

ПОЛЬ РИКЁР

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

P. RICŒUR. THE RULE OF METAPHOR. STUDY 8. METAPHOR AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE
(TRANSLATED BY F. STANZEVSKIY, ED. BY G. VDOVINA)

The purpose of the essay, according to what Ricœur tells the reader, is to explore philosophical limits of the study whose center of gravity has shifted from the rhetoric and semantics to the hermeneutics and from the problems of sense to the problems of reference. The author explores differences between poetic and speculative types of discourse. On the basis of this distinction, established by the philosophical act as such, rises the question about the clarification of the modality of such interaction. Answering this question is necessary for clarifying the ontology underlying Ricœur's research.

Keywords: theory of metaphor, the dead and the living metaphor, mode of discourse, metaphorical and contemplative discourse.

Книга французского философа Поля Рикера «Живая метафора» («La métaphore vive») будет одинаково интересна филологам и философам, ибо, работая на материале лингвистических исследований, автор ставит целью раскрыть глубинную способность языка к развертыванию реальности в ее основополагающем онтологическом измерении. В самом деле, Рикер глубоко убежден в том, что метафора не только не является лишь языковым украшением, но, напротив, лежит у истока творческой силы языка, его сокровенной пульсирующей жизни.

Книга состоит из восьми очерков, каждый из которых сосредоточен на определенной области исследования (однако вместе они образуют вполне целенаправленное движение мысли). Так, первый очерк посвящен аристотелевской теории метафоры, а второй — уже тропологии Фонтанье (французский исследователь 18–19 вв.). Далее следует изучение метафоры в контексте семантики дискурса (на основе работ Эмиля Бенвениста, а также англосаксонских лингвистов). Затем проблематика метафоры освещается в контексте семантики слова. Пятый очерк посвящен французской Новой Риторике. В шестом очерке рассматривается проблематика «работы сходства» в метафоре: отталкиваясь от трудов Романа Якобсона, Рикер переходит затем к рассмотрению логического статуса сходства. Любопытно, что метафора сопоставляется здесь, в частности, с *категориальной ошибкой* (в данном случае намеренной!) у Гилберта Райла.

© Ф. Станжевский, пер., примеч., 2013

© Г. Вдовина, ред., 2013

Один из лейтмотивов первых шести очерков заключается в переходе от рассмотрения метафоры в контексте именованя (метафора здесь классифицируется как однословный троп, и порождается смещением и расширением значения слова) к ее рассмотрению в контексте предикации. Отныне метафорический смысл порождается не на уровне отдельно взятого слова, а на уровне высказывания. Именно здесь создается смысловая инновация, новая «семантическая уместность», опосредованная поначалу «неуместной» предикацией.

Седьмой очерк, посвященный проблеме референции, подводит нас к собственно герменевтической проблематике. Можно говорить о метафорической референции в той мере, в какой поэтический язык не только не сводится к «акцентированию сообщения ради него самого», но, напротив, обладает собственным референциальным отношением с действительностью. Поэтический язык способен «переописывать» действительность; приостанавливая референцию первого уровня (предметную референцию), он высвобождает референцию второй степени, раскрывающую нам саму нашу укорененность в мире. Можно говорить и о метафорической истине, в которой утверждение «есть» сохраняет в себе диалектическое напряжение между «не есть» и «быть как» (любопытно будет сопоставление между метафорой и научной моделью).

Последний очерк посвящен метафоре в контексте собственно философского дискурса. Он утверждает множественность модусов дискурса, призванных прояснить онтологию, лежащую в основе теории метафоры — в частности, анализу подвергается утверждение Хайдеггера о том, что «метафорическое существует лишь внутри метафизики». Несмотря на то, что поэтический и философский дискурс взаимно «одушевляют» друг друга, автор утверждает автономию философского дискурса по отношению к поэтическому и необходимость умозрительного обоснования смысловой направленности метафоры.

Книга французского мыслителя, несомненно — весьма требовательное чтение. Однако можно с уверенностью сказать, что она дает читателю не меньше, чем требует.

Фёдор Станжевский

ПОЛЬ РИКЁР

ЖИВАЯ МЕТАФОРА*

ВОСЬМОЙ ОЧЕРК

МЕТАФОРА И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

Жану Ладриеру

Цель последнего очерка из этого сборника — разведать философские пределы исследования, центр тяжести которого сместился от риторики и семантики в сторону герменевтики, и от проблематики смысла к проблематике референции. Это последнее смещение задействовало в форме постулатов ряд философских предпосылок. Ни один дискурс не может притязать на то, чтобы быть свободным от предпосылок — по той простой причине, что работа мысли, посредством которой тематизируется регион мыслимого, приводит в действие оперативные понятия, которые сами не могут быть одновременно тематизированы. Но если ни один дискурс нельзя радикально освободить от предпосылок, то, по крайней мере, ни один мыслитель не может быть освобожден от обязанности прояснить свои собственные предпосылки в той мере, в какой это возможно. Мы приступили к этому в начале предыдущего очерка, излагая постулаты семантики и герменевтики, задействованные теорией метафорической референции. Именно эти постулаты позволили нам в конце того же очерка перенести на глагол-связку, понимаемую в смысле «быть как», онтологическую направленность метафорического высказывания. Остается тематизировать эти постулаты сами по себе. При этом встает следующий вопрос: *какая философия имплицирована* в движении мысли, которое переносит исследование от риторики к семантике и от смысла к референции? Вопрос кажется простым, но в действительности он двойственный. В самом деле, мы спрашиваем и о том, *имплицирована ли философия*, и о том, *какая именно*. Стратегия настоящего очерка будет состоять в одновременном продвижении в этих двух вопросах — в вопросе об *онтологии*, которую нужно эксплицировать, и в вопросе об *импликациях*, оперирующей во взаимодействии эксплицитного и имплицитного.

Второй вопрос, наименее явный, требует общего решения относительно единства модусов дискурса (под модусами дискурса понимаются такие способы его использования, как поэтический дискурс, научный дискурс, религиозный дискурс, умозрительный дискурс и т. д.). Выбрав в качестве темы понятие дискурсивности как таковой, я бы хотел выступить в защиту относительного плюрализма форм и уровней дискурса. Не доходя до предложенной Витгенштейном концепции радикальной гетерогенности языковых игр, означающей невозможность случаев пересечения, которым как раз и будет посвящена последняя часть этого очерка, важно все же признать принципиальную прерывность, которая обеспечивает умозрительному дискурсу его автономию.

* Перевод выполнен по изданию: *Ricœur P. La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Лишь на основе этого различия в дискурсе, установленного философским актом как таковым, можно выработать модальности взаимодействия или, лучше сказать, взаимо-одушевления между модусами дискурса. Их требует работа по прояснению онтологии, лежащей в основании нашего исследования.

Три первых параграфа отстаивают прерывность, разрыв между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом и опровергают некоторые, на наш взгляд, ошибочные, способы понимания имплицативной связи между метафорическим и умозрительным дискурсами.

1. Можно было бы сказать, что философия *побуждается к действию* метафорическим функционированием, если бы можно было показать, что она лишь воспроизводит в умозрительной плоскости семантическое функционирование поэтического дискурса. В качестве пробного камня мы примем аристотелевское учение об аналогическом единстве множественных значений бытия — предтечу средневекового учения об аналогии сущего. Она послужит нам удобной возможностью показать отсутствие непосредственного перехода между семантическим функционированием метафорического высказывания и трансцендентальной доктриной аналогии. Последняя, напротив, представляет собой особый и поразительный пример автономии философского дискурса.

2. Если категориальный дискурс не оставляет места для какого бы то ни было перехода от поэтической метафоры к трансцендентальной двойственности, создаст ли соединение философии и теологии в одном смешанном дискурсе условия для смешения между аналогией и метафорой, а значит, для импликации, которая была бы лишь *субрепцией*, говоря словами Канта? Томистская доктрина аналогии сущего служит великолепным контр-примером для нашей темы прерывности модусов дискурса. Если можно показать, что смешанный дискурс онто-теологии не дает никакой возможности смешения с поэтическим дискурсом, то остается свобода действий для рассмотрения пересекающихся фигур, которые предполагают различие модусов дискурса, главным образом его умозрительного и поэтического модусов.

3. Следует рассмотреть совершенно иную — и даже противоположную — модальность имплицитности философии в теории метафоры. Она противоположна той, которая подвергается испытанию в двух предыдущих пунктах, поскольку помещает философские предпосылки у самого истока различений, делающих возможным дискурс о метафоре. Эта гипотеза не просто переворачивает порядок первенства между метафорой и философией: она опрокидывает способ аргументации в философии. Предыдущее обсуждение получит развитие на уровне заявленных намерений умозрительного дискурса, или даже онто-теологического дискурса, вводя в действие лишь порядок его оснований. С точки зрения другого «прочтения», именно невысказанное движение философии и незамеченная игра метафоры действуют в согласии. Поставив в качестве эпиграфа утверждение Хайдеггера о том, что «метафорика существует лишь в пределах метафизики», мы выберем своим проводником в этой «второй навигации» «Белую мифологию» Жака Деррида. Речь пойдет именно о второй навигации: ось дискуссии должна будет сместиться от живой метафоры к мертвой метафоре,

той, которая не высказывает себя, но скрывается в «снятии» (*relève*) выраженного понятия. Опираясь на предыдущие очерки, я надеюсь показать, что проблематика мертвой метафоры — это производная проблематика, и что единственный выход — взобраться по склону этой языковой энтропии при помощи нового акта речи. Лишь это возрождение семантической направленности метафорического высказывания может воссоздать условия для сопоставления — самого по себе живительного — между модусами дискурса, вполне признанными в своем различии.

4. Именно этому взаимному оживлению философского и поэтического дискурса мы хотели бы поспособствовать на двух последних этапах этого исследования. Приняв сначала перспективу феноменологии семантических намерений (*visées*), мы постараемся показать, что возможность умозрительного дискурса кроется в семантической динамике метафорического высказывания, но что он может соответствовать семантическим возможностям высказывания, лишь предоставляя ему пространство артикуляции — ресурс, которым он обладает в силу своей собственной конституции.

5. Эксплицирование постулатов референции, задействованных седьмым очерком, может поэтому выводиться лишь из работы умозрительного дискурса над самим собой, побуждаемого жалом метафорического высказывания. Мы постараемся показать, каким образом следует подступиться к понятиям истины и реальности и, в итоге, к понятию бытия, в ответ на семантическую направленность метафорического высказывания.

1. МЕТАФОРА И МНОГОЗНАЧНОСТЬ БЫТИЯ: АРИСТОТЕЛЬ

Первый *контр-пример*, противопоставляющийся нашей первоначальной гипотезе о различии между философским дискурсом и поэтическим дискурсом, представлен тем типом умозрения, который Аристотель первым применил к аналогическому единству между множественными значениями бытия. Возникает вопрос: всякий раз, когда философия пытается ввести в рассмотрение промежуточную модальность между *унивокальностью* и *эквивокальностью*, не принуждает ли она умозрительный дискурс воспроизводить в его собственном плане семантическое функционирование поэтического дискурса? Если это так, то умозрительный дискурс был бы в некотором роде побуждаем к действию поэтическим дискурсом. Сам словарь подсказывает гипотезу изначального смещения жанров. Слово «аналогия», видимо, принадлежит обоим дискурсам. С поэтической стороны, аналогия в смысле «пропорции» лежит в основе четвертого вида метафоры, называемого Аристотелем метафорой «по аналогии» (или, согласно другим переводам, метафорой «пропорциональности»). Еще и сегодня некоторые специалисты по поэтике не опасаются объединять в родовом термине «аналогия» метафору и сравнение, или же давать общий заголовок семейству метафоры. С философской стороны, то же самое слово находится в центре определенного дискурса, который опирается на авторитет Аристотеля и простирается вплоть до неотомизма.

Я ставлю себе целью показать, что, вопреки видимости, работа мысли, кристаллизовавшаяся впоследствии в понятии аналогии сущего, происходит из изначальной дистанции между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом. Я оставляю до второго этапа обсуждения вопрос о том, можно ли было сохранить это первоначальное различие в смешанных формах философии и теологии, порожденных дискурсом о Боге.

Таким образом, нужно исходить из самого значительного расхождения между философией и поэзией, того самого, которое учредил Аристотель в трактате «Категории», равно как и в книгах *Г*, *Е*, *Ζ* и *Α* «Метафизики».

Трактат «Категории», в котором термин «аналогия» не фигурирует явно, создает непоэтическую модель эквивокации, тем самым закладывая условия возможности для неметафорической теории аналогии. Со времен Аристотеля, через неоплатоников, средневековых арабских и христианских мыслителей и вплоть до Канта, Гегеля, Ренувье, Амлена, структура трактата «Категории» остается вечно возобновляемым шедевром умозрительного дискурса. Но трактат «Категории» ставит вопрос о последовательном сцеплении значений бытия лишь потому, что «Метафизика» ставит вопрос, порывающий как с поэтическим дискурсом, так и с обыденным дискурсом, а именно: что такое бытие? Внеположность этого вопроса любым языковым играм абсолютна. Вот почему, когда философ упирается в парадокс, согласно которому «бытие высказывается многими способами», и когда для того, чтобы избежать рассеивания множественных значений бытия, он устанавливает между ними отношение отсылки к первому термину, не сводимое ни к унивокальности рода, ни к чисто случайной эквивокальности простого слова, то многозначность, которую он таким образом привносит в философский дискурс, принадлежит другому порядку, нежели множественный смысл, порожденный метафорическим высказыванием. Это многозначность того же порядка, что и сам вопрос, открывший умозрительное поле. Первый термин — *ousia* — помещает все остальные термины в пространство смысла, разграниченное вопросом о том, что такое бытие. Пока неважно, что эти другие термины находятся в том отношении с первым термином, которое, с большей или меньшей правомерностью, можно назвать аналогией; важно то, что среди множественных значений бытия идентифицируется связь, которая, хотя и не проистекает из разделения рода на виды, тем не менее, представляет собой определенный порядок. Этот порядок — порядок категорий, в той мере, в какой он является условием возможности для упорядоченного расширения поля атрибуции. Регулируемая полисемия бытия упорядочивает по видимости беспорядочную полисемию предикативной функции как таковой. Точно так же, как категории, отличные от субстанции, являются «предицибиями» субстанции и тем самым приращивают первый смысл бытия — точно так же для каждой данной сущности сфера предикабельности представляет собой ту же концентрическую структуру отдаления от «субстанциального» центра и прироста смысла путем прибавления определений. Этот упорядоченный процесс не имеет точки соприкосновения с метафорой, даже по аналогии. Упорядоченная эквивокаль-

ность бытия и поэтическая эквивокальность осуществляются в радикально различных сферах. Философский дискурс утверждается как бдительный сторож упорядоченных расширений смысла, на фоне которых выделяются уникальные расширения смысла в поэтическом дискурсе.

То, что между упорядоченной эквивокальностью бытия и поэтической метафорой нет точки соприкосновения, косвенно подтверждает обвинение, адресованное Аристотелем Платону. Упорядоченная эквивокальность должна встать на место платоновской причастности, которая всего лишь метафорична: «Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» («Метафизика», А, 9, 991 а 19–22). Таким образом, философия не должна ни говорить иносказаниями (метафорами), ни поэтизировать, даже когда она рассматривает эквивокальные значения бытия. Но может ли она не делать того, что она делать не должна?

Было поставлено под сомнение, что аристотелевский трактат «Категории» образует самодостаточную последовательность, постольку, поскольку опирается исключительно на понятие аналогии, которое само заимствует свою логическую силу из иной области, чем умозрительное пространство. Но можно показать, что эти возражения в лучшем случае доказывают, что к трактату, несомненно, нужно подходить с иной стороны, чем аналогия. Они отнюдь не доказывают, что семантическая направленность, которая руководит им, заимствована из области, отличной от умозрительной.

Прежде всего, можно возразить, что так называемые категории мысли являются лишь завуалированными категориями языка. Таково возражение Э. Бенвениста.¹ Исходя из общего утверждения о том, что «языковая форма является <...> не только условием передачи мысли, но, прежде всего, условием ее реализации» (64), автор старается показать, что Аристотель, «выделяя их (категории) как универсальные, на самом деле получает в результате основные и исходные категории языка, на котором он мыслит» (66).²

Корреляция, установленная Э. Бенвенистом, бесспорна до тех пор, пока рассматривается только переход от категорий Аристотеля (в том виде, в каком он их сам перечислил) к категориям языка. Как же обстоит дело с обратным движением? С точки зрения Бенвениста, полная таблица категорий мысли является лишь «перенесением категорий языка» (70), «понятийной проекцией определенного языкового

1 *Catégories de pensée et catégories de langue. Études philosophiques*, dec. 1958. P. 419–429; Пер. на русский: *Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 104.

