikērs šo darbību sauc par nozīmes "apgūšanu". Tā ir interpretācijas gala posms un rod savu piepildījumu un nobeigtību lasījumā. Teksts, atbrīvojies no sākotnējās situācijas, kļūst brīvs arī no sava sākotnējā adresāta. Tādējādi teksts ir potenciāli adresēts katram, kas spēj to lasīt. Teksts zaudē savu ierobežotību un iegūst universālu atvērtības<sup>399</sup> dimensiju, kas izpaužas gatavībā iesaistīt lasītāju.

---

<sup>398</sup> Ricoeur, P. "Appropriation", *Reflection and Imagination*, p. 88.

<sup>399</sup> Ricoeur, P. "What is a Text? Explanation and Interpretation", ed. by Rasmussen, Le Haye, M. Nijhoff, p. 144.

## Teksta pasaule

Rikērs teksta pasaules problemātiku risina (1) “distancēšanās” un “apgūšanas”, (2) lasījuma kā “apgūšanas” un (3) teksta references jautājumu kontekstā. Šo tēmu viņš attīsta, balstoties uz Gadamera izvirzīto ideju par apziņas horizontu pārklāšanos.

### 1. “Distancēšanās” un “apgūšana”

Rikērs analizē “distancēšanās” fenomenu attiecībā pret tā pretstatu — “apgūšanu”. Vārds “apgūšana” ir vācu vārda *Aneignung* tulkojums, kura sākotnējā nozīme ir “svešā” padarīšana par savu.<sup>400</sup> Rikēra hermeneitikā šī darbība izsaka teksta nozīmes aktualizēšanos lasījumā un jauna vēsturiskā konteksta iegūšanu. Apgūšana notiek nevis tieši, bet ar teksta lasījuma starpniecību. Tādējādi “distancēšanās” un “apgūšanas” jēdzienu dialektika iezīmē rakstības un lasījuma attiecības interpretācijas procesā: “apgūšana” nav iespējama bez interpretācijas, jo tā savā būtībā ir interpretācija.<sup>401</sup>

Saattiecinājumā ar “apgūšanas” jēdzienu “distancēšanās” vairs nav tikai temporāla un telpiska nošķirtība starp lasītāju un tekstu. Tā ir dialektiskas spriedzes princips starp *citādību*, kas tiecas pārveidot nošķirumu telpā un laikā par kultūras atsvešinātību, un *savējību*, ar kuru saprašana tiecas uz sevis saprašanas paplašināšanu. Tātad teksta un lasītāja attiecības ir analogiskas sevis pazīšanas ceļam, kurā Es caur Citādo iegūst Savējību.

### 2. Lasījums kā “apgūšana”

Rakstība un lasījums norisinās Ego, Citādības un Savējības attiecību drāmas kontekstā. Lasījums ir *pharmakon*, kas “izdziedina” tekstu no atsvešinātības. Lasījums kā “apgūšana” iziet ārpus lingvistiskās teorijas robežām. Šī darbība ir eksistenciālas dabas, jo tā veicina nozīmes aktualizēšanos katrā konkrētajā lasītājā. Lasījuma kulminācija ir lasītājā, kas “padara šo nozīmi par savu”. Ar to tiek iezīmēts teksta interpretācijas galaposts, kurā tā gūst papildījumu un nobeigtību. Rikērs norāda, ka “interpretācija ir pilnīga tad, kad lasījums kaut ko atbrīvo kā notikumu — kā diskursa notikumu, tagadnes notikumu.

---

<sup>400</sup> Ricoeur, P. “Appropriation”, *Reflection and Imagination*, p. 89.

<sup>401</sup> Ricoeur, P. “What is a Text? Explanation and Interpretation”. p. 145.

“Apgūšana” kā interpretācija kļūst par notikumu.”<sup>402</sup> Tātad lasījums ieņem atbildes vietu, kad lasītājs teksta autonomiju atkal transformē diskursa notikumā. “Lasījuma pabeigtība ir tā spēja transformēt teksta citādību diskursa notikumā priekš manis.”<sup>403</sup>

“Mimētiskās arkas” koncepcijā Rikēra interpretācijas teorijas “lasījuma—apgūšanas” posms atbilst iztēles refiguratīvai darbībai. Tā ir robežšķirtne, kurā stāstījums no jauna sasniedz darbības pasauli, piedāvājot modelēt dažādas darbības iespējas. Tāpat kā fabulas veidošana ir iztēles darbība, kurā notikumu daudzveidība tiek “aptverta vienotā temporālā vienībā”, arī lasījums ir iztēles mimētiska darbība, kas veido sintētisku vienību no stāstījuma notikumu un raksturu sakārtojuma. Rikērs skaidro, ka “sekot stāstam nozīmē to aktualizēt lasījumā”<sup>404</sup>, jo pats par sevi “rakstītais teksts ir tikai lasījuma skice”. Tas nozīmē, ka katrā stāstījuma atstāstā vai lasījumā fabulas veidošanas darbs tiek atkārtots no jauna. Tāpēc Rikērs var sacīt, ka fabulas veidošana ir “teksta un lasītāja kopdarbs”, bet lasītāja diskursa notikums ir jauns notikums, tas nav rakstības notikuma atkārtojums.

Šāda lasītāja un teksta “mimētiskā kopdarba” izpratne iekrāso Rikēra lasījuma traktējumu un nosaka nozīmīgas konsekvences hermeneitikas kritiskās dimensijas izstrādes jomā.

Pirmkārt, tas paredz, ka lasījuma iespējamība atrodas pašā tekstā un tam piemīt iekšēja dinamika. Tāpēc būtu aplami lasījumu skaidrot kā lasītāja projekciju tekstā. Teksts kā autonomas darbs pats veido savu lasītāju.<sup>405</sup> Tas, ko mēs dēvējam par Grieķijas vai Bizantijas pasauli, ir teksta darbības auglis. To lasītājam ir radījusi pati literatūra. Rikēram ir svarīgi norādīt, ka lasītājs nav teksta absolūts noteicējs. Gluži pretēji, lasījums kā interpretatīva darbība ir vispirms teksta darbs un tikai pēc tam lasītāja veikums. Iniciatīva un dinamiskums nāk no teksta, nevis no subjekta.<sup>406</sup> Teksts ir atvērts jaunam diskursam un jaunai references aktualizācijai. Rikērs to formulē vēl spilgtākā formā: “Interpretācija ir teksta darbības turpinājums. Ne jau subjekts aktivizē teksta nozīmi; tā ir paša teksta darbība.”<sup>407</sup> Saskaņā ar savu semiotisko struktūru teksts aicina lasītāju izlasīt tā kodu.

---

<sup>402</sup>Ibid.

<sup>403</sup> Ricœur, P. “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning”, p. 92.

<sup>404</sup> Ricœur, P. “Temps et récit”, Tome I, p. 116: “Suivre une histoire, c'est l'actualiser en lecture”.

<sup>405</sup> Ricœur, P. “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics” in *Studies in Religion*, 5, 1975—76, p. 29.

<sup>406</sup> Ricœur, P. “What is a Text? Explanation and Interpretation”, p. 144—45.

<sup>407</sup> *ibid.*, p. 148.

Proti, lasītājam ir jāpiemīt autoram atbilstošai kompetencei, lai spētu sekot teksta nozīmes dinamikai uz referenci. Šīs prasības izriet no teksta dinamisma, nevis no lasītāja.

Otrkārt, lasījums apvieno sevī divus diskursus — tekstu kā diskursu un lasījumu kā jaunu diskursu. Rikērs šo atziņu sasaista ar Gadamera ideju par “horizontu saplūšanu” — subjekta saprašanas paplašināšanos, piedaloties teksta pasaulē. Viņš skaidro, ka lasīšanas aktā lasītājs nonāk tur, kur viņš vēl nav bijis, iegūst jaunu “pasauli” tekstā. Lasījumā tiek pārvarēta lasītāja atsvešinātība un mēmais teksts.<sup>408</sup>

Trešā lasījuma īpatnība ir saistīta ar lasīšanas formu. Rikērs to salīdzina ar spēli, jo lasīšanas laikā iztēles variācijas “aizrauj lasītāju kā spēles pārņemtu spēlmani”. Viņaprāt, lasīt nozīmē būt iesaistītam realitātes metamorfozē. Rikērs šo pārvērtību dēvē par īsteno mimēsi, kas ved Ego uz Pats.<sup>409</sup> Iztēles variāciju telpā poētiski “reālais” aizstāj ne tikai empīrisko realitāti, bet arī ikdienas jeb ierasto sevis apziņu. Tādējādi lasītājs kļūst par poētiskās pasaules radīto Es.

