
ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

От одного чувственного к другому (к метафизическому значению чувственных восприятий) Часть I

Ж. Бенуа

© 2022 г. И.Е. Прись (перевод)*

*Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Республика Беларусь, Минск, 220072, ул. Сурганова, д. 1, корп. 2.*

E-mail: frigpr@gmail.com

Поступила 15.11.2021

Жослен Бенуа – известный французский философ, работающий на стыке континентальной и аналитической традиций, автор более двух десятков книг и сотни статей. Критик феноменологии и «новых реализмов». Автор концепции «контекстуального реализма». Контекстуальный реализм развивается им в книгах “Concepts” («Концепты», 2011), “Eléments de philosophie réaliste” («Элементы реалистической философии», 2011), “Le bruit sensible” («Шум чувственного», 2013), “La logique du phénomène” («Логика явления», 2016), “L’adresse du réel” («Адрес реального», 2017), “Toward a contextual realism” («К контекстуальному реализму», 2021), “Von der Phänomenologie zum Realismus” («От феноменологии к реализму», 2022). Публикуемый текст представляет собой первую часть доклада, зачитанного Ж. Бенуа на заседании Французского философского общества 20.03.2021. В современной философии, несмотря на возврат метафизики, имеет место забвение ее платонизирующего измерения, ослабление стремления преодолеть пределы чувственного, утрата понимания сверхчувственного и одновременно десенсублизация, дереализация самого чувственного. В этом смысле спекулятивный реализм К. Мейясу – симптом. Помещая чувственное под ярмо истины, пытаясь приручить его, платонизм в то же время принимал чувственное всерьез. Однако понимание чувственного как феномена привело к его дереализации в феноменологии, которая есть своего рода платонизм навыворот. Феноменология, абсолютизирующая понятие феномена, упускает из виду само чувственное, осуществляет мышление не о чувственном, а о феномене. Ницше показал, что в результате уничтожения платоновского истинного мира исчезает и чувственный мир видимости (феноменов), причем не только как мир видимости, но и как мир. Понятия «истина» и «видимость», «истина» и «мир» не могут быть разведены. Отвергая, с одной стороны, феноменологию и радикальный перспективизм Ницше и его развитие в «нейтральном реализме» М. Габриэля, Бенуа предлагает, с другой стороны, интерпретацию, согласно которой в результате разрушения истинного мира мы остаемся лишь с чувственным как таковым, о котором нет смысла говорить, истинно оно или ложно. Мы остаемся просто с реальностью. Возврат к Платону не означает принятия метафизической теории двух миров, субстанциализирующей сверхчувственное

* Перевод подготовлен при частичной поддержке гранта Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований № Г22МС-001.

в результате буквального понимания платоновских метафор. Но концепты – это также не истощенные метафоры, как полагал Деррида, и не их отрицание, как полагал Рикёр. Идеальное и реальное имеют собственное существование. Речь идет о двух разных категориях, своего рода категориальном дуализме: концепты, нормы идеальны; чувственное реально. Возврат к Платону – это возврат к подлинно метафизическому употреблению метафоры, позволяющему преодолеть чувственное.

Перевод сделан по тексту, предоставленному автором.

Ключевые слова: платонизм, метафизика, идеальное, чувственное, реальность, видимость, метафора, аналогия.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-7-75-86

Цитирование: *Бенуа Ж.* От одного чувственного к другому (к метафизическому значению чувственных восприятий). Часть I / Пер. с фр. И.Е. Прися // Вопросы философии. 2022. № 7. С. 75–86.

Бенуа Жослен – профессор Университета Париж-1 Пантеон-Сорбонна, ул. Сорбонны, д. 17, 75005, Париж, Франция.

Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr

D'un sensible l'autre (sur la signification métaphysique des sensibles) Part I

Jocelyn Benoist

© 2022 Igor E. Pris (Trans.)

*Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
1/2, Surganova str., Minsk, 220072, Republic of Belarus.*

E-mail:frigpr@gmail.com

Received 15.11.2021

Jocelyn Benoist is a well-known French philosopher working at the junction of continental and analytical traditions, and the author of two dozen books and more than a hundred articles. A critic of phenomenology and “new realisms”, he is the originator of the concept of “contextual realism”. Contextual realism is developed by him in the books “Concepts” (2011), “Eléments de philosophie réaliste” (2011), “Le bruit sensible” (2013), “La logique du phénomène” (2016), “L’adresse du réel” (2017), “Toward a contextual realism” (2021), and “Von der Phänomenologie zum Realismus” (2022). The published text is the first part of the talk given by J. Benoist at the meeting of the French Philosophical Society on the 20th of March, 2021. In contemporary philosophy, despite a return of metaphysics, there is a forgetting of its Platonistic dimension, a decline of the craving for overcoming the limits of the sensible, a loss of understanding of the suprasensible and, simultaneously, a desensitization, a derealization of the sensible itself. In this sense, Q. Meillassoux’s speculative realism is a symptom. Placing the sensible under the yoke of truth, trying to tame it, Platonism at the same time took the sensible seriously. However, the understanding of the sensible as a phenomenon has led to its derealization in phenomenology, which is a kind of Platonism in reverse. Phenomenology, which absolutizes the concept of a phenomenon, overlooks the sensible itself, thinking not about the sensible but about the phenomenon. Nietzsche showed that as a result of the destruction of Plato’s true world, the sensible world of appearances (phenomena) also disappears, not only as a world of appearances, but also as a world. The concepts of “truth” and “appearance”, “truth” and “world” cannot be separated. Rejecting, on the one hand, phenomenology and Nietzsche’s radical perspectivism and its development in M. Gabriel’s “neutral realism”, Benoist offers, on the other hand, an interpretation according to which as a result of the destruction of the true world we are left with only the sensible as such, of which it makes no sense to say whether it is true or false. We remain simply with reality. Returning to Plato does not mean accepting a metaphysical theory of two worlds that substantiates the suprasensible as a result of a literal understanding of Platonic metaphors. But concepts are also not exhausted metaphors, as Derrida believed, and nor are they their negation, as Ricoeur thought. The ideal and the real have their own existence. We are talking about two different categories, a kind of categorical dualism: concepts, norms are ideal; the sensible is real. The return to Plato is a return to a truly metaphysical use of a metaphor, allowing to overcome the sensible.