2 Первые шесть категорий относятся к именным формам (имеется в виду: лингвистический класс имен; затем в классе прилагательных вообще, — два типа прилагательных, обозначающих количество и качество; затем сравнительная степень, являющаяся по своей функции «относительной» формой, затем именованья места и времени), а следующие четыре все являются глагольными категориями: действительный и страдательный залоги, категория глагола среднего залога (в противоположность действительному), затем категория перфекта как «нахождения в определенном состоянии». (Заметим, что языковой гений Эмиля Бенвениста преобладает в истолковании двух последних категорий, которые поставили в тупик многих интерпретаторов). Так Аристотель «полагал, что определяет свойства объектов, а установил лишь сущности языка» (111).

состояния». Что касается понятия бытия, «которое охватывает все», то это понятие «отражает» богатство употребления глагола «быть».

Но, упоминая о «великолепных образах поэмы Парменида и о диалектике “Софиста”» (71), лингвист должен признать, что, «разумеется, язык не определял метафизической идеи “бытия”, у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести “быть” в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с которым могла обращаться как с любым другим понятием» (71). И еще: «Мы стремимся показать здесь лишь то, что сама структура греческого языка создавала предпосылки для философского осмысления понятия “быть”» (73).

Таким образом, проблема заключается в том, чтобы понять, по какому принципу философская мысль, будучи приложенной к грамматическому «бытию», порождает ряд значений термина «бытие». Между простым перечнем и дедукцией в кантовском смысле есть место для упорядочения, которое в пост-аристотелевской традиции — и уже у самого Аристотеля в нескольких местах — было помыслено как аналогия.

Можно показать вместе с Жюлем Вюиллеменом, во втором очерке его труда «От логики к теологии, пять очерков об Аристотеле»,³ что аристотелевский трактат «Категории» обладает логической артикуляцией. Уловив ее, «мы, возможно, обнаружим путеводную нить аристотелевской дедукции, которая, кажется, до сих пор не поддавалась анализу» (77).

Немаловажно, что трактат «Категории» открывается семантическим различием, которое, не будучи дихотомическим, предоставляет место для некоего третьего класса: кроме вещей, у которых общее только имя (*onoma*), но не понятие (*logos*), и которые Аристотель называет одноименными (омонимами), и тех, у которых общее и имя, и понятие — соименных (синонимов), есть еще отыменные (паронимы), то есть те, которые «получают именование от чего-то в соответствии с его именем, отличаясь при этом окончанием слова (*ptosis*), как, например, от “грамматики” — “грамматик”, от “мужества” — “мужественный”». («Категории», 1a 12–15). Здесь впервые вводится промежуточный класс между одноименными и соименными вещами и, следовательно, между просто эквивокальными выражениями и выражениями абсолютно унивокальными. Весь последующий анализ будет нацелен на расширение бреши, пробитой паронимами в сплошном фронте многосмысленности, и на снятие запрета, наложенного вообще на многосмысленность тезисом самого Аристотеля, согласно которому «означать более одной вещи — это вообще ничего не означать». Но это

3 *Vuillemin J.* De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote, Flammarion, 1967. Этот второй очерк озаглавлен напрямик: «Система категорий Аристотеля и ее логическое и метафизическое значение» (44–125). Я следую порядку, обратному принятому Вюиллеменом в его работе, в связи с тем, что передо мной стоит другая цель: Вюиллемен хочет показать, что аналогия относится к псевдонауке, которая связана с теологией. Поэтому он обращается непосредственно к аналогии и к ее логической несостоятельности в первом очерке своей работы. Поскольку я ставлю своей целью показать расхождение между философским дискурсом и поэтическим дискурсом в том самом месте, где они, как кажется, ближе всего друг к другу, я перехожу непосредственно к той точке, где отклонение максимально: там, где Жюль Вюиллемен отдает справедливость систематической конструкции трактата Аристотеля «Категории».

различение, которое еще относится к именованным вещам, а не прямо к значениям, не имело бы объекта, если бы не должно было прояснять формальную организацию таблицы категорий. В самом деле, различение, введенное во второй главе трактата противопоставляет друг другу и сочетает друг с другом два смысла глагола-связки «есть», а именно: сказываться (*быть* сказываемом о) о... (так, «человек», вторая сущность, говорится о Сократе, первой сущности) и находиться в (*быть-в...*) (например, «музыкант» — привходящее сущности «Сократ»). Это ключевое различие, на основе которого организуется весь дальнейший трактат, находит применение дистинкции синонимов и паронимов: лишь отношение *сказывается-о...* делает возможной синонимическую атрибуцию («единичный человек» тождествен «человеку»⁴).

Мы только что сказали, что оба значения глагола-связки, задействованные отношением *быть-сказанным о* и *быть-в* противопоставляются друг другу и сочетаются друг с другом. В самом деле, соединяя эти две характеристики в таблице наличия и отсутствия, можно вывести четыре класса существительных: два конкретных (Сократ, человек) и два абстрактных (определенное белое, наука). Аристотелевская морфология, таким образом, строится на пересечении двух фундаментальных оппозиций: оппозиции между частным и общим, которая делает возможной собственно предикацию (*быть сказанным о...*) и оппозиции между конкретным и абстрактным (которая делает возможной предикацию в широком смысле). Первая оппозиция, понимаемая в ключе реализма, освящает неустранимую неясность глагола-связки, сопряженную с материальностью единичных сущностей (за исключением бестелесных сущих); вторая, понимаемая в ключе концептуализма, занимает место так называемой причастности платоновским идеям, изобличенной Аристотелем в качестве чисто метафорической. Абстрактное потенциально заключено в конкретном; эта укорененность тоже связывается с неявным фоном единичных сущностей.

Как вступает в игру аналогия, если не эксплицитно (поскольку само это слово не произносится), то, по крайней мере, имплицитно? Ее роль связана с тем, что синтаксические модальности глагола-связки, становясь более разнообразными, непрерывно ослабляют смысл связки, в переходе от первичной существенной предикации — единственной, которая, как мы сказали, имеет синонимический смысл — к производной акцидентальной⁵ предикации. В таком случае напрашивается корреляция между различением, проведенным в «Категориях» на уровне морфологии и предикации, и великими текстами из «Метафизики», *Г*, об отсылке всех категории к первому термину: текстами, которые читались средневековыми мыслителями сквозь призму аналогии сущего. Эта корреляция заявлена в «Метафизике», *Z* — трактате, посвященном по преимуществу сущности (substance) и отчетливо связывающим различные формы предикации — а значит, категории — с возможной эквивокальностью в отношении

4 *Vuillemin J. Op. cit. P. 110.*

5 «Таким образом, в «Категориях» Аристотель исходит из теории аналогии: «бытие» используется в различных значениях, но эти значения упорядочены, поскольку все они непосредственно или косвенно проистекают из фундаментального значения, в котором вторая сущность атрибутируется первой сущности» (*Vuillemin J. Op. cit. P. 226*).

первой категории, *ousia*.⁶ Но поскольку «предикацию нельзя интерпретировать ни как отношение элемента к совокупности, ни как отношение части к целому», она остается «пределной интуитивной данностью, значение которой движется от при-сущности к пропорции, а от пропорции к пропорциональности».⁷ Именно этот результат мы рассмотрим впоследствии, когда будем исследовать переход от аналогии пропорции к аналогии атрибуции, явно осуществленный лишь средневековыми мыслителями.

Но прежде важно показать, что в пределах, очерченных различием, установленным во второй главе «Категорий», последовательность категорий в главах с 3-ей по 9-ую построена как раз не по языковому образцу. Текст из *Z, 4*, приведенный выше, дает нам ключ: «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени (*homonymie*), или через прибавление или отнятие». Сущность, первая категория, ограничена рядом критериев, являющихся результатом длительной работы мысли относительно условий предикации. Сравнительное исследование «Категорий» и «Метафизики» выделяет, по крайней мере, семь таких критериев: три из них являются собственно логическими критериями предикации (в качестве первой сущности сущность не говорится о... и не находится в...; в качестве второй сущности она является субъектом синонимичной и первичной атрибуции); остальные четыре онтологическими критериями (три из них вторичны: сущность — это определенное «это»; у нее нет противоположности; она не содержит степени; последний же существен: сущность способна принимать в себя противоположности). На этом основании аристотелевский трактат «Категории» выстраивается посредством ослабления критериев, причем дедукция направлена от того, что больше всего сходно с сущностью, к тому, что менее всего сходно с нею.⁸

6 «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном говорим как о известном); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени (*homonymie*) и не в одном и том же смысле (*synonymie*), а так, как “врачебное” употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не в силу общности имени: ведь и о врачеваном теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же» («Метафизика», *Z, 4*, 1030 а 31).

Вианне Декари показывает в работе «Предмет Метафизики по Аристотелю» связь между *книгой Z* и изложением множественных смыслов бытия в *книге A*, и с силой подчеркивает «что другие категории получают свое значение от этого первого сущего» (138). Эта функция семантической и онтологической основы, присущая *ousia*, несколько теряется из виду в апоретической интерпретации аристотелевской онтологии.

7 *Vuillemin J.* Op. cit. P. 229. Здесь, с точки зрения Вюиллемена, начинается «псевдонаука», в которой заплутала западная философия. По его мнению, аналогия смогла исчезнуть из современной философии лишь тогда, когда благодаря Расселу, Витгенштейну и Карнапу, за связкой признали единое фундаментальное значение — а именно принадлежность элемента к классу: «В этот момент понятие аналогии исчезло, и Метафизика становится возможной в качестве науки» (228). Это, разумеется, предполагает, что значение слова *быть* исчерпывается в этой логической редукции — посылка, которую настоящая работа как раз опровергает.

8 «Это онтологическое описание, накладывающееся на логическое описание, справедливо рассматривать как путеводную нить дедукции» (*Vuillemin J.* Op. cit. P. 78). «Философский анализ должен непрестанно исправлять видимости грамматики и переворачивать порядок подчинений, установленных ею. Тем самым, этот анализ выявляет путеводную нить дедукции» (86).

Вся проблема аналогии — хотя само слово здесь отсутствует — содержится *in nuce* в этой деривации посредством ослабления критериев. Суть бытия (чтойность), принятая в *Z, 4* в качестве исходного термина, постепенно сообщается всем категориям: «Суть бытия (*quiddité*), так же, как и суть (*essence*) присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» (1030 а 29-31). Далее следует текст, приведенный выше, который противопоставляет простой омонимии прием прибавления или отнятия характеристик бытия. Можно назвать этот трансцендентальный модус предикации паронимическим, в силу параллелизма с фрагментом из «Категорий» *I*; и аналогическим, по крайней мере, в имплицитном смысле.⁹ Аналогия потенциально обозначает это постепенное ослабление точности предикативной функции по мере того, как мы переходим от первичной предикации к производной предикации, и от сущностной предикации к акцидентальной предикации (которая паронимична).¹⁰

То, что впоследствии мы назовем аналогией атрибуции, является той постепенно ослабляемой связью деривации, которую Аристотель ограничивает, с одной стороны, сущностной предикацией, которая одна лишь делает возможными точные или приблизительные формы пропорциональности (для них, как мы увидим, Аристотель сохраняет термин «аналогия»), с другой стороны — простой омонимией или эквивокацией.

Таким образом, было важно показать, что тройное подразделение — на омонимы, синонимы и паронимы — открывает трактат и тем самым служит введением в проблему аналогии.¹¹

Однако Аристотель не называет аналогией то, что мы только что назвали постепенно ослабляемой связью деривации. Более того, таблица категорий, сформированная «прибавлением и отнятием характеристик “бытия”», если и позволяет упорядочить ряд предположительно данных терминов, то все же не показывает, почему должны существовать термины, отличные от первого, и почему они именно таковы. Если перечитать канонический текст *Г, 2*,¹² то мы увидим, что другие категории высказы-

9 Именно это делает Жюль Вюиллемен: «Так, если в первичном смысле не существует сути бытия (*quiddité*) для словосочетания *белый человек*, то существует суть бытия в производном смысле. Предикация будет иметь место по аналогии, не путем синонимии, но паронимии; таким образом, она “трансцендентальна”» (63).

10 Вюиллемен воссоздает ее основную артикуляцию, подразделяя на первичный и производный каждый из двух классов сущностной и акцидентальной предикации, а затем каждый из четырех полученных таким образом классов в зависимости от разницы между первой сущностью и второй сущностью. Таблица априорных возможностей предикации находится на 66–75 с. работы Вюиллемена.

11 Это признает Вюиллемен: «Теория аналогии, имплицитно содержащаяся в теории паронимов, позволяет рассматривать на одном и том же основании, хотя и ослабляя, так сказать, значение связки, отношение подчиненности между вторыми сущностями и отношения подчинения между абстрактными индивидами и абстрактными общностями» (111). Мы здесь не будем ничего говорить о четвертой части «Категорий» (главы 10–15): перечисление терминов, следующих за категориями, как замечает Жюль Вюиллемен, позволяет вписать ряд категорий в аристотелевскую метафизику; вводя основы теории движения, трактат отмечает различие между тремя видами сущности и подчинение вселенной третьему (Богу) и очерчивает «единство логики, физики и теологии» (*Ibid.*).

12 «Одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или

ваются «по отношению к чему-то одному (*proshen*), к одному естеству (*katamianphysin*)» (Г, 2, 1003 а 33). Но мы не видим, чтобы множественные значения составляли систему. Аристотель вполне может утверждать, что отсутствие общности понятия не препятствует существованию *единой* науки о многих значениях бытия. Он вполне может заявлять, что «то, что находится в каком-то отношении к одному естеству», исследуется одной наукой, поскольку оно в некотором смысле «принадлежит к одному роду» (Ibid., 1003 b 14). В этом случае «наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» (Ibid., 1003 b 16-18). Эти утверждения не устраняют чисто предположительного характера этой таинственной зависимости, и не исключают, что то, что Аристотель объявляет решением, может оказаться просто проблемой, гипостазированной в форме ответа.

Возможно, будет разумным на этой стадии нашего исследования забыть о средневековой интерпретации и извлечь всю возможную пользу из того обстоятельства, что Аристотель не назвал аналогией эту отсылку *ad unum*. Это позволило бы выявить все, что можно помыслить в этом термине. «Апоретическое» прочтение Аристотеля, наподобие предложенного Пьером Обанком,¹³ в сочетании с логическим и математическим прочтением Жюля Вюиллемена, позволяет вычленив операцию, посредством которой средневековые мыслители попытались смягчить апорию «многих значений бытия», следуя подсказке, найденной в других текстах Аристотеля об аналогии. С точки зрения моего собственного исследования разнородности дискурсов вообще и, в частности, несводимости трансцендентального или умозрительного дискурса к поэтическому дискурсу, апоретическое истолкование онтологического дискурса Аристотеля яснее, нежели средневековые интерпретации, свидетельствует о радикальности вопроса, который раскрывается именно в качестве вопроса в силу несостоятельности ответа. Вюиллемен говорил, что первичная атрибуция, атрибуция второй сущности первой сущности не может быть истолкована как отношение элемента к совокупности или части к целому, а потому остается «предельной интуитивной данностью, значение которой переходит от присущности к пропорции и от пропорции к пропорциональности» (229). Таким образом, сама непрозрачность первичной атрибуции наводит на мысль об аналогии. С точки зрения Обанка, именно отсутствие родового единства, единственной опоры аристотелевой науки, и проистекающая отсюда невозможность порождения иных категорий, нежели *ousia*, не позволяет придать точный смысл референции *ad unum*. Дискурс о бытии становится местом бесконечного исследования. Онтология остается «искомой наукой».

то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности...» («Метафизика», Г, 2, 1003 b 6–10). На этот счет можно прочитать великолепный комментарий В. Декари, в котором вновь подчеркивается роль «общего понятия», которую играет *ousia*, благодаря чему «одна и та же наука изучает сущее как сущее» (Op. cit. P. 102).

13 *Aubenque P.* Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne. PUF, 1962.

В конечном счете, эти аргументы формулируют те доводы, которые хорошо известны со времени Аристотеля, согласно которым бытие не является родом. К этому они добавляют и те доводы, которые помог нам осознать Кант, и в силу которых таблица категорий не может образовать систему, но остается в состоянии «рапсодии».¹⁴ Но, каков бы ни был статус этих аргументов, апория, если это и в самом деле апория, проистекает из цели, требования, необходимого условия, оригинальность которого важно признать. Именно потому, что онтология нацелена на не-родовую науку о бытии, сама ее неудача специфична для нее. Развернуть апорию — *diaporein* — так, как это хочет сделать Обанк, не значит ничего не сказать. Ведь усилие, которое терпит неудачу, само имеет структуру, ограниченную самим этим выражением — *pros hen, ad unum*. Заявление, даже преобразованное в апорию, предъявляет некое требование: «Наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» («Метафизика», Г, 2, 1003 b 16). И далее: «Поэтому, так как о едином говорится в различных значениях, то и о них [то есть о других терминах], конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному и тому же» (Ibid., 1004 a 22–25). Поиск этого единства не может быть совершенно напрасным, в той самой мере, в которой *pros hen* образует, «в некотором роде», общее свойство. Если бы искомая наука не была таким образом структурирована самой формой вопроса, то мы не могли бы противопоставить друг другу, вместе с Аристотелем, реальность провала и «идеал» поиска (240), или действительный анализ и «программу». Сама диспропорция анализа и идеала свидетельствует о семантической направленности, на основе которой можно искать что-то вроде неродового единства бытия.