### 3. Teksta reference

Ja sekojam Rikēra pieņēmumam, ka interpretācija attiecas uz darba spēju atklāt “pasauli”, tad lasītāja attiecības ar tekstu ir attiecības ar “pasauli”, ko teksts tam sniedz. Šo pieņēmumu varētu saistīt ar teksta references aspektu: darba nozīme ir tā iekšējā organizācija, bet reference — esamības veids, kas atklājas teksta priekšā.

Kā redzējām no stāstījuma un metaforas analīzes, Rikēram teksta “pasaules” jēdziens ir cieši savijies ar references problēmu, kas aktualizējas lasījumā jeb mimētiskā *refigurācijā*. “Teksta pasaules” jēdziena saistību ar jautājumu par referenci Rikērs pamato ar “šķeltās references” fenomenu. Rikērs norāda, ka “teksta pasaule” šķeltās references gadījumā atklāj vēl kādu nozīmīgu distancēšanās aspektu, proti, reālā distancēšanos no sevis. Tas uzskatāmi parādās poētiskā valodā, kur notiek pirmās pakāpes references atcelšana un līdz ar to distancēšanās no empīriskās pieredzes realitātes. Rikērs parāda, ka poētisks teksts pirmajā lasījuma līmenī referenci ievirza loģiskā absurdā, lai atraisītu otrās pakāpes

---

<sup>408</sup> Ricoeur, P. “A Philosophical Journey. From Existentialism to Philosophy of Language”, *Philosophy Today*, 17, 1973, No. 2/4, p. 93.

<sup>409</sup> Ricoeur, P. “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics”, *Studies in Religion*, 5, 1975—76, p. 31.

referenci jeb poētiskā darba atklāto pasauli. Vissekmīgāk tas tiek panākts, trāpīgi lietojot metaforas. Tās pašas šķiet nesaprotamas, bet divainā kārtā kļūst par poētiska teksta saprašanas nosacījumu.

Tikpat nelogisks liktos Aristoteļa "Poētikas" lasījums, ja to skatītu no ikdienas notikumu un darbību atdarināšanas viedokļa. Aristotelim *muthos*, traģēdijas fabulas radišana, ir radošas atdarināšanas ceļš. Traģēdijas fabulu neinteresē ikdienas notikumu atveidošana. Tas vērsts uz cilvēka likteņa traģiskās šķautnes atveidojumu, kurā darbība risinās virzībā no laimes uz nelaimi. Traģēdijas lasītājam traģiskā mīta pasaule piedāvā iespēju distancēties no nebūtiskā un ieraudzīt savu cilvēcisko esamību simboliskā dimensijā. Šajā ziņā distancēšanās skar pašas references būtību: poētisks diskurss distancējas no ikdienas realitātes, lai tiektos uz esamību tās iespējamības modalitātē.

Rakstā "Metafora kā hermeneitikas galvenā problēma" Rikērs raksturo savu izpratni par "teksta pasaules" un references attiecību: "Mums pasaule ir tekstu atvērto referenču kopums. Tāpēc, runājot par Grieķijas pasauli, nav nepieciešams norādīt uz situācijām, kādas tās bija tiem, kas toreiz dzīvoja. Bet ir jānorāda uz nesituacionālām referencēm, kas pārdzīvoja pirmo iznīcību un tiek piedāvātas kā iespējama esamības mods, kā mūsu esamības pasaulē simboliskās dimensijas mods."<sup>410</sup>

Šādam references traktējumam ir svarīga nozīme interpretācijas jēdziena sakarā. Domātais vairs nav aizslēpts *aiz* teksta, bet ir tā priekšā atklātā pasaule: "Nozīme ir nevis kaut kas apslēpts, bet gan atvērts. Mums ir jāsaprot nevis diskursa sākotnējā situācija, bet tas, kas, pateicoties neostensīvai teksta referencēi, norāda uz iespējamo pasauli. Saprašanai mazāk nekā jebkad ir darīšana ar autoru un viņa situāciju. Tā tiecas tvert pasaules propozīcijas, ko tās priekšā paver teksta reference. Saprast tekstu nozīmē sekot tā kustībai no nozīmes uz referenci: no tā, ko teksts saka, uz to, par ko teksts runā."<sup>411</sup>

Tieši šajā apstākļi notiek lūzums attiecībās ar romantiķu hermeneitiku, kas teksta interpretāciju dara atkarīgu no lasītāja spējas iejusties teksta autora garīgajā dzīvē. Rikērs principiāli izmaina šo skatījumu, liekot uzsvāru uz teksta atklāto pasauli. Tādējādi viņš atbrīvo hermeneitiku no interpretācijas akta psiholoģizācijas un tā reducēšanas uz autora psiholoģiju.

---

<sup>410</sup> Ricoeur, P. "Metaphor and the Main problem of Hermeneutics", *Reflection and Imagination*, p. 314.

<sup>411</sup> Ricoeur, P. "Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning", p. 87.

Šī izmaiņa interpretatīvā akta izpratnē paredz izmaiņu “hermeneitiskā apla” traktējumā. Romantiskie domātāji uzskatīja, ka teksta saprašana nevar būt objektīva procedūra, jo tai ir jāreķinās ar lasītāja sākotnējo pašapjēgsmi. Līdz ar to starp teksta saprašanu un lasītāja pašizpratni veidojās noslēgts riņķojums. Rikēra gadījumā hermeneitiskais aplis kā interpretācijas struktūra saglabājas, bet tas vairs netiek skaidrots kā (1) aplis starp divām — autora un lasītāja — subjektivitātēm vai (2) lasītāja subjektīva sevis projekcija teksta lasījumā. Pirmajā punktā Rikēra iebildums balstās uz “teksta pasaules” un references argumentu: teksta nozīmes un references valoda ir “teksta pasaules” valoda, bet nevis otrās personas subjektivitātes atpazīšana. Otrs iebildums izriet no pirmā: ja apgūšanas darbība lasījumā tiek skaidrota kā “teksta pasaules” atklāšana, tad subjektīvais moments lasījumā vairs nav pielīdzināms sevis projekcijai tekstā. Process, kurā lasītājs saprot sevi teksta pasaules priekšā, ļaujot tai paplašināt un transformēt viņa pašizpratni un viņa pasauli, ir kaut kas pretējs projekcijai. Tādējādi Rikērs pretendē pārcelt hermeneitisko apli no subjektīvā uz ontoloģisko līmeni, iezīmējot apli starp lasītāja esamību pasaulē un teksta atklātajām iespējām būt pasaulē.

### **Subjektivitātes statuss interpretācijā**

Kā redzams no Rikēra lasījuma analīzes, lasītājs nebūt nav teksta noteicējs. Viņš pastāv uz to, ka teksts kā autonomas darbs pats veido savu lasītāju.<sup>412</sup> Tāpēc rodas jautājums: kā Rikērs saprot subjektivitāti interpretācijas procesā?

Analizējot distancēšanās četras formas, tika parādīts, ka lasītāja saikne ar “teksta pasauli” aizstāj attiecības ar autora subjektivitāti. Līdz ar to tiek atcelta arī lasītāja subjektivitāte kā sevis projekcija tekstā. Tieši “teksta viela” piešķir lasītājam tā subjektivitāti un nosaka saprašanu.

Ja jau teksta pasaule pārveido savu lasītāju, tad tā ir arī subjekta kritikas avots. Hermeneitikā, kas uzsver “apgūšanu”, šī saikne ir salīdzinoši neattīstīta un vērsta uz atsvešinošās distancēšanās pārvarēšanu. Rikērs norāda, ka apgūšanas jēdziens hermeneitikā viegli var kļūt par kļūdu “upuri”. Šīs kļūdas parasti rodas no subjekta

---

<sup>412</sup> Ricoeur, P. “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics”, *Studies in Religion*, 5, 1975—76, p. 87.

aktivitātes absolutizācijas nozīmes konstituēšanā. Rezultātā hermeneitika tiek saprasta kā subjektīvisma forma un izraisa neuzticēšanos no zinātnieku puses.

Tāpēc Rikērs savā hermeneitiskās refleksijas izpratnē uzskata par nepieciešamu integrēt “subjekta ilūziju” jeb “maldīgās apziņas” kritikas dimensiju. Šo jēdzienu viņš aizgūst no marksisma teorijas, kurā subjekta kritika veido vispārējās ideoloģijas kritikas daļu. Šajā teorijā “maldīgā apziņa” tiek saistīta ar apslēptām sociālām interesēm, kas nosaka cilvēka darbību un sapratni. Šādā kontekstā izveidotais “neīstās apziņas” jēdziens kļūst par pamatu Rikēra hermeneitikas dialogam ar Hābermāsa ideoloģijas teoriju. Rikērs distancēšanos skata kā nozīmīgu subjekta ilūziju kritikas daļu, kas visuzskatāmāk atklājas viņa sociālās iztēles analizē.