Keywords: platonism, metaphysics, ideal, sensible, reality, appearance, metaphor, analogy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-7-75-86

Citation: Benoist, Jocelyn (2022) "D'un sensible l'autre (sur la signification métaphysique des sensibles). Part I, Trans. by Pris, Igor E.", *Voprosy filosofii*, Vol. 7 (2022), pp. 75–86.

Benoist Jocelyn – professeur à l' Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne, 75005, Paris, France.

Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr

Я начну с утверждения, которое, как и всякое утверждение, может быть опровергнуто исключениями, но которое, как я думаю, очерчивает, по крайней мере частично, истинное положение современной философии: речь идет об ослаблении в ней стремления к тому, что можно было бы обозначить как *сверхчувственное*, как относящееся к определению того, что называют «метафизикой». Вопреки предсказаниям, метафизика сегодня отнюдь не исчезла. Возникает вопрос, является ли то, что существует в этом качестве, простым пережитком или представляет собой продолжение проекта, преемственность которого осталась неизменной, или, напротив, чем-то новым в соответствии с измененным смыслом. Я не буду пытаться ответить здесь на эти вопросы. Вместо этого я хотел бы сосредоточиться на аспекте проблемы, который мне кажется достаточно очевидным, а именно на относительном забвении того, что мы назовем платонизирующим измерением понятия «метафизика». То, что воспринимается как метафизика в тех областях современной философии, где распространено это наименование, – то есть среди тех философов, кто не верит, что работает, как говорится, «после конца метафизики», – определяется, как правило, либо общим характером данного предмета (1), либо его обосновательными амбициями, либо тем и другим сразу. Вопрос о преодолении чувственного уже не кажется при этом первостепенно важным, во всяком случае, является *не определяющим*.

На ум может прийти очевидное исключение: подход моего коллеги и друга Квентина Мейясу, ведущего поиск философии, которая бы снова встретила с абсолютным – то есть тем, что не определяется относительно нас, – под инаугуральным знаком преодоления чувственных качеств, понимаемых как вторичные качества (2). Однако, с одной стороны, и это отнюдь не деталь, его подход, каким бы «умозрительным» он его ни считал, отворачивается от «метафизики», которую он определяет как онтоотеологию и мышление необходимого (3). С другой стороны, и в основном, при том, что развертывание спекулятивного притязания проходит прежде всего через своего рода релегацию чувственного, представляемого, в типичных для модерна терминах, как *относительное*, нельзя все же сказать, что такая философия располагается под знаком поиска *сверхчувственного*. Реальное в своей абсолютности не чувственно. Нет смысла в том, чтобы оно им было. В то же время оно определяется не в *противопоставлении* к нему. Оно, строго говоря, не по ту сторону чувственного. Оно *безразлично к его чувственному характеру* – свойству, не имеющему значения со спекулятивной точки зрения.

В этой *десенсибилизации* реальности, осуществляемой так называемым «спекулятивным реализмом» – по крайней мере, реализмом Квентина Мейясу, – нет ничего случайного. Это, безусловно, указывает на более общую проблему, к которой нам придется вернуться. Тем не менее на первом уровне анализа это не ставит под сомнение тот факт, что сегодня метафизический проект исходно уже не выражается в терминах завоевания (*conquête*) потустороннего, коего положительные определения соответствовали бы его «сверхчувственному» характеру. Движущую силу указанного спекулятивного реализма, независимо от того, имеет смысл называть его метафизическим или нет, следует искать в поисках абсолютного, а не в поиске бытия за пределами чувственного – даже если абсолютное, если верить этой философии, не может быть чувственным.