В этом отношении сближение между онтологией и диалектикой, которое, по видимому, предписывается апоретичностью учения о бытии (*Aubenque P.*, P. 251–302), не может зайти далеко. Как признает сам автор, между диалектикой и онтологией имеет место совершенное «различие намерений» (301): «Диалектика предоставляет нам универсальную технику вопроса, не заботясь о возможности человека дать на него ответ; но человек не ставил бы вопросов, если бы не надеялся ответить на них <...>. Поэтому одно дело — отсутствие перспективы, в некотором роде требуемое нейтральностью диалектического искусства, а другое дело — фактическая незавершенность проекта, которая по определению содержит в себе саму перспективу завершения» (302).

Можно идти еще дальше, если мы хотим понять внутренние причины, по которым аналогия стала необходима в качестве решения центральной апории онтологического дискурса. Если правда, как это утверждает Аристотель, что этот дискурс получает свою «перспективу», свой «идеал», свою «программу» извне, а именно, от

¹⁴ Обанк обнаруживает у Аристотеля трагизм, сравнимый с трагизмом Паскаля, связанным с «невозможностью необходимого» (Op. cit. n. 2).

теологии, унаследованной от платонизма, то для онтологии еще более настоятельна необходимость ответить на этот внешний призыв, исходя из своих собственных возможностей.

Я тем охотнее приступаю к этой проблематике встречи между теологическим и онтологическим дискурсами, которую Обанк противопоставляет гипотезе простой хронологической последовательности между двумя состояниями системы Аристотеля (выдвинутой, как известно, Вернером Йэгером), что усматриваю в ней поразительную иллюстрацию своего собственного тезиса о множественности сфер дискурса и плодотворности пересечения между их семантическими целями.

Итак, примем, что проблематика единства поддерживается собственно теологическими соображениями, применяемыми к «бестелесным реальностям» — надлунному звездному порядку, неподвижному двигателю, мышлению мышления. Тем более настоящим становится вопрос о том, как онтология отвечает на этот призыв. Тем самым, встреча у Аристотеля между онтологической проблемой единства (проистекающей из диалога с софистикой) и теологической проблемой отделения (проистекающей из диалога с платонизмом) представляет собой в определенном смысле парадигматический пример притяжения между разными сферами дискурса.¹⁵

Таким образом, неважно, что Обанк преувеличил гетерогенность теологического дискурса и дискурса онтологического и чрезмерно драматизировал встречу между «онтологией невозможного» (в силу отсутствия мыслимого единства между категориями) и «онтологией бесполезного» (331) (в силу отсутствия определимого отношения между мыслящим себя Богом и миром, который он игнорирует). Напротив, вновь преобразуя в апорию тезис «Метафизики», *E, I*: наука о неподвижной сущности всеобща, поскольку она первична, — Обанк проблематизирует именно то, что является предметом обсуждения, а именно, новую семантическую направленность, проистекающую из встречи между двумя дискурсивными порядками.¹⁶

Работа мысли рождается из взаимодействия между теологией — даже астральной — которая обозначает Бога уже не сокрытым, но видимым вдали, в звездном

¹⁵ Текст, который здесь имеется в виду, — это «Метафизика», *E, I*, где Аристотель применяет свое понятие отсылки к первому термину уже не к ряду значений бытия, но к самой иерархии сущих. Теперь первой из категорий уже является не просто *ousia*, но божественная *ousia*, которая есть сущее в превосходном смысле. Эта отсылка к первому термину уже не в порядке значений, но в порядке сущих должна служить основанием для самого дискурса о бытии: «В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (*physis*): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она Первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое» («Метафизика», *E, I*, 1026 а 23–30). Исследование В. Декарри «Предмет Метафизики по Аристотелю» свидетельствует о постоянстве этой связи между онтологией и теологией на протяжении всего аристотелевского корпуса (относительно *E, I*: *Op. cit.* P. 111–124).

¹⁶ Обанк без труда это признает: «Действительность *chorismos* можно ощущать скорее не как бесповоротное разделение, но как призыв к его преодолению. Короче говоря, между онтологическим поиском и созерцанием божественного могут и должны быть отношения, которые не исчерпываются словом разделение» (335).

созерцании, — и нашим человеческим дискурсом о бытии, во всем многообразии его категориальных значений.¹⁷

Даже если примирение, предложенное в *E, I*: «Учение о божественном — общее (знание) в том смысле, что оно первое», — является лишь гипостазированием проблемы, требующей решения, то все же обнаруженная гетерогенность между онтологическим дискурсом о множественных значениях бытия и теологическим дискурсом об «отделенной» (бестелесной) сущности не может простирается до невозможности сообщения между сферами смысла. Это грозило бы сделать невыносимым взаимодействие, требуемое тем самым тезисом, согласно которому апоретическая онтология обретает свою перспективу от единой теологии. Я даже испытываю искушение усмотреть в этих аргументах, которые стремятся сделать невыносимым взаимодействие в самый момент его утверждения, то глубинное основание, которое побудило преемников Аристотеля, а может быть, и самого Аристотеля, прибегнуть к аналогии.

Рассмотрим эти аргументы. Поскольку сказано, что божественное неделимо, оно не принимает атрибуций и дает основание лишь для отрицаний. В свою очередь, многообразие значений бытия может прилагаться лишь к физическим вещам, в которых можно различать сущность, количество, качество и т.д. В конечном счете, движение порождает различие, в силу которого становится в принципе невозможным единство бытия, и бытие оказывается разделенным на сущность и привходящее. Коротко говоря, именно в силу движения онтология оказывается не теологией, не наукой о божественном, но диалектикой раскола и конечности (422). Там, где нечто находится в состоянии становления, возможна предикация: она совершается на основе физического разделения, порожденного движением. Но если таково последнее слово, то как можно говорить о взаимодействии онтологии и теологии? Можно заявлять о неудаче подобного начинания. Но вопрос не в этом. Остается еще помыслить ту самую задачу, которую взял на себя Аристотель, а именно, мыслить одновременно горизонтальное единство значений бытия и вертикальное единство сущих.¹⁸

Аристотель обозначил точку пересечения этих проблематик: это *ousia*, первая из категорий в атрибутивном дискурсе, и единственный смысл божественного бытия.¹⁹ Начиная с этого момента, оба дискурса расходятся, ибо о сущем, которое есть чи-

17 Ср. трактовку Обанка теологических моментов в разных фрагментах «Метафизики», *Г* и физического вступления в *А, 1-5* к теологическому изложению в *А, 6-10* (Op. cit. 393 и след.).

18 «Невозможный идеал мира, который обрел бы свое единство <...> должен оставаться, даже внутри безвозвратного рассеяния, регулирующим принципом человеческого исследования и действия» (402). И немного далее: «Единство дискурса никогда не было бы дано само по себе; более того, к нему нельзя было бы даже стремиться, если бы дискурс не был движим идеалом существующего единства» (403). И далее: «Если божественное не демонстрирует единства, искомого онтологией, то, тем не менее, оно направляет онтологию в ее поиске» (404). И наконец: «... необходимость движения, через посредство философского дискурса разделяет бытие согласно множественным значениям, единство которых все же непрестанно является предметом поиска» (438).

19 *Ousia*, по словам Обанка, является «одним из редких слов, употребляемых Аристотелем одновременно в отношении подлунной действительности и божественной действительности, причем ничто не указывает на то, что эта общность именованного всего лишь метафорична или аналогична» (405). Это замечание должно было бы предварять более решительное признание объединяющей функции, возложенной на категорию *ousia*.

стая *ousia*, ничего нельзя сказать, а единство значения сущих, которые суть *ousia* плюс что-то кроме этого, рассеивается. По крайней мере, расхождение между невозможным дискурсом онтологии и бесполезным дискурсом теологии, расщепление на тавтологию и многословие, пустую всеобщность и ограниченное обобщение, проистекают из одного и того же средоточия — из *ousia*, которая, как признает Обанк, «означает не что иное, как акт сущего, свершение того, что дано в осуществлении актуальности или, используя уже знакомое нам слово, — энтелехию» (406). Онтология вполне может быть лишь человеческим субститутом невозможной для нас теологии, науки о божественном, но *ousia* остается тем перекрестком, на котором их пути пересекаются.

Таким образом, если оба дискурса пересекаются в точке, которая одновременно является для них общей и локализована в каждом по отдельности, то не должна ли «искомая» наука ответить, исходя из своих возможностей, на предложение единства, которое исходит от другого дискурса?

Не из этого ли внутреннего требования родилась проблематика аналогии? Об этом свидетельствует фрагмент из книги *A* «Метафизики», 5, 1071a 33–35. В первой своей части он гласит, что «начала (*causes*) всех вещей <...> одни и те же в смысле соответствия [фр. пер. — аналогии]». Во второй части он устанавливает, что первенство божественной *ousia* лежит в основе категориального единства бытия: «Причины сущностей могут рассматриваться как причины всего». Тезис остается неопровергнутым, даже если воспринимать «как» (*hos*) в слабом смысле «как будто».²⁰ В своей третьей части текст уточняет (кроме того, *eti*), что именно потому, что первая причина есть «первая в энтелехии», она также «является причиной всего».²¹

Именно таким образом *апоретическое* прочтение Аристотеля по контрасту высвечивает доктрину аналогии, — в той самой мере, в какой оно начало с того, что заключило ее в скобки. Даже если обнаружится, что это понятие само является лишь проблемой, гипостазированной в форме ответа, оно обозначает в первую очередь работу мысли, посредством которой человеческий, слишком человеческий дискурс онтологии пытается ответить на призыв *другого* дискурса, который, может быть, сам является лишь не-дискурсом.

В самом деле, понятие референции *ad unum* ставит вопрос: если между множественными значениями бытия нет родовой общности, то какую природу может иметь «принадлежность к одному роду (*notion*)», постулированная Аристотелем в книге *Г* «Метафизики», 2, 1003b 14? Может ли существовать неродовая общность, которая исторгнет дискурс о бытии из его апоретического состояния?

20 Обанк пишет: «Аристотель мог иметь в виду лишь следующее: человеческий дискурс должен действовать, как будто причины сущностей являются причинами всех вещей, как будто мир прекрасно упорядочен, и не является рапсодическим рядом, как будто все вещи можно привести к первым из них, то есть к сущностям, и к первой из сущностей, в качестве их Основания» (401).

21 Дэвид Росс понимает это таким образом: «Если отвлечься от первой причины, то вещи, принадлежащие к разным родам, обладают теми же самыми причинами лишь аналогическим образом». (*Ross. Aristotle*, P. 246–247, цит. *Tricot*, II, 663).

Именно здесь вступает в игру понятие аналогии, по крайней мере, однажды упоминаемое Аристотелем в этом контексте. Проблема, которую оно ставит, рождается из размышления второго порядка о трактате «Категории». Она рождается из вопроса о том, является ли *мыслимым* отношение, и если да, то до какой степени, референция к первому термину. Мы видели, как этот порядок деривации может порождаться рефлексией об условиях предикации. Теперь важно задаться вопросом о том, какого рода отношение здесь порождается. Именно здесь математическое понятие аналогии пропорции дает нам термин сравнения. Его происхождение гарантирует его научный статус. Отсюда можно понять сближение между отношением *ad unum* и аналогией пропорции как попытку распространить на трансцендентальное отношение то преимущество научности, которым обладает аналогия пропорции.

Я тем более расположен признать гетерогенный характер этого сближения, что предыдущий анализ взаимодействий между теологическим и онтологическим дискурсами подготовил нас к постановке проблемы аналогии в терминах пересечения дискурсов. В самом деле, приложение понятия аналогии к последовательному ряду значений бытия тоже является случаем пересечения между сферами дискурса. И это пересечение можно понять без отсылки к теологическому дискурсу, хотя впоследствии теологический дискурс прибегнет к аналогии, чтобы аннексировать онтологический дискурс, впрочем, ценой существенных преобразований этого понятия.

У Аристотеля, — и это мы знаем наверняка — чистое понятие аналогии не имеет ничего общего с вопросом о категориях: лишь в силу смыслового сдвига, ослабившего его изначальные критерии, оно может быть включено в теорию категорий, косвенным образом у самого Аристотеля и путем прямого пересечения — у средневековых мыслителей.

Здесь важна эта работа мысли, а не ее результаты, несомненно, разочаровывающие. Современные логик и философ могут с полным правом заявить, что эта попытка терпит неудачу, и вся теория аналогии в целом — это лишь псевдо-наука. Можно даже утверждать, что эта псевдо-научность распространяется и на ее теологическое употребление, и что это последнее, в свою очередь, отражается на изначальной трансцендентальной структуре, замыкая онто-теологию в порочный круг. На мой взгляд, важно не это. Я ставлю себе ясную цель — показать, как, входя в сферу проблематики бытия, аналогия одновременно привносит сюда свою собственную понятийную структуру и сама получает трансцендентальное определение от той области, к которой она применяется. В самом деле, в той мере, в какой понятие аналогии определяется той областью, в которую оно входит вместе с присущей ему артикуляцией, оно приобретает трансцендентальную функцию. Вследствие этого оно никогда не возвращается к поэзии, но сохраняет изначальное отклонение от нее, порождаемое вопросом о том, что такое бытие. Дальнейшее покажет, что это стремление к отклонению никоим образом не ослабляется теологическим использованием аналогии: отказ от метафоры как от несобственной аналогии послужит тому свидетельством.

Немаловажно, что математическое понятие аналогии, далеко не само собой разумеющееся, как могло бы показаться из общего определения (А так относится к Б,

как В к Г), уже кристаллизует в себе всю работу мысли: ее более детальное определение выражает решение некоего парадокса, а именно, как «освоить “невозможные отношения” между определенными геометрическими величинами и целыми числами, косвенно сводя их лишь к рассмотрению отношений целых или, точнее, неравенств величины».²²

Нельзя ли сказать, что парадигматическое значение для философской мысли приобретает как раз эта мыслительная работа, задействованная в определении, а не ее результат? Здесь вновь распространение из радикально не-поэтического полюса происходит посредством ослабления критериев.

Ближайшим примером может служить определение распределительной справедливости в «Никомаховой Этике», I, 6. Определение основывается на той идее, что эта добродетель предполагает четыре термина: два лица (равные или неравные) и две доли (почести и богатства, преимущества и ущерб), и что она устанавливает пропорциональное равенство в распределении между этими четырьмя терминами. Но предложенное Аристотелем²³ применение идеи числа не подразумевает распространения идеи числа на иррациональные числа: оно подразумевает распространение пропорции на негомогенные термины, при условии, что о них можно сказать, что они равны или неравны в каком-либо отношении.

Та же самая формальная концепция пропорций в биологии делает возможной не только классификацию (когда говорится, например: полет так относится к крылу, как плавание к плавнику), но и демонстрацию (когда говорится: если некоторые животные обладают легкими, а другие — нет, то эти последние обладают органом, который замещает им легкие). Функции и органы, подлежащие такого рода отношениям пропорции, позволяют выстроить очертания общей биологии («О частях души», I, 5).

Отношение аналогии начинает свою миграцию в направлении трансцендентальной сферы, когда на него возлагается задача выразить тождественность принципов и элементов, сквозную для всего многообразия родов; так, мы скажем: «зрение в теле — как ум в душе (или еще что-либо в чем-либо другом)» («Никомахова этика», I, 4, 1096b 28–29). Аналогия все еще формально остается равенством отношений между четырьмя терминами.²⁴

Решающий шаг — тот, который важен для нас, — сделан в «Метафизике» A, 4 и 5, где аналогия применяется к проблеме тождества принципов и элементов, принад-

22 *Vuillemin J.* De la logique à la théologie. P. 14. Автор показывает, что математическое понятие аналогии проистекает из переформулировки Тезетом предыдущего определения, которое применялось лишь к рациональным числам. Именно посредством операции *чередующегося отнятия*, которая «предполагает развитие ad infinitum» (13) греческая математика смогла распространить идею числа на иррациональные числа.

23 «Ибо пропорциональность не является свойством естественных чисел, но свойством числа вообще (*holosarithmou*), поскольку пропорция является равенством отношений, требующим не менее четырех членов» («Никомахова этика», 1131 a 30–32).