Subjekta ilūziju problēma tiek risināta hermeneitiskās refleksijas jēdziena kontekstā, jo tieši refleksijas darbība nodrošina interpretācijas kritisko aspektu. Kā jau iepriekš redzējām, Rikērs uzskata, ka “es” apziņa kā savas eksistences apjēgsme cilvēkam nav dota tiešā intelektuālā intuīcijā, tā veidojas refleksijā par lietām, zīmēm un simboliem. Rikērs uzstāj, ka “refleksijai ir jākļūst par interpretāciju, jo es nespēju tvert savas eksistences aktu ārpus zīmēm, kas izkaisītas pasaulē”<sup>413</sup>. Šo refleksiju Rikērs, sekojot franču filosofam J. Nabēram,<sup>414</sup> dēvē par “konkrēto refleksiju”. Viņš papildina Nabēra konkrētās refleksijas jēdzienu ar “kritisko pašrefleksijas elementu”. Sevis saprašana nav kaut kas dots, bet veidojas “es” pašrefleksijā, pakļaujot kritikai “es” maldīgās apziņas ilūzijas.

Refleksijā nepieciešams iestrādāt hermeneitiku arī tādēļ, lai sākotnējā “maldīgā jeb neīstā apziņa” tiktu pakļauta kritikai. Sevis saprašana nav kaut kas dots, tā veidojas Es pašrefleksijā, kurā kritikai tiek pakļautas Es maldu apziņas ilūzijas. Ja interpretācija vainagojas ar sevis apjēgsmi, to nevar reducēt uz naivu subjektīvismu, jo šī apjēgsme norisinās teksta vadībā. Kā norāda Rikērs: “Tuvojoties tekstos ierakstīto zīmju saprašana, nozīme nosaka un piešķir man patību.”<sup>415</sup> Kā tekstā ierakstīto zīmju saprašana ievada sevis saprašanu, līdzīgi arī sevis apjēgsme ir nepieciešams solis interpretācijas procesā. Nerēķināšanās ar šo soli un palikšana, piemēram, teksta strukturāla skaidrojuma līmenī,

---

<sup>413</sup> Ricoeur, P. “Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation,” p. 46.

<sup>414</sup> Nabert, J. “Elements for an Ethic,” transl. W. J. Petrek, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

<sup>415</sup> Ricoeur, P. “Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur”, ed. Don Ihde, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. xv.

līdzinātos nozīmes jautājuma atcelšanai. Diskusijā ar Levi–Strosu Rikērs atzīst: “Ja nozīme nav sevis saprašanas daļa, tad es nezinu, kas tā ir.”<sup>416</sup>

Ja distancēšanās no sevis tiek izprasta nevis kā kļūda, ko nepieciešams novērst, bet kā nosacījums, lai izprastu sevi teksta priekšā, tad “apgūšana” kļūst par distancēšanās daļu. Šādi izprasta distancēšanās ietver subjekta *ilūziju* kritiku jeb *maldu apziņas* kritiku. Distancēšanās no sevis prasa, lai teksta piedāvāto pasauli apgūšana ietvertu lasītāja “es” kritikas elementu. Tādējādi maldu apziņas kritika var kļūt par hermeneitiskās refleksijas daļu.

### Saprašana un skaidrojums

Saprašanas un skaidrojuma problēma Rikēru interesē hermeneitikas pamatuzdevuma kontekstā, kas ir divējāds: proti, rekonstruēt teksta iekšējo dinamiku un dot tekstam iespēju pildīt tā references funkciju<sup>417</sup>. Stāstījuma un metaforas analizē viņš atrodas starp divām pretējām pozīcijām. No vienas puses, Rikērs nevēlas pieņemt teksta tūlītējas saprašanas iracionālismu, kas rodas no pārspīlētas subjekta empātijas pret tekstu un vēlmes “iejusties” autora apziņā. No otras puses, Rikēram nav pieņemams arī strukturālisma pārlietu formalizētais skaidrojums, kas veic teksta strukturālo analīzi un reducē valodu uz noslēgtu zīmju sistēmu. Rikērs kritiski raugās uz strukturālisma pieeju, tā rada pozitivistisku sevī noslēgta teksta objektivitātes ilūziju un iespaidu, ka teksts ir brīvs no jebkādas — gan autora, gan lasītāja — subjektivitātes.

Hermeneitikai ir “saprašanas” un “skaidrojuma” dihotomija, ko tā mantojusi no Dilteja. Kā zināms, šī dihotomija rodas no pārliecības, ka skaidrojošā attieksme ir aizgūta no *dabas zinātnēm* un nepamatoti attiecināta arī uz *gara zinātnēm*. Rikērs iebilst pret šādu dalījumu un pastāv uz to, ka šīs abas darbības ir interpretācijas akta nepieciešamas sastāvdaļas. Tām jābūt dialektiski saistītām. Viņš definē interpretāciju kā “skaidrojuma un saprašanas dialektiku tekstam imanentas nozīmes līmenī”<sup>418</sup>. Rikērs pamato šo viedokli, balstoties uz savu izpratni par tekstu kā tādu, kas atklāj nozīmes struktūru. Tieši šajā

---

<sup>416</sup> Ricoeur, P. Levi—Strauss, C. “Reponses à quelques questions”, *Esprit*, 31, 1963, p. 636.

<sup>417</sup> Ricoeur, P. “On Interpretation”, *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 195.

<sup>418</sup> Ricoeur, P. “On Interpretation”, p. 195.



punktā satiekas abi hermeneitiskās prakses veidi, jo Rikēram teksts ir vienlaikus saprašanas pamats un nozīmes struktūra, kas atvērta analīzes un skaidrojuma procedūrām. Tas nozīmē, ka interpretatīvā darbība ietver skaidrojuma un saprašanas polaritāti.<sup>419</sup> Viņš traktē saprašanu kā nemetodoloģisko interpretācijas pusi, kas ir dialektisks skaidrojuma pretmets. Interpretācija kļūst par procesu, kas risinās starp teksta priekšizpratni un tā eksegēzi, saprašanu un skaidrojumu. Pirmais solis šai ceļā ir minējums.<sup>420</sup> Kā norāda Rikērs: “neeksistē likumi labam minējumam”<sup>421</sup>, tāpat kā dabaszinātnēs nav likumu labu hipotēžu izveidošanai. Otrais solis ir skaidrojums, kam ir izteikti metodoloģisks raksturs.

Rikērs norāda, ka teksta apjēgsmē pastāv konfliktējoši mērķi un intereses. Tie paredz tādu atšķirīgu perspektīvu un metodoloģiju līdzāspastāvēšanu, kas spēj attaisnot sevi šī teksta interpretācijā. Tāpēc interpretāciju konflikts ir neatņemama hermeneitiskās refleksijas daļa, kas izslēdz pretenziju uz absolūto zināšanu. Rikēram skaidrojošās darbības neaprobežojas ar strukturālo un lingvistisko analīzi, bet ietver arī subjekta ilūziju kritisko daļu. Rikēra interpretācijas teoriju varētu shematiski izteikt šādi: priekšizpratne jeb minējums + skaidrojums = kritiska apjēgsme.

---

<sup>419</sup> Ricoeur, P. “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning,” p. 92.

<sup>420</sup>Ibid., p. 75.

<sup>421</sup>Ibid., p. 76.

## Nobeigums

Šī pētījuma uzdevums bija hermeneitisks: tā metodoloģiskā iecere bija atklāt Rikēra interpretatīvā modeļa pielietojumu iztēles un valodas radošo aspektu analizē. Iztēles un valodas problēmas pētījumā tika aplūkotas no divām perspektīvām — eksegētiskās un konceptuālās.

Eksegētiskais skatījums fokusējās uz iztēles mimētiskās darbības atklāšanu stāstījuma fabulas veidošanā un metaforā. Līdz ar to iztēles darbība tika raksturota, vadoties tās funkcionālajām izpausmēm stāstījumā un metaforā. Balstoties uz eksegētisko pieeju, pētījums atklāja, kādā veidā Rikērs, lasot Aristoteļa “Poētiku” un “Retoriku”, šajos tekstos “izlasa” savas iztēles un valodas koncepcijas pamatus.

Savukārt konceptuālā pieeja orientējās uz iztēles un valodas jaunrades jēdzienu kritisko analīzi Rikēra refleksijā par viņa pozīcijai nozīmīgāko domātāju — Kanta, Heidegera, Huserla un Bašlāra filosofiskajām nostādnēm. Šajā refleksijā iezīmējās Rikēra uzskatu ciešā saikne ar fenomenoloģisko tradīciju, kuras ietvaros attīstījās viņa lingvistiskā pavērsiena ideja. Metaforas, teksta nozīmes un references, kā arī interpretācijas validitātes kritēriju problemātika uzrādīja Rikēra interesi par dabiskās valodas filosofijas tradīciju un mūsdienu nozīmīgākajām iztēles teorijām. Pētījuma gaitā tika noskaidrots, kā Frēges, Strousona, Bleka, Berdslīja, Deividsona filosofiskās nostādnes ir veicinājušas Rikēra refleksiju par nozīmes un references jautājumiem.