Общая потеря смысла для «сверхчувственного» на самом деле представляется характерной для большей части современной философской сцены, разумеется, не учитывая возможные «пережитки». Дело не в том – мы к этому вернемся, – что для современной

философии все обязательно является чувственным, то есть что имеет смысл говорить обо всем и о чем угодно, что оно чувственно. Если обратиться к различию, принцип которого мы находим у Канта (4) и которому Эмиль Ласк придал современное значение (5), то все, что не является чувственным, для современной мысли есть нечувственное (*nichtsinnlich*), а не сверхчувственное (*übersinnlich*). Таким образом, общепризнано, что «смысл», философский оператор XX в. *par excellence*, сам по себе не является чувственным, – именно в этом плане может представлять интерес и значимость сделать его, как это пытались некоторые философы, чувственным или вновь чувственным. При этом, наверное, даже тем, кто подчеркивает его принципиальную нечувственность, не придет на ум рассматривать его как *сверхчувственное*: то есть как бытие, в каком-то смысле аналогичное чувственному, но которое находилось бы за его пределами. Похоже, что модерн заставил нас задуматься о других типах артикуляции чувственного и нечувственного, чем та, которая состоит в том, чтобы представлять одну область, находящуюся за другой, так сказать, за ее пределами. Современная философия в большинстве своем не рассуждает в терминах оппозиции между чувственным и сверхчувственным и в целом больше не ставит в качестве приоритетной задачи переход от одного к другому.

Однако можно ли тем самым считать, что эта философия в основном стала *философией чувственного*? Я не думаю, что таковой является философия Квентина Мейясу, которую в данном отношении следует рассматривать не как исключение, а как симптом. Возможно, и даже вероятно, что пришел конец тому, что для удобства называют «платонизмом». Но что этот конец, как иногда полагали те, кто рассуждал на данную тему, должен быть истолкован в качестве зеркального поворота (*retournement*) – совсем другое дело.

Чтобы понять это, необходимо вернуться к тексту, из которого зачастую делают памятник упомянутого конца, а именно к знаменитой истории из «Падения кумиров»: «Как “Истинный мир” наконец стал басней», которая, не без иронии, сама предстает в виде ложной басни. Какую мораль из этого следует извлечь?

Трудность, конечно, в том, чтобы понять, в чем состоит падение мира. На первый взгляд, в нем можно увидеть не что иное, как ниспровержение платонизма. В конце истории, которая заключается в постепенном преодолении иллюзии истины, истинный, сверхчувственный мир был упразднен; таким образом, остался лишь мир чувственный. Но так ли это?

Давайте взглянем на последний абзац этого текста, настолько известный, что его больше не читают с нужным удивлением:

Мы уничтожили «истинный мир», какой же еще мир остался у нас? Может быть, тот «кажущийся»? Но нет! *Вместе с «истинным миром» мы уничтожили также и «кажущийся»!*

(Полдень; такое время дня, когда тень бывает всего короче; конец самого продолжительного из заблуждений; апогей человечества; *incipit Zarathustra*) (6).

Поразительно, что в том, что представляется как форма рефлексивного возврата к осуществленному процессу и в той же мере как его кульминация, Ницше заранее предвосхищает и исключает любую интерпретацию с точки зрения инверсии. Речь идет не о признании мира, в отличие от предыдущей – метафизической – конфигурации, которая причисляла его к разряду не-истинного. На самом деле, нет никакой уверенности в том, что уничтожение так называемого «истинного» мира оставляет нас с чем-то похожим на *мир*. В этом отношении мы, несомненно, должны отказать от интерпретации текста, основанной на недооценке: таковая состоит в предположении, что то, что уничтожается, – это просто факт, что мир видимости является миром видимости и стоит эти видимости адекватно перекалфицировать – они продолжают существовать как «мир». Уничтожение истинного мира, о котором идет речь, уничтожает мир видимости как *мир видимостей*, но также и как *мир видимостей*. Одна из проблем, затрагиваемых здесь, несомненно, касается внутренней связи между понятием «мир» и понятием «истина». Нет мира без истины этого мира. С потерей смысла

идеи истинного мира уничтожается сама идея мира. Вопрос: «Какой мир остается?» Ответ – *никакого*: речь не идет о выборе одного мира против другого; нужно отказаться от определенной идеи о «мире». Интересно, что предполагаемое здесь преодоление метафизики, по существу, представлено в виде распада (dissolution) идеи мира. Не иначе обстоит сегодня дело у Маркуса Габриэля, чей кажущийся парадокс, согласно которому «мир не существует», имеет достаточно близкий смысл (7).

Что же тогда остается? – осмелимся спросить мы. – Что не есть мир? И тогда сомнения по поводу понятия видимости, которое может тесно коррелировать с понятием мира, возвращаются. Похоже, следует избежать и другого, смягченного прочтения, которое вроде бы предполагает следующий мыслительный ход: мир видимостей исчезнет как мир видимостей просто потому, что, как только мы откажемся от идеи истинного мира, отличного от этого первого мира и противостоящего ему, мы должны будем признать *истинность* того, что мы сначала называли «видимостями» и что, следовательно, видимостями больше не является. Такая интерпретация упускает из виду радикальность трансформации, происходящей с исчезновением ссылки на истинный мир: исчез не просто истинный мир – то, что метафизика постулировала как истинный мир, – но и любой истинный мир, *и в качестве мира, и в качестве «истинного»*.

Таким образом, речь идет не о том, чтобы понять означенное упразднение *мира видимостей также* как простое утверждение его истинности: как будто он перестанет существовать как мир видимостей просто потому, что то, что считалось «видимостью», на самом деле истинно. Скорее, нужно понять, что упразднение истинного мира подрывает основу мира видимостей, *поскольку посягает на сам концепт видимости*.