24 Именно в этой точке на пути распространения математической аналогии и ослабления ее критериев отношение пропорциональности присоединяется к теории метафоры, по крайней мере в ее наиболее «логическом» виде — пропорциональной метафоре (см. первый очерк). Но поэтический дискурс лишь использует ее. Это философский дискурс составляет ее теорию, помещая ее на смысловой траектории между математической пропорцией и референцией ad unum.

лежащих к разным категориям.²⁵ Конечно, формулировка все еще позволяет выявить равенство или сходство отношений: так, можно сказать, что на уровне начал лишенность так относится к форме, как холод к теплу в чувственных телах, как черное к белому в качествах, как темнота к свету в категории отношения. В этом смысле следующий фрагмент из «Никомаховой этики», к которому непрестанно обращаются средневековые мыслители, содержит более чем намек на переход от аналогии пропорции к референции *ad unum*: по словам Аристотеля, «здоровый» аналогически высказывается о причине здоровья, знаках здоровья и о субъекте здоровья; «врачебное» высказывается аналогически о враче, об инструменте, об операции и о пациенте; но аналогическое расширение регулируется порядком категорий.

Однако эта формулировка не может скрыть того, что аналогия затрагивает категории — те самые термины, в которых «начала» (форма, недостаток, материя) сходятся по аналогии. Отношение не только не уточняет число этих терминов, но и само это отношение изменило смысл: теперь обсуждается, каким образом сами термины соотносятся друг с другом, а референция *ad unum* лишь утверждает преобладание (первый термин) и иерархию (отсылка к первому термину). Это последнее ослабление критериев переносит нас от аналогии пропорции к аналогии атрибуции.²⁶

Современный логик будет более внимателен, чем средневековые мыслители, к тому логическому разрыву, который прерывает расширение аналогии по траектории от математики к метафизике. С его точки зрения ненаучные свойства аналогии, будучи взяты в их конечном смысле, на глазах превращаются в аргумент против аналогии.²⁷ Великий текст «Метафизики» А, 9, 992 b 18-24 обращается против философа и становится высшим свидетельством ненаучности метафизики.²⁸

Но неудача Аристотеля может иметь два значения, выбор между которыми не может быть сделан путем чисто логического анализа. Согласно первому значению, трансцендентальный проект как таковой лишен смысла; согласно второму, его нужно

²⁵ А, 4, 1070 b 30: «Причины и начала разных сущностей в одном смысле различны, но если говорить вообще и по аналогии, то они те же самые для всех сущностей». См. также А, 5, 1071 a 4 и 27 и, разумеется, текст А, 5, процитированный выше (1071 a 33–37).

²⁶ Относительно этого ср.: *Vuillemin J. Op. cit. P. 22.*

²⁷ Рассматривая сами термины аналогии, современный логик заметит, что общая атрибуция бытия сущности и акциденции имплицитно сводит суждения отношения к предикативным суждениям. Но подлинное предикативное суждение — если отклониться от его существенного определения — не допускает возвратности. Однако, прежде всего, помещая сущность во главе метафизики, философия утверждает термин, относительно которого не существует науки, поскольку сущность всякий раз является определенным индивидом, а наука занимается лишь видами и родами. Поэтому порядок вещей ускользает от порядка науки, который абстрактен и не рассматривает сущности в первичном смысле. Кроме того, рассматривая отношение других категорий к сущности, логик может лишь согласиться с признанием самого Аристотеля: если наука имеет общий (родовой) характер и если связь между сущим не имеет такого характера, то аналогическая связь сущего ненаучна. Следует сделать вывод о «научной несообщаемости сообщения родов сущего» (*Vuillemin J. Op. cit. P. 41.*)

²⁸ «Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их» («Метафизика», А, 9, 992 b 18–24).

возобновить на иной основе, чем аналогия, но сохраняя верность семантической направленности, руководившей поиском *неродового единства* значений бытия. Именно эту интерпретацию мы здесь пытались задействовать, всякий раз отдавая предпочтение работе мысли, кристаллизованной в логическом результате. Поскольку «поиск» *неродовой* связи бытия остается задачей для мысли даже после неудачи Аристотеля, проблема «путеводной нити» все еще будет ставиться и в философии Нового Времени. Трактат «Категории» смог стать предметом такого рассмотрения и обсуждения именно потому, что *однажды* была помыслена разница между аналогией сущего и поэтической метафорой.

В этом отношении первый параграф «Категорий» остается весьма знаменательным: утверждать, что есть не два класса подлежащих именованию вещей — синонимы и омонимы, а три класса, вследствие включения паронимов, означает открыть новую возможность для философского дискурса, основанного на существовании *неакцидентальных омонимов*. С этого момента прослеживается непрерывная цепь от паронимов в «Категориях» I, до референции *pros hen, ad unum*, в «Метафизике» Г, 2 и E, 1. Открытая таким образом новая возможность мысли заключалась в неметафорическом и собственно трансцендентальном сходстве между первыми значениями бытия. Если сказать, что это сходство ненаучно, то это ничего не решит. Важнее утверждение, что, поскольку это чисто трансцендентальное сходство порывает с поэтикой, оно еще и сегодня свидетельствует самой своей неудачей о том поиске, который его вдохновлял, а именно, о поиске отношения, которое следует мыслить иначе, нежели научным способом, если последний предполагает мышление в родовых понятиях. Но первым шагом остается завоевание различия между трансцендентальной аналогией и поэтическим сходством. Исходя из этого первичного различия *неродовая* связь бытия сможет — и несомненно, должна будет — мыслиться по модели, которая ничем не будет обязана самой аналогии. Но этот шаг за пределы аналогии стал возможен лишь потому, что сама аналогия уже была шагом за пределы метафоры. Для мысли решающим окажется то обстоятельство, что некоторая часть эквивокальности была *однажды* отделена от поэзии и включена в философский дискурс, тогда как философский дискурс вынужден был освободиться от господства чистой унивокальности.

2. МЕТАФОРА И «ANALOGIA ENTIS»: ОНТО-ТЕОЛОГИЯ

Второй контр-пример, который можно противопоставить тезису об отсутствии непрерывности между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом, намного более грозен. Он представлен тем модусом дискурса, который уже сам является смешением онтологии и теологии. Со времени Хайдеггера, который сам следует Канту,²⁹ его называют онто-теологией. В самом деле, именно в пределах этого смешанного дискурса учение об *analogia entis* получило полное развитие. Таким образом, для целей нашего собственного исследования важно знать, был ли сохранен в смешанном

²⁹ Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика, Книга 2, глава 3, А 632; Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1965. S. 19–20.

онто-теологическом дискурсе изначальный разрыв, установленный Аристотелем между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим.

Томистское учение об аналогии служит в этом отношении неоценимым свидетельством.³⁰ Его явная цель состоит в том, чтобы возвести теологический дискурс на уровень науки и посредством этого совершенно освободить его от поэтических форм религиозного дискурса, даже ценой разрыва между наукой о Боге и библейской герменевтикой.

И все же эта проблема значительно сложнее, чем проблема упорядоченного разнообразия категорий бытия у Аристотеля. Она касается возможности говорить рационально о Боге-Творце иудео-христианской традиции. Таким образом, предметом дискуссии является возможность распространить на вопрос о божественных именах проблематику аналогии, порожденной многозначностью понятия бытия.

Новое использование понятия аналогии могло казаться обоснованным в силу параллелизма изначальных ситуаций дискурса. В самом деле, в обоих случаях проблема заключается в том, чтобы сохранить средний путь между двумя невозможными крайностями. Для Аристотеля, столкнувшегося с проблемой единства категорий бытия, трудность заключалась в том, чтобы избежать альтернативы между родовым единством бытия и простым сокрытием его значений; отсылка к первому термину напрашивалась как срединное решение. Но теологический дискурс встречается с подобной альтернативой: утверждать возможность дискурса, общего для Бога и для творений, означало бы опровергать божественную трансцендентность,³¹ признать же полную невозможность сообщения между значениями разного уровня означало бы заранее обречь себя на полный агностицизм.³² Таким образом, разумным казалось

30 Из недавних работ можно прочесть: *Montagnes B. La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1963. Автор представляет диапазон попыток решения, предложенных поочередно Фомой Аквинским (65–114) вопреки чрезмерному выпячиванию Кастаном аналогии пропорциональности, которая, согласно Клубертранцу (*Klübertranz G. P. St. Thomas Aquinas Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, 1960) появилась во вполне определенный момент развития мысли Фомы, чтобы затем исчезнуть; *четвертая книга «Сентенций»* и «De Veritate» являются свидетельствами этого этапа учения Фомы.

31 Относительно оснований для отказа от однозначной атрибуции см. *Комментарий к Книге I «Сентенций»*, dist. XXXV, qu. 1 art. 3 ad 5: «...Нет ничего общего между вечным и преходящим, как утверждает это Комментатор и сам Философ. Знание Бога вечно, наше же — преходяще, ибо подчас мы утрачиваем его в забвении и приобретаем обучением или вниманием. Таким образом, знание применяется к Богу и к нам многозначным образом». Далее, *ibid.*, art. 4: «Его бытие (*esse*) есть его естество, вследствие того, что говорят некоторые философы, а именно, что он есть сущий не в некоей сущности (*essentia*), которую он знает не посредством знания и так далее, чтобы поняли, что его сущность (*essentia*) — не что иное, как его существование (*esse*) и что это же касается других свойств; следовательно, ничего нельзя высказать однозначным образом о Боге и о творениях». «De Veritate» утверждает в том же ключе, что *esse* присуще каждому существу, что в Боге Его естество — это Его *esse*, а значит, термин *ens* не может быть однозначно общим. «De Potentia» настаивает на разнообразии и неоднородности бытия.

32 Относительно оснований для отклонения многозначной атрибуции: «В самом деле, основываясь на творениях, невозможно ничего познать о Боге; в рассуждение всегда вкрадется софизм, называемый двусмысленностью (*fallacia aequivocationis*), и это происходит как вопреки философу, который многое доказывает о Боге, так и вопреки Апостолу, который в послании к Римлянам говорит: “невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы”» («Сумма Теологии», Ia qu. 13 art. 5). Сопоставление между святым Павлом и Аристотелем само по себе знаменательно, в силу совмещения двух традиций и двух культур.

распространить на теологию понятие аналогии, благодаря изобретению в эпоху после Аристотеля третьей модальности атрибуции — атрибуции аналогии, равноудаленной от унивокальной и от эквивокальной атрибуции.³³ Учение об аналогии сущего родилось из этого стремления охватить в одном учении горизонтальное отношение категорий к субстанции и вертикальное отношение сотворенных вещей к Творцу. Этот проект определяет онто-теологию.

Здесь не место проследивать историю понятия *analogia entis*. Мы хотим лишь ухватить семантическую направленность работы мысли, кристаллизовавшейся в дебатах схоластики, и показать, что эта семантическая направленность в тот самый момент, когда она, казалось бы, соприкасается с семантической направленностью метафорических высказываний (в основном благодаря возвращению к платоновской и неоплатонической причастности), вместо этого порождает новый разрыв между умозрительным и поэтическим дискурсом.

Для нас, тех, кто пришел после кантовской критики, обращенной против онтологии этого типа, примечателен способ мыслителя обращаться с трудностями, внутренне присущими его собственному решению. В самом деле, с одной стороны, аристотелевское решение категориальной проблемы в своих общих чертах сохраняется.³⁴

33 Разделение предикатов на однозначные, многозначные и аналогические происходит не от Аристотеля, но из арабского аристотелизма, унаследовавшего изобретение класса двойственных [терминов] (*amphibola*) Александром Афродисийским в его Комментарии к Аристотелю. Ср.: *Wolfson H. A. The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides // Harvard Theological Review*, 31. 1938. P. 151–173.

34 То, что Аристотель дает основную путеводную нить для решения посредством аналогии, подтверждается некоторыми собственно философскими текстами об аналогии, не затрагивающими божественные имена. Таковы тексты «*De Principiis Naturae*» и «Комментарий» к книге Г 2 «*Метафизики*» Аристотеля. «*De Principiis*» вводит вопрос об аналогии посредством вопроса о тождественности начал (материя и форма) посреди разнообразия сущих; аналогия — это тождество, отличное от родового тождества, опирающееся на определенный тип *attributio* (термин, заимствованный из комментария Аверроэса к «*Метафизике*»), на аналогическую *attributio*. Она основывается на не вполне различных *rationes*, в отличие от эквивокальной *attributio* (когда то же самое *nomen* — пёс — соответствует разным *rationes*: животное и созвездие). В свою очередь, *attributio* сообразуется со степенью единства сущих. Следует знаменитый пример предиката *sanum*, который высказывается аналогически о субъекте (человек), знаке (моча), средстве (зелье) в силу базового значения, которым здесь является цель (здоровье). Но базовое значение может быть производящей причиной, как в случае предиката *medicus*, который высказывается в первую очередь о деятеле (врач), а затем о следствиях и средствах. Таким образом, объединенное разнообразие модусов атрибуции регулируется единством порядка сущего: сущее высказывается по преимуществу (*per prius*) о субстанции, а затем производным образом (*per posterius*) — о других предикатах. Аналогическая связь начал отражает здесь аналогическую связь сущих. Соответствие названо *secundum analogiam, sive secundum proportionem*. Между тождественным и гетерогенным размещается аналогичное. — «Комментарий» к «*Метафизике*» Аристотеля (in *XII Libros Metaphysicorum Liber IV*) следует тому же направлению: тема *ens* высказывается разными способами (*dicitur multipliciter*). Но если в ряде значений бытия не преобладает одно и то же понятие (*ratio eadem*), «можно сказать, что бытие высказывается аналогически, то есть пропорционально (*ilud dicitur "analogice predicare" id est proportionaliter*); в самом деле, сущее высказывается о других категориях «по отношению к одному термину» (*per respectum ad unum*)». Вновь появляются примеры *sanum* и *medicus*. И святой Фома говорит: «И относительно того, что мы только что сказали, можно также высказывать сущее (*ens*) во многих смыслах. Однако всякое сущее высказывается в качестве такового по отношению к одному первому (*per respectum ad unum primum*). Устойчивость собственно трансцендентальной теории, происходящей от Аристотеля подтверждается «Суммой Теологии»: «Мы знаем, что относительно имен, высказываемых аналогично о нескольких сущих, необходимо, чтобы эти имена высказывались в зависимости от первого термина и в отно-

С другой стороны, его применение к теологической области сталкивается с настолько большими препятствиями, что само понятие аналогии приходится переформулировать и подвергать новым различениям; в этих различениях выражается та работа мысли, цель которой нас здесь интересует.

Основной источник всех трудностей связан с необходимостью основывать аналогическую предикацию на онтологии причастности.³⁵ В самом деле, аналогия функционирует на уровне имен и предикатов; она принадлежит концептуальному порядку. Но условие ее возможности лежит в другой области — в самом общении бытия. Причастность — это родовое имя, данное совокупности решений, предложенных для этой проблемы. Быть причастным означает асимптотически приближаться к тому, чем другой обладает или чем является в полноте. Поэтому борьба за адекватное понятие аналогии опирается на борьбу за адекватное понятие причастности.³⁶ Но в таком случае не знаменует ли причастность возвращение метафизики к поэзии, через постыдное обращение к метафоре, согласно аргументу Аристотеля против платонизма?

Однако святой Фома не остановился на решении, ближайшем к платоническому экземплярizmu и принятом в «Комментарии» к I Книге «Сентенций» еще под влиянием Альберта Великого. Там выделялись две модальности: наряду с порядком первенства (*per prius et posterius*), который мы обнаруживаем в ряде: *бытие-потенция-акт* или в ряде *бытие-субстанция-акциденция*, необходимо помыслить порядок происхождения (*a primo ente descendit*) и подражания (*ens primum imitatur*), согласно которому «одно получает от другого *esse et rationem*» («Пролог», qu. 1 art. 2). *Distinctio XXXV* уточняет (кв. 1 ст. 4): «Существует другая аналогия [иная, чем порядок первенства], когда один термин подражает другому по мере возможности, но не уравнивается с ним совершенно, и эту аналогию мы обнаруживаем между Богом и творениями». Конечно, нужно понимать основания этого обращения к *образцовой* причинности (*causalité exemplaire*): она позволяет обойтись без общего термина, который предшествовал бы Богу и творениям: «Между Богом и творениями имеется сходство не через нечто общее, а через подражание; отсюда говорится, что творение

шении к нему. Поэтому этот термин должен присутствовать в определении всех других. И поскольку понятие, выраженное именем является дефиницией того, что именуется, как говорит Аристотель, необходимо, чтобы это имя высказывалось по преимуществу о том термине аналогии, который присутствует в определении других терминов, а вторично — о следующих по порядку, в зависимости от того, насколько они приближаются к первому» (Ia, qu. 13, art. 6).

35 Lyttkens H. The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, Uppsala, 1952; первые 150 страниц посвящены истории аналогии от пресократиков до Альберта Великого. Автор демонстрирует подлинно неоплатоническую зависимость темы причастности, выраженную на языке Аристотеля в терминах аналогии через референцию к первому. Корнелио Фабро (*Fabro C. Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino. Torino, 1960*) показывает, что аналогия составляет лишь семантику причастности, которая, в соединении с причинностью, относится к самой реальности сущего, лежащей в основе понятий, посредством которых оно представлено. В том же ключе пишет Монтань: «Учение об аналогии состоит из синтеза двух тем: одна из них идет от Аристотеля, — это тема единства порядка посредством отсылки к первому термину, а вторая имеет платоновское происхождение, — это тема причастности». (Op. cit. P. 23).

36 Важнейшей книгой в этой области остается работа Л. Гейгера (*Geiger L. B. La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Vrin, 1953*): «Аналогия — это логика, а точнее часть логики причастности» (78).

подобно Богу, но не наоборот, как это говорит Дионисий». ³⁷ Причастность через неполное сходство, таким образом, не предполагает неравного обладания какой-либо общей формой: сам Бог сообщает свое подобие; ослабленный образ обеспечивает несовершенное и неадекватное представление божественного образца, на полпути между смешением в одной и той же форме и радикальной разнородностью. Но за это приходится платить полной разобщенностью между атрибуцией божественных имен и категориальной атрибуцией. Теологический дискурс утрачивает всякую опору в категориальном дискурсе о бытии.

Если св. Фома не остановился на этом решении, то это вызвано двумя противоположными причинами, которые нужно изложить поочередно. С одной стороны, непосредственное сходство является отношением, все еще слишком близким к унивокальности. С другой стороны, образцовая причинность в силу своего формального характера должна быть подчинена производящей причинности, которая одна обеспечивает сообщение бытия, лежащее в основании аналогической атрибуции. Открытие бытия как акта становится, в таком случае, онтологическим краеугольным камнем теории аналогии.

Но святой Фома должен был сначала — в период написания «De Veritate» — подвергнуть испытанию различие двух видов аналогии, которые могли подпадать под аристотелевскую *analogia*. Речь идет о различии между *proportio* и *proportionalitas*, заимствованном из латинского перевода Евклида, *Книга V, onped. 3 и 5*. ³⁸ *Proportio* связывает между собой две величины одного и того же вида, посредством прямого отношения между ними, когда значение одной из них само определяет значение другой (таковы, например, число и его двойная величина). Но святой Фома не ограничивает этот первый тип аналогии порядком величин, как не сделает он этого и в отношении *proportionalitas*. Он распространяет *proportio* на всякое отношение, предполагающее «определенное расстояние» (*determinata distantia*) и строгое отношение (*determinata habitudo*); вот почему он может связать с *proportio* отношение референции к первому термину, как в примере здоровья и, значит, категориальное отношение акциденций к субстанции. Существен прямой и определенный характер отношения. *Proportionalitas*, в свою очередь, не предполагает никакого прямого отношения между двумя терминами; она просто утверждает *similitude proportionum*, сходство отношений (например, 6 так относится к 3, как 4 к 2). Но точно так же, как *proportio* не является только математическим отношением, *proportionalitas* утверждает сходство отно-

³⁷ Относительно аналогии у Псевдо-Дионисия ср. Лосский Вл. Le rôle des analogies chez Denys le Pseudo'Areopagite // Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1930. P. 279–309. М.-Д. Шеню замечает: «Медленное созревание учения об аналогии сущего можно здесь взять в качестве критерия. Это одна из точек, где можно констатировать любопытное и плодотворное взаимодействие Аристотеля и Дионисия, которое подметит молодой Фома Аквинский. Аристотель, который не говорил прямо о необходимости трансцендентного, вскоре предоставит логические и метафизические координаты, позволяющие установить его понятийный статус (потенция и акт); но именно Дионисий с блеском утверждает его существование» (La Théologie au XII siècle. Vrin, 1957. P. 313).

³⁸ Схоластика, восходящая к Иоанну от св. Фомы и Каэтану попросту отождествила учение Фомы об аналогии с аналогией пропорциональности; ср. в частности: Penido M. T. L. Le rôle de l'analogie entheologie dogmatique, 1931. Глава, посвященная «Философской пропедевтике», по словам Монтаня является лишь «изложением мысли Каэтана, а не святого Фомы» (Op. cit. P. 11, примечание 12).

шений между любимыми терминами; например, мы скажем, что интеллект так относится к душе, как зрение к телу. Преимущества для теологического дискурса очевидны: в самом деле, расстояние между творением и Богом бесконечно, ибо *finitia dinfinitum nulla est proportio*³⁹ [*не существует соразмерности между конечным и бесконечным*]; но пропорциональное сходство не устанавливает никакого определенного отношения между конечным и бесконечным, поскольку оно независимо от расстояния. И все же оно не является отсутствием отношения. Все еще можно сказать: как конечное относится к конечному, так бесконечное относится к бесконечному. Иными словами, божественное знание так относится к Богу, как человеческое знание к творению.⁴⁰

Таким образом, образцовая причинность в той мере, в какой она подпадает под понятие *proportio*, все еще предполагала слишком прямое отношение и упраздняла бесконечное расстояние, отделяющее творения от Бога. С другой стороны, *proportionalitas* не отдает должного сообщению бытия, которое мыслится в понятии творческой причинности. Формализм *proportionalitas* обедняет богатую и сложную сеть, образованную причастностью, причинностью и аналогией.

Таким образом, задача огромна. Нужно помыслить отношение причастности таким образом, чтобы оно не предполагало никакого предваряющего ее термина, а значит, никакой унивокальной атрибуции совершенства Богу и творениям. Кроме того, нужно придать понятию *proportio creaturae*, всегда существующей между причиной и ее действием, такой смысл, чтобы оно было совместимо с диспропорцией конечного и бесконечного.⁴¹ Наконец, нужно помыслить расстояние между конечным и бесконечным как простое несходство, не смешивая эту идею, единственно существенную, с идеей пространственной внеположности, которая, впрочем, исключается самой имманентностью божественной причинности.⁴²

Именно для того, чтобы удовлетворять всем этим требованиям, бытие в произведениях, следующих за «De Veritate» (и главным образом в обеих «Суммах») мыслится скорее как акт (в смысле *actus essendi*), чем как форма. Тогда причинность представляет собой уже не сходство копии с образцом, а сообщение акта, причем акт является одновременно тем, что есть общего между следствием и причиной, и тем, в силу чего оно не тождественно с ней.⁴³

39 Эти слова принадлежат самому Аристотелю (цит. Монтань. Op. cit. P. 84, примечание 34). Таким образом, теология воссоздает ситуацию несоизмеримости, которая напоминает ту, с которой столкнулась древняя геометрия. Подобно греческой *analogia*, схоластическая *proportionalitas* делает «*proportionabilia*» термины, не являющиеся непосредственно «*proportionate*» («De Veritate», qu. 23, art. 7 ad 9, цит в: Montagne. Op. cit. P. 85, примечание 36).

40 «Во втором модусе аналогии мы не достигаем никакого определенного отношения между терминами, для которых нечто является общим по аналогии; и следовательно ничто не препятствует, чтобы согласно этому модусу имя аналогичным образом высказывалось о Боге и о творении» («De Veritate», qu. 2, art. 11).

41 Ср. текст Монтаня, Op.cit. P. 88–89.

42 «Благодаря своему творческому присутствию Бог не далек, но очень близок: *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (Ia, qu. 8, art. 3)» (Монтань. Op. cit. P. 89).

43 Статья Рюимекера (*Ruymaeker L. De. L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste // L'Analogie, Revue Internationale de la philosophie, 87, 1969/1. P. 89–106*) энергично отмечает подчинение формальной теории аналогии реалистской теории причинности и причастности: «Каждое отдельное сущее обладает своим *esse* и участвует в совершенстве совершенств в силу конкретной

Таким образом, созидающая причинность устанавливает между творениями и Богом связь причастности, которая делает онтологически возможным отношение аналогии.

Но какой аналогии? Произведения, написанные после «De Veritate», представляют новый тип раскола внутри понятия аналогии, который не соответствует различению, предварявшему «De Veritate». В самом деле, новый разрыв проходит не между горизонтальной аналогией, управляющей последовательностью категорий, и вертикальной аналогией, определяющей иерархию божественного и сотворенного. Напротив, он противопоставляет друг другу два способа упорядочения разнообразия, два способа, которые равным образом применяются и к горизонтальной, и к вертикальной аналогии. Первая аналогия, как мы читаем в «De Potentia», qu. 7, art. 6, — это аналогия двух вещей третьей (*duorum ad tertium*); так, количество и качество соотносятся друг с другом, соотносясь с субстанцией. Не таким способом относятся к бытию Бог и творение. Вторая аналогия — это аналогия одной вещи другой (*unius ad alterum*, или же *ipsorum ad unum*). Например, акциденции непосредственно относятся к субстанции. Именно так сотворенное бытие относится к божественному. Аналогия направлена прямо от совокупности вторичных аналогов к главному аналогу, причем никакой общий для них род не предшествует Богу. В то же самое время это отношение может быть направлено от превосходнейшего к менее совершенному, следуя асимметричному порядку совершенства. Таков модус промежуточной общности между эквивокальностью и унивокальностью.⁴⁴

Так вновь сходятся два употребления аналогии, благодаря решающей корректировке ее определения.⁴⁵

причастности и индивидуальным образом. Из этого следует заключить, что принцип единства совокупности конкретных и индивидуальных сущих может быть тоже только реальным. Он находится в точке совпадения направлений причастности: он служит реальным источником, из которого истекают отдельные сущие и от которого именно в силу своей причастности они непрестанно и всецело зависят» (105). Никто больше Этьена Жильсона не способствовал признанию кардинального места учения о бытии как об акте в мысли святого Фомы: *Le Thomisme*, Vrin, 1965; *L'Être et L'Essence*. Vrin, 1948. P. 78–120.

44 «Все, что говорится сообща о Боге и о творении, высказывается в силу отношения, которое творение поддерживает с Богом, его началом и причиной, в котором предсуществуют превосходно все совершенство того, что существует. И этого рода общность в именовании находится посередине между чистой эквивокальностью и чистой унивокальностью; ибо в вещах, высказываемых по аналогии мы не находим ни общего понятия, как в случае унивокальности, ни совершенно разных понятий, как в случае эквивокальности; но имя, которое высказывается о многих, обозначает разные пропорции, разные отношения к чему-то одному» («Сумма Теологии», Ia, qu. 13, art. 5).

45 Ж. Вюиллемен, в работе «От логики к теологии», посвящает один параграф своего первого очерка об аналогии «определенному развитию понятия аналогии у Св. Фомы» (22–31). Он пытается поместить в одну таблицу дистинкции, которые, согласно приведенным выше авторам, скорее заменяли друг друга, а именно, различение в «Сентенциях» между аналогией согласно только *intentio*, аналогией согласно *esse*, аналогией согласно *intentio u esse*, а затем различение в «De Veritate», противопоставляющее аналогию пропорциональности и аналогию пропорции, наконец, различение в «Сумме против язычников», противопоставляющее внешнее отношение двух терминов к третьему и внутреннее отношение субординации одного термина другому. Эта систематизация обладает тем преимуществом, что она синхронически отдает справедливость всем дистинкциям. Ее главный недостаток в том, что она лишает места аналогию пропорциональности, которая становится просто «элементом риторики и поэтики» (33), в той мере, в какой она «фактически является метафорой и эквивокаль-

Но эта новая цена более высока, чем когда-либо: в той самой мере, в какой мысль уже не удовлетворялась слишком формальным отношением *proportionalitas* — которое стало проблематичным вследствие его экстраполирования за пределы математической области, — она была вынуждена основывать разнообразие имен и понятий на упорядочивающем принципе, присущем самому бытию, и относить синтез единства и многообразия, требуемый дискурсом, к одной производящей причинности. Короче говоря, нужно было саму причинность мыслить в качестве аналогической.⁴⁶ Действительно, если мы можем именовать Бога на основе творения, то именно «на основании отношения, которое творение поддерживает с Богом, своим принципом и своей причиной, в котором предсуществуют превосходным образом все совершенства существующих вещей» («Сумма Теологии», Ia, qu. 13, art. 5).⁴⁷ Мы видим, как различие между унивокальностью, эквивокальностью и аналогией переносится с уровня значений на уровень производящей причинности. Если бы причинность была едина и неделима, она порождала бы лишь тождественное; если бы она была чисто эквивокальна, действие уже не было бы подобно своему деятелю. Самой разнородной причиной, таким образом, должна оставаться аналогическая причина. Именно эта структура реальности, в итоге, препятствует совершенной раздробленности языка. Сходство причинности сопротивляется рассеиванию логических классов, которое, в пределе, принудило бы нас к молчанию. Во взаимодействии Бытия и Высказывания, когда Высказывание вот-вот будет принуждено к молчанию под тяжестью разнородности бытия и сущих, само Бытие придает новую силу Высказыванию при помощи скрытых непрерывных связей, сообщающих Высказыванию аналогическое расширение его значений. Но тем самым аналогия и причастность оказываются поставлены в зеркальное отношение, когда понятийное единство и единство реальное точно соответствуют друг другу.⁴⁸

Этот круг — аналогии и причастности — должен был поддаться под напором критики. Не то чтобы опровергалась семантическая направленность, одушевлявшая поиски все более адекватного понятия аналогии. Круговое отношение было нарушено на физическом уровне, как раз в той точке, в которой эквивокальная причина поддерживает аналогический дискурс под совместным ударом физики Галилея и критики Юма. Из этого разрыва кантовская диалектика извлекает все возможные следствия, концептуальное единство, способное охватить упорядоченное многообразие значений бытия.

ностью» (32), чтобы сохранить за аналогией между двумя терминами область общей метафизики и частной метафизики, т. е. теологии (33). Таким образом, упускается из виду, что аналогия пропорциональности, будучи родственной пропорциональной метафоре, в свое время была призвана занять то же самое место и играть ту же самую роль, что и тесное и непосредственное подчинение одного термина другому, когда оно имеет место между конечным и бесконечным.

46 Относительно *agens univocum* и *agens aequivocum* ср. «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7. Фрагмент Ia qu. 13, art 5 ad 1 также утверждает первенство эквивокального деятеля над унивокальным: «Unde oportet primum agens esse aequivocum».

47 Перевод на русский: Фома Аквинский. Сумма Теологии. М.: Изд-во Савин С. А., 2006.

48 «С этого момента структура аналогии и структура причастности строго параллельны и соответствуют друг другу как концептуальный и реальный аспекты единства сущего» (Montagne. Op. cit. P. 114).

По крайней мере, в одном отношении битва за все более адекватное понятие аналогии остается образцовой: она отказывается от всякого компромисса с поэтическим дискурсом. Этот отказ выражается в стремлении всегда проводить различие между аналогией и метафорой. Со своей стороны, я вижу в этом стремлении отличительную черту семантической направленности умозрительного дискурса.

Но разве обращение к причастности не предполагало возвращения к метафоре? Не утверждает ли фрагмент из «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7, упомянутый выше, что «сама форма, которой причастно творение, стоит ниже, чем ее основание, коим является Бог, подобно тому, как тепло огня ниже, чем тепло солнца, посредством которого оно порождает тепло»?

И разве «Сумма» не говорит (Ia qu. 13, art. 5): «Например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве».

О, солнце! О, огонь! Мы здесь совсем недалеко от гелиотропа, предтечи и провозвестника всякого тропа по сходству!⁴⁹

Но именно в точке самой тесной близости между аналогией и метафорой решительнее всего проводится линия раздела между ними. В самом деле, когда аналогия находится ближе всего к метафоре? Когда она определяется как пропорциональность. Но именно эта последняя, в свою очередь, «случается двумя разными способами» (*dupliciter contingit*) («De Veritate», qu. 2, art. 11). С одной стороны, атрибуция лишь символична, с другой стороны она поистине трансцендентальна. В символической атрибуции (*quae symbolice de Deo dicuntur*), Бога называют львом, солнцем и т. д.; в этих выражениях «имя привносит нечто из своего основного значения» и, вместе с этим, «материю», которую нельзя приписывать Богу. Напротив, лишь трансценденталии, такие, как бытие, благое, истинное, можно приписать Богу, поскольку они не содержат «изъяна» и не зависят в своем бытии от материи. Так, в период господства аналогии пропорциональности аналогическая атрибуция не только противопоставляется унивокальной атрибуции, то есть атрибуции родовой, но и вносит в сферу аналогии двойной раскол: раскол внутри отношения пропорции, — в той мере, в какой оно еще сохраняет нечто общее, что может предшествовать Богу и творениям и охватывать их; и раскол в символизме, который привносит в имя, приписываемое Богу, нечто из основного означаемого. Таков аскетизм именованья, который требует исключения поэзии.

Этот пуризм в отношении аналогии не уступает и тогда, когда сообщение акта бытия восстанавливает онтологическую непрерывность, которую грозило разрушить отношение пропорциональности. Вопрос о метафоре решительно поставлен в «Сумме Теологии» (Ia, qu. 13, art. 6) под прикрытием вопроса о том, «Сказываются ли эти имена первично о творении, а не о Боге». В ответе различаются два порядка первенства — первенство согласно реальности, которое исходит из того, что само по себе первично, то есть из Бога; и первенство согласно значению, исходящее из того, что

49 Относительно роли солнечной метафоры и гелиотропа по Деррида ср. след. параграф.

нам лучше известно, то есть из творений. Собственно аналогия управляется первым типом переноса, а метафора — вторым: «Все имена, которые метафорически сказываются о Боге, первично сказываются о творениях; ибо, сказанное таким образом о Боге означает не что иное, как сходство с таковыми творениями». В самом деле, метафора покоится на «сходстве пропорции»; ее структура остается одной и той же в поэтическом и в библейском дискурсе. Это доказывается примерами: назвать луг смеющимся, а Бога львом — это значит прибегнуть к одному и тому же роду переноса: этот луг приятен, когда он цветет, как человек, когда он смеется. Точно так же «Бог столь же силен в Своих действиях, как лев в своих». В обоих случаях значение имен проистекает из той области, из которой они заимствованы. С другой стороны, имя по преимуществу высказывается о Боге, а не о творении, когда речь идет об именах, которые нацелены на Его сущность: благость, мудрость. Разрыв, таким образом, проходит не между поэзией и библейским языком, а между этими двумя модусами дискурса, с одной стороны, и теологическим дискурсом, с другой. В этом последнем порядке реальности преобладает над порядком значений.⁵⁰

Таким образом, имеет место пересечение между двумя предикативными модальностями. В отношении предписывания божественных имен это пересечение иллюстрирует союз аристотелевского разума с *intellectus fidei* [понимание веры] в учении святого Фомы.⁵¹

⁵⁰ «В соответствии с этим надлежит сказать, что если иметь в виду вещь, обозначаемую именем, то эти имена первично сказываются о Боге, а не о творениях, поскольку такого рода совершенства изливаются в творения от Бога. Но если иметь в виду исходное приложение имени, то первично эти имена прилагаются нами к творениям, ибо прежде мы познаем творения. Поэтому и способ обозначения у них такой, какой подобает творению, как было сказано выше» («Сумма Теологии», I, qu. 13, art. 6).

⁵¹ М.-Д. Шеню (*Chenu M.-D. La Théologie comme science au XIII siècle*. Vrin, 1957) показывает, как конфликт между толкованием Писания, искусством *lectio* и теологией, стремящейся к регуляции посредством *quaestiones*, утихает у Святого Фомы в гармонии более высокого порядка, без наложения или смешения, но посредством почти подчинения (67–92). «Комментарий к Сентенциям» все еще оставляет внешними по отношению друг к другу *modus symbolicus* экзегезы и *modus argumentativus* теологии. Но, как замечает Шеню, «метод, обозначенный тремя синонимами — *metaphorica, symbolica, parabolica* — охватывает содержание, чрезвычайно обширное в Писании, непонятных форм выражения <...> Святой Фома основывает подобный метод на принципе приспособления слова Божия к разумному естеству человека, к которому это слово обращено: человек познает умопостижимую истину лишь через посредство чувственной реальности» (43). Даже когда понимание веры и знание, основанное на принципах, будут лучше интегрированы в «теологический разум» (8), образуя органическую непрерывность, между герменевтикой и теологическим знанием останется разрыв. Об этом свидетельствует место метафоры в герменевтике. Метафора относится к герменевтике не только в силу того места, которое она занимает в теории четырех смыслов Писания, но и является, наряду с параболлами и различными фигуральными выражениями частью дословного или исторического смысла, который отличается в целом от тройного духовного смысла (VII «Quodlibet», qu. 6, «Сумма Теологии», Ia qu. 10); дословный смысл придерживается вещи, обозначаемых словами, тогда как в духовном смысле вещи, обозначаемые в первой степени, сами становятся знаками других вещей (так, Закон Ветхого Завета является фигурой закона Нового Завета). На эту тему ср.: *Lubac H. de Exégèse médiévale*. Aubier, 1964, вторая часть, 2. P. 285–302. Правда, дословный смысл имеет широкий охват, и даже множественность значений, в качестве первичного значения в противоположность вторичному значению и в качестве смысла, подразумеваемого автором. Так, выражение «десница Божия» все еще относится к дословному смыслу; но она высказывает о Боге не обладание телесными членами, а «то, что обозначается посредством члена — то есть действующую силу» Ia Paе, qu. 102, art. 2 ad 1 (цит. В. Любак, op. cit. с. 277, прим. 7). Анри де Любак признает: «Обиходный язык, даже в Церкви, впрочем, не вполне воспринял указания ангелического доктора, поскольку сегодня

Это пересечение двух модальностей переноса, согласно нисходящему порядку бытия и восходящему порядку значений, объясняет конституирование смешанных модальностей дискурса, в которых метафора пропорциональности и трансцендентальная аналогия кумулируют свои смысловые эффекты. Посредством этого хиазма умозрительное «вертикализирует» метафору, тогда как поэтическое придает умозрительной аналогии иконическое облачение. Это переплетение особенно заметно всякий раз, когда святой Фома утверждает отношение превосходства, которое одновременно мыслится аналогически и выражается метафорически.⁵² Этот взаимный обмен еще один случай пересечения между несколькими направлениями дискурса. Неудивительно, что слово и значение слов оказываются в точке пересечения. В самом деле, точно так же, как метафорический процесс «фокусируется» на слове, создавая впечатление, что перенос смысла затрагивает лишь значение имен, точно так же пересекающееся взаимодействие аналогии и метафоры фокусируется на некоторой особенности значения слова. Так, слово «мудрый» можно аналогически применить к Богу, хотя оно и не высказывается унивокально о Боге и о людях, ибо значение предоставляет разные характеристики в этих двух употреблениях. У человека «мудрость» является совершенством, «отличным» от любого другого совершенства; она «очерчивает» (*circumscribit*) и «охватывает» (*comprehendit*) обозначаемую вещь. В Боге мудрость тождественна Его сущности, Его мощи, Его бытию; таким образом, термин ничего не очерчивает, но оставляет обозначаемую вещь как бы «не охваченной (*ut incomprehensam*) и превосходящей значение имени (*excedentem nominis significationem*)». Посредством этого избытка значения предикаты, приписываемые Богу, сохраняют свою способность означать, не вводя различия в бытие Бога. Стало быть, именно *res significata* (означаемая реальность) оказывается в избытке по отношению к *nominis significatio* (значение имени).⁵³ Этот раскол имени и значения имени соответствует расширению смысла, посредством которого слова в метафорическом высказывании могут удовлетворять необычной атрибуции. В этом смысле можно говорить о метафорическом смысловом эффекте в аналогии. Но если правда, что этот смысловой эффект уходит корнями в самую предикативную операцию, то именно на уровне этой последней различаются и пересекаются друг с другом аналогия и метафора. Одна опирается на предикацию трансцендентальных терминов, другая — на предикацию значений, привносящих вместе с собою свое материальное содержание.

Такова восхитительная работа мысли, посредством которой было сохранено различие между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом именно в точке их наибольшего сближения.

как раз напротив, постоянно говорят об аллегории, подразумевая то, что он называл, в противоположность аллегории, параболическим, или метафорическим смыслом» (278).

52 «Невозможно, чтобы нечто сказывалось о Боге и о творении унивокально. Ибо всякое следствие, не равное силе действующей причины, воспринимает подобие действующего не сообразно одному и тому же смысловому содержанию, но в умаленном виде. Так, то, что раздельно и множественно в следствиях, в причине просто и единообразно: например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве» («Сумма Теологии», I, qu. 13 art. 5).

53 Св. Фома. Ibid.

3. МЕТА-ФОРИКА И МЕТА-ФИЗИКА

Спор об *analogia entis* не исчерпывает возможностей взаимного обмена между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим. В самом деле, обсуждение задействовало лишь семантические интенции обоих дискурсов, поддающиеся рефлексивному осмыслению, как об этом свидетельствует сам термин семантической интенции, или направленности, заимствованный феноменологией Гуссерля. Именно для сознания, которое намерено «обосновать само себя», «предельно фундировать само себя» и, таким образом, считать себя «совершенно ответственным за себя», резоны, на которые ссылается осознающая себя мысль, равнозначны ее действительным мотивам.⁵⁴

Но вот появился, главным образом благодаря Ницше, «генеалогический» способ задавать вопросы философам, который не просто собирает воедино их заявленные намерения, но ставит их под их подозрение и за их резонами ищет их мотивы и интересы. Между философией и метафорой проявляется импликация совсем другого рода, которая связывает их на уровне скрытых допущений, а не заявленных намерений. Не только инвертируется порядок терминов, так что философия предваряет метафору, но переворачивается и модус импликации, так что не-мыслимое философии предвосхищает не-высказанное метафоры.

Уже во введении я упомянул знаменитое выражение Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь в пределах метафизики». Это высказывание утверждает, что пре-ступление метафоры и пре-ступление метафизики является одним и тем же переносом. Здесь предполагаются несколько вещей: с одной стороны, онтология, имплицитно присутствующая во всей риторической традиции, принадлежит к западной «метафизике» платновского и неоплатонического толка, в которой душа переносится из видимого места в невидимое; с другой стороны, метафорика означает перенос от собственного смысла к фигуральному смыслу; наконец, оба эти переноса являются одним и тем же *Übertragung* (пере-несением).

Как можно прийти к этим утверждениям?

У самого Хайдеггера контекст значительно ограничивает значение этой атаки против метафоры, так что можно прийти к выводу, что постоянное употребление метафоры самим Хайдеггером важнее, чем то, что он высказывает между делом против метафоры.

В первом тексте, где явно упоминается метафора, то есть в шестой лекции «Положения об основании»⁵⁵, контекст двойствен. Один контекст определяется рамками самой дискуссии, которая возвращается к предыдущему анализу «положения об основании», представленному в «О сущности основания». Хайдеггер замечает, что можно ясно видеть (*sehen*) ситуацию и все же не разглядеть (*er-blicken*) того, что

⁵⁴ Husserl E. Nachwort zu den Ideen I. Hua III. S. 138–162. Перевод на русский: Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: ДИК, 1999.

⁵⁵ Heidegger M. Der Satz vom Grund. Pfullingen, Neske, 1957. S. 77–90; Перевод на русский: Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000.

в ней главное: «Мы многое видим, но немногое можем рассмотреть». Это справедливо и в отношении принципа «Ничего нет без основания». Смотрение не достигает усмотрения (*Einblick*). Но подойти ближе к тому, что может быть рассмотрено, — это значит явственнее услышать (*hören*) и сохранить в поле своего внимания (*im Gehör behalten*) задающее меру ударение (*Betonung*). Это ударение позволяет нам слышать гармонию (*Einklang*) слов «есть» и «основание», *est* и *ratio*. В таком случае, задача такова: «Мышление должно рассмотреть слышимое <...>. Мышление есть слушание, которое рассматривает». Иначе говоря, «мышление является неким слухом и неким зрением» (*Ibid.*).

Таким образом, первый контекст образован сетью терминов «видеть», «слышать», «мыслить», «гармония»: сетью, которая поддерживает мысль, размышляющую о связи между *ist* и *Grund*, в формулировке «Положения об основании».

Второй контекст формируется введением интерпретации, имеющей форму возражения («Однако мы сразу же должны объясниться»). Кто-нибудь скажет: «слух и зрение можно называть мышлением лишь в переносном (*übertragenen*) смысле...». В самом деле, в предыдущем обсуждении шла речь о том, что «чувственный слух и чувственное зрение переносятся в область не-чувственной способности слышать, то есть мышления. Такое перенесение по-гречески зовется *μεταφέρειν*. Язык ученых называет такой перенос метафорой» (*Ibid.*). Следовательно, возражение таково: «Поэтому мышление может (*darf*) называться слухом и слушанием, смотрением и рассматриванием только в метафорическом, переносном смысле» (*Ibid.*). Но, спрашивает Хайдеггер, кто произносит это «может»? Тот, для кого слух и зрение в собственном смысле (*eigentlich*) — это слух с помощью ушей и зрение с помощью глаз. На это философ отвечает, что не существует сначала чувственного слуха и зрения, которые затем переносились бы на не-чувственный уровень. Наш слух и наше зрение никогда не являются простым чувственным восприятием. Поэтому, когда мы называем мышление рас-слышиванием и рас-сматриванием, мы не понимаем это только как (*nur als*) метафору, «а именно как (*nähmlich als*) перенесение чего-то предположительно (*vermeintlich*) чувственного на нечто нечувственное».

Именно в этом двойном контексте утверждается эквивалентность двух переносов: метафизического перенесения чувственного на не-чувственное, метафорического перенесения собственного на фигуральное. Первое является определяющим (*massgebend*) для западной мысли, второе «задает масштаб нашему представлению о сущности языка» (*Ibid.*). Вот сделанное мимоходом утверждение, к которому мы вернемся: «Поэтому метафора служит многофункциональным вспомогательным средством при истолковании творений поэтов и художественных образов вообще» (*Ibid.*). Именно здесь появляются слова: «Метафорическое существует только в пределах метафизики» (*Ibid.*).

Важен двойной контекст этого высказывания. Первый контекст предписывает не только тон аллюзии и отступления, но и тип примера, который сразу ограничивает поле дискуссии. О каких метафорах идет речь? Что касается содержания, то речь идет никоим образом не о поэтических метафорах, но о метафорах философских.

Вместо того чтобы встать лицом к лицу с иным дискурсом, чем его собственный, дискурсом, работающим иначе, чем его собственный, философ сразу же оказывается перед лицом метафор, порожденных самим философским дискурсом. В этом отношении то, что Хайдеггер делает, философски интерпретируя поэтов, тысячекратно важнее, чем то, что он высказывает полемически — не против метафоры, но против манеры называть метафорами некоторые высказывания философии.

Второй контекст еще более ослабляет возможное значение, на первый взгляд, внушительного заявления. Кто-то может возразить, что метафора не только не является поэмой в миниатюре, но остается простым перенесением смысла отдельных слов: видеть, слышать... Этот же возражающий, в целях истолкования этих однословных метафор, проводит двойное различие — между собственным и фигуральным, между видимым и невидимым. И, наконец, он же утверждает эквивалентность (*nämlich*) этих двух пар терминов. С этого момента метафизика становится «лишь» метафорической; одновременно с этим возражение становится ограничением. Таким образом, именно возражающий встал под эгиду платонизма, который Хайдеггер затем без труда изобличает.

Со своей стороны, у меня нет никаких оснований к тому, чтобы узнать в этом возражающем самого себя. Различие между собственным смыслом и фигуральным смыслом, применяемое к отдельным словам, — просто семантическое старье, которое вовсе не нужно подвешивать к метафизике, чтобы разорвать его в клочья. Для его развенчания как «задающего меру» понятию метафоры достаточно просто более совершенной семантики. Что же до его употребления в интерпретации поэтических или художественных произведений, то речь идет не столько о самом метафорическом высказывании, сколько об особом стиле истолкования, — иносказательном толковании, которое, в самом деле, созвучно «метафизическому» различению чувственного и не-чувственного.

Остается утверждение о том, что разрыв между чувственным и не-чувственным «составляет основную черту того, что называется метафизикой, и решающим образом определяет западноевропейское мышление». Боюсь, что лишь ничем не оправданный акт насилия может уложить западную философию в это прокрустово ложе. Мы уже указывали, что семантической направленности подлинно поэтических метафор может отвечать иная онтология, нежели метафизика чувственного и не-чувственного. Именно это мы обсудим более подробно в конце настоящего очерка.

Впрочем, Хайдеггер сам говорит нам, как нужно воспринимать его «замечания» (*Hinweise*): «Их цель — привести нас к осмотрительности, чтобы мы не восприняли поспешно слова о мышлении как (als) о некоем рас-слышивании и рас-сматривании всего лишь как метафору (*nur als Übertragung*), и чтобы таким образом не поняли их слишком поверхностно». Весь наш проект тоже оборачивается против этой «просто метафоры» (*Übertragung*).

Но это явное предупреждение имеет свой положительный противовес в неявном применении метафоры в том самом тексте, который мы комментируем. Подлинная метафора — не «ученая теория» метафоры, но как раз то самое высказывание, кото-

рое возражающий свел к простой метафоре, а именно: «мышление смотрит, слушая, и слушает, глядя». Говоря таким образом, Хайдеггер производит отклонение от обычного языка, отождествляемого с репрезентативным мышлением: этот «скачок» помещает язык, по словам Жана Грейша, «под знак дара, который коннотируется в выражении *es gibt*. Переход между *Il y a* [есть, существует] и *es gibt* невозможен.⁵⁶ Не принадлежит ли это отклонение подлинной метафоре?

В самом деле, рассмотрим то, что превращает это высказывание в метафору. На уровне всего высказывания в целом это гармония (*Einklang*) между *ist* и *Grund* в утверждении «ничто не есть без основания». Эта гармония и есть то, что рассматривается, рас-слышивается и мыслится. Таким образом, гармония, принадлежащая высказыванию первого уровня — высказыванию положения об основании — является также гармонией высказывания второго уровня: того, которое понимает мышление как (*als*) рас-смысливание и рас-слышивание. Что касается этой гармонии, то она не сводится к безмятежному созвучию; пятая лекция «Положения об основании» говорит нам, что она рождается из предшествующего диссонанса.⁵⁷ Действительно, из положения об основании проистекают два высказывания. Рационализирующее высказывание репрезентативного мышления выражается так: «Ничего нет без основания». Высказывание, заимствованное из духовной поэзии Ангелуса Силезиуса, гласит: «Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет, Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее». Ничего нет без «почему». И все же роза есть без «почему». Без почему, но не без «потому». Именно это колебание, делая положение об основании еще более непостижимым, принуждает услышать (*hören*) само положение: «нужно быть внимательным к его тону (*Ton*), к тому, как расставляются ударения». Положение теперь звучит с «двумя разными ударениями», одно из них подчеркивает «ничто» и «без», другое подчеркивает «есть» и «основание». Второе ударение, стоящее в центре внимания в шестой лекции, которая послужила нам отправной точкой, требует, следовательно, противопоставления первому ударению, принадлежащему репрезентативной мысли.

Та же борьба между репрезентативной мыслью и мыслью мыслящей порождает в «*Unterwegs zur Sprache*»⁵⁸ [На пути к языку] подлинную метафору именно в том месте, где отвергается метафора в метафизическом смысле. Здесь также важен контекст. Хайдеггер стремится вырваться из того понимания языка, которое свойственно репрезентативному мышлению, трактующему его как *Ausdruck*, «выражение», то есть как экстериоризацию внутреннего, а значит, как преобладание внутреннего над внешним, господство субъективности над инструментальностью.

В подтверждение того шага, который делает философ, чтобы выйти из этого представления, приводятся слова Гёльдерлина, назвавшего язык *die Blume des Mundes*.

56 *Greisch J.* Les mots et les roses. La Metaphore chez Martin Heidegger // *Revue des sciences philosophiques et theologiques*. Vrin, 1973. P. 437.

57 *Der Satz vom Grund*. S. 63–75.

58 *Heidegger M.* *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen. Neske, 1959. Систематическое обсуждение общих тезисов Хайдеггера относительно метафоры см. ниже, *nap.* 5.

Поэт, кроме того, говорит: *Worte, wie Blumen*. Философ может принять эти выражения, поскольку он сам обозначил обороты речи как *Mundarten*, «манеры уст», идиомы, в которых встречаются друг с другом земля и небо, смертные и боги. Здесь пульсирует целая сеть отношений взаимообозначения. Именно тогда и оглашается приговор, тождественный произнесенному в «Положении об основании»: «Мы все еще охвачены метафизикой, если воспринимаем в качестве метафоры это определение Гёльдерлина в обороте: *Worte, wie Blumen*». Более того, протестуя против интерпретации Готтфрида Бенна, который сводит это *wie* к «как» сравнения, он обвиняет его в сведении поэтического слова к предмету из «гербария», к коллекции «высушенных растений». Скорее, поэзия восходит по тому склону, по которому нисходит язык, когда мертвая метафора укладывается в гербарий. Что же тогда такое подлинная поэзия? По словам Хайдеггера, это — такая поэзия, которая «пробуждает самое широкое видение», которая «возводит к истоку речи» и которая «проявляет мир».

Но не это ли делает и *живая* метафора?

Однако метафора «цветка» в применении к языку может навести на след противоположной мысли, той самой, к которой приближается замечание Хайдеггера об интерпретации Готтфрида Бенна. Распустившийся цветок однажды окажется в гербарии, а употребление — среди коллекции избитых фраз.

Это признание ведет нас от сдержанной критики Хайдеггера к беспредельной «деконструкции» Жака Деррида в «Белой Мифологии».⁵⁹ В самом деле, разве не языковую энтропию хочет забыть философия живой метафоры? Разве «метафизика» не цепляется за растения из гербария, вместо того, чтобы стремиться к аллегорическому истолкованию метафор, уже существующих в языке? И не может ли более подрывное мышление, чем мысль Хайдеггера, подкрепить универсальное подозрение по отношению к западной метафизике более обостренным подозрением — подозрением в адрес невысказанного самой метафоры? Но невысказанное метафоры — это изношенная метафора. В ней метафоричность действует без нашего ведома, за нашей спиной. Притязание на то, что семантический анализ может удерживаться в некоей метафизической нейтральности, лишь выражает неосведомленность о взаимодействии между невысказанной метафизикой и изношенной метафорой.

В тесном переплетении аргументов Жака Деррида можно выделить два утверждения. Первое из них относится к действию изношенной метафоры в философском дискурсе, второе — к глубинному единству между метафорическим переносом и аналогическим переносом видимой сущности к умозрительной сущности.

Второе утверждение подрывает весь наш труд, направленный к открытию живой метафоры. Мастерским ходом здесь осуществляется вхождение в область метафоры не путем рождения, но, осмелюсь сказать, путем смерти. Понятие изношенности, износа⁶⁰ (*usure*) предполагает нечто совсем иное, чем понятие злоупотребления, ко-

⁵⁹ *Derrida J. Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) // Poétique, 5, 1971. P. 1–52, переиздано в Marges de la philosophie, ed. De Minuit, 1972. P. 247–324.*

⁶⁰ «В первую очередь нас будет интересовать определенный износ метафорической силы в философской дискуссии. Износ этот не возникает как следствие энергии тропов, которая в противном случае осталась бы нетронутой; напротив, он образует саму историю и структуру философской

торое, как мы видели, противопоставляется англосаксонскими авторами понятию употребления. Оно привносит свою собственную метафоричность, неудивительную в концепции, которая старается как раз продемонстрировать беспредельную метафоричность метафоры. В своей сверхдетерминированности понятие это приносит с собою, прежде всего, геологическую метафору отложения осадка, эрозии, выветривания; к этому прибавляется нумизматическая метафора затертости изображения на медали или монете; в свою очередь, эта метафора приводит на память много раз усматриваемую (в частности, Соссюром) связь между языковой значимостью и денежной стоимостью: сопоставление, которое вызывает подозрение, что изношенность (*usure*) использованных и изношенных вещей — это также ростовщический процент (*usure*). Тем самым, можно довести поучительный параллелизм между языковой значимостью и экономической ценностью до той точки, в которой *собственный* смысл и *собственность* внезапно оказываются родственными понятиями в той же самой семантической сетке; следуя далее этому созвучию, можно заподозрить, что метафора является «языковой прибавочной стоимостью» (2), функционирующей без ведома говорящих, тем способом, которым в области экономики продукт человеческого труда становится одновременно неузнаваемым и трансцендентным в прибавочной стоимости и товарном фетишизме.

Как видим, восстановление этой сети превосходит возможности исторической и диахронической семантики, а равно и лексикографии и этимологии. Оно относится к «дискурсу о фигуре» (6), который управляет экономическими эффектами и эффектами языка. Простое рассмотрение дискурса согласно его явному намерению, простое истолкование путем взаимодействия вопроса и ответа, уже недостаточны. Отныне хайдеггеровская деконструкция должна присоединить к себе генеалогию в стиле Ницше, фрейдовский психоанализ, марксистскую критику идеологии, то есть оружие герменевтики подозрения. Вооруженная таким образом, критика в состоянии разоблачить *неосмысленное* сочетание *скрытой* метафизики и *изношенной* метафоры.

Но действие мертвой метафоры обретает всю полноту смысла лишь тогда, когда устанавливается связь между *изношенностью*, затрагивающей метафору, и восходящим движением, которое конституируется образованием понятия. Изношенность метафоры скрывается в «снятии» понятия. Через «снятие» (*relève*) Деррида удачно переводит гегелевское *Aufhebung*. Отныне оживить метафору означает разоблачить понятие.

Деррида здесь опирается на особенно красноречивый текст Гегеля в «Эстетике»,⁶¹ который начинается с признания того, что философские понятия вначале являются чувственными значениями, перенесенными (*übertragen*) в духовную сферу, и что

метафоры» (1). «Нужно было бы также предложить истолкование этого значения *износа*. Кажется, что он системно связан с метафорической перспективой. Мы обнаружим его повсюду, где получает преимущество тема метафоры» (6). И далее: «Это свойство — понятие износа — несомненно, не принадлежит узкой историко-теоретической конфигурации, но скорее самому понятию метафоры и длинной метафизической последовательности, которую оно определяет или которой оно определяется» (6).

61 Гегель. Эстетика, § 3 а (цит. *Derrida*. Op. cit. P. 14).

установление собственно (*eigentlich*) абстрактного значения тесно связано со сглаживанием метафорического аспекта в первичном значении, а значит, с забвением этого значения, которое из собственного становится несобственным. Но Гегель называет термином *Aufhebung* это «снятие» чувственного и изношенного значения в духовном значении, ставшем собственным выражением. Там, где Гегель усматривает смысловую новинку, Деррида видит лишь изношенность метафоры и движение идеализации, которое совершается через сокрытие этого метафорического истока: «...движение метафоризации (возникновение, а затем сглаживание метафоры, переход от чувственного собственного смысла к духовному собственному смыслу окольным путем фигур) — не что иное, как процесс идеализации» (15). Этот процесс идеализации, общий для Платона и Гегеля, вводит в действие все оппозиции, характерные для метафизики: природа-дух, природа-история, природа-свобода, а также чувственное-духовное, чувственное-умозрительное, чувственное-смысл. Эта система «описывает пространство возможности метафизики, и к нему принадлежит определенное таким образом понятие метафоры» (15).

Нужно понимать, что речь не идет о генезисе эмпирического понятия, а о генезисе первых философем, — тех, которые артикулируют поле метафизики: *теория*, *эйдос*, *логос* и т. д. Здесь тезис формулируется следующим образом: там, где сглаживается метафора, возникает метафизическое понятие. Мы узнаем здесь слова Ницше: «Истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл». ⁶² Отсюда само заглавие эссе — «Белая мифология»: «Метафизика устранила в самой себе ту сказочную сцену, которая ее породила и которая, тем не менее, остается деятельной, подвижной, вписанной белыми чернилами — невидимый рисунок, скрытый в палимпсесте» (4).

Это действие изношенной метафоры, подхваченное производством понятия, которое стирает ее следы, в итоге приводит к охваченности самого дискурса о метафоре всеобщей метафоричностью философского дискурса. В этом отношении можно говорить о парадоксе само-импликации метафоры.

Парадокс таков: не существует дискурса о метафоре, который не высказывался бы в понятийной сетке, а она сама порождена метафорическим путем. Не существует неметафорического места, с которого можно было бы увидеть структуру и границы метафорического поля. Метафора высказывается метафорически. Да и сами слова «метафора» и «фигура» свидетельствуют об этом рецидиве метафоры. Теория метафоры кругообразно отсылает к метафоре теории, которая определяет истину бытия в терминах наличия. Поэтому не может существовать принцип разграничения метафоры, или определение, в котором определяющее уже не содержало бы в себе определяемое; метафоричность абсолютно неукротима. Проект расшифровки фигуры в философском тексте сам себя уничтожает; скорее нужно «признать прин-

⁶² Ницше Ф. Об истине и лжи во внеэтическом смысле.

ципиальное условие невозможности такого проекта» (9). Поскольку слой первых философов сам метафоричен, «им невозможно овладеть». Этот слой, по удачному выражению автора, «элиминирует сам себя всякий раз, когда одно из его произведений — здесь, понятие метафоры — напрасно старается охватить собою все то поле, к которому оно принадлежит» (9). Даже если бы удалось упорядочить фигуры, по крайней мере, одна метафора ускользнула бы — метафора метафоры, «добавочная метафора». Автор заключает: «Поле никогда не бывает насыщенным» (Ibid.).

Эта сбивающая с толку тактика, как мы поняли, — лишь эпизод в более широкой стратегии деконструкции, а она всегда и везде нацелена на разрушение метафизического дискурса посредством апории. Поэтому не следует придавать «выводам» эссе большего значения, чем значение канвы в проекте, подстрекавшем ко многим другим подрывным маневрам. Можно отвергать саморазрушение метафоры, включая ее в понятие, то есть в идею, наличную для себя; но все еще остается «*другое* саморазрушение» (52), — то, которое совершается путем уничтожения главных оппозиций: прежде всего, оппозиции между семантическим и синтаксическим, затем между фигуральным и собственным; затем, мало помалу между чувственным и умопостигаемым, конвенцией и природой, — короче говоря, между всеми оппозициями, которые учреждают метафизику как таковую.

Итак, через внутреннюю критику изношенной метафоры мы достигли уровня, на котором находилось заявление Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь внутри пределов метафизики». В самом деле, «снятие», посредством которого изношенная метафора скрывается в фигуре понятия, не является просто некоторым языковым фактом: это метафорический жест по преимуществу, который в «метафизическом» режиме нацелен на невидимое через посредство видимого, на умопостигаемое через чувственное, после того, как он же их отделил друг от друга. Таким образом, есть лишь один процесс: метафорическое «снятие» является также и метафизическим «снятием».

Согласно этому второму утверждению, подлинная метафора есть метафора вертикальная, восходящая, трансцендирующая. Охарактеризованная таким образом, «метафора, по видимости, вводит в действие использование философского языка в целом, и даже употребление естественного языка в философском дискурсе, а именно, использование естественного языка *в качестве* языка философского» (1).

Для того чтобы понять силу этого утверждения, вернемся к нашему собственному анализу действия сходства. Нередко это действие относилось к аналогии, которая в предельно терминологическом смысле означала пропорциональность, как в «Поэтике» Аристотеля, или же, менее технически, всякое обращение к сходству в «сближении» «отдаленных» семических полей.⁶³ Тезис, который мы сейчас рассматриваем, гласит, что всякое использование аналогии, по видимости нейтральное по отношению к «метафизической» традиции, неосознанно опирается на метафизическое понятие аналогии, означающее движение отсылки от видимого к невидимому;

⁶³ См. *Шестой очерк*, § 4.

здесь, по мнению автора, содержится первичная «иконичность»: то, что, по существу, может предоставить «образ» — это все видимое в целом; именно его сходство с невидимым определяет его как образ; следовательно, самое первое перенесение — это перенос смысла из эмпирии в «умопостигаемое место». С этого момента важно разоблачить (методом, не имеющим ничего общего с логической грамматикой Макса Блэка) эту метафизику аналогии вплоть до самых невинных по видимости употреблений метафоры. К тому же сама классическая риторика непрестанно проговаривается: случайно ли с регулярностью возвращается под видом примера перенос неодушевленного на одушевленное? Так, Фонтанье спешит прибегнуть к этой диалектике неодушевленного и одушевленного для построения видов метафоры, восстанавливая, таким образом, параллелизм с двумя другими основными тропами (метонимия и синекдоха), виды которых проистекали из логического анализа отношений связи и корреляции. Вместе с метафорой виды принадлежат уже не логическому, но онтологическому порядку.⁶⁴

Таким образом, говорим ли мы о метафорическом характере метафизики или о метафизическом характере метафоры, нужно ухватить единое движение, которое уносит слова и вещи за пределы... *мета...*

Эта привилегированная направленность метафизической метафоры объясняет устойчивость некоторых ключевых метафор, которые обладают особой способностью принимать и концентрировать движение «метафизического снятия». На первом плане среди этих метафор можно обнаружить Солнце.

Можно подумать, что Солнце — это просто иллюстрирующий пример (*qui illustre*). Вот именно, оно является «самым известным (*illustre*), проясняющим началом (*l'illustrant*) по преимуществу, самым естественным блеском (*lustre*) всех возможных» (28). Уже у Аристотеля Солнце представляет необычную метафору («Поэтика», 1457 b), поскольку для выражения его порождающей способности недостает слова, и оно восполняется метафорой засева. Для Ж. Деррида в этом обнаруживается симптом некоей решающей характеристики; благодаря своей устойчивости «движение мысли, которое превращает солнце в метафору», оказывается тем самым движением, которое «обращает философскую метафору к солнцу» (34). В самом деле, в чем уникальность гелиотропной метафоры? В том, что она говорит о «парадигме чувственного и о метафоре: солнце регулярно (пре)вращает(ся) и скрывает(ся)» (35). Это означает признать, что «вращение солнца всегда будет траекторией метафоры» (35).

Перед нами фантастическая экстраполяция: «Всякий раз, когда есть метафора, несомненно, где-то присутствует солнце; но и всякий раз, когда есть солнце, уже началась метафора». Началась метафора: ибо вместе с солнцем приходят метафоры света, взгляда, глаза, преимущественные фигуры идеализации, от платоновского эйдоса вплоть до гегелевской *Идеи*. На этом основании «идеализирующая метафора конститутивна для философии вообще» (38). Точнее, как подтверждает картезианская философия *lumen naturale*, свет метафорически нацелен на то, что обозначается в философии: «Именно к этому основному означаемому онто-теологии будет

⁶⁴ См. Второй очерк, § 4 и 5.

всегда принадлежать содержанию доминирующей метафоры: круг гелиотропа» (48). К той же сети господствующих метафор принадлежат метафоры почвы-основания и жилища-возвращения, преимущественные метафоры пере-присвоения (*réarrorgiation*). Они также обозначают саму метафоричность: метафора жилища, в самом деле, является как раз «метафорой метафоры: экспроприация, быть вне-своего-дома, но все еще в доме, вне своего дома, но в некоем доме, в котором можно прийти в себя, признать себя, собраться с силами и походить на себя, быть вне себя в себе. Это философская метафора как обходной путь в пере-присвоение (или в виду пере-присвоения), в парусию, само-присутствие идеи в своем собственном свете. Метафорическое путешествие от платоновского *эйдоса* к гегелевской Идее» (38).

Таким образом, благодаря своей стабильности, устойчивости, господствующие метафоры обеспечивают эпохальное единство метафизики: «Наличие, исчезающее в своем собственном сиянии, сокрытый источник света, истины и смысла, стирание лика бытия, — таково непрестанное *возвращение* того, что подчиняет метафизику метафоре» (49).

Тем самым парадокс само-импликации метафоры уже не проявляется в виде чисто формального парадокса: он выражается материально, посредством самоимпликации господствующих метафор света и дома, в которых метафизика обозначает себя в своей исконной метафоричности. Образно представляя идеализацию и присвоение, свет и жилище изображают также сам процесс метафоризации и обосновывают возвращение метафоры к себе самой.

Критические замечания, которые я здесь предлагаю, разумеется, не могут задеть всю программу деконструкции и диссеминации в целом. Они затрагивают лишь аргументацию, источником для которой служит сговор между изношенной метафорой и метафизической темой аналогии. Кроме того, эта собственно полемическая фаза моего аргумента неотделима от положительного прояснения онтологии, подразумеваемой в теории метафоры, которая представлена в остальной части этого очерка.

Я отдельно рассмотрю тезис о невысказанной действенности изношенной метафоры и на время абстрагируюсь от тезиса, отождествляющего метафорическое и метафизическое снятие. Гипотезе об особой плодотворности изношенной метафоры энергично противостоит семантический анализ, развернутый в предыдущих очерках. Этот анализ склоняет к мысли о том, что мертвые метафоры — больше не метафоры, и что они присоединяются к буквальному значению, расширяя, таким образом, его полисемию. Разграничивающий критерий ясен: метафорический смысл слова предполагает контраст с буквальным смыслом, который, в качестве предиката нарушает семантическую уместность. В этом отношении изучение лексикализации метафоры, например, в работе Ле Герна,⁶⁵ весьма способствует рассеиванию ложной загадочности изношенной метафоры. Вместе с лексикализацией, действительно, исчезают те характеристики, которые поддерживают эвристическую функцию метафоры; забвение обыденного смысла мешает нам увидеть отклонение по отношению к изотопии контекста. Таким образом, лишь зная этимологию слова, мы можем восстановить

⁶⁵ *Le Guern*. Op. cit. P. 44–45, 82–89.

во французском слове *tête* латинское *testa* (горшок, сосуд) — и народную метафору, от которой происходит наше французское слово; в нашем нынешнем употреблении этого слова метафора настолько лексикализована, что стала отдельным словом. Под этим мы подразумеваем, что она вносит в дискурс свое лексикализованное значение, без отклонения или сокращения отклонения. Таким образом, этот феномен менее интересен, чем казалось. Ле Герн даже полагает, что лексикализация «затрагивает лишь очень небольшое число метафор из всех тех, которые создает язык».

Действие мертвой метафоры переоценивается, как мне кажется, лишь в семиотических концепциях, которые предписывают первенство именованного, а значит, смыслового замещения, заставляя таким образом анализ обходить стороной подлинные проблемы метафоричности, связанные, как мы знаем, с игрой семантических неуместности и уместности.

Но если проблема именованного переоценивается таким образом, то это, несомненно, потому, что оппозиции фигурального и собственного придается само по себе метафизическое значение, которое рассеивается в более точной семантике. В самом деле, такая семантика искореняет иллюзию, согласно которой слова сами по себе обладают собственным, то есть первичным, естественным, исконным (*etimon*) смыслом. Но предыдущий анализ не удостоверяет это истолкование. Конечно, мы допустили, что метафорическое употребление слова всегда можно противопоставить его буквальному употреблению; но буквальное не означает собственное в смысле первичного, а всего лишь обиходное,⁶⁶ обычное; буквальный смысл — тот, который лексикализован. Таким образом, нет нужды в метафизике собственного для обоснования различия между буквальным и фигуральным; именно употребление в дискурсе, а не какой-то там престиж первичного и первоначального определяет различие между буквальным и метафорическим. Более того, различие буквольного и метафорического существует лишь благодаря конфликту между двумя интерпретациями: одна из них, используя лишь уже лексикализованные значения, падает жертвой семантической неуместности; другая, устанавливая новую семантическую уместность, требует от слова деформации, которая смещает смысл. Таким образом, более совершенный семантический анализ метафорического процесса достаточен для того, чтобы развеять мистику «собственного», причем сама метафоричность от этого не страдает.

Правда, философский язык в своей работе именованного, кажется, противоречит суждению семантика относительно редкости лексикализованных метафор. Причина проста: создание новых значений, связанное с появлением нового способа вопрошания, приводит язык в состояние семантической недостаточности; именно тогда в игру вступает лексикализованная метафора, чтобы восполнить этот недостаток. Но, как прекрасно заметил Фонтанье, речь идет о тропе «по необходимости и путем расширения, для восполнения слов, которых языку недостает для некоторых идей...» («Фигуры речи», 90); коротко говоря, речь идет о катахрезе, которая, впрочем, мо-

66 «Общеупотребительным (*kuşion*) именем я называю то, которым все пользуются» («Поэтика» 1457 b). Что касается «собственного» (*idion*) у Аристотеля, то мы показали, что оно не имеет ничего общего с каким-либо первичным смыслом (*etimon*) (*Первый очерк*, § 2). См. также: Интерпретацию Деррида аристотелевской теории метафоры (*Первый очерк*, § 2).

жет происходить от метонимии или синекдохи, равно как и от метафоры.⁶⁷ Таким образом, когда в философии говорится о метафоре, следует четко отличать относительно банальный случай «расширительного» использования слов обыденного языка в ответ на недостаточность именованного от намного более интересного, на мой взгляд, случая, когда философский дискурс намеренно прибегает к живой метафоре для того, чтобы извлечь новые значения из семантической неуместности и выявить новые аспекты реальности при помощи семантической инновации.

Из этого первого обсуждения следует, что размышление об изношенности метафор скорее прельщает, чем по-настоящему потрясает. Если она воздействует с подлинным очарованием на многие умы, то это происходит, наверное, в силу смущающей плодотворности забвения, которое, как кажется, в ней выражается, но также в силу оживляющих возможностей, которые, кажется, продолжают существовать и в наиболее угасших метафорических выражениях. Здесь помощь семантика неопределима. Вопреки тому, что весьма часто говорится, замечает Ле Герн, «лишь в особых условиях лексикализация влечет за собой полное исчезновение образа» (Op. cit. P. 87). В остальных случаях образ приглушается, но остается заметным; вот почему «почти все лексикализованные метафоры могут вновь обнаружить свой первоначальный блеск» (88). Но оживление мертвой метафоры представляет собой положительную операцию делексикализации, которая равносильна новому порождению метафоры, а значит метафорического смысла. Писатели достигают этого при помощи различных согласованных и контролируемых приемов: подставляя синоним, который внушает образ, добавляя более свежую метафору и т. д.

В философском дискурсе омоложение мертвых метафор особенно интересно в случае, когда они вызывают семантический прирост; вернувшись к жизни, метафора вновь приобретает функцию басни и переписания, характерную для живой метафоры, и оставляет свою функцию простого восполнения на уровне именованного. Таким образом, делексикализация никоим образом не симметрична предшествующей лексикализации. Впрочем, в философском дискурсе реконструкция угасших метафор вводит в действие более сложные приемы, чем упомянутые выше; самое примечательное — это пробуждение этимологических мотивов, доведенное до ложной этимологии. Этот прием, близкий уже Платону, широко применяется у Гегеля и Хайдеггера. Когда Гегель слышит *принимать-за истину* в *Wahrnehmung*, когда Хайдеггер слышит *не-скрытость* в *a-letheia*, то философ создает смысл и таким образом порождает нечто вроде живой метафоры. Отныне анализ мертвой метафоры отсылает к первому основанию, которым является живая метафора.

Сокрытая плодотворность мертвой метафоры еще больше теряет свой престиж, если увидеть настоящую меру ее участия в образовании понятий. Оживление мертвой метафоры вовсе не означает разоблачения понятия: в первую очередь потому, что оживленная метафора действует иначе, чем мертвая метафора, но главным образом потому, что полнота генезиса понятия не сводится к процессу, посредством которого метафора подверглась лексикализации.

67 Относительно изобретенной метафоры и вынужденной метафоры у Фонтанье см.: *Первый очерк*, § 6.

В этом отношении обсуждавшийся выше текст Гегеля, как мне кажется, не может служить обоснованием тезиса о сговоре между метафорой и *Aufhebung*. Этот текст описывает две операции, которые пересекаются в одном месте — в мертвой метафоре — но остаются различными: первая операция, чисто метафорическая, берет собственное (*eigentlich*) значение и переносит (*übertragen*) его в сферу духовного; вторая операция превращает это несобственное (*uneigentlich*), ибо перенесенное, выражение в абстрактное собственное значение. Именно эта вторая операция конститутивна для «устранения-сохранения», которое Гегель называет *Aufhebung*. Но обе операции, перенос и устранение-сохранение, различны. Только вторая из них превращает происходящее из чувственного не-собственного в духовное собственное. Феномен изношенности (*Abnutzung*) — лишь условие для формирования второй операции на основе первой.

Эта пара операций не отличается фундаментальным образом от того, что Кант понимает как производство понятия в своей схеме. Так, понятие «основание» символизируется в схеме «почвы» и «построения»; но смысл понятия никоим образом не сводится к его схеме. Нужно как раз осмыслить то, что оставление чувственного смысла дает в результате не только несобственное выражение, но и собственное выражение понятийного ранга; конвертирование изношенности в мысль не является самой изношенностью. Если бы эти две операции не были различны, нельзя было бы и говорить ни о понятии изношенности, ни о понятии метафоры; по правде говоря, не существовало бы философов. Философия существует, потому что понятие может быть деятельно в качестве мысли в метафоре, которая сама мертва. Гегель как раз и помыслил жизнь понятия в смерти метафоры. «*Comprendre*» обладает философским собственным смыслом именно потому, что мы уже не слышим «prendre» в «comprendre». Таким образом, мы проделали лишь половину работы, когда мы оживили мертвую метафору, лежащую в основе понятия; еще остается доказать, что износ метафоры не породил никакого абстрактного значения. Эта демонстрация принадлежит уже не метафорическому порядку, но анализу понятий. Лишь этот анализ может доказать, что Идея Гегеля не тождественна Идее Платона, хотя и правдиво утверждение, сделанное Деррида, о том, что традиционный метафорический заряд «делает систему Гегеля продолжением системы Платона» (39). Но это продолжение не равнозначно определению смысла Идеи у каждого из этих философов. Никакой философский дискурс — даже дискурс деконструкции — не был бы возможен, если бы мы отказались от того, что Деррида справедливо считает «единственным тезисом философии», а именно от того, что «смысл, намеченный через посредство этих фигур, обладает сущностью, строго независимой от средства его переноса» (17).

Достаточно применить, в свою очередь, к понятию метафоры эти замечания относительно образования понятия в его схеме, чтобы развеять парадокс метафоричности всех определений метафоры. Метафорическое высказывание о метафоре перестает быть кругообразным с того момента, когда полагание понятия диалектически происходит из самой метафоры. Так, когда Аристотель определяет метафору через эпифору слова, выражение «эпифора» концептуально определяется его включением

в сеть взаимно-означенности, где понятие эпифоры обрамляется основными понятиями *physis, onoma, logos, semainein*. Эпифора, таким образом, отрывается от своей метафоричности и конституируется в качестве собственного смысла, хотя, как говорит Деррида, «поверхность этого дискурса продолжает разрабатываться метафорично» (19). Этому концептуальному конвертированию мертвой метафоры, лежащему в основании выражения *эпифора*, способствует последующая детерминация понятия метафоры, будь то методом дифференциации, позволяющим идентифицировать ее среди различных стратегий *lexis*, будь то посредством экзemplификации, придающей индуктивную основу понятию указанной операции. Добавим, что концептуализации различных метафор способствует не только лексикализация используемых метафор, как в случае слова «перенесение», но и омоложение изношенной метафоры, которое ставит на службу образованию понятий эвристическое использование живой метафоры. Это происходит в случае других метафор, много раз упоминаемых в настоящей работе: экран, фильтр, линза, наложение, перегрузка, стереоскопическое видение, напряжение, взаимо-оживление, переселение ярлыков, идиллия и двоеженство и т. д. Ничто не мешает, чтобы языковой факт, каковым является метафора, сам был «переописан» при помощи различных «эвристических вымыслов», вызванных к жизни новыми живыми метафорами или же изношенными, а затем реконструированными метафорами. Таким образом, понятие метафоры далеко не сводится лишь к идеализации своей собственной изношенной метафоры: омоложение всех мертвых метафор и изобретение новых живых метафор, переописывающих метафору позволяют считать порождение новых понятий продуктом метафорического порождения как такового.

Итак, эффект разрыва, произведенный «этой имплицированностью определяемого в определении», (81) рассеивается, когда мы усматриваем верную иерархию понятия эпифоры и его схемы.

Теперь мы можем рассмотреть общее теоретическое ядро в концепциях Хайдеггера и Деррида, а именно, мнимое соучастие между метафорической парой собственного и фигурального и метафизической парой видимого и невидимого.

Со своей стороны, я считаю эту связь необязательной. Упомянутый выше случай Фонтанье в этом отношении поучителен. Данное им определение метафоры — «представление одной идеи под знаком другой, более яркой или известной»⁶⁸ — вовсе не влечет за собой с необходимостью разделение на виды, которое он затем основывает на рассмотрении объектов. К тому же его первоначальное определение проиллюстрировано бесчисленными примерами, которые не содержат никакого переноса видимого в невидимое: «*Лебедь* Камбрэ, блестящий *орел* из Мо», «*пожирающее* сожаление», «мужество, *жаждущее* опасности и славы», «то, что понимается, *ясно* излагается» и т.д.; все эти примеры поддаются истолкованию в терминах содержания и носителя, фокуса и фона. Я бы предпочел утверждать, что сдвиг, который переводит нас от определения метафоры, основанного на операции, к определению, основанно-

68 *Fontanier*. Les Figures du discours. P. 95.

му на родовом понятии предметов, мотивируется, с одной стороны, рассмотрением метафоры в рамках слова, когда виды предмета приводят нас к идентификации видов слова, а с другой стороны — теорией замещения, которая непрестанно приносит предикативный, а значит, синтагматический аспект в жертву парадигматическому аспекту, а значит, — классам предметов. Достаточно вернуть теорию метафоры с уровня слова на уровень фразы, чтобы преградить путь этому сдвигу.

Таким образом, если теория метафоры-замещения обнаруживает некоторое сходство со «снятием» чувственного в умопостигаемом, то теория напряжения отбирает все привилегии у этого снятия. Действие семантической неуместности совместимо со всеми ошибками по расчету, которые могут иметь смысл. Таким образом, не метафора поддерживает здание платонизирующей метафизики; напротив, это метафизика завладевает метафорическим процессом, чтобы заставить его работать на себя. Метафоры солнца и жилища господствуют лишь в той мере, в которой они избраны философским дискурсом. Метафорическое поле в целом открыто всем фигурам, которые играют на отношениях сходства и различия в каком бы то ни было регионе мыслимого.

Что касается привилегии, дарованной самому метафизическому дискурсу — привилегии, которая регулирует разграничение той узкой области метафор, где схематизируется этот дискурс, — то она представляется продуктом подозрения, направляющего стратегию деконструкции. В этом отношении ценен контр-пример, предоставляемый аристотелевской философией метафоры. Именно к нему мы в последний раз обратимся в конце этого очерка.

Перевод с французского *Ф. Станжевского*