Pētījuma nobeiguma daļā es rezumēšu galvenās atziņas, kas raksturo Rikēra iztēles spējas izpratni un tās nozīmi valodas jaunrades procesā.

(1) Es secinu, ka iztēle kā sintezējoša un shematizējoša spēja ir pamatā mimētiskai funkcijai. Pētījuma gaitā tika parādīts, ka Rikērs šīs funkcijas analīzi attīsta, balstoties uz Aristoteļa “Poētikas” un “Retorikas” interpretatīvu lasījumu. Tāpat es vērsu uzmanību uz to, ka iztēles mimētiskās darbības radošais aspekts visspilgtāk atklājas Rikēra stāstījuma konfiguratīvās darbības raksturojumā un ka šī iztēles darbība ir jāsaprot nevis kā viena no metodēm vai argumentācijas līdzekļiem, bet kā refleksiju raksturojošs spriešanas veids, kas no pieredzes notikumu daudzveidības un laika fragmentārisma “izvelk” (*tirer*) veseluma vienību, kas ir stāstījuma doma.

Rikērs iztēles konfiguratīvo darbību skaidro ar “stereoskopiskā vērojuma” principu, kas ļauj iztēles “skatienam” saturēt lietu pretrunīgos aspektus vienā perspektīvā. Rikēra

refleksija par iztēles un laika attiecībām ļauj nonākt pie atziņas, ka tieši iztēles sintēzes spēja stāstījumā veido trauslo līdzsvaru starp zudībā aizgājušo laiku un paliekošo laika dimensiju. Tā faktiski piedāvā poētisku risinājumu Augustīna uzstādītajām laika aporijām. Šis līdzsvars jeb “atrašanās starp” stāvoklis iestājas rakstīšanas procesā, kurā izveidojas atgriezeniskums starp izdzīvoto iespaidu un stāstījumu, kas izsaka tā nozīmi. Šādā perspektīvā Rikērs izlasa Prusta klasisko teicienu par “literatūru kā vienīgo patiesi dzīvoto dzīvi”.<sup>422</sup>

Metaforā, ko Rikērs dēvē par “dzejoli miniatūrā”, iztēles sintēzes darbība izpaužas “predikatīvās asimilācijas” aktā. Pētījumā veiktā iztēles sintēzes darbības analīze metaforā ļauj secināt, ka metaforā iztēle dara iespējamu līdzības vērojumu, neraugoties uz atšķirību un pretrunību, kas predikācijā veidojas starp subjektu un predikātu. Rikēram līdzības loģika metaforā paredz, ka “tāpatais” un “atšķirīgais” tajā nav vienkārši sajaukušies kopā, bet saglabā pretstatījumu. Līdzības vērojums ietver šī konflikta uztveri. Loģiskajā aspektā Rikēra metaforas noteiksme daudz neatšķiras no Gilberta Raila formulētā “kategorijas kļūdas” principa. Šis princips Rikēra refleksijā dara saprotamāku metaforas darbības stratēģiju — valodā nostiprināto loģisko robežu nojaukšanu, lai veidotu jaunas līdzības, ko līdzšinējā klasifikācija nav ļāvusi saskatīt. Tātad Rikērs metaforas funkciju saista ar “vecās kategorizācijas laušanu, lai dibinātu jaunas loģiskās robežas uz iepriekšējo drupām”<sup>423</sup>.

Balstoties uz stāstījuma un metaforas analīzi, es secinu, ka iztēles darbība valodā nav patvaļīga. Tās pamatā ir noteikta shēma, saskaņā ar kuru norisinās *mimēsis* process. Stāstījumā šī shēma funkcionē kā daudzveidīgo darbības, notikumu un laika aspektu sintēze “fabulas izveidē”, bet metaforā — kā analogiskās saiknes veidošana. Tātad Rikērs iztēles mimētisko darbību saista ar tās radošajām izpausmēm shematisma fenomenā: “Nevajadzētu kautrēties salīdzināt konfiguratīvās darbības augli ar radošās iztēles darbu. Pēdējā būtu jāsaprot nevis kā psiholoģizējoša spēja, bet kā transcendentāla. Radošā iztēle nav tikai tāda, kas vadās no likumiem, bet konstituē likumus ģenerējošo matrici. Shematismam piemīt šī spēja, jo produktīvās iztēles pamatos ir sintēzes funkcija.”<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> “La vrai vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c’est la littérature.” Proust, M. “A la recherche du temps perdu”, Paris, Gallimard, coll. “La Pleiade”, tome III.

<sup>423</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive,” p. 251 (angļu 197): “Le pouvoir de la métaphor serait de briser une catégorisation antérieur, afin d’établir de nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes.”

<sup>424</sup> Ricoeur, P. “Time and Narrative”, Vol. I, p. 68.

Pārdomājot “shematisma” jēdziena un iztēles radošās darbības saistību nodaļā, kas veltīta Kanta “Tīrā prāta kritikai”, es nonāku pie atziņas, ka Rikērs iztēles darbības pamatojumu valodas laukā balsta Kanta “reproduktīvās” un “produktīvās” iztēles jēdzienu izpratnē. Šajā nodaļā es norādu, ka viņa stāstījuma teorija faktiski ir mēģinājums piešķirt lingvistisku substanci Kanta “shematisma” jēdzienam. Pētījumā es nonāku pie atzinuma, ka Kanta “produktīvās” iztēles jēdziena interpretācija Rikēram paver iespēju tuvoties iztēles problēmai no semantiskās teorijas puses un ir nozīmīgs solis uz metaforas un stāstījuma teorijas attīstīšanu. Līdzīgi Kantam, Rikēra filosofisko interesi saista šī “dvēseles dzīlēs apslēptā māksla”, bet viņa gadījumā iztēle kļūst par izpētes priekšmetu stāstījumā un metaforā, tādējādi atklājot sevi valodā. Kants raksturo iztēles shēmu ar darbību, kas piešķir jēdzieniem tēlus, bet Rikērs paplašina shēmas darbības lauku valodā, kur valodas figūras var kalpot kā shēmas. Rikērs parāda, ka metafora darbojas analogiski shēmai, jo šī valodas figūra funkcionē kā “jaunas nozīmes matrice” Metafora ir diskursa “vieta”, kur shematisms top redzams valodā. Līdzīgi shēmai, metafora pilda semantiskās piemērošanas uzdevumu. Metaforā “tāpatais” un “dažālais” nesajaucas, bet konfrontē viens otru, liekot rasties nozīmei. Arī stāstījuma interpretācijā Rikērs balstās uz Kanta “produktīvās” iztēles un “shematisma” jēdzienu. Stāstījumu viņš uzskata par visatbilstošāko radošās iztēles lingvistisko ekvivalentu Kanta shematismam, jo stāstījums ir “formas piešķiršana laikam” un stāstījuma fabula ir “laika sintēzes veids”. Pētījumā es norādu, ka šādā interpretācijā stāstījums vairs netiek uzlūkots kā kādas pasaulē esošas lietas reprodukcija. Esmu pārliecināta, ka Rikēra iztēles teorijā stāstījums ir jāsaprot kā valodiska laika forma jeb iztēles radīta laika figūra.

(2) Līdzās iztēles mimētiskās funkcijas attīstīšanai un tās sintēzes darbības interpretācijai es saistu Rikēra ieguldījumu iztēles izpētē ar tās atveidojošā aspekta analīzi. Šis aspekts ir ļoti nozīmīgs, jo tas spilgti raksturo iztēles spēju nodrošināt uzskatāmību valodā. Pētījumā es pievienojos Pola Rikēra pārlicībai par to, ka bez iztēles atveidojošās jeb ikoniskās funkcijas skaidrojuma apmierinoša metaforas semantiskā teorija nav iespējama. Šīs funkcijas analizē es atklāju, ka Rikērs tās pamatus saskata Aristoteļa filosofijā: vispirms jau “Poētikā” formulētajā metaforas spējā “nostādīt lietas acu priekšā” un “Retorikā” raksturotajā uzskatāmības principā, kas piešķir runai pārlicināšanas spēku. Metafora spēj ne vien pateikt, ka viena lieta ir līdzīga citai, bet likt lasītājam priekšstatīt savā iztēlē vienu lietu kā citu.

Kā otru nozīmīgāko Aristoteļa uzskatāmības principa elementu Rikēra iztēles atveidojošā aspekta attīstīšanā es izvirzu darbības atveidošanu. Sekojot šim Aristoteļa principam, Rikērs par uzskatāmiem uzskata tādus izteikumus, kas atveido lietas darbībā. Nepietiek ar to, ka kaut kas tiek “nostādīts lasītāja acu priekšā” kā darbībā esošs. Svarīgi, lai lasītājs uzzina par to, kas tiek domāts ar metaforisko izteikumu, pats to priekšstatot. Es uzskatu, ka šis Aristoteļa princips ļauj Rikēram skaidrot iztēles radošo, poētisko veikumu valodā, kā arī pamatot “dzīvās metaforas” fenomenu. Atveidojot lietas darbībā, metafora atklāj lietas iespējamības dimensiju un uzrāda saikni starp valodu un eksistenci, *redzēšanu kā* un *esamību kā*. Stādot priekšā iztēles skatienam lietas darbībā, metafora atveido nedzīvo *kā* dzīvu. Rikērs uzskata, ka tādā veidā metafora pilda savu ontoloģisko funkciju: “Metaforā ikviena eksistencē ietvertā iespējamība parādās *kā* plaukstoša, jebkura latentā darbības spēja — *kā* piepildījusies. Dzīva izteiksme izsaka eksistenci *kā* dzīvu.”<sup>425</sup>

Pētījumā es atklāju arī Paula Henla koncepcijas nozīmi Rikēra metaforas atveidojošās dimensijas izstrādāšanā, skaidrojot tēla fenomenu.<sup>426</sup> Es norādu, ka, ieviešot atveidojuma jeb ikoniskuma principu, Rikēra metaforas teorija saduras ar iespējamību tikt reducētai uz tēla teoriju. Tāpēc Rikēra filosofijā es īpaši izceļu tēla lingvistiskās dabas traktējumu, kas nosaka, ka tēls metaforā netiek attēlots, bet aprakstīts. Nekas tajā neparedz jutekliskos tēlus: “ikoniskā priekšstatīšana” ir izteikti lingvistisks fenomens. Kamēr tēls tiek uzskatīts par mentālu attēlu vai klātneesošas lietas nospiedumu, “ikoniskās priekšstatīšanas” process netiek paskaidrots. Šajā gadījumā tēls predikatīvās asimilācijas darbībai paliek svešs. Iztēloties kaut ko nenozīmē iegūt tā mentālu attēlu, bet uzrādīt līdzību uzskatāmā veidā. Līdz ar to nozīme kļūst nolasāma no metaforā aprakstītā tēla. Tieši tāpēc, ka “ikoniskā priekšstatīšana” nav mentāls tēls, metafora nav noslēgta savās iespējās: tā ir spējīga paplašināt vārdu krājumu, nosaucot jaunus priekšmetus vai piedāvājot konkrētus ekvivalentus abstraktiem terminiem.

(3) Rikēra valodas teorijā references jautājumam es ierādu centrālo vietu, jo bez tā risinājuma iztēles un valodas jaunrades skaidrojums būtu nepietiekams. References

---

<sup>425</sup> Ricoeur, P. “La métaphore vive”, p. 60 (angļu 43): “Présenter les homes *comme agissant* et toutes choses *comme en act*, telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique. En lui, toute potentialité dormante d’existence apparaît *comme* éclore, tout capacité latente d’action *comme* effective. L’expression *vive* est ce qui dit l’existence *vive*.”

<sup>426</sup> Henle, P. “Metaphor”, in *Language, Thought and Culture*, ed. Henle, 1958.

traktējums ir noteicošais kritērijs Rikēra valodas teorijā, lai nošķirtu diskursa semantiku no zīmes semiotikas. Kā redzējām pētījuma gaitā, viņš pie šīs problēmas no jauna atgriežas dažādos savas darbības posmos: vispirms, izstrādājot savas interpretācijas teorijas pamatus; tad, mēģinot atbildēt uz metaforiskās references jautājumu ar *redeskripcijas* koncepciju; visbeidzot, pārformulējot references problēmu stāstījuma kontekstā un saistot ar *mimēsis refiguratīvo* darbību. Rikērs references jautājumu ievirza hermeneitiskās problemātikas gultnē: metaforas gadījumā piedāvājot “sašķeltās references” koncepciju, bet teksta un stāstījuma teorijā formulējot “teksta pasaules” jēdzienu. Šī tēma kļūst par saskarsmes punktu ar dabiskās valodas filosofijas tradīciju.<sup>427</sup>

Pētījumā es atklāju, ka Rikēra refleksijas sākumpunkts diskursa references jautājumā ir Frēges “nozīmes” (*Sinn*) un “references” (*Bedeutung*) distinkcija. Balstoties uz šo nošķirumu, Rikērs skaidro, ka teikums ietver sevī nozīmes un references polaritāti. Nozīmi viņš saprot kā izteikuma ideālo saturu, domātu kā tādu. Savukārt referencē Rikērs saskata izteikuma virzību uz realitāti. Šī polaritāte sniedz iespēju nošķirt to, *ko* pasaka teikums kā veselums un vārdi kā tā daļas, no tā, *par ko* kaut kas tiek sacīts. Kā redzējām no Rikēra diskursa izpratnes analīzes, tam piemīt divu veidu references: viena, kas to attiecina uz ārpuslingvistisko realitāti; otra, kas to attiecina uz savu runātāju. Tātad diskursam piemīt gan šī intencionālā, lietu saistošā reference, gan sevi saistošā, reflektīvā pašreference.

Pētījumā es analizēju, kā Rikērs šo Frēges nošķirumu attiecina uz metaforiskā izteikuma lauku. Viņš uzlūko metaforiskās references problēmu kā vispārējā jautājuma par poētiskās valodas patiesumu īpašu gadījumu un tās spēju veidot un pārveidot lietu redzējumu. Tātad metafora ir modelis, ar kura palīdzību maināma pasaules redzējuma perspektīva. Šis redzējuma aspekts iezīmē pāreju no nozīmes uz referenci. Metaforas references stratēģijas skaidrojumu Rikērs veic, balstoties uz “šķeltās references” ideju. Tā nosaka, ka metaforiskā izteikuma reference ir otrās pakāpes reference un tās būtisks elements ir ikdienas valodas parastās aprakstošās references atcelšana un šķietams noliegums. Rikērs skaidro, ka “atcelšana” jeb “*epochē*” princips ir jāsaprot kā negatīvais

---

<sup>427</sup> Līdz šim nozīmīgākais pētījums, kurā tiek veikta Rikēra hermeneitikas kritiska un salīdzinoša analīze ar Vitgenšteina dabiskās valodas filosofiju un Hābermāsa kritisko sociālo teoriju, ir Džona Tompsona pētījums “Kritiskā hermeneitika”. Thompson, B. J. “Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas”, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

nosacījums netiešai referencei, kas rodas uz tiešās references “drupām”. Tāpat kā metaforiskā nozīme ne vien atceļ, bet arī saglabā burtisko nozīmi, tā arī metaforiskā reference uztur spriedzē parasto redzējumu ar tās jaunpiedāvāto radikālo lietu redzējumu. Tā nav pilnībā pielīdzināma ierastā valodas lietojuma referencei, jo ietver sevī iespējamības dimensiju.

Rikērs metaforas skaidro ar īpatnējo saikni, kas tajās veidojas starp aristotelisko “redzēšanu kā” un ontoloģisko aspektu jeb “esamību kā.” Šī reference īsteno savu uzdevumu, ja tā spēj norādīt uz potenciālajiem esamības aspektiem, kas vēl nav aktualizējušies, jeb uz esamību kā “entelehiju”. Tādējādi metaforas iedibinātā analogiskā saikne nav tikai valodas iekšējā iezīme, bet valodas un pasaules attiecības iezīme. Līdz ar to metafora spēj ietekmēt ne vien valodas iekšējās struktūras, bet arī veco priekšstatu par realitāti. Balstoties uz metaforas references analīzi, es norādu, ka Rikēra ieguldījums “šķeltās references” interpretācijā saistās ar iztēles lomas ielasišanu metaforiskās references procesā un tās negatīvās funkcijas uzrādīšanu. Iztēle ne vien *shematizē* “predikatīvo asimilāciju” starp jēdzieniem ar tās sintētisko līdzības vērojumu un *atveido* nozīmi, bet arī nosaka aprakstošās references *atcelšanu* un jaunu pasaules apraksta iespējamību *projicēšanu*. Vēlākā posmā Rikērs atsakās no *redeskripcijas* jēdziena un skaidro referenci mimētiskās *refigurācijas* koncepcijas ietvaros, saistot stāstījuma referenci ar tā iespējamās pasaules projekciju lasījuma darbībā.

Rikēra references problēmas piedāvātais risinājums ir oriģināls ar tā domas ievirzi un vērienīgo metaforas, stāstījuma un interpretācijas teorijas kontekstu, kurā tas tiek attīstīts. Tomēr vairākos aspektos viņa analīze ir nepietiekama, jo paliek neskaidrs, (1) kādā veidā ir iespējama veiksmīga vai neveiksmīga reference, (2) pie kādiem nosacījumiem reference ir izdevusies, un ko var uzskatīt par katra atsevišķā gadījuma referentu.<sup>428</sup> Kad Rikēra pozīcija tiek izvaicāta šādā perspektīvā, viņa “šķeltās references” teorija prasa tālāku izstrādi. Pētījumā es parādīju, ka Rikērs seko Frēges nozīmes un references distinkcijai un attīsta to Strousona domas virzienā, norādot, ka teikumam ir reference tikai lietojumā. Tādējādi tas, vai teikumam izdodas vai neizdodas veikt šo references funkciju, ir atkarīgs

---

<sup>428</sup> Uz šo Rikēra references teorijas nepietiekamību norāda arī Tompsons “Kritiskajā hermeneitikā”, 192. lpp.: “Ja kāds izsaka referentīvu izteikumu, tad Rikēra gadījumā nav skaidrs, kādā veidā iespējams noteikt priekšmetu vai lietu stāvokli, uz ko runātājs attiecas, un vai viņam vispār ir izdevies uz kaut ko attiecināt savu runu.”

no konkrētās diskursa situācijas, bet nevis tikai no teikuma propozicionālā satura. Tomēr Rikērs nepaskaidro šīs kontekstuālās atkarības dabu, nedz arī specificē apstākļus, kurus varētu uzskatīt par relevantiem veiksmīgas vai neveiksmīgas references sasniegšanā. Kopsavelkot var sacīt, ka Rikērs ir iezīmējis filosofiski interesantu pētījuma lauku, kurā viņa references teorija ar tās bagātīgo hermeneitisko kontekstu prasa tālāku izstrādi saistībā ar viņam nozīmīgām analītiskās tradīcijas filosofu — Frēges, Ostina, Strousona — pozīcijām, kas krietni vien atšķiras no viņa paša.

(3) Pētījumā es atklāju, ka Rikērs risina semantiskās novitātes problēmu, balstoties uz divkāršas references traktējumu. Metaforai veltītajā nodaļā es raksturoju to, kā Rikērs skaidro jaunrades elementu ar jaunas līdzības radīšanu “dīvainā” predikācijā. Izteles radošais aspekts šeit atklājas “predikatīvā asimilācijā”, kas iedibina jauno semantisko atbilstību starp metaforiskā izteikuma subjektu un predikātu. Šo izteles spēju Rikērs saista ar Aristoteļa “Poētikā” un “Retorikā” cildināto dzejnieka un filosofa vērīgumu, kas ļauj novērot līdzību tālu stāvošās lietās: “Par vissvarīgāko tomēr jāuzskata veiklība metaforās. Tas ir vienīgais, ko nevar ne no viena pārņemt, bet ir īsta talanta pazīme, jo atrast gadījumam piemērotu metaforu nozīmē novērot līdzību.”<sup>429</sup> Rikēram novērot līdzību nozīmē iedibināt analogisko saikni starp jēdzieniem, kas uzskatāmi par semantiskā aspektā tālu stāvošiem. Šo darbību viņš piedēvē radošās izteiles veikumam.

Stāstījumā Rikērs novitāti saista ar cita veida sintēzi, proti, fabulas veidošanu. Fabula sintezē atsevišķos notikumus un to dalībniekus vienā temporālā veselumā. Tieši daudzveidīgā sintēzes aspekts stāstījumu pietuvina metaforai. Gan metaforā, gan stāstījumā “jaunais” rodas valodas laukā. Pirmajā gadījumā tas ir jaunā predikatīvā atbilstība, otrajā — jaunā saskanība notikumu sakārtojumā. Gan metaforā, gan stāstījumā semantiskā novitāte ir attiecināma uz produktīvo iztēli jeb, precīzāk sakot, izteiles shematismu, kas ir semantiskās novitātes nozīmes matrice.

Pārdomājot metaforas radošo darbību, es apskatu, kā Rikērs šo aspektu skaidro valodas polisēmijas kontekstā, nošķirot “dzīvās” un “mirušās” metaforas jēdzienus. Lai izceltu metaforas vitalitāti, Rikērs metaforu raksturo kā radošu polisēmijas lietojumu un saista ar noteiktu valodas stratēģiju. Metafora kā diskursa notikums eksistē tikai tās jaunieveduma brīdī. Tā ir “semantiskā inovācija, kurai nepiemīt nekāds statuss un kura eksistē tikai

---

<sup>429</sup> Aristotelis. “Poētika” 1459a16–17.



neparastās predikācijas dēļ<sup>430</sup>. Tāpēc velti meklēt tās nozīmi vārdnīcās. Lai gan metafora var tikt uzskatīta par polisēmijas radošu lietojumu, tā nenomāc polisēmiju, bet liek tai darboties visefektīvākajā veidā.

Pētījumā es parādu, ka metaforas un polisēmijas attiecības diahroniskā perspektīvā atklāj metaforas ceļu no novitātes stāvokļa līdz pat tā sauktajai “mirušai” metaforai.

Sākotnēji metafora nepieder leksikonam, bet eksistē tikai aktuālajā piemērā. “Dzīvā” metafora rodas kā atbilde neatbilstībai, kas teikumā veidojas starp subjektu un predikātu un ir radošs nozīmes paplašinājums. Tā zaudē savu vitalitāti tad, kad metaforas lietojums kļūst ierasts runas kopienā. Tā iegūst to pašu lietojumu kā burtiskās nozīmes, kas jau ir klasificētas vārdnīcās. Pēdējā posmā, kad metaforā izzūd spriedze starp burtisko un metaforisko nozīmi, tā kļūst par ierastās nozīmes daļu un pievienojas vārdu polisēmijai.

Pētījumā es nonāku pie atziņas, ka iztēles semantiskās novitātes funkcija Rikēra teorijā pārsniedz semantiskās analīzes robežas. Tai piemīt ontoloģiskā dimensija, kas atklāj, ka iztēles radošais spēks valodā nav subjektīvisma izpausme vai “dekoratīva pārmērība”, bet gan valodas spēja atklāt “jaunas pasaules”.<sup>431</sup> Tādējādi iztēles poētiskais uzdevums ir paplašināt ne vien mūsu izteiksmes iespējas, bet arī izpratni par pasauli un mūsu atvērtību jaunām pasaules redzējuma iespējām. Ja metafora ir veidota uz radošas atveidošanas pamatiem, tā spēj uzrādīt saikni starp valodu un eksistenci.

(5) Šajā pētījumā es atklāju, ka ar savu oriģinālo “distancēšanās” jēdziena interpretāciju Rikērs iztēles problemātiku iestrādā plašākā hermeneitikas projektā. Tieši distancēšanās fenomena analīze visuzskatāmāk raksturo Rikēra ieguldījumu hermeneitikas metodoloģijā, īpaši kritiskās dimensijas attīstīšanā. Ar tās starpniecību Rikērs panāk, ka teksts iegūst autonomu statusu un nav reducējams uz rakstnieka vai lasītāja subjektivitātes skaidrošanu. Teksta nozīme atšķiras no autora subjektīvajām intencēm. Līdz ar to tā saprašana nav atrisināma ar vienkāršu atgriešanos pie autora iecerētās idejas vai tā sākotnējās auditorijas. Pētījumā es vērsu uzmanību uz to, ka Rikēram tiešais pamudinājums pievērsties interpretācijas validitādes jautājumiem ir saistīts ar Gadamera un Hābermāsa diskusiju, kurā Hābermāss kritizē hermeneitikas universālisma pretenziju un tās absolūto nerēķināšanos ar neveiksmīgas interpretācijas iespējamību. Hābermāsa

---

<sup>430</sup> Ricoeur, P. “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning,” p. 52.

<sup>431</sup> Ricoeur, P. “Myth as the bearer of the possible worlds”, in R. Kearney “Dialogues with Contemporary Thinkers”, p. 44.

kritika aktualizē jautājumu par pseidokomunikāciju, kurš nav atrisināms bez skaidrojošo procedūru iestrādāšanas saprašanas modelī. Rikērs vēršas pret Gadamera pārlietu optimistisko skaidrojuma izpratni, jo tā izslēdz sapratnes darbības kritisko analīzi un paredz, ka teksta un lasītāja “horizontu” pārklāšanās vienmēr būs veiksmīga. Tiklīdz tiek vaicāts, vai lasītājs vispār ir sapratis tekstu, Gadamera saprašanas pieredzes raksturojums kļūst nepietiekams. Rikērs arī norāda, ka saprašanas validitātes kritēriju iestrādi interpretācijas teorijā traucē Gadamera paša noliedzošā attieksme pret metodoloģiskām iestrādēm hermeneitikā. Teksta interpretācijai ir jāietver skaidrojošas un analītiskas darbības. Tāpēc hermeneitikai ir jāatmrt no Dilteja laikiem mantotā “sapršanas” un “skaidrojuma” distinkcija, kuras rezultātā teksta interpretācija ieguvusi antizinātnisku un subjektivistisku nokrāsu.

Teksts Rikēram ir gan saprašanas pamats, gan nozīmes struktūra, kas atvērta analītiskām procedūrām. Tāpēc interpretatīvai darbībai ir jāapvieno saprašanas un skaidrojuma polaritāte. Pirmo Rikērs saista ar minējumu un teksta priekšizpratni, kas ir nemetodoloģiskais interpretācijas aspekts. Otrā — ar kritisko analīzi, kas ir metodoloģiska pēc savas dabas. Teksta apjēgsmē pastāv konfliktējoši mērķi un intereses, kas paredz atšķirīgu pētniecisko perspektīvu un metodoloģiju līdzāspastāvēšanu. Lai gan interpretāciju konflikts ir neatņemama Rikēra hermeneitiskās refleksijas sastāvdaļa, no tā nebūt neizriet, ka visām šīm interpretācijām ir vienlīdzīgs statuss un kvalitāte. Interpretācijai ir jābūt nevis vienkārši iespējamai, bet vairāk iespējamai nekā citas. Vājākas un virspusējas interpretācijas atmešana nav empīriskās pieredzes vai psiholoģijas jautājums, bet kritiskas refleksijas un argumentācijas uzdevums. Rikērs liek hermeneitikai pievērsties savu robežu un darbības kritēriju izvērtēšanai. Viņš iezīmē šī ceļa vispārējās aprises, paverot plašu domas telpu sistemātiskai refleksijai, kas ļautu izspriest starp konfliktējošām patiesuma pretenzijām un pašu patiesības jēdzienu, ap kuru norisinās nebeidzamais filosofu strīds.

## **Pola Rikēra darbu selektīva bibliogrāfija**

Bibliogrāfija sastādīta, balstoties uz izdevumu: Vansina F.D., "Paul Ricoeur, Bibliographie primaire et secondaire," Leuven U.P., 1935–2000.

### **Grāmatas / monogrāfijas:**

#### **Franciski**

Ricoeur, P. et Dufrenne M., "Karl Jaspers et la philosophie de l'existence," Paris, Seuil, 1947.

Ricoeur, P. "Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe," Paris, 1947.

Ricoeur, P. "Philosophie de la volonté./ I. Le volontaire et l'involontaire," Paris, 1950.

Ricoeur, P. "Histoire et vérité," Paris, Seuil, 1955.

Ricoeur, P. "Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité./ L'homme faillible," Paris, 1960.

Ricoeur, P. "Philosophie de la volonté./ Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal," 1960.

Ricoeur, P. "De l'interprétation. Essai sur Freud," Paris, Seuil, 1965.

Ricoeur, P. "Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique," Paris, Seuil, 1969.

Ricoeur, P. "La métaphore vive," Paris, Seuil, 1975.

Ricoeur, P. "Temps et récit," Tome I, Paris, Seuil, 1983.

Ricoeur, P. "Temps et récit," Tome II. "La configuration dans le récit de fiction," Paris, Seuil, 1984.

Ricoeur, P. "Temps et récit," Tome III. "Le temps raconté," Paris, Seuil, 1986.

Ricoeur, P. "Du texte à l'action. Essais d'herméneutique," Paris, Seuil, 1986.

Ricoeur, P. "Soi—même comme un autre," Paris, Seuil, 1990.

Ricoeur, P. "Lectures 1. Autour du politique," Paris, Seuil, 1991.

Ricoeur, P. "Lectures 2. La comtrée des philosophes," Paris, Seuil, 1992.

Ricoeur, P. "Lectures 3. Aux frontières de la philosophie," Paris, Seuil, 1994.

Ricoeur, P. "Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle," Paris, Editions Esprit, 1995.

Ricoeur, P. "Le Juste," Paris, Editions Esprit, 1995.

Ricoeur, P. "L'idéologie et l'utopie," Paris, 1997.

Ricoeur, P. et Lacocque, A. "Penser la Bible," Paris, Seuil, 1998.

Ricoeur, P. "Sur l'histoire, la mémoire et l'oubli," Paris, Seuil, 2000.

### **Angliski**

Ricoeur, P. "History and Truth," transl. Ch. A. Kelbly, Northwestern U. P., 1965.

Ricoeur, P. "Fallible Man," transl. Ch. A. Kelbly, Gateway Editions, 1965.

Ricoeur, P. "Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary," transl. E. V. Kohak, Evatson, Northwestern U. P., 1966.

Ricoeur, P. "Husserl. An Analysis of His Phenomenology," Evatson, Northwestern U. P., 1967.

Ricoeur, P. "The Symbolism of Evil," transl. E. Buchanan, Boston, Beacon Press, 1967.

Ricoeur, P. "Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation," transl. D. Savage, Yale U.P., 1970.

Ricoeur, P. Marcel, G. "The Tragic Wisdom and Beyond: including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel," Evatson, Northwestern U. P., 1975.

Ricoeur, P. "The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics," Evatson, Northwestern U. P., 1974.

Ricoeur, P. "Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning," Texas U. P., 1976.

Ricoeur, P. "The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language," transl. R. Crenzy, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Ricoeur, P. "The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work," ed. Ch. Reagan, Boston, 1978.

Ricoeur, P. "Essays on Biblical Interpretation," Philadelphia, Fortress Press, 1980.

Ricoeur, P. "Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation," ed. and transl. J. B. Thompson, Cambridge University Press, 1981.

Ricoeur, P. "Time and Narrative," Vol. I, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1984.

Ricoeur, P. "Time and Narrative," Vol. II, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1985.

- Ricoeur, P. "Time and Narrative," Vol. III, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1988.
- Ricoeur, P. "Lectures on Ideology and Utopia," NY., Columbia U. P., 1986.
- Ricoeur, P. "A Ricoeur Reader: Reflections and imagination," ed. Mario Valdes, Harvester – Wheatsheaf, 1991.
- Ricoeur, P. "From Text to Action. Essays in Hermeneutics," transl. K. Blamey and J. B. Thompson, London, The Athlone Press, 1991.
- Ricoeur, P. "Oneself as Another," transl. K. Blamey, Chicago U. P., 1992.
- Ricoeur, P. "Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination," transl. D. Pellauer, Fortress Press, 1995.
- Ricoeur, P. "Key to Edmund Husserl's Ideas I," transl. B. Harris and J. Bouchard Spurlock, Marquette U. P., 1996.
- Ricoeur, P. Lacocque, A. "Thinking Biblically, Exegetical and Hermeneutical Studies," transl. D. Pellauer, Chicago U. P., 1998.

## Literatūras saraksts

ARISTOTELIS.

— *Nikomaha ētika*, (Bywater); latv. izd. (tulk. I. Ķemere). - Rīga, 1985.

— *Poētika*, (Kassel); latv. izd. (tulk. A. Ģiezens). Rīga, 1959.

ARISTOTLE.

— *Poetics*, transl. S. Halliwell, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1995.

— *The Art of Rhetoric*, transl. J. H. Freese, Loeb Classical Library, London, 1926.

AUGUSTIN.

— *Confessions*, transl. R.S. Pine-Coffin, NY., Penguin Books, 1961.

AUSTIN, J.L.

— *How to do things with words?*, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

BACHELARD, G.

— *La Poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

— *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

— *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

BEARDSLEY, M. C.

— *Aesthetics*, Harcourt, Brace & World, 1958.

— "Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1967, 22: 293–307.

BENVENISTE, É.

— "La forme et le sens dans le langue", *Le Langage: Actes du XIII congrés des sociétés de langue française*, La Baconnière, 1967, p. 27–40.

— *Problems in General Linguistics*, Florida, 1971.

BLACK, M.

— *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University, 1962.

CASSIRER, E.

— *The Philosophy of Symbolic Forms*, transl. R. Mannheim, New Haven and London, Yale University Press, 1953.

— *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1924.

CLARK, S. H.

— *Paul Ricoeur*. Routledge, London and New York, 1990.

COHEN, J.

— *Structure du langage poetique*, Paris, 1966.

COPE, E.M.

— *An Introduction in Aristotles Rhetoric*, London and Cambridge, Macmillan, 1867.

DAVIDSON, D.

— “What Metaphors Mean”, *Critical Inquiry*, Autumn 1978, Vol. 5., No 1, pp. 31–47.

DON IHDE.

— *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, 1971.

— “Paul Ricoeur’s Place in the Hermeneutic Tradition”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.

DOSSE, F.

— *Paul Ricoeur: Le sens d’une vie*, Editions la Decouverte, Paris, 1997.

ELIADE, M.

— *Myths, Dreams, and Mysteries*, London, Fontana, 1968.

FABER, M.

— *The Foundation of Phenomenology*, NY, State University of New York Press, 1943.

FONTAINIER, P.

— *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968.

FREGE, G.

— “On Sense and Reference”, *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, transl. M. Black and P. Geach, Oxford, Blackwell, 1952.

GADAMER, H. G.

— *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1973.

— *Truth and Method*, transl. W. G. Doepel, London, Sheed and Ward, 1979.

— *Reason in the Age of Science*, transl. F. G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1981.

GEETZ, C.

— *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.

GENETTE, G.

— *Figures I*, Paris, 1966.

GERHART, M.

— “The Live Metaphor”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.

GOLDEN, L. and HARDISON, O. B.

— *Aristotle's 'Poetics'*, New York, 1968.

GREISH, J.

— “Testimony and attestation”, *The Philosophy of Action*, ed. Kearney R., SAGE Publications Ltd, London, 1996.

GURWITSCH, A.

— *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evatson, Northwestern U. P., 1966.

GUTTING, G.

— *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 2001.

HABERMAS, J.

— “The Hermeneutics Claim to Universality”, *Contemporary Hermeneutics*, ed. J. Bleicher, Routledge&Kegan Paul, 1980.

HAHN, L. E.

— *The Philosophy of Paul Ricoeur*, “The Library of Living Philosophers”, vol. XXII, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.

HEIDEGGER, M.

— *Kant und das Problem der Metaphysik*, Handschriftlicher Nachlass, Bd. V, No 6359.

“Kant and the Problem of Metaphysics”, transl. R. Taft, Indiana University Press, 1997.

— “On the essence of truth”, *Existence and Being*, London, Vision Press, 1949.

HENLE, P.

— “Metaphor”, *Language, Thought and Culture*, ed. Henle, 1958.

HUSSERL, E.

— *Cartesian Meditations*, transl. Cairns D., The Hague, Nijhoff, 1960.

— *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, transl. D. Carr, Evatson: Northwestern University Press, 1970.

— *Experience and Judgment*, transl. Churchill J. and Americks K., Evatson, Northwestern University Press, 1970.



- *Formal and Transcendental Logic*, transl. Cairns D., The Hague, Nijhoff, 1969.
- *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, transl. W. Gibson, NY, Collier, 1962.
- *The Idea of Phenomenology*, transl. W. Alston, Hague, Nijhoff, 1973.
- “Husserl’s Louvain Manuscripts”, (ed.) Elveton, (saīsinājumā: M.S.E.) ISER, W.
- *The Implied Reader*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1974.
- JEANROND, W.
- *Theological Hermeneutics*, Macmillan Press, London, 1991.
- JACOBSON, R.
- “World and Language”, *Selected Writings*, 2 vols., Hague, 1962.
- KAELIN, E. F.
- “Paul Ricoeur’s Aesthetics: on how to read metaphor”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.
- KANTS, I.
- *Tīrā prāta kritika*, izd. un tulk. Atis Rolavs, Rīgā, 1931.
- KEARNEY, R.
- *Dialogues with contemporary Continental thinkers: the phenomenological heritage*, Manchester University Press, 1984.
- *Poetics of Imagination: From Husserl to Lyotard*, Harper Collins Academic, 1991.
- *The Philosophy of Action*, ed. Kearney R., SAGE Publications Ltd, London, 1996.
- *Poetics of Modernity: towards a hermeneutic imagination*, Humanities Press, New Jersey, 1995.
- KEMP, P.
- *The Narrative Path*, ed. Kemp P. and Rasmussen D., The MIT Press, 1989.
- “Ricoeur between Heidegger and Levinas”, *The Philosophy of Action*, ed. Kearney R., SAGE Publications Ltd, London, 1996.
- McALLESTER, J.
- *Gaston Bachelard, Subversive Humanist*, Madison, Wisconsin Press, 1991.
- MINK, L. O.
- “The Authonomy of Historical Understanding”, *History and Theory* 5, 1965.

- “History and Fiction as Modes of Comprehension”, *New Literary History*, 1970.
- “Philosophical Analysis and Historical Understanding”, *Review of Metaphysics* 20, 1968.
- MONTEFIORE, A (ed.),
- *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- MORAM, R.
- “Metaphor, Artifice, and Persuasion in the Rhetoric”, *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, ed. Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1996.
- NABERT, J.
- *Elements for an Ethic*, transl. W. J. Petrek, Evanston, Northwestern U. P., 1969.
- PELLAUR, D.
- “The Symbol Gave Rise to Thought”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.
- PHILIBERT, M.
- “Philosophical Imagination: Paul Ricoeur as the Singer of Ruins”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.
- PLATO
- *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, NY, Pantheon Books, 1961.
- PROUST, M.
- *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. “La Pleiade”, t. III, 1954.
- REDFIELD, J.M.
- *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, 1975.
- REGAN, C. E.
- *Paul Ricoeur: his life and work*, University of Chicago Press, 1996.
- RICHARDS, I.A.
- *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1971.
- RICCEUR, P.
- *Le conflict des interpretations* Paris, Editions de Seuil, 1969.
- *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- “De l’esprit,” *Révue Philosophique de Louvain*, Vol. 92, no. 2, 1994.

- *Fallible Man*, transl. C. A. Kelbly, Gateway Editions, 1965.
- *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, transl. E. V. Kohak, Evatson, Northwestern University Press, 1966.
- *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, Yale U. P., 1970.
- “The Hermeneutical function of Distanciation”, *Philosophy Today*, Vol. 17, No 2/4, 1973.
- *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, transl. K. Blamey and J. B. Thompson, London, The Athlone Press, 1991.
- *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. and transl. J. B. Thompson, Cambridge U. P., 1981.
- *L'histoire comme recit et comme pratique*, interv. with P. Kemp, *Esprit*, no. 6, Paris, June 1981.
- *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Evatson, Northwestern U. P., 1967.
- “Intellectual Autobiography”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, pp. 1–55.
- *Interpretation theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas U.P., 1976.
- *Le Juste II*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- *Key to Edmund Husserl's Ideas I*, transl. B. Harris and J. Bouchard Spurlock, Marquette University Press, 1996.
- *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. Taylor, NY, Columbia University Press, 1986.
- “Life in Quest of Narrative”, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. D. Wood, London, Routledge, 1991.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, transl. R. Crenzy, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, *Critical Inquiry*, Autumn 1978.
- “Nature and Freedom” in his *Political and Social Essays*, ed. D. Stewart and J. Bien, Athens, Ohio University Press, 1974.
- *Oneself as Another*, transl. K. Blamey, Chicago University Press, 1992.

- “On Interpretation”, *Philosophy in France Today*, ed. Montefiore, Cambridge University Press, 1983.
- *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Works*, ed. C. E. Regan and D. Stewart, Boston, Beacon Press, 1978.
- “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics”, *Studies in Religion*, 5, 1975–76.
- “A Philosophical Journey. From Existentialism to Philosophy of Language”, *Philosophy Today*, 17, 1973, No. 2/4, p. 93.
- “Pour une théorie du discours narratif”, *La Narrativité*, Paris, CNRS, 1980.
- *Sur l’histoire, la mémoire et l’oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- *The Symbolism of Evil*, transl. E. Buchanan, Boston, Beacon Press, 1967.
- “La structure, le mot, l’événement”, *Esprit*, “Structuralisme. Ideologie et méthode”, 35, 1967, No. 1, février.
- *Temps et récit Tome I*, Paris, Seuil, 1983.
- *Temps et récit Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- *Temps et récit Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1986.
- *Time and Narrative Vol. I*, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1984.
- *Time and Narrative Vol. II*, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1985.
- *Time and Narrative Vol. III*, transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago U. P., 1988.

RYLE, G.

- *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949.

SARTRE, J.P.

- *Imagination*, transl. F. Williams, Michigan: University of Michigan Press, 1962.

SHATTUCK, R.

- *Proust’s Binoculars: A Study of Memory, Time, and Recognition in “A la recherche du temps perdu”*, Chatto & Windus, London, 1964.

SOSKIES, J. M.

- *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

STRAWSON, P. F.

— *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, 1959.

THOMPSON, B. J.

— *Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

TODOROV, T.

— *Littérature et signification*, Paris, Larrousse, 1967.

VALDES MARIO, J.

— *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Valdes Mario, J., Toronto-Buffalo, Toronto University Press, 1991.

— “Paul Ricoeur and Literary Theory”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, ed. L. E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois, 1996.

VAN DEN HENGEL, J. W.

— *The Home of the meaning*, University Press of America, 1982.

VANHOOZER, K. J.

— *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge, 1990.

VENEMA, H. I.

— *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, 2000.

WOOD, D.

— *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Routledge, London and New York, 1991.