На самом деле, если устранить ссылку на истинный мир, то остается два решения.

Первое, наверное, не самое естественное – это то, которое мы находим у Ницше. Оно состоит в том, чтобы сохранить понятие видимости, но изменить его статус таким образом, чтобы видимости не могли более образовывать мир: освободить видимости от ссылки на истину или, по крайней мере, на истину мира – истину, которая образует мир. Этот вариант есть не что иное, как то, что называют ницшеанским перспективизмом, который предстает в виде философии обобщенной видимости, но видимости, которая не образует мир. Это предполагает, что видимость ни в коем случае не абсолютизируется, – таков на самом деле смысл знаменитой формулы, что «нет фактов, а есть только интерпретации»: последний «факт», который следует разоблачить, – факт видимости (8).

Этот путь, согласно которому есть только видимости и мы всегда переходим от одной видимости к другой, доводит до предела грамматику видимости, которая всегда требует чего-то, что является, и которая, по крайней мере функционально, не относится к тому, что является (9). В то же время можно сказать, что сила Ницше сравнительно с феноменологией, к которой мы вернемся позже, как раз и заключается в том, чтобы сознательно довести грамматику явления до ее предела. Как если бы мы довели платоновскую норму до безумия, применяя ее за пределами условий, при которых она может иметь смысл, – условий различения бытия и кажимости.

Другое решение – не решение Ницше; но, безусловно, есть нечто, что следует у него взять, чтобы придать этому решению смысл. Оно заключается в том, чтобы отказать от разъединения понятий «видимость» и «истина», учитывая, что видимость есть только тогда, когда есть ссылка на истину и отклонение от нее – даже если это отклонение не обязательно из разряда ошибки или трансгрессии, – и считать, что с того момента, как мы выводим из игры «истинный мир», мы устраняем не просто мир видимостей как мир, но также и мир как мир видимостей, поскольку нет больше оснований рассуждать в терминах видимостей.

Какой же концепт подходит, чтобы помыслить то, что видится само по себе, избавленное от противопоставления истины и видимости, если не концепт «реальности»? (10) В конце басни, когда чувственное освобождается от вопроса, который ему ставили, – вопроса об истине, – все, что остается, это признать его полную *реальность*. Вместо того чтобы подходить к нему с вопросом, который вовсе не для него,

нужно научиться принимать его таким, какое оно есть и с поэтической точки зрения: с точки зрения того, что мы хотим и можем с ним делать. Чувственное, действительно, само по себе ни истинно, ни ложно. Оно просто чувственное и как таковое – реальность, о которой важно знать, что с ней делать. На самом деле, подчинение чувственного вопросу истины как раз и представляло собой один из способов, помимо других, что-то делать с ним. Этот способ действия, игнорируя реальность, которая есть реальность чувственного, состоящая в том, что его бытие не сводится единственно к бытию-познанному, означал, однако, также проверку (*arraisonnement*) и форму нейтрализации этой реальности. Напротив, басня «Падения кумиров» повествует об освобождении этого смысла реальности. Что, в конце концов, остается, когда наступает полдень, «время дня, когда тень бывает всего короче», то есть на границе, за пределами эпистемического разделения между тенью и тем, тенью чего она является и что она предназначена отражать, что остается, если не просто реальность – реальность, которая всегда есть лишь то, что она есть, и о которой а priori нет смысла спрашивать, истинна она или ложна?

В этой связи следует отметить, что реалистическое прочтение упомянутого ницшеанского ниспровержения – и это опять-таки не прочтение Ницше, который по-своему остается, по существу, зависимым от платонизма, но, не выходя из него, доводит его до предела, основываясь на его концепте видимости и, так сказать, делая его экстремальным, – поворачивается спиной к тому, что было названо феноменологией. Последняя, будучи в корне *консервативной*, не следует ни направлению, указанному Ницше, ни тому, что предложили мы: она состоит не в том, чтобы искоренить концепт видимости, освобождая его от конститутивной ссылки на истину, но и не в том, чтобы его оставить и исследовать чувственное за пределами бинарной оппозиции «истина/видимость», а в том, чтобы утвердить *истину видимости*. Такое утверждение устанавливает минимальное требование любой феноменологии.

В этом смысле можно сказать, что именно феноменология по своему принципу есть перевернутый или переусвоенный (*réimmanentisé*) платонизм. В постановке своей проблемы она остается внутренне зависимой от платонической системы координат.

Другими словами, феноменология никогда не была мышлением о чувственном, но была мышлением о *феномене* – то есть основывалась на сведении чувственного к «феномену», что уже является ограничением его смысла, а возможно, упускает самое существенное.

В этом феноменология полностью зиждется на платоновской посылке, которую она стремится перевернуть: исходное институирование чувственного как «феномена». Отличие от Платона состоит, однако, в том, что такой ход предполагает смысл «феномена» чувственного как уже всегда имеющийся и не нуждающийся в установлении.

Она просто меняет значение (*valeur*) «феномена», о котором идет речь: объясняет нам, что *истину*, по отношению к которой всегда определяется каждый феномен, – то есть основание квалифицировать его как феномен, – можно и нужно найти в самом феномене, а не за его пределами, вопреки тому, что утверждает позиция, которую называют «платонизмом». Отличие от Платона состоит, однако, в том, что такой подход предполагает смысл «феномена» чувственного как само собой разумеющийся и не нуждающийся в установлении.

Платоновская система, если проследить ее развитие в критическом взаимодействии с предшествующей мыслью, начиная с Анаксагора, представляет собой сцену реального *выстраивания* чувственного как феномена. Эта конструкция, как известно, в основе своей имеет некую модель. Исходя из существования в чувственной реальности конкретных ситуаций, которые обычно квалифицируют в терминах видимости – с их отблесками или эффектами искажения перспективы, – эту модель обобщают и претендуют на то, чтобы отождествить ее с чувственным в целом. Такое обобщение подкрепляется некой инсценировкой: знаменитым мифом о пещере, аллегорическая интерпретация которого закладывает основы общего определения чувственного как явления, а значит, и самого концепта феномена в философском смысле этого термина.

Нужно подчеркнуть, что такая операция, в конце концов приведшая в философском плане к дереализации чувственного, под знаком которой философская традиция находилась долгое время, вплоть до феноменологической реабилитации чувственного (не восстановившей, однако, чувственное в его реальности), на самом деле предполагает реальность чувственного и опирается на нее: именно специфические – и реальные – эффекты, относящиеся к чувственному, подпитывают введенное общее различие между феноменальным характером чувственного и предполагаемым «в-себе»; с другой стороны, и прежде всего, это монтаж на уровне самой чувственной реальности, который имеет смысл лишь в ней: монтаж театра теней, наглядно представляющего такое разделение. Это не означает, что для полного понимания его смысла не следовало бы отделиться от всего чувственного строя; но принципиально важно, чтобы условия такого отделения формировались определенным упорядочиванием чувственного, определенными опытами, связанными с ним, определенными ситуациями восприимчивости – когда чувственность подставляет себя воздействию чувственного – и определенными способами его использования. Платонизм – это, несомненно, придуманный философией способ приручения и в каком-то смысле нейтрализации чувственного; но тем самым это также и прежде всего способ взять на себя ответственность за наше пребывание в чувственном и наше противостояние чувственной реальности в нашей собственной реальности, а также использовать ее, то есть одновременно использовать ее и занять позицию по отношению к ней. Помещение чувственного под ярмо истины, Платон это знал, имеет цену и предполагает определенные приемы (*manœuvres*) обращения с ним: определенные способы действий по отношению к его реальности.

Выдвижение на передний план этого факта, который платоническая конструкция предполагает и который можно назвать *фактом чувственного*, которое она хочет приручить, и *некоторого отношения или даже множественности первичных отношений к нему* неизбежно приводит к традиционному вопросу: имеет или нет эта чувственная ссылка характер направляющей для самой метафизики? В каком типе отношений мы должны мыслить чувственное и эту запредельность по отношению к чувственному, которая составила бы *метафизическое*?

Классический ответ можно найти в понятии *метафоры*. Как известно, оно стало предметом спора между Жаком Деррида и Полем Рикёром. На хайдеггеровский по происхождению тезис о метафорическом, в сущности, характере метафизического дискурса, взятый на вооружение Жаком Деррида, Поль Рикёр отвечает серией хороших аргументов, из которых мы здесь для целей дискуссии обратим внимание лишь на два. Прежде всего, в споре о стратегическом отрывке из Гегеля (11), цитируемого Деррида в «Белой мифологии (метафора в философском тексте)» (12), Рикёр отмечает, что прочтение, согласно которому для Гегеля философские концепции являются «использованными» метафорами, очевидным образом упускает существенный момент в гегелевском проекте, а именно что доступ к Концепту предполагает не только – первое отрицание – изношенность использованной чувственной метафоры, но и второе отрицание – отрицание отрицания, – которое отделяет мысль от негатива метафоры и, собственно, освобождает регистр концептуальной мысли (13). Поэтому философские идеи – это не метафоры, даже не перевернутые или истощенные метафоры. Мы должны выйти за пределы этого истощения чувственного, чтобы постичь их в их собственной жизни.

Замечание Рикёра, филологически вряд ли оспариваемое, важно. Оно позволяет рассматривать идеальность, на доступ к которой претендует определенная философия, как нередуцируемую к простому отрицанию чувственного, в противовес соблазнительному представлению, частью которого, несомненно, является дерридианская деконструкция. Конечно, нет уверенности в том, что этот сдвиг в перспективе решает все проблемы. Какой бы ни была власть, предоставленная отрицанию отрицания, остается вопрос, почему идеальность в чем бы то ни было должна определяться через отрицание чувственного, будь то удвоенного, обращенного на себя и сублимированного. Ведь

не исключено, что то, что исторически рассматривалось метафизикой как «идеальное» (“*idéal*”), охватывает в непригодной форме отсылки к чувственному – как у платоновской «Идеи», под которой подразумевают также форму взгляда, – нечто, что просто не имеет с чувственным ничего общего в смысле *ничего конкретного* (*particulier*): требование, которое просто обращено к интеллигибельному. Можно, конечно, продолжать утверждать, что такое отсутствие конкретной ссылки на чувственное является именно тем, что охватывается «вторым отрицанием». Однако вопрос здесь в том, зачем вообще нам нужно отрицание? Почему интеллигибельное (*l'intelligible*) должно быть отрицанием отрицания чувственного? Не чрезмерно ли и в каком-то смысле неразумно соотносить его с чувственным, представляемым как то, что «следует преодолеть»? Не следует ли окончательно *денегативировать интеллигибельное* (*dénégativer l'intelligible*) – то есть отделить его от чувственного, отделить от него его проблему, а не помещать его куда-то за пределы последнего и тем самым симметричным образом окончательно *денегативировать чувственное*?

Эти вопросы, которые, как мне кажется, должны быть заданы, нисколько не умаляют точности ответа Рикёра на анализ Деррида, который делает идеальность *просто* негативом чувственного: изношенной метафорой.

Однако, с другой стороны, автор «Живой метафоры» критикует не только дерридианскую интерпретацию метафизического дискурса как основывающуюся на износе метафоры, но и саму идею, по существу, метафорического характера метафизического дискурса (14).

И здесь его критика тоже набирает очки. Анализ различных метафизических дискурсов, в частности Аристотеля и св. Фомы, который он осуществляет, чтобы показать, что они, по сути, не самоопределяются через метафору и даже вводят принципиальные оговорки относительно ее использования, является весьма убедительным. В то же время аргументация Рикёра может опираться на тот факт, что философская концепция метафоры – это аристотелевское изобретение. Но у Аристотеля употреблению метафоры, которая, по сути, есть переход от одного значения (*signification*) к другому, что не позволяет выйти за пределы того же самого плана, не приписывается никакая форма трансцендентности (15). Отмеченная Хайдеггером и Деррида внутренняя связь между метафорой и метафизикой, предполагающая функционирование в обоих направлениях, таким образом, кажется, по крайней мере, проблематичной.

Эти различные моменты верны. Тем не менее следствия, которые Рикёр извлекает из них, могут показаться односторонними. Действительно, хотя верно, что понятие метафоры изначально не платоническое, а аристотелевское, трудно не заметить, рассматривая историю философского употребления термина и связанных с ним приемов (*procédé*), в самой этой приставке *мета-* «метафоры» двусмысленность, схожую с двусмысленностью *мета-* «метафизики», с которой она частично пересекается. А то, что имеет место платоническое наполнение и использование понятия метафоры в так называемой истории метафизики, кажется, трудно оспорить. В самом деле, не Аристотель ли впервые осудил платонизм на том основании, что он содержит «метафорический» дискурс (16)? Он говорит, что «Идеи» – это всего лишь метафоры. Очевидно, что это замечание имеет целью редукцию. Свести платоновские формулировки к метафорам как раз и состоит в том, чтобы опустить их на уровень *от одного к тому же самому* или, во всяком случае, *от подобного к подобному* и отказать им в способности действительно вести нас в запредельный мир.

Не представляется ли, однако, возможным и необходимым иначе повернуть слова Аристотеля и согласиться с притязанием платонического дискурса на другое, и вполне возможное, употребление метафоры: на именно *метафизическое употребление*? Аристотель был прав, диагностируя метафорический характер платонического дискурса, но, с одной стороны, нужно рассматривать этот аспект платонического подхода не как невольный, а как намеренный, а с другой – понять специфический тип ожидания, возлагаемого на метафору, которое как раз выходит за рамки аристотелевского репертуара.

Тогда то, что придавало бы надлежащую силу метафизической метафоре, было бы ее способностью отсылать не от подобного к подобному в соответствии с *феноменологичностью*, выдвинутой на первый план Аристотелем, а от Того же к Другому. Как часто подмечалось, эта сила отрыва (*arrachement*) не является, по крайней мере буквально, несовместимой с одним из вариантов фигур, выделенных в теории метафоры, очерченной Стагиритом. В «Поэтике», среди прочих метафор, действительно упоминается метафора по аналогии: «Есть аналогия, когда второй термин относится к первому так, как четвертый – к третьему» (17). Но Аристотель уточняет, что, хотя «в некоторых случаях, не существует имени, чтобы обозначить один из терминов аналогии, это все равно будет метафора» (18). Таким образом, существуют аналогии, четвертый термин которых, так сказать, неизвестен или, по крайней мере, неназывается, но движущая сила метафоры все-таки позволяет точно обозначить его: посредством транспозиции отношения.

Рикёр в своем комментарии позаботился о том, чтобы отметить отличие проблемы этой аналогии от проблемы «анalogии бытия», каковую можно искать – но не найти – у Аристотеля (19) или же найти – у св. Фомы (20). Он показывает, что в аристотелевской разновидности метафизики если и есть аналогия, то метафорой она не является и что, во всяком случае, эти проблемы не смешиваются.

Однако, несомненно, проблема станет иной, если принять во внимание платонизирующую коннотацию слова «метафизика». Изначально основанная на недоразумении, интерпретация *мета-* как «за пределами» является настолько влиятельным ложным смыслом, что он произвел и подлинный смысл, составляющий внутреннее измерение понятия «метафизика». Нет сомнений в том, что мы унаследовали у Платона, при всем отсутствии у него теории метафоры, *употребление* метафоры, которое делает ее вектором метафизического преодоления, как раз посредством аналогии, а таковая уже является платоновским термином. И в этом собственно метафизическом использовании аналогии поразительно то, что именно четвертый термин в определенном смысле не дан, но есть как раз то, к чему надо приблизиться посредством аналогии. Мы, конечно, даем имя Идее Блага; но, чтобы понять это имя, мы не можем сделать ничего другого, кроме как представить себе нечто, что находилось бы к Идеям в таком же отношении, как солнце к вещам, которые оно освещает. Таким образом, именно аналогия позволяет нам преодолеть план данного и отослать к чему-то, что как раз находится за его пределами. Не всякая метафора, конечно, является метафизической; но, несомненно, есть метафизическое употребление метафоры, и таковое представляется существенным для определенного рода метафизики: той, что остается верна платоновскому требованию преодоления чувственного. Этот тип метафоры на самом деле не отвечает общей схеме, составленной впоследствии Аристотелем как своего рода феноменологическое упорядочивание. Действительно, речь здесь идет не о том, чтобы отсылать от подобного к подобному, а, скорее, о том, чтобы, будучи увлекаемым этим конкретным типом оркестровки метафор по аналогии, оторваться от подобного, дабы предчувствовать что-то по-настоящему другое и стремиться к нему. Метафора, конечно, начинается с видимого, но она на этом не останавливается, и здесь речь не о том, чтобы сблизить одно видимое с другим видимым вопреки общему уравнению, определенному «Поэтикой» («видеть подобное») (21). Вообще, уже нет уверенности, что следует, как говорит Аристотель в «Риторике», «поместить перед глазами» (22) в смысле «увидеть видимое». Но поскольку, несомненно, существенно, чтобы зримое было введено в игру и определенным образом использовано, речь должна идти не о том, чтобы видеть в обычном смысле слова, а, скорее, о том, чтобы «увидеть невидимое». Таким образом, речь идет о том, чтобы выйти за пределы видимого в обычном смысле этого слова: скорее разорвать феноменологический контракт (23), нарушив единство логоса и феноменов, чем производить в его рамках перестановки и переделки, как нас к этому приглашает Аристотель.

Примечания

(1) Именно это значение слова «метафизика», как представляется, превалирует, в частности, в области философии, называемой «аналитической», которая после поначалу довольно энергичной критики этой идеи, в конце концов, как кажется, снова приняла ее относительно беспроблемным образом. Действительно, в этом плане вопрос о метафизике, можно сказать, весьма часто смешивается с вопросом о философии как «науке» или, по крайней мере, как «знании».

(2) См.: Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 13sq¹.

(3) Ср.: Quentin Meillassoux, *op. cit.*, p. 59. Заметим также, что, умело избежав ловушек привычных «ниспровержений платонизма» (*op. cit.*, p. 124), автор тем не менее вновь выдвигает идею «эвакуации из реальности» «потустороннего мира», порожденного метафизикой, которую он отождествляет с идеей «причинно-следственной необходимости» (p. 137).

(4) См.: Emmanuel Kant, *Réponse à Eberhard*, tr. fr. Jocelyn Benoist, Paris, Vrin, 1999, p. 118.

(5) См.: Emil Lask, *La Logique de la Philosophie et la Doctrine des Catégories*, tr. fr. Jean-François Courtine, Marc de Launay, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Vrin, 2002, p. 38².

(6) Friedrich Nietzsche, *Œuvres Complètes*, VIII, tr. fr. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p. 81³.

(7) Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas*, tr. fr. Georges Sturm, Jean-Claude Lattès, Paris, 2014. Эта тема связана в некотором смысле с усвоением ницшеанского перспективизма – то, что он называет себя «реалистом», не должно этого скрывать.

(8) См.: Фридрих Ницше, фрагмент 1886–1887: *Œuvres Philosophiques Complètes*, XII, tr. fr. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978, p. 304–305, и комментарий, который я предложил в Jocelyn Benoist, *Logique du Phénomène*, Paris, éd. Hermann, 2016, p. 114sq.

(9) Касательно этой грамматики см. мои рассуждения, которые я излагал в *Logique du Phénomène*, *op. cit.*, ch. VII., исходя из Витгенштейна («Философские исследования») и Селларса.

(10) Истина относительно пределов уместности понятия «истина», к которым в XX в. различными способами прикоснулись Морис Мерло-Понти, доведший феноменологию до ее предела (см.: *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, reprise en collection “Tel”, 2002, p. 396: «не может быть ошибки там, где еще нет истины, но есть реальность, необходимость, фактичность»); а также *Le Primat de la Perception et ses conséquences philosophiques*, выступление 23 ноября 1946 г. во Французском философском обществе, Lagrasse, éd. Verdier, 1996), и Дж. Остин, полностью покидающий феноменологию (Декарта – в комментариях следует заметить. См. знаменитое развитие им темы «чувства безмолвны» в J.L. Austin, *Le Langage de la Perception*, tr. fr. Paul Gochet revue par Bruno Ambroise, Paris, Vrin, 2007, p. 89).

(11) См.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, II Partie, ch. III, B, 3; см. фр. пер. Шарля Бенара, исправленный и дополненный Бенуа Тимерманом и Паоло Захария в Paris, Le Livre de Poche, 1997, I, p. 515–516⁴.

(12) См.: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, éd. de Minuit, 1972, p. 268⁵.

(13) См.: Paul Ricoeur, *La Métaphore Vive*, Paris, éd. du Seuil, 1975, p. 371.

(14) См.: *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 356 sq.

(15) См.: *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 50: функция, приписываемая метафоре аристотелевским анализом, заключается в том, чтобы «означать вещи в действии» (“signifier les choses en acte”) (см. Aristote, *Rhétorique* III, 11, 1411b24–25); однако «показать неодушевленные вещи как одушевленные не означает установить их связь с невидимым, но означает показать их самих как бы в действии».

(16) См.: Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 991a19–22, tr. fr. Jules Tricot, T. I, p. 87–88 (ср. Paul Ricoeur, *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 327): «Что касается высказываний о том, что Идеи суть парадигмы (paradigmes) и что другие вещи имеют с ними сходство, то это пустые слова и поэтические метафоры» (τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς).

(17) Aristote, *Poétique*, ch. XXI, 1457b16–18, tr. fr. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, éd. du Seuil, 1980, p. 109⁶.

(18) Aristote, *Poétique*, ch. XXI, 1457b25–26, *op. cit.*, p. 109⁷.

(19) Cf. *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 326sq.

(20) Cf. *La Métaphore Vive*, *op. cit.*, p. 346sq.

(21) См.: Aristote, *Poétique*, ch. XXII, 1459a7–8, *op. cit.*, p. 117: «...слагать хорошие метафоры значит подмечать сходство» (τὸ γὰρ εἶναι μεταφέρειν τὸ ὁμοίον θεωρεῖν ἐστίν)⁸. Конечно, нет ничего случайного в том, что здесь метафора связана с визуальным созерцанием (θεωρεῖν)⁹.

(22) См.: Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1411b21. В переводе, изданном в *Belles Lettres* (Aristote, *Rhétorique*, éd. et tr. fr. Médéric Dufour et André Wartelle, T. III, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 67), потерян образ «поставить перед глазами», который передан как «рисовать» и «создавать картину»,

что является метафорой, тогда как вовсе не обязательно, что «поставить перед глазами» является метафорой, – скорее метафора определяется *буквально* в духе Аристотеля: «Итак, мы сказали, что удачные выражения получаются из метафоры по аналогии и из оборотов, изображающих вещь наглядно; теперь следует сказать о том, что мы называем “наглядным” и результатом чего является наглядность» (ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀστεῖα μεταφορᾶς λέγεται τε τῆς ἀνάλογον ἀνάλογον λέγεται καὶ τῷ πρὸ ἐκ ποιεῖν, εἴρηται: λεκτέον δὲ τί λέγομεν πρὸ ὀμμάτων, καὶ τί ποιοῦσι γίγνεται τοῦτο)¹⁰.

(23) В понимании этого контракта, его вариаций и границ направляющей для меня была мысль Клода Эмбера. См.: Claude Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992.

Примечания переводчика

¹ См. русский перевод: [Мейясу 2016].

² См. русский перевод: [Ласк 2017].

³ См.: [Ницше 2015, 36].

⁴ См.: [Гегель 1969, 113–114].

⁵ См. русский перевод: [Деррида 2012].

⁶ Ср. с русским переводом в [Аристотель 2010, 55]: «А под аналогией я разумею [тот случай], когда второе относится к первому так же, как четвертое к третьему».

⁷ Ср. с русским переводом в [Аристотель 2010, 55]: «...для некоторых из аналогий нет собственного названия, но тем не менее может употребляться образное выражение».

⁸ См.: [Аристотель 2010, 59].

⁹ См.: [Аристотель 2010, 59].

¹⁰ См.: [Аристотель 2010, 294–295].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 2010 – *Аристотель*. Поэтика. Риторика. СПб.: Азбука-классика, 2010 (Aristotle, *Poetics, Rhetoric*, Russian Translation).

Деррида 2012 – *Деррида Ж.* Поля философии. М.: Академический проект, 2012 (Derrida, *Marges de la philosophie*, Russian Translation).

Гегель 1969 – *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. В 4 т. Т. 2. М.: Искусство, 1969 (Hegel, Georg W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik*, Russian Translation).

Ницше 2015 – *Ницше Ф.* Падение кумиров. СПб.: Азбука-классика, 2015 (Nitsche, Friederich W., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Ласк 2017 – *Ласк Э.* Логика философии и учение о категориях. М.: Канон+, 2017.

Мейясу 2016 – *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости и контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016.

References

Lask, Emil (2002) *La Logique de la Philosophie et la Doctrine des Catégories*, tr. fr. Courtine, Jean-François, de Launay, Marc, Pradelle, Dominique, Quesne, Philippe, Vrín, Paris (Russian Translation 2002).

Meillassoux, Quentin (2006) *Après la finitude*, éd. du Seuil, Paris (Russian Translation 2006).

Сведения об авторе

ПРИСЬ Игорь Евгеньевич – доктор философии, кандидат физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси.

Author's Information

PRIS Igor E. – PhD in philosophy, Csc in theoretical physics, leading researcher at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus.