

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-63-117

Контекстуальный реализм Интервью с Жосленом Бенуа *

И. Е. Прись

*Институт философии НАН Беларуси
Минск, Беларусь*

Аннотация

Известный французский философ Жослен Бенуа рассказывает об основных направлениях своих исследований, о причинах, по которым он отвергает феноменологию, о своей реалистической позиции и её связи с философией позднего Витгенштейна, о проблемах и псевдопроблемах, с которыми сталкивается современная философия, в частности аналитическая эпистемология, научный реализм, философские интерпретации квантовой механики. Также критически оцениваются теория истины как соответствия, антиреализм, идеализм, релятивизм и «новые реализмы» XXI в. Контекстуальный реализм принимает во внимание категориальное различие между идеальным и реальным. Это не доктрина, а критический, терапевтический подход. В то же время, отвергая традиционную метафизику, он не лишён подлинно метафизического измерения. Мы можем познавать сами вещи.

Ключевые слова

реализм, феноменология, аналитическая традиция, континентальная традиция, новые реализмы, поздний Витгенштейн, истина, знание, опыт

Для цитирования

Прись И. Е. Контекстуальный реализм. Интервью с Жосленом Бенуа // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 1. С. 63–117. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-63-117

* 7 декабря 2020 г. известный французский философ Жослен Бенуа (Jocelyn Benoist), профессор Парижского университета (University of Paris 1 Pantheon-Sorbonne) дал онлайн-интервью, в котором рассказал об основных направлениях своих исследований, о связи между своей философией и философией позднего Витгенштейна, а также о том, как он видит, в чем заключается основная задача философии.

Интервью провел и подготовил старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, доктор философии (PhD), кандидат физ.-мат. наук И. Е. Прись. С оригиналом интервью можно ознакомиться на сайте Института философии НАН Беларуси: <http://philosophy.by/ru/news/event-2020-12-07/>.

Contextual Realism

An Interview with Jocelyn Benoist

I. E. Pris

*Institute of Philosophy NAS of Belarus
Minsk, Belarus*

Abstract

Jocelyn Benoist, a famous French philosopher, tells about the principal directions of his investigations, the reasons why he rejects phenomenology, his realist position and its relation with Wittgenstein's later philosophy, about the problems and pseudo-problems of contemporary philosophy, in particular, analytic epistemology, scientific realism, philosophical interpretations of quantum mechanics. The correspondence theory of truth, anti-realism, idealism, relativism and «new realism» of the 21st century are also critically assessed. Contextual realism takes into account the categorial distinction between the ideal and the real. This is not a doctrine, but a critical, therapeutic approach. At the same time, rejecting the traditional metaphysics, it is not deprived of the genuine metaphysical dimension. We can know the things themselves.

Keywords

realism, phenomenology, analytic tradition, continental tradition, new realisms, later Wittgenstein, truth, knowledge, experience

For citation

Pris I. E. Contextual Realism. An Interview with Jocelyn Benoist. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 1, p. 63–117. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-63-117

Жослен Бенуа – всемирно известный философ, работающий на стыке континентальной и аналитической традиций, написавший более двух десятков книг и более сотни статей на французском, английском, немецком и итальянском языках. Ж. Бенуа как философ сформировался в рамках французской феноменологической традиции, однако впоследствии отверг феноменологию и занял позицию реализма, примкнув к направлению, известному как «новый реализм» (англ.: *new realism*; фр.: *le nouveau réalisme*), которое возникает в начале XXI в. как реакция на антиреализм (характерный как для континентальной, так и для аналитической традиции) в философии второй половины XX в. В последние годы Ж. Бенуа развивает и защищает концепцию «контекстуального реализма» (фр.: *réalisme contextuel*), в частности в книгах: «Concepts» (Концепты, 2011), «Éléments de philosophie réaliste» (Элементы реалистической философии, 2011), «Le bruit sensible» (Шум осязаемого, 2013), «La logique du phénomène» (Логика явления, 2016), «L'adresse du réel» (Адрес реального, 2017). В ближайшее время выйдут две новые

книги, посвящённые реализму и контекстуализму, – на английском и немецком языках.

Контекстуальный реализм – подлинный прорыв в современной философии. Реализм Ж. Бенуа отвергает метафизический реализм и традиционную метафизику, но он не лишён подлинно метафизического измерения. Мы можем познавать сами вещи. В интервью профессор Бенуа подробно рассказал о своей философской эволюции и основных направлениях исследований, о причинах, по которым он отвергает феноменологию, о своей реалистической позиции и «новых реализмах», о том, каким образом он понимает понятие истины, какова связь между его философией и философией позднего Витгенштейна и какова основная задача философии. Также обсуждаются позиции антиреализма, идеализма и релятивизма, проблемы и псевдопроблемы, с которыми сталкивается современная философия и, в частности, аналитическая эпистемология, вопросы научного реализма и реалистической интерпретации квантовой механики.

И. Прись: Добрый день, профессор Жослен Бенуа! Приветствую Вас из Минска, Белоруссия. Вы в Париже. Я очень рад Вас видеть. Спасибо, что приняли моё приглашение дать интервью и рассказать о Вашей философской работе.

Признаюсь, я Ваш горячий сторонник. Я полагаю, что Ваш контекстуальный реализм – подлинный реализм. Он может быть также охарактеризован как терапевтический, критический или витгенштейновский. В то же время я бы сказал, что он не лишён подлинно метафизического измерения. Я думаю, что Ваш реализм – подлинный прорыв в современной философии и, быть может, в известном смысле итог развития всей Западной философии, начиная с её зарождения у древних греков. Таким образом, в философии, как и в науке, есть прогресс, есть истинное и ложное.

Пожалуйста, не могли бы Вы рассказать, каким образом Вы сами видите свою работу? Расскажите о Вашей эволюции как философа, об основных направлениях Вашей исследовательской деятельности.

Ж. Бенуа: Большое спасибо, Игорь! Прежде всего я хотел бы сказать, что мне доставляет удовольствие беседовать с Вами, уже много лет у меня есть возможность знакомиться с Вашей работой. Разумеется, я сожалею, что большая часть Ваших текстов на русском языке, так как я не читаю по-русски. Очевидно разнообразие и богатство того, что делается в русскоязычных странах. В этом смысле Ваша работа важна. С моим знанием кириллицы я могу понять лишь заглавия или ключевые слова. Но я вижу, что вопросы, которых Вы касаетесь, имеют отношение к темам, которые меня интересуют. К счастью, у Вас есть статьи на английском и французском языках, позволяющие мне понять, что Вы делаете, и констатиро-

вать (фр.: rendre compte), что между нашими позициями действительно много общего. Поэтому мне доставляет особенное удовольствие эта возможность беседовать с Вами.

Что касается моей философской траектории, не знаю, представляет ли эта тема большой интерес сама по себе. Есть, однако, одна занимательная вещь, которую, быть может, следует отметить. Вы достаточно точно охарактеризовали мой путь (фр.: ma trajectoire) как движение от феноменологии к вопросам, в центре внимания которых реализм. Это и есть общее направление. В то же время такое представление может быть несколько обманчиво. Все это имеет отношение к моим студенческим годам, когда я писал свою первую исследовательскую работу, которая называлась «мэтриз»¹. Это небольшая работа – нечто вроде небольшой диссертации, первая работа, которую делают в самом начале. Моя «мэтриз» была посвящена очень типичному для французской феноменологии после Второй мировой войны вопросу – вопросу фактивности (фр.: facticité)². Я задался вопросом, каким образом феноменология способна представить фактивность. Вопрос фактивности – вопрос о том, что есть фактического, как мне казалось, представлял собой вызов, в частности, для феноменологии Гуссерля как трансцендентальной феноменологии. Каким образом трансцендентальная феноменология способна придать реальный вес и центральное значение факту? Я анализировал тексты позднего Гуссерля, ознакомился с его рукописями. Это был типично французский способ работать. За ним стояла целая традиция: Мерло-Понти, Деррида и так далее, – вся эта послевоенная традиция французской феноменологии. Вывод, который я сделал по завершении этой работы, состоял в том, что в любом случае в рамках феноменологии цель достигнута не будет, – нужен реализм. Таким был вывод моей «мэтриз». Парадокс в том, что в последующие годы я много занимался феноменологией Гуссерля, Кантом, много работал в области континентальной и феноменологической традиции, изучая её изнутри. Начиная с некоторого момента, а именно после докторской диссертации, передо мною встал вопрос, что делать с критикой, направленной против феноменологии, которая исходила от аналитической философии и, в частности, от тех философов, которые во Франции оказались подвержены влиянию аналитической философии, начинающей в то время проникать во Францию. Эти философы критиковали феноменологию. Они говорили, что феноменология – это идеалистическая мысль. Они критиковали феноменологический идеализм. Встал вопрос, каким образом сделать так, чтобы интегрировать эту критику: либо преобразовать феноменологию, чтобы она могла принять во внимание эту

¹ Masterarbeit, соответствует квалификационной работе для получения степени магистра. – И. П.

² Ж. Бенуа употребляет термин для характеристики статуса того, что является фактом. – И. П.

критику, либо, если в этом есть необходимость, выйти за пределы феноменологии. Забавно то, что, поднимая этот вопрос и развиваясь, я лишь возвращался к тому заключению, которое я сделал в конце «мэтриз», когда заканчивая её, я сказал себе: «Нет. Теперь надо прийти к позиции реалистского типа». На самом деле, я думаю, что то, что случилось со мной, достаточно банально. Зачастую так и происходит. Зачастую путь развития философа представляет собой движение, чтобы вернуться к чему-то, что уже было понято в самом начале, к тому, что он хотел сделать с самого начала и что не смог сделать сразу. Вопрос в том, представляет этот «окольный путь» нечто продуктивное или же это потеря времени. Потерял ли я 20 лет или даже больше, занимаясь феноменологией, чтобы в итоге вернуться к критической позиции, или же этот путь был продуктивным, и то, что я прошёл весь этот путь, позволило мне усовершенствовать, уточнить исходный вопрос – вопрос реализма? Это вопрос, который стоит передо мной сейчас. В каком-то смысле, вся эта ситуация немного похожа на басню. С Вами что-то случается, и затем нужно извлекать мораль. Но все это, в сущности, достаточно банально. Я думаю, что со многими философами случается нечто подобное – требуется достаточно много времени, чтобы прийти туда, куда на самом деле они хотели прийти с самого начала.

И. Прись: Вы начали с феноменологии. Но затем Вы подвергли критике это философское направление. Вы рассмотрели возможность антифеноменологии, или контекстуальной, реалистической феноменологии, которая, на самом деле, уже не феноменология, а собственно реалистическая позиция. Можно ли сказать, что в отличие от традиционной феноменологии в Вашем подходе логика явления, его «грамматика», уже учтена, и что для Вас явления укоренены в реальности?

Ж. Бенуа: Вы очень хорошо резюмировали тот путь, который я прошел. На самом деле, в этом направлении у меня было два этапа. На первом этапе я полагал, что феноменологию можно преобразовать, переписать. Эта идея соответствовала чувству неудовлетворённости, которое у меня было в отношении употребления феноменологического дискурса сейчас. Феноменологическая традиция немного «устала». Она уже не является настолько центральной, насколько она была на философском ландшафте последних десятилетий. Но она всё ещё продолжает существовать. Меня поразило то, что те, кто сегодня относит себя к феноменологии, как правило, далеки от исходных требований феноменологии, которые, в частности, касались вопроса об отношении между тем, что относится к опыту, и тем, что относится к логосу: «феноменология» – это логика дискурса о феноменах. Вначале вся феноменология была посвящена этой артикуляции – артикуляции дискурса и опыта. С этой точки зрения, феноменология представляла в начале XX в. весьма радикальную попытку поставить этот вопрос: о связи дискурса и смысла, с одной стороны, и явлений, опыта и способа, которым он в реальности может являть себя,

с другой. Долгое время я думал, что в этой области можно что-то сделать, что-то приобрести, если вернуться к источнику, исходной точке феноменологии и радикальным образом переформулировать её. Отсюда вся та работа, которую я проделал, включая мои исследования по истории философии. Я анализировал истоки феноменологии, контекст того, что называют «австрийской философией», – общие корни феноменологии и аналитической философии. Я ожидал получить нечто вроде перестройки оснований феноменологии. Правда, этот проект, который, в сущности, у меня занял конец 1990-х и начало 2000-х, в известном смысле исчерпал себя. Не знаю, можно ли сказать, что он не удался, но он исчерпал себя в том смысле, что, с одной стороны, когда занимаются историей философии, ей зачастую занимаются с целью перестройки оснований. Но в реальности, в каждый момент времени, существование чего-либо является следствием собственных условий существования и ресурсов, которые доступны в этот момент. Возврат к прошлому позволяет понять некоторые вещи, но неверно думать, что решение как таковое может быть найдено в прошлом. Решение всегда нужно конструировать сегодня. Таким образом, надежда, что я могу найти в прошлом нечто, что мне позволит преодолеть сегодняшние трудности, постепенно исчезла. С другой стороны, я всё больше осознавал, что трудность, быть может, заключалась не столько в плохом употреблении феноменологии, сколько в самом концепте феноменологии. Я всё больше и больше стал восприимчив к метафизическим предпосылкам концепта, на котором строится феноменология, а именно концепта явления. Это привело ко второму этапу. Вы его совершенно точно охарактеризовали. Его суть представлена в моей книге «Логика явления» (*Logique du phénomène*. Paris: Hermann, 2016), в которой я пытаюсь понять условия, при которых понятие явления может иметь смысл, и в которой я отношу явление к его грамматике – условиям его выражения – условиям, при которых явление может быть описано и охарактеризовано как явление, как нечто, что имеет отношение к тому, что является, – так как именно это означает явление. Явление рассматривается как нечто, что является, являет себя. Я размышлял о грамматике появления (фр.: *apparaître*) и манифестации. И затем я занялся анализом реальных условий (фр.: *conditions réelles*), относительно которых это понятие появления может функционировать. Иначе говоря, мой подход состоял в том, чтобы выявить, каким образом нечто может быть охарактеризовано как являющееся только в том случае, если предположить ситуацию, в которой рассматриваемая вещь является, и, если принять во внимание условия, при которых эта ситуация создаёт возможность, чтобы нечто являлось. Таким образом, я заинтересовался контекстом появления. В этом, в сущности, состоит мой результат попытки анализа грамматики появления: показать, каким образом, всякий раз, когда характеризуют нечто в терминах появления, вводится в игру неко-

торый сценарий, который имеет некоторый формат (фр.: dimension), и каким образом, в сущности, появление не отделимо от всех этих условий, которые сами не могут быть охарактеризованы в терминах появления, но которые предполагают, что мы находимся с реальностью в определенном отношении и опираемся на реальность, что реальность первична (фр.: en amont), что она есть нечто, с чем и на чем работают, а не просто то, что относится к тому, что являет себя, что дано. Это то же самое, что и понятие данного. Понятие данного имеет условия, которые неразрывно грамматические и реальные. Термин данного вводит в наш анализ некоторую языковую игру, и эта языковая игра предполагает некоторую диспозицию реальности. Она предполагает, что реальность имеет некоторый тип и её можно некоторым образом употребить. Мой подход в итоге привёл меня к некоторой форме всё большего и большего преодоления феноменологии, исходя из размышлений об условиях, при которых её фундаментальное понятие, а именно понятие явления, может иметь операциональный смысл, исходя из размышлений об условиях, при которых понятие явления может функционировать и действительно применяться к определённым ситуациям.

И. Прись: Ваш новый подход – контекстуальный реализм. Он, в частности, вдохновлён поздним Витгенштейном. Это терапевтический, критический подход, и не только. Я бы сказал, что Вы отвергаете «плохую» метафизику – метафизику без правил, но не метафизику как таковую. В частности, Вы полагаете, что мы можем познавать сами вещи. Позвольте, я резюмирую Ваш подход следующим образом. Во-первых, это эпистемический реализм. Истина объективна. Во-вторых, это онтологический реализм. Существуют реальные вещи, и мы можем их познавать. И мы можем познавать сами вещи. В-третьих, это контекстуальный реализм. Онтология контекстуальна. То, что существует, зависит от контекста. Можно ли сказать, что это кантовские вещи для нас, но укоренённые в реальности? Таким образом они становятся самими вещами. В-четвёртых, это антиредукционистский реализм. Области реальности не редуцируются друг к другу. Но, я полагаю, можно допустить, что некоторая редукция в контексте возможна. Я также хотел бы добавить, что, как мне представляется, имеется тесная связь между Вашим контекстуальным реализмом и моральным реализмом.

Ж. Бенуа: Здесь много вопросов, каждый из которых заслуживает отдельного рассмотрения, дискуссии. Но то, что Вы говорите, соответствует позиции, к которой я постепенно пришёл. В сущности, я хотел бы сказать, что здесь, возможно, есть опасность, в употреблении термина «контекстуальный реализм». Опасность в том, чтобы думать, что есть нечто общее – то, что называют реализмом, и что есть люди, например такие, как я, которые защищают один из возможных вариан-

тов этой позиции – контекстуалистский реализм, контекстуализм, возникающий как разновидность или модификация реализма.

И. Прись: Контекстуальный реализм, таким образом, – не доктрина³.

Ж. Бенуа: Да. Опасность в том, чтобы рассматривать контекстуальный реализм сначала как доктрину, а затем как специфическую доктрину⁴. Тогда как, во-первых, и, в сущности, Вы правы, что подняли этот вопрос, – я не уверен, что у меня есть доктрина. Я пытаюсь анализировать проблемы. Мы только что говорили, что в философии есть прогресс. Это правда, я думаю, что прогресс есть. Быть может, он есть не на длительном промежутке времени, а локально, в том смысле, что иногда удаётся избавиться от ложных проблем. И когда это удаётся, это и есть прогресс. Это, очевидно, соответствует моему идеалу философии. И в некотором смысле я каждый раз пытаюсь сделать прогресс, внося больше ясности для других, пытаюсь продвинуться в процессе прояснения. С этой точки зрения идея контекста – это инструмент, оператор, то, с помощью чего происходит прояснение. По сути, контекст – это оператор устранения двусмысленностей. У нас есть термины, смысл которых не очень ясен, но если их поместить в контекст, – вещи проясняются, становится понятнее, что следует отличать от чего. Контекст, на самом деле, – это оператор анализа, имеющего целью внести больше ясности.

Что касается понятия «контекстуальный реализм», я должен сказать две вещи. Изначально я должен был сказать, что контекстуальный реализм для меня – это не какой-то особый вариант реализма. Когда я употребляю выражение «контекстуальный реализм», понятие «контекстуальный» для меня – это не понятие, которое ограничивало бы, релятивизировало или соотносило бы что бы то ни было в реализме. Речь не идёт о том, чтобы скорректировать реализм посредством оператора – оператора контекстуальности. Нет. Речь, скорее, идёт о том, чтобы сказать, что для меня размышления о контексте – это путь, позволяющий мне либо вернуться к некоторому реализму, либо во всяком случае прояснить, что для меня, в сущности, может означать требование реализма в философии. Это так, поскольку, в сущности, понятие контекста – это понятие, которое в конкретном философском анализе, когда подступаются к той или иной философской проблеме, одновременно и хороший способ вернуться к реальности в поднимаемых вопросах, в том смысле, что рассуждение в терминах контекста позволяет снова ввести реальность в поставленную проблему, и хороший способ преобразовать вопрос, который был чис-

³ Контекстуальный реализм – это прежде всего критический, терапевтический подход, а не содержательная теоретическая доктрина. – И. П.

⁴ Как если бы «контекстуальный» реализм специфицировал доктрину реализма, делал реализм специфическим. – И. П.

то абстрактный и неопределённый и в котором не всегда было ясно, что означают термины, в определённый вопрос – вопрос, имеющий точный смысл. Таким образом, при помощи понятия контекста, реальность выступает как то, что придаёт нашим вопросам точную меру, – как то, что позволяет нашим вопросам не быть расплывчатыми вопросами, неопределёнными в их намерении, а стать точными вопросами. И, таким образом, понятие контекста вводится как понятие, посредством которого философия возвращается на почву реальности, что позволяет ей быть точной философией, т. е. философией, которая реально о чём-то говорит. В этом смысле понятие контекста, в сущности, есть вектор восстановления некоторого измерения реальности в философском анализе. С другой стороны, понятие контекста есть также понятие, которое играет роль в более, так сказать, конститутивном измерении реалистического проекта в философии. Оно играет роль на уровне самой онтологии в том смысле, что в действительности обращаться (фр.: *aborder*) с чем-то как с реальным, – это обязательно обращаться с ним, не как с чем-то, что существует само по себе, а как с чем-то, что играет определённые роли в определённых ситуациях. В этом смысле понятие контекста применяется не только для того, чтобы придать реальность нашим концептам, проблемам и вопросам, а также и для того, чтобы придать смысл полноте реальности самих вещей, которыми мы интересуемся и занимаемся. Поскольку видеть вещь в контексте – это видеть её не как нечто абстрактное и изолированное, а видеть её в её принадлежности реальности, это быть способным восстановить это измерение её принадлежности самой реальности.

Резюмирую: понятие контекста имеет одновременно эпистемологическое и онтологическое значение. Его эпистемологическое значение гарантирует, что концептуальное исследование – это не исследование, которое вращается в пустоте, а исследование в контакте с реальностью, способное учесть важность реальности в самом определении наших проблем и вопросов. С онтологической стороны это понятие гарантирует, что то, чем мы интересуемся, занимаемся, – это не чистый зеркальный образ нашей мысли, не простой объект, который мы проектируем, а нечто, что превосходит локальность, особенность нашего исследования или перспективу, к которой мы относимся, – нечто, что принадлежит реальности. И постольку, поскольку оно принадлежит реальности, оно играет самые разнообразные роли. Понятие контекста позволяет постичь вещи в этих ролях. Вещь в этих ролях, – это вещь как реальная вещь, а не как простой объект нашей озабоченности, простая зеркальная фантазия или проекция нашего представления.

И. Прись: Ваш подход кажется мне умеренно дефляционистским. Он не лишён метафизики. Истина для Вас – субстанциальное понятие. Можно ли тогда немного скорректировать теорию истины как соответствия – традиционную формулу, со-

гласно которой истина есть адекватность реальности, соответствие фактам, – и сказать, что истина есть соответствие фактам в контексте. Или же это не будет соответствовать духу терапевтического подхода?

Ж. Бенуа: Это очень важный вопрос. Верно, в моём подходе есть дефляционистское измерение в том смысле, что я, в сущности, всегда пытаюсь устранить некоторые иллюзии и фантазии. По сути, нужно быть дефляционистом, если под дефляционизмом понимать отказ проектировать на реальность наши концептуальные идола, которые суть чистые продукты нашей мысли, не принимающие во внимание условия её эффективности. Проблема в том, чтобы подвергнуть наши теоретические интенции предварительной рефлексии об условиях их включения в реальность и о типе условий, которые это включение в реальность для них создаёт. Если отказаться от этого предварительного критического анализа условий адекватности мысли реальности, то возникает риск понимания структур мысли буквально – риск принять их за реальность. В этом смысле в моём подходе есть нечто дефляционистское.

В другом смысле я вовсе не дефляционист. Но я бы не сказал, что поскольку я не дефляционист, то у меня есть субстанциальная концепция истины. Более точно, я бы сказал, что я не дефляционист в том смысле, что я думаю, что есть место для различия между истиной и реальностью и для сохранения смысла понятия реальности, которое не редуцируется к понятию истины. В этом смысле я действительно полагаю, что нужна философия, которая сохраняет более субстанциальное измерение приверженности (фр.: *engagement*) реальности как реальности, и которое не редуцируется к простой фигуре объективности, простой фигуре точности объекта мысли. Важно то, чтобы мысль была чем-то, что развёртывается в реальности, чтобы она не была сделана, и чтобы там, где мысль успешна, там, где она удовлетворяет своим задачам, она позволяла бы нам сконструировать отношение с чем-то, что существует не просто как нечто мыслимое, а как нечто, что имеет глубину, консистентность более субстанциальную, чем простая прозрачность объекта мысли, что не редуцируется к простому статусу объекта мысли. В этом смысле я вовсе не дефляционист.

Это приводит ко второй части вопроса – вопросу истины как соответствия. Я думаю, что здесь нужно быть осторожным. В некотором смысле моя позиция очень близка к позиции Остина. Я сказал бы так, как говорит Остин в статье «Истина»⁵. Я бы сказал: да, конечно, у меня нет никакого возражения по отношению к понятию адекватности в том смысле, что там, где мы имеем дело с истинами, которые суть истины, относящиеся к реальности, реальным вещам, как правило, то,

⁵ См.: Austin J. Truth. *Aristotelian Society Supp.*, 1950, vol. 24 (1), p. 111–129.

что истинно, то, что я думаю и говорю, что оно истинно, истинно в той мере, в которой это действительно соответствует тому, что есть, и есть некоторое схватывание того, что есть и как оно есть. В этом смысле это ядро понятия соответствия мне кажется неизбежным. Оно мне представляется тем, что придаёт конкретный смысл понятию истины, во всяком случае всюду, где мы имеем дело с истинами, которые суть истины, относящиеся к реальности и претендующие на корректную характеристику того, что есть, так, как оно есть в реальности.

С другой стороны, я не думаю, что это означает принять теорию истины как соответствия. Мне кажется, что эта теория, если к ней относиться серьёзно, имеет не только дескриптивное значение. У неё есть претензия на объяснение. Теория истины как соответствия, – то, если хотите, что представляет её собственную силу, – придаёт смысл понятию соответствия и содержательно объясняет его. Речь не идёт о том, чтобы сказать, что если то, что я говорю относительно реальности, истинно, то вещи таковы, как я это говорю. Речь идёт о большем. Речь идёт о том, чтобы сказать, что то, что я говорю истинного о реальности, истинно по причине некоторых типов отслеживаемых соответствий между элементами того, что я говорю, и элементами реальности. Теория истины как соответствия никогда не обходится без чего-то, что хотя и не обязательно изоморфизм, но во всяком случае позволяет конструкцию этого соответствия, причём конструкцию поэлементного соответствия. Это объясняет тот факт, что теория истины как соответствия зачастую неотделима от некоторого типа метафизики, которая нам даёт механику реальности и которая претендует на то, чтобы основать истину высказывания или мысли, прибегая к своей способности поставить в отношение составляющие мысли или высказывания с элементами реальности. Здесь я, конечно, гораздо более осторожен. Я думаю, что хотя есть некоторый относительно невинный смысл в том, чтобы сказать, что истинные высказывания соответствуют тому, что есть, всё же это соответствие не отслеживаемо. Я думаю, что отличающиеся друг от друга, различные элементы, контекстуально, могут сделать истинным одно и то же высказывание. Я думаю, что понятие истины как соответствия не имеет объяснительной роли в том смысле, что оно не позволяет схватить реальность. Нет механизма, в силу которого тот или иной аспект реальности был бы автоматически тем, что сделало бы истинным высказывание или ту или иную мысль. Если лишить теорию истины как соответствия этой объяснительной силы, если её лишить идеи отслеживаемости соответствия, в известном смысле от неё мало что остаётся. Остаётся трюизм. Остаётся факт, что, то, что истинно относительно реальности, истинно. Да, в этом случае истина даёт нам форму когнитивного схватывания реальности. Но с этим далеко не уйдёшь. В то же время сказать, что с этим далеко не уйдёшь, не означает, что это вовсе ничто, в том смысле, что это уже нечто, что противостоит совершен-

но минималистской теории истины, которая трактовала бы истины в терминах конкретных свойств, качеств некоторых мыслей или высказываний, независимо от всякой идеи связи с реальностью. Я против этого. Я думаю, что во всяком случае тогда, когда истины относятся к реальным вещам, важно чтобы эти истины давали, конструировали некоторый тип отношения с реальностью как таковой. В этом смысле я сохраняю ядро понятия соответствия. Но я отказываюсь от теории истины как соответствия, если под теорией понимать притязание дать объяснение, каким-то образом обосновать возможность истины.

И. Прись: Потому что реальное контекстуально? Оно не предопределено. Поэтому теория истины как соответствия ничего не объясняет. Так?

Ж. Бенуа: Я, скорее, думаю, что контекстуальным является отношение между мыслью и реальностью. В сущности, истинное высказывание находится в некотором отношении к реальности, которая его делает истинным, – с некоторым фрагментом реальности, который его делает истинным. Проблема в том, что это отношение не поддаётся переносу (фр.: *n'est pas transposable*): то, что делает истинным то же самое высказывание в другом случае, в котором оно также истинно, будет радикально другим. Моя озабоченность, в сущности, всегда одна и та же: невозможно обойтись без суждения. Нужна эпистемическая позиция (фр.: *instance*), которая каждый раз судит об адекватности. Это нечто, что не может быть проделано автоматически. Невозможно установить процедуру, которая позволит принять решение в каждом случае, не принимая действительно во внимание конкретные условия ситуации. Это нечто, что всегда предполагает операцию чего-то вроде субъективности, выносящей суждение.

И. Прись: Потому что нет правила, чтобы следовать правилу? Можно так сказать?

Ж. Бенуа: Совершенно верно. Именно так. В том смысле, что нет метаправил, – нет правил, чтобы следовать правилу. Во всяком случае, есть случаи, в которых они могут быть, но для всех случаев это не так. Наступает момент, когда надо взять ответственность за суждение. И эта ответственность за суждение – это также способ применить приобретённые способности в отношении отношения, которое у нас есть с реальностью. Это всегда связано с некоторой посещаемостью реальности, с фактом, что у нас действительно есть некоторый опыт в некоторых обстоятельствах, и мы способны различать вещи в этих данных обстоятельствах.

И. Прись: Вы ссылаетесь на Витгенштейна. Он один из источников Вашего вдохновения. Имплицитен ли Ваш контекстуальный реализм в философии позднего Витгенштейна, или же, быть может, в известном смысле Вы преодолели его философию? Является ли Ваш контекстуализм радикальным? Вы также ссылаетесь на

Чарльза Тревиса. Но некоторые полагают, что контекстуализм Тревиса слишком радикален, что это не контекстуализм Витгенштейна. И я не уверен, что это Ваш контекстуализм.

Ж. Бенуа: Витгенштейн для меня был очень важен, особенно после того, как я, встретился с моей будущей женой – Сандрой Ложье, которая большой специалист по Витгенштейну. Контекстуальный характер моей философии связан с влиянием Витгенштейна и некоторым восприятием Витгенштейна. В то же время верно, что для меня это (контекстуалистское. – И. П.) измерение «Философских исследований» было полностью установлено (фр.: fixéе) с момента встречи с Чарльзом Тревисом. В этом смысле именно прямое влияние Тревиса, в конечном счете, определило мою окончательную позицию или, во всяком случае, мою позицию на достаточно длительное время. Вы правы в том, что позиция Тревиса особенная. Она, вероятно, не соответствует в точности философии Витгенштейна. Чарльз Тревис – большой интерпретатор Витгенштейна. Его книга «Uses of sense» (1989) крайне значима. Это одна из самых важных книг о Витгенштейне. Тревис – философ, который смог извлечь многое из прочтения «Философских исследований». Он также, конечно, и оригинальный мыслитель. И это философ – сегодня имеется некоторое число таковых, – который располагается в, сущности, между Витгенштейном и Остином. Сегодня есть эта тенденция к несколько синкретическому подходу, согласно которому Витгенштейн и Остин на одной стороне. И можно понять, почему. Потому что это философы, которые принадлежат аналитической, в широком смысле, традиции. Это философы, которые выдвинули на передний план важность обыденных употреблений языка и развили философские методологии, основанные на учёте обыденных способов говорить. Идея в том, что не имеет смысла устанавливать истину некоторых употреблений, устраняя обыденные употребления путём введения логического анализа дискурса. Существует нередуцируемая ценность обыденного способа говорить. Верно, что это философии, у которых есть точки соприкосновения. Но ясно также, что это, тем не менее, различные философии. Это имеет следствия в том числе и для смысла термина «контекстуальный». В частности, для Остина характерна важность конвенционалистского мотива, понятия конвенции. Для Витгенштейна оно не такое центральное. Оно лишь иногда появляется у Витгенштейна. И зачастую, когда оно появляется у него, оно появляется с тем, чтобы его критиковать. Идея в том, что нужно быть осторожным, нет смысла редуцировать употребление к конвенции. Я не говорю, что Остин редуцирует употребление к конвенции. Но это правда, что у Остина конвенция имеет фундаментальную ценность, и создаётся впечатление, что употребления, в том числе и то, что в них не редуцируются к конвенции, всё же всегда определяются по отношению к конвенции; фундаментально отношение к конвенции, включая раз-

личие между тем, что конвенционально и тем, что не конвенционально. У Витгенштейна очевидно, мы не на том же уровне анализа. Его подход, скорее, отдаёт предпочтение понятию употребления. Понятие, которое играет у него важную роль по отношению к употреблению, не понятие конвенции, а понятие правила – мы только что об этом говорили. Но, во-первых, правило не обязательно конвенционально. И, во-вторых, Витгенштейн не тот, кто сказал бы, что есть правила для каждого употребления, кто сделал бы понятие употребления обязательно зависящим от понятия правила. Таким образом, есть противоречия (фр.: tensions) между двумя авторами. Они, очевидно, не относятся к одному и тому же пространству анализа. И очевидно, что в случае Тревиса имеется форма синтеза двух перспектив. Он конструирует нечто, что в точности не соответствует ни тому, ни другому. Философия Тревиса – оригинальная философия.

Что касается меня, то от Тревиса я перенимаю идею радикального контекстуализма. Но в каком смысле? Я думаю, что в литературе имеется много недоразумений по этому вопросу. В сущности, первое, что можно сказать о радикальном контекстуализме, оставаясь пока что на территории философии языка, это то, что не существует высказываний, значения которых не были бы контекстуальными. Почему? Потому что можно было бы сказать: «Ах да, я знаю, что означает контекстуализм. Это пригодно для некоторых высказываний, но не для других». Так происходит, в частности, когда употребляют стратегии типа индексикальной (фр.: *indexicale*). Говорят, что есть явление индексикальности, состоящее в том, что значения некоторых высказываний, очевидно, зависят от обстоятельств их производства: когда и где говорят. Это верно для некоторых высказываний. Но есть также много других высказываний, которые не индексикальные. И они не будут контекстуальными. Радикальный контекстуализм отказывается ограничить контекстуалистский тезис единственно случаем индексикальности. Радикальный контекстуализм является радикальным прежде всего потому, что он видит контекстуальность повсюду. Он говорит, что нет высказываний, точные значения которых не были бы контекстуальными. Нужно, очевидно, прийти к согласию о том, что это означает. Когда здесь говорят о значении, это, прежде всего, – не единственно, но в смысле истинностного значения. Можно следовать опять же Остину и его статье «Истина», в которой он говорит, что, если мы спрашиваем, является ли нечто, о чём мы говорим, истинным или ложным, нужно, например, обязательно посмотреть, когда это говорится, о чём и так далее. Нельзя довольствоваться рассмотрением высказываний в себе, нужно во что бы то ни стало посмотреть, каким образом и где они употребляются. И каждый раз нужно построить их точную связь с реальностью. Это нечто, что может быть определено в контексте. Это первый аспект радикальности – универсальный характер условия контекстуальности или, скажем так, кон-

текстуальный характер детерминации. Есть также вторая вещь (что касается первой, я думаю, что многие авторы с ней согласятся; не все, так как существуют ещё антиконтекстуалисты). Например, Франсуа Реканати здесь скажет примерно то же самое, что и Тревис. Разногласия нет. Но я думаю, что для подлинно радикального контекстуализма нужно сделать ещё один шаг. Это то, что мы находим у Тревиса и по отношению к чему Реканати менее ясен, менее решителен. Реканати открыт этому тезису, но в то же время он сопротивляется ему. То, что делает контекстуализм полностью радикальным, – каким мы его находим у Тревиса, – это то, что, в сущности, последнее слово принадлежит употреблению. В том смысле, что важно не просто видеть, кем говорится, когда, где, при каких обстоятельствах и так далее, а важно также ответить на вопрос: «Что мы делаем с рассматриваемыми обстоятельствами?». Если вернуться к тексту Остина, важный момент – когда Остин говорит, что, то что говорится, говорится в некоторый момент, кем-то и так далее, а также с некоторой целью (*on certain purpose*), намерением, эффектом. Это очень важно, потому что вводится фигура употребления дискурса – тот факт, что то, что говорится, говорится определённым образом. Всегда есть бесконечное число способов нечто сказать, и в зависимости от способа сказанное вовсе не будет иметь то же самое значение, условия истинности не будут теми же самыми. Я думаю, что здесь есть противоречие между двумя «радикальными контекстуализмами»: радикальным контекстуализмом Тревиса, с одной стороны, и радикальным контекстуализмом Реканати, с другой стороны. И, я думаю, что, называя себя так, и тот, и другой являются радикальными контекстуалистами. Это выражение, скорее, употребляет Реканати, но оно в полной мере применимо и к Тревису. В действительности один менее радикален, чем другой. И тот, кто менее радикален, – тот и употребляет это выражение. Это Франсуа Реканати, потому что у Реканати всё-таки всегда есть желание попытаться сохранить некоторую форму иммунитета условий истинности по отношению к употреблению в контексте. Это всегда поиск того, что можно уберечь, – того, что позволило бы условиям истинности иметь некоторую стабильность. У Тревиса, я думаю, есть интуиция, что в действительности такого иммунитета не существует. И, следовательно, нужно идти до конца в том, что касается утверждения о контекстуальном характере фиксации смысла истины в смысле фиксации ограничений того, что может быть истинным или ложным в том, что говорится в данной ситуации. Я думаю, что именно это делает позицию Тревиса радикальной. Эта радикальность зачастую плохо понята, потому что у авторов, которые думают, что есть другие истины – стабильные, платоновского типа, не подверженные никакой вариабельности употреблений, – идея, что, если двигаться в этом радикальном направлении, понятие истины оказывается в опасности. Я думаю, что это ложная идея. И я думаю, что это никогда не было

намерением, например, такого автора, как Тревис. Интуиция Тревиса в том, что как раз на почве употребления в контексте и только на этой почве может быть истина или, соответственно, ложь. Если мы хотим иметь истину, надо проделать работу, которая есть работа по контекстуализации. Надо идти до конца. Спасая, убеждая, предохраняя, желая предохранить нечто от контекстуализации, мы не придём к истине, а как раз наоборот, если, во всяком случае, от истины мы ожидаем эффективной связи вещей с миром. Тревис принимает эту концепцию истины, следуя Остину. С этой точки зрения я, очевидно, продолжаю традицию работ Тревиса, который на меня действительно оказал большое влияние.

И. Прись: Можно ли переформулировать или, быть может, интерпретировать Ваш контекстуальный реализм в витгенштейновских терминах более эксплицитным образом? Например, можно ли сказать, что контекстуальная норма, которая измеряет реальность, – витгенштейновское правило, которое управляет языковыми играми и принадлежит к грамматике формы жизни? Таким образом, явления – контекстуальные языковые игры. И так далее. Например, вопрос, каким образом следовать правилу, – вопрос провала между языком (или нормами, концептами) и реальностью, т. е. это логический провал. Таким образом, нет проблемы доступа к реальности. Можно ли сказать, что онтология зависит от формы жизни и определена её грамматикой? Или, например, сказать, что реальный объект контекстуален и идентифицируется в рамках языковой игры, принадлежащей форме жизни. И так далее. И так далее. Можно ли установить соответствие между терминологиями или, быть может, наоборот, интерпретировать философию Витгенштейна в рамках Вашего контекстуального реализма?

Ж. Бенуа: Да, конечно, термин «контекстуализм», который я употребляю, многим обязан Витгенштейну. Следует заметить одну вещь, которая, быть может, несколько неожиданна по отношению к некоторому представлению, которое зачастую есть о философии Витгенштейна. Зачастую говорят: в конце концов, витгенштейновский контекстуализм пригоден лишь для обыденных высказываний, для высказываний, относящихся к обыденной жизни, – т. е. делают акцент на каждодневном употреблении. Существует термин, который употребляется в немецком языке, – «alltäglich»: alltäglich язык – каждодневный язык. Для этих целей, говорят, это работает, но, например, в фундаментально оторванной от каждодневной практики области, как, например, в математике, в конечном счете возникает проблема. Интересно, что, если посмотреть генеалогически на труд Витгенштейна, на самом деле контекстуалистский мотив вводится Витгенштейном в его размышлениях о математике. Этот мотив, конечно, становится важным в «Философских исследованиях». Но в действительности, если посмотреть на то, что предшествует «Философским исследованиям», можно увидеть, что именно в «Замечаниях об ос-

нованиях математики» контекстуальный мотив выходит на передний план более чётко. Это изобретается именно в этот момент. Я, впрочем, думаю, что это совершенно логично. Если есть немного опыта в математике, если интересуешься математикой, то замечаешь, что математика – место возникновения употреблений. История математики характеризуется пластичностью, способностью изобретать новые операции, которые переопределяют некоторые термины, открывают новые измерения. В сущности, для Витгенштейна то, что стоит на кону во многих проблемах, имеет отношение к проблеме, которая является центральной, очень значимой во всей философии XIX – начала XX в., – проблеме расширения множества чисел. Занимаются тем, что изобретают числа различных типов, и философия конца XIX – начала XX в. ставит вопрос в онтологических терминах. Она задаётся вопросом о том, является ли тот или иной объект, который вводится математиками, числом. Например, если считать, что фундаментальным образом числа – это целые натуральные числа, то действительные числа оказываются проблематичными, потому что они имеют свойства, которые ставят под вопрос концепцию числа, основанную на целых натуральных числах. Если же перейти к тому, что называют комплексными числами, возникает ещё более парадоксальная ситуация. Философия занималась тем, что типологизировала, категоризировала, говорила: «Внимание! Такие-то объекты суть действительно числа, а такие-то уже не числа, а вот эти объекты – числа, но всё же странные числа, потому что они вовсе не числа того же типа, что им предшествовали, что это не то же самое. Каким образом все эти столь различные числа могут относиться к одной и той же категории?». Подход (фр. *geste*) Витгенштейна, как видно в «Замечаниях об основаниях математики», состоял в том, чтобы изменить сам способ постановки проблемы. Он состоял в том, чтобы сказать, что концепт, как, например, концепт числа, фундаментальным образом связан со способом что-то делать. Вопрос в том, что и с какими числами можно делать. И именно это определяет, что есть числа, даёт ответ на вопрос, есть ли смысл рассматривать их как относящихся к одному и тому же концепту. Понимание, что комплексные числа не есть числа в том же смысле, что и целые натуральные числа, возникает в тот момент, когда задаются вопросом о вычислении, о том, какими располагают средствами что-то делать, что допускается в качестве операции. И констатируют, что допускается та или иная операция, которая просто не имела смысла, когда оперировали в предыдущей системе. Нужно, таким образом, отталкиваться от практик, способов делания. Но это означает также, что нужно всегда исходить из проблем, из того, что нужно делать в данном контексте, в некоторой теоретической конфигурации по отношению к некоторой проблеме. Именно на этой почве Витгенштейн разработал то, что назовут (но он сам это так не называет) его контекстуализмом. Это, впрочем, видно в пассаже в самом начале

«Философских исследований», в котором Витгенштейн вводит понятие языковой игры. Замечательно, что в начале нумерации, которую он делает в небольшой презентации, есть ссылка на историю математики. Он говорит, что языковые игры не даны раз и навсегда, они могут выйти из употребления, есть новые языковые игры, которые рождаются. Если заниматься историей математики, можно постоянно это видеть. На самом деле, именно на этой почве он приобрёл свои контекстуальные средства. Мне кажется это очень ценным. Я сам много интересовался математикой. И некоторым образом это один из путей, который меня привёл к Витгенштейну, ко всё большему употреблению Витгенштейна, так как я понял, что вопрос был не в выборе между философией обыденного и философией того, что не относится к обыденному, как, например, математика, или, во всяком случае, высшая математика, а вопрос, скорее, состоял в том, чтобы для каждой *praxis* понять способ, в соответствии с которым *praxis* создаёт возможности действий, возможности делать некоторые вещи, и способ придать смысл той или иной вещи. Смысл не нечто, что имелось бы изначально, что предшествовало бы *praxis*, было бы однозначно определено, фиксировано, независимо от своей *praxis*. Нужно всегда внимательно посмотреть, какой ставится вопрос, что пытаются делать. Именно тогда вещи обретают смысл и определяются термины. В сущности, это то, чему меня научил Витгенштейн.

Это, конечно, имеет отношение к понятию формы жизни, проблеме форм жизни. В то же время здесь я всегда немного осторожен. Я думаю, что надо сделать различие между двумя концептами. В «Философских исследованиях», с одной стороны, мы имеем концепт языковой игры. Это операционный концепт. Это, в сущности, способ описать то, что происходит: говорят таким-то и таким-то образом, это создаёт ту или иную возможность, и это предполагает ту или иную вещь. Если есть некоторое условие, которое не выполняется, то либо это не имеет смысла, либо в действительности не удастся что-либо сказать, либо на самом деле уже перешли к другой игре, говорим по-другому, употребляем язык по-другому, чем мы предполагали его употреблять. Это имеет практическое значение. Это методологический способ. Понятие языковой игры – очень мощный методологический инструмент. И, в сущности, это инструмент контекстуализма. Это инструмент, который позволяет визуализировать различие между способами говорить и проектировать нас в контексты различных типов.

По отношению к понятию формы жизни я более недоверчив. Это понятие сегодня очень модно. В сущности, я обычно отмечаю две вещи. У меня была возможность работать по этому вопросу. Первое – это то, что понятие формы жизни, если Вы посмотрите «Философские исследования», появляется очень редко. Лишь несколько случаев употребления. Очевидно, эти случаи очень важны, являются

решающими, потому что одно из них нам даёт форму жизни как адрес Данного (фр.: *le Donné*): если ты ищешь Данное, то это формы жизни. Таким образом, это понятие выглядит достаточно центральным. Меня, однако, поражает то, что это понятие сначала появляется, так сказать, в кавычках. Витгенштейн пишет: «То, что называют “формой жизни”». Другими словами, это говорю не я, а *vox populi*. Форма жизни – это то, что люди называют «формой жизни». Вопрос только: «Кто?». Это понятие было очень модным в германоязычной философской литературе между двумя войнами. Многие говорили о формах жизни. Это понятие имеет, скорее, герменевтическое происхождение. Я не хочу сказать, что Витгенштейн его отвергает. Я хочу сказать, что в противоположность понятию языковой игры, это не понятие, которое бы он изобрёл сам и которое бы вносило специфический теоретический вклад. С другой стороны, меня поражает то, что употребление этого понятия, как мне представляется, очень дефляционистское, минималистское. В сущности, важно то, что Витгенштейн не тот, кто сказал бы: «Я нашёл, что надо делать в философии. В философии надо создать теорию форм жизни». В общем случае Витгенштейн против идеи, что философия – это теория. Но это относится в том числе и к теории форм жизни. Дело, таким образом, не в том, чтобы отказаться от теории в традиционном смысле – теории мира, бытия, и вместо этого предложить теорию форм жизни. Предложить теорию форм жизни было бы не лучше. Меня поражает то, что почти всякий раз, когда он говорит о формах жизни, во всяком случае в «Философских исследованиях», это происходит всегда по контрасту, – всегда, чтобы нам сказать, что нужно делать и что не нужно делать: «Не это, а, скорее, формы жизни!». Витгенштейн говорит примерно так: «Если ты действительно ищешь данное, то в этом случае это будет нечто, что называют “формой жизни”». Важным здесь является следующее: «если ты ищешь нечто как данное». Это дефляционистский способ сжать раздутое понятие Данного. Некоторая философия – эмпиризм, феноменология (в различных формах) – нам говорит: есть нечто, что называется «Данным», и если мы получим доступ к Данному, то действительно увидим, что представляют собой вещи. Витгенштейн демистифицирует эту идею. Он говорит: «Если ты хочешь Данное, то Данным, в сущности, являются формы жизни». Перефразируем: это способ, в соответствии с которым люди живут, это то, что они делают, и так далее. С этим мы не уйдём слишком далеко. Я хочу сказать, что не нужно ожидать альтернативного объяснения. Только что я критиковал некоторый тип жажды объяснения, который мы находим в философии. Я сказал, что неправильным в теории истины как соответствия является не понятие соответствия, а то, что якобы есть теория, которая бы нам чудесным образом объясняла, почему та или иная истинная вещь истинна. Аналогичным образом не будем ожидать, что формы жизни могут что-то объяснить; не будем из этого

делать трансцендентальную альтернативу. Это не альтернативный трансцендентальный принцип, который бы нам объяснил, почему мы мыслим так, как мы мыслим, и который бы, в сущности, устранил (фр.: *fondrait*) разнообразие контекстов. Разнообразие контекстов – факт, а не право. Это нечто, что испытывается на опыте путём самого исследования способов мыслить и говорить, когда размышляют о точном, определённом вопросе, когда пытаются философски прояснить конкретную философскую трудность. В этом состоит, в сущности, моё недоверие по отношению к некоторому употреблению, которое я идентифицирую как фаундалистское употребление понятия формы жизни. Фаундализм – нечто очень мощное, потому что он может представляться в самых разных формах, включая формы, которые претендуют на то, что они умеренные. Иначе говоря, существует также негативная версия фаундализма, которая говорит, что нет фундамента, а есть только формы жизни. Я думаю, что отказ Витгенштейна от фаундализма является гораздо менее драматическим. Он состоит даже не в том, чтобы сказать, что нет основания, а в том, чтобы привести нас к точной постановке вопроса: относительно чего тебе нужно основание? О чём идёт речь? И здесь нужен внутренний анализ. Нужно постараться лучше понять, что происходит. В результате необходимость в основании исчезнет волшебным образом, потому что, как правило, оно было основано на узурпации, на смешении между пространством, определённым поставленным вопросом – логическим пространством вопроса, в котором такая-то вещь может функционировать как причина для такой-то другой вещи, – и видом нерешённого беспокойства о самом вопросе: нужно ли его ставить. Невозможно находиться одновременно на двух уровнях. Но очень часто в нашем способе мыслить мы смешиваем два уровня, что и производит это фаундалистское беспокойство, этот поиск рационального основания, которое не может быть дано в пределах самого рассматриваемого вопроса.

И. Прись: Небольшое уточнение. Таким образом, нельзя сказать, например, что явления суть языковые игры, управляемые правилами?

Ж. Бенуа: Да, Вы действительно употребили эту формулировку (фр.: *formule*). Это правда, я говорил о формах жизни, но надо кое-что сказать и по этому вопросу. Эта формулировка меня действительно смущает. Я думаю, что необходимо сказать, что явления существуют лишь на фоне языковых игр и что они определены некоторыми правилами. Потому что явление предполагает анализ появления чего-то. Понятие появления чего-то имеет смысл, если фиксированы правила игры, в соответствии с которыми такая-то вещь может трактоваться как конституирующая вид, перспективу на некоторую вещь. Это предполагает механизм, конструкцию механизма, в соответствии с которым нечто может являться. Таким образом, это предполагает, что имеет смысл рассуждать в этих терминах. Мы некоторым

образом играем с вещами. Существуют самые разные способы относиться к вещам, при которых нет смысла рассуждать в терминах их появления. Для того чтобы имело смысл рассуждать в терминах появления, нужно поставить некоторый тип вопросов и некоторым определённым образом употреблять вещи. С этим я полностью согласен. В то же время меня смущает формула, которая бы устраняла различие между двумя уровнями: нормой, в соответствии с которой может быть явление, и самим явлением. Я не думаю, что можно прямым образом отождествить эти два уровня. Скорее я бы сказал, что явления существуют лишь по отношению к некоторым правилам, по отношению к некоторому нормативному требованию, характеризующему то, есть или нет хорошая видимость рассматриваемой вещи, корректный или некорректный способ её появления. Я бы, скорее, вернулся к этой формуле.

И. Прись: Хорошо. Спасибо! Профессор Бенуа, что Вы понимаете под антиреализмом. Является ли для Вас идеализм синонимом антиреализма? Можно ли сказать, что исходный пункт Вашего подхода – категориальное различие между реальным и идеальным. Реальное: реальные вещи, объекты, ощущения, перцептивное восприятие, неконцептуализированная перцепция, и идеальное: нормы, концепты, смысл, мысль. Таким образом, если я понимаю правильно Ваш контекстуальный реализм, антиреалист смешивает эти две категории или же принимает то, что идеально, за специфический вид реального, как, например, это делают платоники.

Ж. Бенуа: Совершенно верно. Я думаю, что это точное представление проблемы.

Что такое антиреализм? Существуют самые разнообразные виды антиреализма. Верно, что в контексте начала XXI в. приоритетная проблема – проблема некоторого типа антиреализма, из которого мы выходим. Впрочем, я не знаю, полностью ли мы из него вышли. Во всяком случае антиреализм, который в значительной мере доминировал в последние десятилетия, имеет две формы. Постмодернистская форма антиреализма – конструктивистская. Она претендует на то, чтобы редуцировать то, что есть, к конструкции – к тому, что было бы эффектом наших представлений, наших способов видеть. Это имеет отношение к господству мнения и связано с либеральной философией модерна. Но конструктивизм не единственная форма антиреализма, с которым мы столкнулись в последние десятилетия в философии. Также в аналитической философии получила распространение перспектива, которую, упрощая, можно назвать семантической. Она, по сути, трактует то, что есть, как объект референции. Таким образом, она располагает на удалении то, к чему отсылает язык, который сам рассматривается как отстранённый от реальности, мыслится как империя в империи. Возникает вопрос, каким образом

отнестись к реальности со стороны, исходя из чего-то, что само не рассматривается как реальное. Таким образом, я думаю, что в конце XX в. на кону стоял вопрос нахождения почвы реальности для философского анализа, вопрос возврата её как предварительного условия, чтобы переформулировать, поставить корректно некоторое число вопросов, которые были центральными для философии второй половины XX в. Для всех этих философий семантического порядка вопросы не исчезли. Конечно, сегодня больше, чем когда либо, нужно искать корректный анализ явлений, таких как референция, истина и т. д. Просто то, что научились оценивать в конце XX в., чтобы ставить эти вопросы, нужно делать исходя их разнообразия отношений с реальностью, в которые мы всегда изначально вовлечены. Нельзя ставить вопрос отношения с реальностью со стороны. В конце концов, нельзя ставить вопрос о доступе к реальности с точки зрения «ниоткуда», которая не предполагал бы, что мы уже в контакте с ней, и которая бы не исходила из предлагаемых нам ею ресурсов, которые мы употребляем в ней, в том числе и для того, чтобы ставить её собственные вопросы. Я думаю, что с этой точки зрения был разрыв с некоторым распространённым типом реализма.

Возникает вопрос, был ли антиреализм, распространённый во второй половине XX в., идеализмом. Понятие идеализма, очевидно, очень расплывчато и исторически отсылает ко многим вещам. Первое возможное определение идеализма – определение модерна. Это определение, которое в основном относится к мысли XIX и XX вв. Это, скажем так, посткантианское определение. Согласно ему идеализм – мышление, которое ставит на первое место субъекта и которое либо утверждает субъективный характер самой реальности – в сильной версии идеализма, – либо, в ослабленной версии, утверждает субъективный характер если не самой реальности, то во всяком случае всего того, что мы можем о ней мыслить или говорить: это трансцендентальный идеализм, располагающий вещь в себе за пределами нашего доступа к ней, но утверждающий, выдвигающий на передний план субъективный характер того, что нам остаётся, за неимением прямого контакта с вещью в себе, а именно объективность: объект есть всегда объект для субъекта. Была, таким образом, идеалистическая фаза, состоящая в том, что исходили из первичности субъекта. Считалось, что субъект – исходный пункт, исходя из которого вопрос должен быть поставлен, в том числе, о реальности и о доступе к реальности. Я думаю, что эту фазу мысли, эту парадигму мы в значительной мере преодолели. Задача второй половины XX в. состояла в том, чтобы выйти из этой парадигмы. В то же время я не уверен, что из неё вышли все. Я, например, думаю, что многие вещи, которые делаются в области, которую в англоязычном мире называют эпистемологией или аналитической теорией познания, в действительности достаточно часто возвращают теоретические рамки того, что называется философией субъекта в том виде,

как это установилось начиная с XVII в. Поражает то, что, если сегодня открыть учебник по англоязычной эпистемологии, очень часто создаётся впечатление, что нас возвращают к Декарту и Локку. Формат проблемы не кажется существенно отличным. Нужно, конечно, остерегаться поверхностных заключений. Вероятно, исторический контекст, в частности наука на заднем плане, каков бы он ни был, отношение к науке, – модифицируют природу вопроса. Но формально, зачастую создаётся впечатление, что мы вернулись к центральному тезису, апориям и пределам, которые относились к традиционной философии субъекта. Я говорю об этом, поскольку нужно всегда остерегаться, когда претендуют на выдвижение тезиса преодоления. Говорят, что из чего-то уже вышли, но, как правило, оказывается, что вышли не все. В действительности в философии редко случается, что теория отвергается раз и навсегда. Она всегда возвращается в других формах. Философское пространство можно мыслить как структурированное конечным числом позиций, которые в каждую эпоху всегда тем или иным образом заняты. Это немного пессимистический, консервативный взгляд. Но я думаю, что нечто подобное также есть в истории мысли. Сегодня антиреализм редко – хотя так бывает – позиционирует себя как идеализм. Обычно вещи так не представляются. Скорее они представляются как конструктивизм, релятивизм, культурализм – идея, что всё определяется культурой. Достаточно редко встречается, чтобы антиреализм представлялся напрямую как идеализм.

В то же время, я думаю, надо поразмышлять о смысле понятия идеализма. Определение идеализма как идеи о первичности субъекта, быть может, слишком ограниченное. Или, быть может, оно относится исключительно к некоторой фазе истории идеализма. У меня есть гипотеза относительно того, что я называю современным идеализмом, каким образом он возник в начале XX в. и существовал на протяжении XX в., некоторым образом становясь всё более и более важным. Я склонен характеризовать идеализм в конечном счёте не посредством первичности субъекта, а посредством первичности смысла – посредством идеи, что есть нечто, что называют смыслом: смысл повсюду. Это всеохватывающая инстанция (фр.: instance). Никогда нельзя иметь отношения с вещами, независимо от их смысла. И особенно этот смысл мыслится как само-определённый, потому что он мыслится как определённый независимо от реальности. Есть две идеи: первая, – что реальное всегда имеет смысл, и вторая – что этот смысл, который есть смысл реального, определяется независимо от какого-либо реального ограничения, он не обусловлен реальным. Это то, что я называю идеализмом. Это нетипичное употребление слова. Но я думаю, что оно описывает нечто в эволюции философии последних двух веков. Для меня понятие идеализма внутренне связано с некоторой формой абсолютизации смысла. И наоборот, то, что я называю реализмом, – это

подход, который состоит не в том, чтобы отрицать существование смысла, не в том, чтобы отделаться от понятия смысла, а в том, чтобы мыслить смысл как нечто, что никогда не существует без своих реальных условий. Смысл возможен лишь там, где есть реальность, которая сама не того же порядка, что смысл, и которая играет роль в определении и форматировании смысла. И это имеет место на различных уровнях: на уровне предварительных условий, которые существуют и создают или не создают благоприятную почву для развития некоторого смысла, и затем на втором уровне, который не есть уровень предварительных условий, а есть уровень материального – того, что употребляется, чтобы произвести смысл и для того, чтобы смысл функционировал. Нет смысла, который бы не был основан на некотором употреблении и некоторой инструментализации реального. В этом для меня суть позиции реализма. Реализм – не обратная сторона идеализма в том смысле, что это не тезис, который говорил бы, что нет смысла, а есть лишь реальное, и реальное не имеет смысла. На самом деле, это для меня негативный идеализм, который определяет реальность через отсутствие смысла. Сказать, что реальность не имеет смысла, и определить реальность через отсутствие смысла означает быть полностью пленником структуры мысли, которая отдаёт привилегию смыслу и делает из смысла нечто предварительное, поскольку, в сущности, смысл определяется как то, чего не хватает. Нет. Реализм для меня не состоит в том, чтобы сказать, что у реального нет смысла, а в том, чтобы сказать, что реальное – нечто, что всякий раз мы определяем и квалифицируем посредством некоторого смысла. Но внимание! Нет смысла без реальных условий и нет смысла без некоторого определённого употребления реального. В этом также состоит контекстуалистский подход: для каждого смысла искать способ, в соответствии с которым в этом смысле реальное вводится в дискурс, – искать на какой игре с реальностью основывается этот смысл, и каким образом, вводя в дискурс реальное, мы создаём возможности его определить, квалифицировать тем или иным образом. Таким образом, речь идёт о том, чтобы обратить анализ, перейти от первичности смысла к первичности реального. Это означает работать прежде всего и особенно с анализом самого смысла, как чего-то, что основывается на реальном и питается реальным, а также чего-то, по отношению к чему иногда реальное представляет некоторую форму сопротивления, что иногда реальное ставит под вопрос.

И. Прись: Спасибо. Смысл идеален. Но он укоренён в реальности. И только в этом смысле можно сказать, что он реален. В противном случае он становится псевдосмыслом. Значит, для Вас исходный пункт Вашего подхода – различие между категориями реального и идеального. Это исходный пункт Вашего реализма. Так?

Ж. Бенуа: Совершенно верно. Я не ответил на этот вопрос, но это действительно нечто центральное в том, что я делаю. Это, в сущности, верно относительно моих последних книг и, в частности, книги «Шум осязаемого» (*Le bruit du sensible*. Paris: Cerf, 2013), а также последней книги «Адрес реального» (*L'adresse du réel*. Paris: Vrin, 2017). В этих книгах я настаивал на различии категорий: между простым бытием, что есть вещи (тем, что я называю реальностью, измерением реального), и, с другой стороны, нормативным измерением (тем, что применяется к реальному и квалифицирует его некоторым образом, приписывая ему некоторое значение, в зависимости от его соответствия или не соответствия рассматриваемой норме). Это различие мне кажется существенным. Я противостою всякой стратегии, которая пытается стереть это различие, превращая норму в нечто реальное, т. е. трактуя её как дополнительную реальность, как дополнительную часть онтологического каталога. Отсюда важный аспект реализма, который я защищаю, – идея, что онтология недостаточна в том смысле, что она не является автономной. Для того чтобы была онтология, т. е. чтобы логическое измерение онтологии – измерение логоса – было оперирующим (фр.: *operante*), нужно чтобы в действии была норма. Следовательно, нужно, чтобы логос был оперирующим, нужно не просто нечто, что есть, а нужна мера, норма, которая могла бы быть применена к тому, что есть. В то же время верно, что один аспект моего реализма в том, чтобы сказать, что нормы не парят в платоновском небе. Важно то, что есть нормы только там, где есть реальное, там, где реальное может быть употреблено некоторым образом и употреблено таким образом, что рассматриваемые нормы могут применяться к области реальности, к которой они предназначены применяться и тем самым могут дать некоторый результат. Так что, реальность, к которой они применяются, может стать оцениваемой, как соответствующая или не соответствующая, как имеющая или не имеющая то или иное значение. С этой точки зрения, различие между реальностью и нормами фундаментально, но также важно, чтобы были нормы только для реальности и исходя из реальности – там, где мы в реальности и употребляем их некоторым образом.

И. Прись: Да. Сами нормы контекстуальны и вырабатываются в реальности. Но не все принимают категориальное различие между идеальным и реальным. Так ведь?

Ж. Бенуа: Да, конечно. Существует точка зрения, согласно которой, чтобы быть реалистом, нужно всё сделать реальным, реализовать. Говорят, что реализм знает лишь реальности, или, точнее говоря, лишь вещи, которые есть. Это сложный вопрос. В известном смысле к этому направлению относится позиция Маркуса Габриеля. Она состоит в том, чтобы сказать, что то, что я называю нормой, – это

дополнительное отделение бытия. Такой реализм состоит, скорее, в том, чтобы умножать онтологии, создавать всё больше онтологических отделений (фр.: *foyer*) – то, что Маркус Габриель называет «смысловыми полями». Он, в сущности, не согласен с тем, чтобы ввести в анализ другой элемент, помимо бытия. Для него бытие рассеяно, умножено до бесконечности. Можно сказать, что для его анализа характерен контекстуальный реализм, гипостазированный в определённом смысле. Для этой версии контекстуального реализма характерно, что всегда есть дополнительное онтологическое отделение. В сущности, это всегда есть вид онтологической инфляции. То, что у меня достигается различием между реальностью и нормами, у него трактуется в терминах онтологического умножения.

И. Прись: Реальны ли оптические иллюзии и галлюцинации?

Ж. Бенуа: Верно, что в моей работе перцепция играла центральную роль в разработке того типа реализма, который меня интересует. И вопрос галлюцинации – краеугольный. Чему, в сущности, послужил вопрос галлюцинации? Он мне позволил понять тот факт, что перцепция не истинна, она реальна, что не то же самое. В сущности, это центральный опыт, который позволяет сделать различие между двумя концептами. Нет смысла говорить о галлюцинации в терминах истины. Это имеет смысл сделать на некотором метауровне. Можно, конечно, сказать, что есть настоящие галлюцинации, и есть опыты, которые, быть может, похожи на галлюцинации, но сами не являются галлюцинациями. Окей. Но возьмём случай настоящей галлюцинации. Некоторое философское репрезентационалистское прочтение имеет тенденцию трактовать её в терминах истинности и ложности. И тогда она говорит: «Она ложна. Галлюцинация – ложная перцепция». Весь мой анализ был основан на неадекватности этой декларации. Что значит «ложная»? Конечно, следствия, которые я могу вывести из галлюцинации, эпистемически могут быть ложными, даже если следует заметить, что достаточно редко случается, чтобы мы были в состоянии вывести такого рода следствия. Случай эпистемического употребления галлюцинации – достаточно редкий случай. Это против самого понятия галлюцинации. Во всяком случае верно, что, если принять точку зрения следствий, которые можно вывести извне, мы будем ошибаться. Но в галлюцинации самой по себе нет ничего ложного. Сама по себе она, конечно, не истинна, но и не в большей мере ложна. Это просто особенно интенсивный перцептивный опыт, от которого нельзя освободиться. Для галлюцинации характерно то, что она поражает своей реальностью. Я не могу от неё избавиться. Это то, что я не могу изгнать. Таким образом, в действительности в галлюцинации есть измерение реальности – реальности нередуцируемой и особенно интенсивной. Таким образом, верно, что галлюцинация – опыт, который мне позволил сделать различие между концептом истины и концептом реальности, отказаться от сведения одного концепта к друго-

му. В действительности это опыт, который мне позволил поставить под вопрос некоторую философскую трактовку перцепции, характерную для философии модерна, и которую продолжает значительная часть аналитической философии перцепции сегодня, – это эпистемическая трактовка перцепции, которая идентифицирует её непосредственно с перцептивным знанием. То, что перцептивное знание можно построить на основе перцепции, – несомненно. В то же время категориально это не сводит (фр.: *n'identifie pas*) перцепцию к знанию. Я думаю, что галлюцинация позволяет осуществить эту дизъюнкцию (разделить перцепцию и знание. – И. П.), позволяет осуществить это различие, которое является фундаментальным для того реализма, который я пытался развить.

И. Прись: Иначе говоря, нужно различать неконцептуализированную перцепцию и концептуализированную перцепцию. Неконцептуализированная перцепция относится к реальности.

Ж. Бенуа: На самом деле, верно то, что можно сделать такого рода различие, и также верно то, что я всегда воздерживаюсь употреблять выражение «концептуализированная перцепция». Я не употребляю это выражение. Я часто говорю, что перцепцию можно концептуализировать в том смысле, что, исходя из перцептивного опыта, можно построить концептуализацию так, что она будет применяться более или менее адекватно к нему. В то же время это не изменит сам перцептивный опыт на нечто концептуальное. Если некоторый тип концептуализации применяется к перцептивному опыту адекватно, это не преобразует опыт в нечто концептуальное – концептуализированный опыт. В сущности, в этом состоит моё расхождение с МакДауэллом. Оно является центральным в моей книге «Шум осязаемого». Это идея, что не надо смешивать две вещи.

Можно попытаться построить некоторое содержание, исходя из перцептивного опыта. Это содержание по определению концептуально. Нужно, очевидно, заметить, что это может потребовать введения в употребление специфических концептов. В частности, в этом случае важны концепты, которые называют парадигматическими. Это концепты, которые сами основаны на перцептивном опыте, некоторым образом калибруются перцептивным опытом. В некотором смысле здесь есть самообоснование понятий, логический круг: эти концепты, чтобы иметь своё собственное назначение, предполагают, что агент испытывает некоторые перцептивные опыты, и используют содержимое (фр.: *la teneur*), собственное качество перцептивного опыта. Это концептуализация. Даже в том случае когда мы употребляем, делаем парадигматическим перцептивный опыт, это концептуализация. Но при этом сам перцептивный опыт остаётся тем, что он есть.

И. Прись: Да, да, конечно.

Ж. Бенуа: В сущности, я отвергаю формулу МакДауэлла, согласно которой всякая перцепция предполагает употребление концептуальных способностей. Я бы сказал, что МакДауэлл прав в том, что всякая перцепция в известном смысле концептуализируема, во всяком случае в том смысле, что я могу концептуализировать содержание перцепции. Просто потому, что «содержание» – это то, что производится при помощи концептуализации. Перцепция сама по себе не имеет содержания. Я могу построить концепт, который имеет содержание и имеет отношение к перцепции. Напротив, я отказываюсь от идеи, что сама перцепция есть концептуализация или употребление концептуальной способности.

И. Прись: Ещё один вопрос о реализме. Метафизический реализм – имеет ли он идеалистическое измерение? Подлинный ли это реализм? Или, быть может, на самом деле это форма антиреализма?

Ж. Бенуа: Всё зависит от того, что понимать под метафизическим реализмом. Верно, что в последние десятилетия понятие метафизического реализма зачастую ассоциируется с идеей субстанциальной концепции реальности, которая обеспечивает себя средствами анализировать реальность, т. е., в сущности, «меблируют» мир. Говорят: «В мире существуют сущности такого-то и такого-то типа». И так далее. Относительно этого я, разумеется, осторожен. Я согласен с тем, что понятие реальности не может функционировать наполовину. Иначе говоря, если мы рассуждаем в терминах реальности, мы обязательно имеем дело с «субстанциальной» концепцией реальности. Требовать от реальности, чтобы она была реальностью, означает требовать, чтобы она не была просто объективностью, т. е. чтобы она не определялась просто лишь как объект познания, означает приписать внутренние свойства вещам, которые в этой реальности. Но, я думаю, что ошибка начинается тогда, когда полагают, что можно перейти от этого принципиального тезиса к стратегии, которая состоит в том, чтобы сказать, что теперь мы развернём то, что есть в реальности, и дадим вам однозначную инвентаризацию; существует наука, которая может это сделать, и эта наука называется метафизикой. Я думаю, что здесь допускают ошибку. В итоге это всегда одна и та же проблема. Речь идёт о том, чтобы деконтекстуализировать, сконструировать нечто вроде деконтекстуализированного схватывания реальности, как если бы существовал анализ в себе реальности, тогда как ситуация, скорее, следующая: у нас есть самые разные способы, в соответствии с которыми мы можем вступать в отношение с реальностью. Список этих способов не замкнут. Всегда можно изобрести новые способы делания, и по отношению к каждому способу делания нужно посмотреть конкретно, что этот способ полагает, предполагает и что он требует от реальности. Приведёт ли нас то, что он предполагает или требует, обязательно к тому, чтобы сделать неко-

торые различия в реальности? Но важные различия – те, которые имеют смысл, те, которые позволяют различить очертания (фр.: *toucher des aretes*) реальности, – могут быть сделаны, скажем это ещё раз, лишь в контексте. Нет однозначного описания.

Если хотите, можно посмотреть на вещи конкретно. В конце XX в. в рамках аналитической онтологии получила развитие неомереология, для которой характерны схоластические дискуссии. Вопрос, в сущности, в том, каким образом разделить (фр.: *découper*) вещи. Существует множество способов разделить реальность. Нет одного способа её разделить. И многие способы её разделения в данной ситуации просто-напросто не имеют значения. У них просто-напросто нет онтологического смысла. Напротив, некоторые способы разделения являются полностью структурирующими и выступающими в виде внутренних составляющих черт онтологии рассматриваемой вещи. Это, однако, связано с некоторой проблемой, с адекватностью некоторой проблемы, если выразиться в моих пародически (фр.: *parodiquement*) математических терминах, как их можно извлечь из некоторого витгенштейновского анализа.

Посмотрим на вещи конкретно. Существует банальность, которая часто отмечалась в философии; но я нахожу этот случай очень красноречивым. В Западной философии циркулирует традиция, которую я бы назвал «платоновская мясная лавка». «Платоновская мясная лавка» представляет собой вот что. Есть животное. Нам надо его разделать, чтобы приготовить пищу. На самом деле у животного есть естественная организация. Поэтому его нужно разделить в соответствии с этой его артикуляцией. Артикуляции выявляют естественную мереологию. И это в самих вещах. Вещь внутренне устроена некоторым образом. Например, я отрезал бедро оленя, – я отделил эту артикуляцию. Очевидно, это становится метафизической моделью. Существует идея, что это и есть метафизика. Метафизика – знание естественных артикуляций реального. Вот только имеет ли смысл то, что я только что сказал, для китайского мясника с его слайсером, который всё режет на маленькие кубики? Нет. Это совсем другой способ разделки. Конечно, этот способ разделки тоже некоторым образом находится в отношении с реальностью, в том смысле, что слайсер встречает материю, и эта материя имеет определённую сопротивляемость. Таким образом, здесь тоже есть способ делать. И также есть способ принимать во внимание то, что разделявают. Но это уже не та же самая организация. Значение уже имеет не та же самая мереология. В сущности, контекстуализм – это именно это: контекстуализм – это факт, что нет отношения с реальностью, которое бы не предполагало разделения (фр.: *découpage*), нужно всегда некоторым образом разделять. Но вопрос о том, каковы важные линии раздела, что отделяется, что замечательно, на что надо обращать внимание в разделении, – это вопрос, который

тесно связан со спецификой практики, способа делать и практики, имеющей определённые цели. В случае приготовления пищи это очевидно. В зависимости от того, что Вы хотите сделать с имеющейся материей, конечно, не те же самые вещи будут важны, не те же самые вопросы (фр.: points) будут структурирующими, и не тем же самым способом Вы будете анализировать вещь. В метафизическом подходе к реальности я опасаюсь, если хотите, невозможного каталога до бесконечности различных пустых артикуляций, без возможности видеть, почему та или иная артикуляция более интересна, чем другая. На самом деле, там, где мы действительно сталкиваемся с реальностью, в действительности мы никогда не нейтральны, всегда есть более интересные, более важные вещи, чем другие.

В сущности, в контекстуальном реализме, который я ищу, есть один очень значимый фундаментальный концепт. Это концепт, который мы также находим у Остина. Это концепт важности. Фундаментальным условием является то, чтобы были некоторые вещи, которые именно важны. И что это значит? Это значит вещи структурирующие. Это не просто нечто заметное (фр.: notable) в плане того, к рассмотрению чего приступают, а нечто, что играет конкретную, определяющую, структурирующую роль в самом способе приступать к его рассмотрению, – роль, которая является отличной в самих правилах игры, и что правила игры будут учитывать то, вокруг чего они артикулируются.

И. Прись: Говоря по-другому, онтология контекстуальна. Она не предопределена.

Ж. Бенуа: Скажем так: онтология контекстуальна в том смысле, что деконтекстуализированная онтология – это онтология безразличия. Это онтология, в которой больше ничего не выделяется, и, по сути, теряется физиономия реальности. Мы имеем дело с реальностью, у которой больше нет физиономии. Но реальность, у которой нет физиономии, – это уже, на самом деле, не реальность. Это лишь тень реальности. Как правило, метафизика нам даёт тень реальности, а не отношение к реальности как реальности.

И. Прись: Окей. Быть может, вопрос немного деликатный. Некоторые философы говорят, что Ваша позиция не реализм, а релятивизм. Например, французский аналитический философ Паскаль Энжель критиковал новые реализмы, а также Ваш контекстуальный реализм. Я думаю, что он ошибается. Но вопрос в том, каким образом расхождение между философами может быть столь радикальным? Не является ли реализм Энжеля вышедшим из употребления метафизическим реализмом?

Ж. Бенуа: Я, конечно, знаком с этой позицией Энжеля. У меня также была возможность обсудить этот вопрос с ним. Если хотите, я думаю, что эта позиция

очень упрощает суть, смешивает слишком много разных вещей. В то же время я думаю, что есть реальные разногласия. Есть две вещи, которые нужно уточнить. Одна имеет отношение к контекстуализму. Я думаю, что Энжель это знает. Надеюсь, что знает, так как в своей работе – на самом деле, есть много работ, – он проходит слишком быстро мимо этого различия, поступает так, как если бы он не знал: очень важно сделать различие между контекстуализмом и релятивизмом. Контекстуализм не релятивизм во многих отношениях. Первое: что мы понимаем под релятивизмом? Существует непосредственное прочтение понятия релятивизма, которое мне кажется самым подходящим. Оно говорит следующее: релятивизм – нечто мощное в современной идеологии – это идеология, которая утверждает, что истина относительна. Зачастую внимание акцентируется именно на норме истины, хотя можно быть релятивистом по отношению к другим нормам, т. е. утверждается, что нет стабильной истины. В частности, существует субъективистская риторика, которая говорит следующее: «Это истинно для меня, но для тебя, быть может, это не истинно. Для тебя, быть может, это ложно». Можно также тематизировать эту истину не на уровне индивидуумов, а на уровне культур: «Такие-то вещи истинны для белорусов, а такие-то – для французов». Существуют различные варианты релятивизма. Модель, однако, всегда одна и та же. Модель состоит в том, что в истине есть нечто варибельное. С точки зрения технической, логической, это было хорошо проанализировано в последние годы в аналитической философии, как раз теми, кто занимался контекстуализмом и располагал теоретическими инструментами контекстуализма. Что означает эта история с релятивизмом технически? Она означает, что есть предложение, но это предложение не имеет внутреннего истинностного значения; предполагается, что оно имеет варибельное истинностное значение – то или другое. Есть предложение *p*, например «Бог существует», и оно истинно для меня, но не для Вас. И это не просто вопрос внешнего мнения в том смысле, что можно сказать: «Нет. В себе оно либо истинно, либо ложно. Мы правы, а другой ошибается». Релятивист говорит следующее: «Нет. На самом деле, у него есть истинностное значение, которое меняется; например, оно меняется в зависимости от того, кто его мыслит: для меня, когда я его мыслю, оно истинно, тогда как для Вас, когда Вы его мыслите, оно ложно». И так далее. Нужно заметить следующее: относительность здесь касается истинностного значения, значение варибельно. Варибельность значения, очевидно, имеет смысл лишь тогда, когда есть нечто фиксированное. Таким образом, постулируется идентичность этого предложения. В результате одно и то же предложение в зависимости от случая оказывается либо истинным, либо ложным. Нужно отметить, что авторы, называемые контекстуалистами, всегда противостояли этой идее. Контекстуалисты, во-первых, принимают, что истинностное значение не варибельно.

В противном случае сама идея контекстуализма теряет смысл, потому что контекстуализм – способ фиксировать истинностное значение. Это способ определить, сказать, что некоторое употребление при некоторых условиях делает некоторую вещь истинной или ложной, что предполагает независимость от произвола субъекта. Если моё высказывание, употреблённое определённым образом в данном контексте, истинно, обычно оно будет истинным и в том случае, если Вы займёте моё место и употребите его тем же самым образом в том же самом контексте. Цель контекстуализма в том, чтобы фиксировать значение истинности. Впрочем, он фиксирует и другие значения, если не ограничиваться лишь случаем нормы истинности. С другой стороны, контекстуализм имеет следующий принципиальный момент. Он в том, что очень часто в ситуации, когда есть видимость релятивизма, т. е. когда есть странное впечатление, что такое-то содержание в одном случае истинно, а в другом нет, на самом деле случается то, что мы недостаточно внимательно отнеслись к контексту. Мы не посмотрели достаточно близко. Если есть такая кажущаяся вариация, и эта вариация не выглядит как зависящая от простого произвола когнитивных агентов, а выглядит как нечто внутреннее, это означает, что на самом деле мы не имеем дело с тем же самым содержанием. И если содержание не то же самое, возникает вопрос, почему мы этого не видели, почему не видели, что содержание не то же самое. Мы этого не видели потому, что мы остались на поверхности высказывания, не задались вопросом, каким образом высказывание было употреблено. Может оказаться, что то же самое высказывание не имеет те же самые истинностные значения в различных случаях просто потому, что то же самое высказывание в действительности не хочет сказать, не выражает то же самое и не конструирует тот же самый тип отношения с контекстом. Таким образом, контекстуализм нас предостерегает от того, чтобы поспешно идентифицировать содержание, не приняв во внимание то, что его специфицирует в действительности, – контекст. В этом смысле контекстуализм – терапевтическая стратегия, которая должна нам помешать впасть в релятивизм. Тому, кто нам говорит: «Посмотри! Нет ничего стабильного! Истина не стабильна, потому что высказывание истинно в одном случае, но не истинно в другом», контекстуалист ответит так: «Нет. Ты плохо посмотрел. На самом деле, это не то же самое. Посмотри лучше! Поразмышляй о том, что истинно в первом случае. Если ты достаточно поразмышляешь о том, что истинно в первом случае, если ты примешь во внимание специфичность того, что там говорится, тогда ты придёшь к истине, которая истина для всех. Потому что всякий, кто посмотрит внимательно, о чём идёт речь, придёт к тому же самому результату».

В этом смысле контекстуализм – антирелятивистская стратегия, идущая до конца, поскольку, по сути, она подрывает сами основы релятивизма. Она атакует

основание релятивизма. Парадокс релятивизма достаточно тривиален. В истории релятивизма всегда так. Для того чтобы релятивизм функционировал, чтобы его можно было анонсировать, предполагается некоторый тип субстанциональной идентичности. Есть нечто фиксированное, сделанное неподвижным, и относительность вводится по контрасту к нему. Контекстуализм выбивает у релятивизма почву из-под ног. Он говорит: «Вы нечто фиксировали, вы релятивисты, вы слишком абсолютисты. Если бы вы были меньше абсолютистами, если бы вы задались вопросом о содержании, если бы вы в полной мере приняли во внимание действительную вариабельность содержания, вы бы поняли, что то, что вы полагаете полностью относительным, а именно истина, не так уж относительно, как вы думаете».

То, что я говорю, абстрактно, но этому можно придать очень конкретный смысл. Зачастую, когда кто-то говорит нечто в особенной ситуации, – нечто, что вначале нас немного удивляет, шокирует, – мы сразу же, во имя общего принципа, желаем сказать: «Нет. То, что ты говоришь, неверно!». Но очень часто, если приглядеться, то мы увидим, что в конкретной ситуации то, что говорится, в итоге может быть истинным просто потому, что то, что говорится, приобретает очень специфический смысл, конструирует очень специфическое отношение с реальностью в её конкретной структуре (фр.: *finesse de son grain*). В этом смысле контекстуализм – философская стратегия, которая даёт нам способ преодолеть релятивизм, – немножко автоматический, если хотите, минимальный, релятивизм эпохи модерна. Для меня релятивизм – обратная сторона абсолютизма. Именно потому, что относительно содержания, определения содержания – носителя истинностного значения – релятивисты слишком абсолютисты, люди в конечном счете приходят к релятивизму относительно истинностного значения. Нужно поступать в точности наоборот. Нужно тем больше принимать во внимание меру относительности конкретного содержания, чем более непоколебимыми мы хотим быть относительно стабильности истинностного значения, относительно факта, что там, где есть истинное или ложное, это истинное или ложное для всех.

Что касается «позитивной» позиции Паскаля Энжела, его философии, я не думаю, что это метафизический реализм. Он говорит слишком мало о том, что позитивно характеризует реализм. Но если взять его взгляды об истине, о теории истины.

И. Прись: Это теория истины как соответствия?

Ж. Бенуа: Он очень подозрителен по отношению к субстанциональной теории истины. Он не очень это любит. Для меня то, что он делает с точки зрения эпистемологии в англо-саксонском смысле этого термина – теории познания, – это, скорее, рефлексия, которая вписывается в традицию, которую можно квалифицировать как неокантианскую в широком смысле слова. Это вид несколько распро-

странённого неокантизма, который находим в значительной части послевоенной классической аналитической философии, как раз предшествующей метафизическому повороту. В этом смысле произошёл разрыв в 1980-х гг. Но я думаю, что Паскаль Энжель как философ был сформирован в традиции, которая идёт от Дэвидсона, т. е. от семантической фазы, которую можно назвать классической фазой аналитической философии. И, я думаю, что это скорее мысль об объективности, а не о реальности. Для Энжели вопрос скорее стоит об объективности, а не о реальности. Я думаю, что этот тип вопрошания может быть легитимен. Различие, однако, которое у меня есть с ним, а также со многими классическими аналитическими философами, относящимися к периоду до 1980-х гг., в том, что, я думаю, что в действительности вопрос, в том числе и вопрос относительно объективности, не может быть поставлен так легко. В действительности, чтобы корректно поставить этот вопрос, мы обязаны сделать разного рода предположения о реальности. И мы обязаны сказать нечто о реальности, в том числе и о том, что в реальности не ограничивается единственно к сфере истины и объективности. Таким образом, я думаю, что нельзя избежать более субстанциального реализма. Мы обязаны принять более субстанциальный реализм. Трудный вопрос в том, чтобы одновременно принять это обязательство по отношению к более субстанциальному смыслу реальности, не занимая при этом позицию свысока – позицию претендующего на занятие метафизикой – априорной наукой этой реальности, оторванной от конкретных, действительных отношений, которые мы можем иметь с реальностью в дискурсе и на практике, которые суть дискурс и практика человеческих существ. Это, в сущности, та трудность, которая, как я полагаю, имеется сегодня.

И. Прись: Согласно Вам, философия – скорее концептуальный анализ. Но концепты укоренены в реальности, в противном случае они становятся псевдоконцептами. Именно поэтому этот анализ предполагает познание реального, самих вещей. Таким образом, я думаю, что нет противоречия с теми, кто говорит, как, например, это делает Тимоти Уильямсон, что главная задача философии – познание. Что Вы об этом думаете?

Ж. Бенуа: Я думаю, что здесь действительно имеет место определённое затруднение. Я думаю, что нужно различать две вещи. Фундаментально философия не может быть наукой. Она не познание области объектов, которую она бы очерчивала и которой бы она автономно владела. Но действительно, зачастую совершают ошибку, полагая, что, если философия не может быть наукой, она не знание и, следовательно, в ней нет ничего, что, в сущности, можно отнести к знанию. Не знаю, чем бы она в таком случае была. Может быть, артистической или псевдоартистической активностью, или, как полагал Делёз, созданием концептов. Некоторые так думают. Но это не моя точка зрения. Я думаю, что, не будучи наукой, философия,

тем не менее, – знание. И в известном смысле именно эту двусмысленность мы находим в концептуальном анализе. Концептуальный анализ не вводит в рассмотрение априорным образом область объектов – область концептов. Не существует интегральной науки о концептах; иметь концепты – это всегда иметь другие концепты. Это не нечто данное. Концепты имеют отношение с действительными (фр.: *effectifs*) актами мысли, с действительными способами ставить проблемы и нахождением способов их форматирования. Таким образом, в известном смысле философия всегда оперирует задним числом. Она всегда возникает как реакция на дискурсы, познавательные и другие практики, но в первую очередь познавательные практики. В сущности, философия интересуется задачей прояснения. Там, где возникает трудность, там, где есть концептуальная неясность, там, где по той или иной причине концепт плохо функционирует и приводит к неясности там, где должен прояснять, философия вмешивается с критической рефлексией об этом. Это также означает, что она не может быть одинокой, потому что концепты не растут на деревьях. В концептах нет ничего естественного. Они рождаются в устоявшихся практиках, устоявшихся способах делания. Некоторые концепты, например, очень часто нельзя отделить от существования некоторых теорий, наук. Поэтому когда философия размышляет о них, очевидно, она должна вести рассмотрение в проблематичном контексте их употребления. Это означает, что нужно также, чтобы философия изучила дискурсы, которые ей предшествуют. Невозможно интересоваться физическим концептом, не интересуясь немного физикой в его окрестности. Это означает, что философия – интеллектуальная практика, предполагающая внимание к другим дисциплинам, существующим дискурсам. И это стоит того. Философия не нечто полностью автономное. Философ не может занять позицию свысока и претендовать, что он говорит истины неизвестно откуда, игнорируя другие дисциплины. Там, где он интересуется отслеживаемыми концептами, – концептами, которые имеют употребление, которое можно найти в других дисциплинах, – нужно, чтобы он внимательно посмотрел, что происходит, и изучил необходимое, чтобы попытаться, насколько он это может, понять, что происходит.

И. Прись: Спасибо, профессор Бенуа! Вы показали, что в истории философии было много концептуальных смещений, деформаций и абсолютизаций понятий. В частности, это касается понятия явления. На самом деле многие философские проблемы суть псевдопроблемы. Например, проблема скептицизма, проблема доступа к реальности, трудная проблема философии сознания и т. д. Можно ли сказать, что после Платона понятие явления не было хорошо понято и что Ваш подход восстанавливает подлинное понимание? И можно ли сказать, что в современной философии, аналитической (например, в эпистемологии или философии

сознания) или континентальной, много псевдопроблем? Какие основные псевдопроблемы?

Ж. Бенуа: Это не вопрос скромности, но я думаю, что в любом случае телеологическое видение истории философии иллюзорно. Я не думаю, что возможен момент откровения, в котором мы приходим к окончательной истине относительно проблемы. Что касается понятия явления, – Вы намекает на реконструкцию этого понятия, которую я сделал, и историю этого понятия, которую я набросал, в моей книге «Логика явления», – моя идея, в сущности, состояла в том, что понятие явления возникло не из ничего, а было создано; и оно было создано Платоном в его конструкции проблемы метафизики, продолжая некоторый предшествующий мотив, который, в частности, можно найти у Анаксагора. На меня, если хотите, произвела впечатление постановка проблемы явления, которая у Платона неотделима от некоторой конструкции, – каким образом, в сущности, вопрос был поставлен, каким образом явление становится явлением, что даёт нам право называть явление явлением, *τὰ φαίνεμενα* – то, что является. Это не самоочевидно. Почему о некоторых вещах мы говорим, что они являются? Почему некоторые вещи надо трактовать как являющиеся? У Платона мы находим ответ на этот вопрос. Его миф о пещере – постановка (фр.: *mise en scène*), которая служит для того, чтобы придать смысл понятию того, что является, понятию явления. Меня, разумеется, поразило то, что история философии была в значительной мере историей сокрытия (фр.: *recouvrement*) этой постановки. Понятие явления станет автономным по отношению к этой начальной постановке и во многих отношениях станет непонятным – в той мере, в которой оно будет предполагаться очевидным, поскольку, в сущности, в рамках философии модерна все говорят так, как если бы само собой было понятным, о чем идёт речь, когда говорят о явлениях. Но в конечном итоге, если поразмышлять, то непонятно, почему говорят о явлениях. И наоборот, если вернуться к Платону, лежащая в основании метафора становится понятной; становится понятен диспозитив, который этой идее придаёт смысл. Моя стратегия, в сущности, состояла в том, чтобы одновременно извлечь эту фундаментальную метафору и затем рассмотреть, какое её измерение на различных этапах трактовки понятия в истории философии ещё остаётся в действии и может быть использовано, а какое её измерение сокрыто, и какую проблему ставило это сокрытие, мимо чего оно заставляет нас пройти. Здесь, конечно, я не был одинок в том, что я делал. В этом немалую роль играет Витгенштейн и, в частности, Витгенштейн «Философских замечаний» (*Remarques philosophiques*. Gallimard, 1984). Он говорит очень интересные и фундаментальные вещи о феноменологических понятиях и даже некоторым образом говорит более интересные вещи, так как то, что Витгенштейн имеет в виду в этом тексте, не относится специфически к феноменологии Гуссерля

и т. д., а, скорее, к теории явлений, с которыми он прямо столкнулся в тот момент, когда он писал: это теория Маха, который имел влияние на венский круг и был важен для него, или теория Шлика – эмпиризм, логический эмпиризм. В этом контексте размышления Витгенштейна о понятии явления тем радикальнее, чем они проще и имеют практическое и прикладное значение. Он вводит то, что я называю инженерией явления. Он показывает, каким образом понятие явления солидарно некоторому техническому способу представления, конструирования вещей. Этот тип философского жеста меня интересует – способ выявить условия, при которых некоторая категория может функционировать.

Что касается современной философии, то согласен, что она закупорена преградами, предрассудками, которые заслуживают дискуссии, устранения, вскрытия. Во-первых, это очевидный вес репрезентационализма в современной философии сознания и теории познания – того, что англосаксы называют *epistemology* в смысле англоязычного термина. Конечно, многие ставят вопросы относительно её предпосылок. Репрезентационализм – объект многочисленных критик, начиная с 1970-х. Поражает, однако, его устойчивость. Кажется, что он всегда переживает эти критики, всегда возвращается и остаётся, несмотря ни на что, общим языком большей части современной философии, во всяком случае современной англоязычной философии, которая по факту в настоящее время доминирует на мировом уровне. Таким образом, я думаю, что критическая задача должна постоянно возобновляться. Но скажу ещё раз: я не слишком верю в телеологию и «большой вечер» (фр.: *au grand soir*). Я не верю, что мы вдруг преодолеем всё это, выйдем за рамки таких представлений. Но я думаю, что их критику надо всегда возобновлять, каждый раз конкретно, касательно той или иной проблемы, в зависимости от ситуации, а также относительно определенных употреблений репрезентационализма, в том смысле, что эти метафоры, вероятно, употребляются несколько по-разному на каждом этапе. Поэтому нужно посмотреть конкретно, для чего они служат в контексте настоящей дискуссии и мысли. Я думаю, что с этой точки зрения, если хотите, вместо того, в сущности, чтобы принять несколько телеологическое представление, согласно которому, к счастью, в итоге я или другие придут к интуиции, которая бы нам позволила действительно выбраться из трудного положения, надо принять немного разочаровывающую, консервативную философскую установку, состоящую в том, чтобы сказать, что вещи надо всегда делать заново. Но это не основание, чтобы их не делать. Наоборот. В известной мере наоборот. Если их надо делать заново, значит, пока что они нам не удались. Надо, вероятно, каждый раз их делать несколько по-другому, другим способом. Нужно пробовать. Нужно пробовать всё, что мы сможем попробовать. Но с другой стороны, напротив, есть ободряющее ощущение, что мы не одиноки.

Вызывало бы беспокойство и подозрение, если бы вдруг оказалось, что всё то, что до сих пор мы мыслили, было ложным или, хуже того, не имело смысла, и внезапно, не знаю какое просветление придало бы всему этому смысл. Нет. Даже если надо констатировать, что есть доминирующая точка зрения и эта точка зрения по-прежнему глобально ложна, делает те же ошибки, на каждом этапе есть люди, которые ставили вопросы, выявляли трудности. Я думаю, что с этой точки зрения сегодня наследие Витгенштейна – большое спасение для нас. Оно показывает нам путь. В сущности, он нам показывает, завещает не доктрину – антирепрезентационализм представляет собой доктрину, – а, скорее, модель некоторого философского жеста, который должен быть выполнен, некоторый подход, некоторый способ критиковать. И это то, что нужно всегда делать заново (фр.: *refaire*). И я думаю, что это нужно делать заново сегодня. Нужно начать сегодня.

И. Прись: Научный реализм, я думаю, – вид метафизического реализма. Думаете ли Вы, что его можно и даже нужно контекстуализировать – заменить научный реализм в философии науки и, в частности, в философии физики и философии математики, контекстуальным реализмом?

Ж. Бенуа: Я думаю, что вопрос научного реализма является очень сверхдетерминированным. Это, конечно, во многом зависит от употреблений понятия. Меня часто удивляет, каким образом это понятие употребляется в контексте философии науки. Это, конечно, зависит и от дисциплины, в которой ставится эта проблема. Я думаю, что вопрос реализма, очевидно, не тот же самый, например, по отношению к математике или по отношению к физике. Он приобретает различный смысл, в зависимости от предметной дисциплины. В любом случае, меня поразило то, что очень часто вопрос научного реализма идентифицируется более или менее с вопросом существования научной истины в себе: «Есть ли нечто, что может быть однозначно обозначено как научная истина?», и вопросом, который не совсем тот же самый, вопросом эпистемического реализма по отношению к этой истине, а именно, можем ли мы мыслить эту истину как доступную при помощи тех средств, которые дало нам развитие науки. Можно постулировать, что есть физическая истина в смысле системы предложений, которые истинны по отношению ко Вселенной, и потом считать, что мы просто никогда не будем иметь к ней доступа, не сможем приобрести физическое знание, т. е. можно разделить эти два тезиса. Но зачастую под научным реализмом понимают сложение этих двух тезисов: реализм одновременно внутренний и эпистемический. Меня смущают в этом две вещи. Первая имеет отношение к моей общей озабоченности по отношению к реализму вообще. Это быстрая идентификация реальности и истины в формулировке проблемы. В то же время не нужно, очевидно, скрывать, что в случае анализа науки, научного дискурса эта идентификация, быть может, частично неизбежна, по-

тому что здесь мы имеем дело с модусом отношения с реальностью, который состоит в установлении истины по отношению к ней. Мы находимся в регистре дискурса, фундаментальной нормой которого является истина и который мыслит своё отношение к реальности исключительно в терминах истины. То, что есть другие помимо истины типы отношения к реальности, – это возможно, но я бы сказал, что они инструментализированы, являются средством. Цель – это истина. Тип отношения к реальности, который имеет значение в перспективе развития науки, состоит в том, чтобы быть в истине по отношению к реальности. Очевидно, с этой точки зрения вопрос реализма, если его ставить исключительно в рамках научного реализма, может быть лишь частичным. Я думаю, что научный реализм недостаточен, чтобы основать реализм в общем случае или придать полный смысл реализму. На мой взгляд, реализм никогда не может быть только научным. Научный реализм – это лишь часть того, что может быть названо реализмом.

Затем, если остаётся в пределах вопроса о научном реализме, если остаётся в этом типе отношений с реальностью, меня смущает то, что очень часто вопрос научного реализма кристаллизуется вокруг вопроса об объекте или объектах. Очень часто быть реалистом в науке означает подразумевать (фр.: *laisser penser*), что есть объекты. И, в сущности, реализм отождествляется более или менее с тезисом о существовании: существуют такие-то и такие-то объекты. Это меня сильно смущает, потому что мне кажется, что на этом уровне имеет место редукция смысла, который может приобретать реализм, в том числе и исключительно в регистре науки. Как Вы знаете, – так как Вы сами много интересуетесь этим вопросом и написали важные вещи по этому вопросу, – если посмотреть с точки зрения квантовой механики, то кажется интересным то, что формат схватывания реальности, который определяет этот тип физики в противоположность классической механике, – это тип схватывания реальности, о котором нельзя сказать, что его фундаментальным оператором является объект. Мы на уровне схватывания реальности, которое структурировано неклассическим образом, а оно, скорее, порядка структуры группы или структуры поля. Таким образом, конструируют способы схватывания реальности, которые уже не являются способами отслеживания индивидуальной сущности, линейно определенной в своей индивидуальности. Это мне представляется значительной эпистемологической революцией. Меня всегда поражает то, что философия XX в. – не философия наук, конечно, в которой некоторое число людей работает в области квантовой механики и делает интересные вещи, а неспециализированная философия вообще, – в сущности, как кажется, вовсе не извлекла уроков из квантовой механики. По-прежнему ведутся дебаты о реализме, которые мне кажутся стерильными потому, что они произвольным образом ограничивают себя вопросом об объектах: «Есть объект или нет?», «Существует этот объект или нет?».

Посмотрите на теоретическую структуру, теоретический дискурс в квантовой механике! Он должен научить вас, что вопрос может быть поставлен в других терминах, что формат схватывания реальности необязательно имеет формат отслеживания идентичности, которая есть идентичность типа идентичности объекта. С этой точки зрения, что касается вопроса реализма, я думаю, философии в целом есть много чему научиться у философии наук. Философия наук учит пластичности и разнообразию форматов схватывания реальности. Она учит тому, что эта пластичность и разнообразие не есть просто эффект относительности – дело не в том, что просто есть различные возможные теории, – а в действительности это условие исследования реальности как реальности, потому что есть некоторые вещи, которые становятся видимыми только в том случае, если изменить формат, изменить правила игры. И квантовая революция в науке – я думаю, что именно в этом её урок – означает, что есть измерение реальности, которое не появлялось бы как таковое, которое не могло бы быть исследовано, если бы оставались в классическом формате, следовательно, если бы не открыли другой способ конструировать схватывание реальности, другую объективность – объективность, которая больше не есть в первую очередь объективность объекта. Я думаю, что здесь действительно урок для всей философии. Это немного схоже (фр.: *rejoint*) с тем, что я только что говорил о важности математики для контекстуализма Витгенштейна. Я думаю, что история физики XX в. – нечто вроде лаборатории для фабрикования различных типов схватывания реального, которые мотивируются самими условиями реально-го. Некоторые явления, возникающие как аномалии, перестают быть аномалиями только в том случае, если изменить формат и научиться по-другому строить теоретическое схватывание реального и по-другому определять формальные условия того, что можно легитимно назвать наблюдением. С этой точки зрения, мне кажется, что научный реализм – реализм самой науки, в её истории и её способности преобразовываться, преобразовать свой дискурс – составляет важный источник влияния на реализм сегодня и новый источник, исходя из которого может быть поставлен вопрос о реальности.

Если хотите, два слова о квантовой механике. В эпистемологических дебатах есть одна вещь, которая заслуживает большого внимания. Это тот факт, что в обычных эпистемологических дебатах очень часто, грубо говоря, утверждают, что квантовую механику можно интерпретировать реалистическим образом, в сущности, лишь в том случае, если некоторым образом её снабдить объектами, которых у неё нет, т. е. если переинтерпретировать или переписать её в терминах объектов – того, чего у неё нет. Для этого существуют стратегии, – например, стратегия скрытых параметров, состоящая в том, чтобы ввести «пустые» объекты, т. е. объекты, которые не функционируют в формализме. Но их в формализм вводят

так, как если бы это были отслеживаемые объекты. Другая стратегия – стратегия возможных миров, многих миров. Многомировая интерпретация позволяют восстановить объекты, распределяя их по различным мирам. Мне это кажется догадкой (фр.: *bricolage*), которая в своей основе, на самом деле, имеет собственно философские предпосылки. Это предпосылки классической объективности, согласно которой быть реалистом означает любой ценой найти объекты, в сущности, в том смысле, в котором они нам были даны кантианской традицией. Я думаю, что мы выиграем, если примем идею, что наука, как квантовая механика в XX в., фактически открыла возможность других типов форматирования объективности, и, следовательно, примем идею, что нет нужды пополнять формализм квантовой механики костылями, делая дополнения, или же придумывать интерпретацию, которая бы содержала переменные, зависящие от разных возможных миров, а, скорее, нужно в известном смысле принять этот формализм буквально, принять, что этот формализм представляет собой в той же мере прямое схватывание реальности и инструмент исследования самой реальности, что он в той же мере мощный, как и классический формализм объективности. Дело просто в том, что этот новый формализм объясняется, очевидно, тем фактом, что чтобы мыслить некоторый уровень реальности, мы обязаны изменить правила игры, обязаны перейти к другому способу форматирования реальности и – будем очень конкретными – её описания, потому что фундаментально то, что эти вычисления пишутся, – именно посредством письма здесь конституируется схватывание реальности.

И. Прись: Но можно ли говорить о контекстуальных объектах в квантовой механике? Иначе говоря, можно ли ввести различие между объектом как принципом идентификации, – например, квантовой теорией как принципом идентификации – и реальным объектом как реализацией или инстанциацией этого принципа. И в этом случае можно сказать, что есть контекстуальные объекты – не в классическом смысле, конечно, а в квантовом? Или же вовсе нет, и лучше говорить об объективности без объектов?

Ж. Бенуа: Я, скорее, сторонник второго решения, поскольку первое решение, по сути, мне ещё кажется попыткой переписать квантовый формализм в рамках классического формализма. В этом случае мы как раз приходим к той стратегии, о которой говорили в начале. Это стратегия использования контекстуальности как формы релятивизации, утверждающая, что объекты нужно релятивизировать в зависимости от контекста, в котором они возникают. Я думаю, что в действительности это извращённый эффект желания сохранить классическую идею объективности. Интереснее перейти к идее, как Вы сказали, объективности без объектов. Но объективность без объектов не означает объективность без реальности. Это объективность, которая позволяет схватывать реальность по-другому, чем посред-

ством приписывания объектной идентичности. Если хотите, я сторонник прочтения квантового формализма, в котором нет частиц, позицию и скорость которых можно определить одновременно, но есть нечто, что заменяет понятие частицы, – нечто что действительно определяется формализмом, фундаментальной характеристикой которого является то, что он может быть спроектирован в то или иное измерение, но не может быть факторизован (фр.: *factorisé*). В сущности, для идентичности классического объекта характерно то, что существует общий фактор, который всегда является предметом факторизации; его можно мыслить в виде того или иного соединения (фр.: *assemblage*). В том же случае когда мы мыслим квантовую запутанность, мы мыслим нечто, что не факторизуется. В этом случае мы обязаны употребить другой формализм, а не формализм факторизации. Мне интересно рассматривать формализацию и операциональность, которую она позволяет, – вычисления, которые она позволяет или не позволяет, – как буквальные схватывания реальности.

В философии зачастую встречается достаточно раздражающая формулировка. Говорят: «Это просто формализм, всего лишь формализм, не что иное, как формализм». Сказать так, – это сказать, что это есть нечто внешнее по отношению к реальности. Я думаю, что в физике формализм вовсе не является чем-то внешним. Он – сама форма схватывания реальности. Это то, что позволяет осуществлять когнитивное схватывание реальности, предсказывать события, строить отношения и выявлять в реальности структуры.

И. Прись: Профессор Бенуа, британский философ Тимоти Уильямсон скептически относится к Витгенштейну или, скорее, к некоторым его интерпретаторам. В частности, он не думает, что концептуальный анализ – главная задача философии. Тем не менее, я думаю, что его сначала знание эпистемология (*knowledge first epistemology*) совместима с последним Витгенштейном и с Вашим контекстуальным реализмом. Именно поэтому я думаю, что этот альтернативный подход является более фундаментальным, чем традиционная философия познания, которая пытается определить понятие знания. Что Вы об этом думаете?

Ж. Бенуа: Я думаю, что Уильямсон действительно интересный философ. Я полностью понимаю его недоверие по отношению к некоторым интерпретациям Витгенштейна. В сущности, этот вопрос широко обсуждался в англоязычной философии в последние десятилетия. Сегодня, быть может, немного меньше, но во всяком случае наибольшую важность он имел по крайней мере десяток лет тому назад. Я думаю, что есть основания быть несколько подозрительным, во всяком случае осторожным, по отношению к некоторому типу философского квиетизма, характерного для Витгенштейна или во всяком случае некоторого употребления Витгенштейна. Мы хотим, чтобы философия могла сказать чуть больше, чтобы она

могла иметь более субстанциальное, более позитивное содержание, чем чисто витгенштейновская дефляция. Поэтому я очень хорошо понимаю его сдержанность.

В то же время я думаю, что характерным для Уильямсона и его отношения к эпистемологии является тезис, который можно хорошо проследить. Это тезис о первичности и нередуцируемости, неанализируемости понятия знания. Этот тезис хорошо определён в англоязычной философии XX в. Он характерен для оксфордской традиции. Мы находим его в начале XX в. у великих основателей, в частности у Джона Кука Уилсона. И это очень важный тезис для всей этой традиции, которая проходит через Остина. И, конечно, это традиция, в которую некоторым образом вписываюсь и я, которой я многим обязан. Да, я совершенно согласен с первичным и неанализируемым характером понятия знания, и я думаю, что в своей простоте этот тезис в то же время ставит под вопрос много предпосылок большей части того, что сегодня делается под именем «эпистемология» в англоязычном смысле этого термина – в смысле теории познания, потому что приоритет отдаётся теориям, которые пытаются объяснить, определить знание и, следовательно, пытаются анализировать его, свести его к чему-то другому, чем оно само. В частности, между прочим, – во всяком случае, это самая распространённая теория, – есть все эти дискуссии вокруг понятия знания как обоснованного мнения (фр.: *croiance justifiée*). Иногда вещи уточняют при помощи аргументов типа Гетье и говорят: «Недостаточно, чтобы мнение было только обоснованным, нужно ещё, чтобы оно было адекватным образом обоснованным, обоснованным в данной ситуации и т. д.». Но, на самом деле, во всех этих стратегиях поражает то, что пытаются анализировать понятие знания, исходя из понятия, которое, по моему мнению, может быть адекватно охарактеризовано, лишь исходя из него – исходя из понятия знания. Я думаю – это аспект проблемы, – что понятие мнения можно мыслить лишь как нечто незавершённое (фр.: *privativement*) по отношению к понятию знания. Мнение – эпистемическая установка, которая не совсем знание, потому что если кто-то говорит: «Я верю», – то это как раз означает, что он не знает. Если бы он был в состоянии сказать: «Я знаю», – он бы это сказал. Если же он говорит: «Я верю», – он в некоторой мере хочет отступить; он думает, что то, что он говорит, истинно, но он не думает, что он находится в ситуации, в которой у него есть все основания, чтобы сказать, что это истинно. Поэтому он предпочитает говорить: «Я верю». Он не может сказать, знает ли он, но во всяком случае он говорит, что он верит. Таким образом, это ограничивающее (фр.: *privative*) понятие. Оно предполагает понятие знания и находится в некотором типе отношения к нему. Таким образом, я думаю, что предпринимаемые сегодня многочисленные попытки, – это не ново, но это продолжается – определить понятие знания, исходя из других эпистемических установок, и, конечно, по отношению к привилегиро-

ванной установке мнения, – ошибочный подход. Этот подход игнорирует центральность понятия знания и тот факт, что рассматриваемые эпистемические установки могут быть определены лишь по отношению к предварительному понятию, которое есть понятие знания.

И. Прись: Таким образом, думаете ли Вы, что аналитическая эпистемология нуждается в том, чтобы пересмотреть свои метафизические предпосылки и, в частности, концепцию реальности? Думаете ли Вы, что она не может разрешить свои проблемы автономным образом, не принимая во внимание философию языка и философию сознания?

Ж. Бенуа: Аналитическая эпистемология – очень обширная область, содержащая многообразие теорий и точек зрения, следовательно, нельзя её критиковать целиком. В то же время верно, что есть основные тенденции: репрезентационализм остаётся, во всяком случае, центральным в этом контексте; первичность мнения; рассуждение в терминах «belief» (англ.: мнение, убеждение), в том числе и по отношению к эпистемическим установкам, которые, как показывает анализ, вовсе не очевидно, что они могут адекватным образом быть анализированы как мнения. Всё это очень общие черты – не универсальные, но общие, – того, что сегодня называется эпистемологией в смысле англоязычного термина. Таким образом, я думаю, что нужно проделать критическую работу, и один из аспектов этой критической работы, я думаю, действительно состоит в том, чтобы опротестовать предпосылку автономии или характер самооснования теории познания, а не вовсе отказать от эпистемологии, – в том смысле, в котором витгенштейнизм был бы умеренным; я не говорю, что нет теории познания. Но нужно принять, признать, что теория познания есть, только если мы примем некоторое число предпосылок, некоторое число тезисов, которые касаются мира, который мы знаем, человека, который познаёт, различных типов ситуаций, в которых он может находиться. И действительно, речь идёт о том, чтобы мыслить в некотором смысле всегда вторичный характер эпистемологии. Это необходимо в том числе и для того, чтобы мыслить способность познания овладеть ситуацией, в которой она познаёт. Для того чтобы рефлексивные способности могли возвратиться к своим собственным условиям и постичь ситуацию познающего человека, нужно, чтобы анализ принял некоторое число предпосылок, которые не относятся, строго говоря, к теории познания, а имеют отношение к окружающему нас миру и нашему статусу как познающего агента и различного типа ситуаций, в которых можно находиться в качестве познающего агента. Таким образом, с этой точки зрения, действительно, я считаю, что надо принять не абсолютно автономный характер того, что называют эпистемологией.

И. Прись: Профессор Бенуа, можно ли сказать, что философия XX в. была скорее антиреалистической? Теперь есть много новых реализмов. Можно ли сказать, что это истинные реализмы? Или же в разной степени они смешивают реализм и антиреализм?

Ж. Бенуа: Что касается философии XX в., то, как я уже говорил, я думаю, что, действительно, по крайней мере во второй половине XX в. получили некоторое распространение антиреалистические течения, как, очевидно, в континентальной философии, так и в некоторой мере и некоторых аспектах и в аналитической философии. Я думаю, что с этой точки зрения действительно имела место эволюция, некоторая форма разрыва в конце XX в. В аналитической философии всё же наблюдался возврат к метафизике. Это – аналитическая метафизика, которая представляет, быть может, искажённую форму реализма и, на мой взгляд, проблематична, но которая, очевидно, отвечает, несмотря ни на что, на ту обеспокоенность реалистического типа, что нельзя довольствоваться чисто семантической точкой зрения, а её нужно снова укоренить в реальности, преодолеть. Быть может, в этом преодолении пошли слишком далеко, но, несмотря на это, была ясная реакция по отношению к предыдущей фазе аналитической философии и дереализующему измерению исключительно семантического анализа.

В случае континентальной философии ситуация, быть может, сложнее, во-первых, потому, что, на мой взгляд, антиреализм не исчез. Я думаю, что антиреализм остаётся идеологией по умолчанию в современной континентальной философии. Несомненно, он сильно доминировал. Меня всегда забавляет, когда говорят противоположное. Во Франции полемику вызвала работа моей бывшей коллеги Изабель Томас-Фожель. Она объясняет, что все хотят быть реалистами, что реализм сегодня доминирует. Я думаю, что это обман (фр.: *imposture*). В действительности, если сделать опрос среди континентальных философов, в частности среди французских философов и, быть может, в первую очередь французских, то выяснится, что различные формы антиреализма вездесущи. Антиреализм доминирует в интеллектуальном ландшафте философии, называемой континентальной. Лишь небольшая часть континентальных философов называет себя реалистами. Верно, конечно, что в то же самое время есть эволюция. И эта эволюция, наблюдаемая в течение последних 10–15 лет, – явление, что-то значащее, заслуживающее рассмотрения. Новым является то, что континентальные философы начали называть себя реалистами. Это является относительно новым. Нельзя сказать, что эта позиция была широко распространена на интеллектуальном ландшафте, во всяком случае во второй половине XX в. Если кто-то говорил что-то в этом смысле, он был сразу же стигматизирован, на него указывали, как на наивного философа или же метафизика, обременённого метафизическими предпосылками. Была распростра-

нена идея, что быть умным в философии означает обязательно преодолеть этот вопрос, обязательно либо быть эксплицитно антиреалистом, либо говорить, что вопрос идеализма и реализма – вопрос преодоленный, и мы находимся за пределами всего этого. И, как правило, то, что представляли в этот момент, было формой идеализма, даже если не называли его имя. Я думаю, что в течение последних 10 – 15 лет всё это немного изменилось.

С другой стороны, верно, – и в Вашем вопросе я это тоже слышу, – что у меня есть некоторое недоверие по отношению к некоторым из этих развитий просто потому, что философская культура не делается с нуля. Она обязательно зависит от традиции, исходя из которой мы работаем. Я думаю, что в том числе и среди некоторого числа континентальных реализмов находим достаточно сильные следы антиреализма, который продолжает существовать. Я думаю, во-первых, что в моде то, что называют «спекулятивным реализмом», который во Франции связан, в частности, с работой моего коллеги и друга Квентина Мейясу. Он сделал нечто важное. Его книга «После конечности» (*Après la finitude*. Paris: Seuil, 2006) – по-настоящему важная книга начала XXI в. Но меня, в сущности, поражает в этой установке, – у Мейясу или у некоторого числа англоязычных авторов, которые последовали его подходу, или, во всяком случае, сделали вещи, которые представляют собой некоторое сходство с этим подходом, – то, что в спекулятивном реализме наименее важным является спекулятивное. В действительности он выражает форму нетерпения по отношению к распространённости в XX в. и, быть может, в более общем случае, начиная с Канта, некоторого типа дискурса критического ограничения. Хотят идти за пределы критических ограничений и держать речь непосредственно о самих вещах. Очевидно, зачастую за это надо платить цену, которая состоит в том, что эту самую вещь делают полностью оголённой, жалкой, прозрачной – нечто вроде X, непостижимого, загадочного. Меня поражает – у Мейясу это очень эксплицитно, – что этот дискурс остаётся очень зависимым от кантианства, которое он критикует. По сути, всё происходит так, как если бы говорили, что есть средства преодолеть кантианские ограничения, но в то же время представляют то, к чему в этом случае имеют доступ, как, в сущности, имеющему черты кантовской вещи в себе. Меня, очевидно, это не удовлетворяет. В сущности, говоря очень упрощённо, со своей стороны я никогда не верил в корреляционизм, если употребить выражение, которое употребляют спекулятивные реалисты. Я верю в это как в исторический феномен. Быть может, верно, что существовала фаза мысли модерна, которая употребляла и злоупотребляла понятием корреляции. Но для меня фундаментальная проблема – не проблема корреляция или преодоления корреляции. Реальность, грубо говоря, не напротив нас. И вопрос не в том, каким образом просверлить экран, чтобы достичь то, что напротив нас. Реаль-

ность, я бы сказал, прежде чем быть напротив нас, сначала за нашей спиной и под нашими ногами. Таким образом, моя проблема не в том, чтобы знать, каким образом мысль может выйти из самой себя, чтобы достичь нечего, что её преодолевает. Моя проблема, скорее, в том, чтобы помочь мыслителю осознать, что то, что он мыслит и о чём он мыслит, он мыслит, исходя из реальности и употребляя тот факт, что он в реальности. В сущности, есть лишь мысль, основанная на некотором отношении с реальностью и состоящая в некотором введении в дискурс реальности. Таким образом, для меня тема реализма возникает, скорее, как критическая тема по отношению к некоторому идеалистическому притязанию мысли абсолютизироваться и определить себя как империю в империи. В сущности, с этой точки зрения, моя мишень – спекулятивное. Спекулятивное для меня противоположно реализму. Таким образом, я подозрителен к спекулятивному реализму. Я задаюсь вопросом, не разрушает ли спекулятивное реалиста, или, во всяком случае, не хотят ли подставить обманным путём под видом реализма его противоположность.

Есть сегодня и другие формы реализма, которые развиваются в континентальном поле. Я могу, например, сказать пару слов о работе моего друга Маркуса Габриеля, который является важным действующим лицом в вопросе обновления реализма сегодня.

В реализме Маркуса Габриеля, который вовсе не тот же самый тип мысли как спекулятивный реализм, а в некотором смысле он даже является критическим, меня смущает то, что помимо, если можно так сказать, до конца онтологического (онтологического почти несдержанным образом) характера его мысли, – его онтология предназначена ответить на все проблемы и вопросы, что сказывается на предлагаемой онтологии (это гиперинфляционистская онтология, состоящая в умножении бытия), – помимо этого вида онтологического злоупотребления, не оставляющего места ни для чего другого, кроме онтологии (в сущности, мой способ ставить проблему реализма основывается, скорее, на ограничении онтологии и идее, что нужно найти баланс (фр.: *faire la part*) между онтологией и метафизикой), меня с самого начала смущает то, что эта неограниченная онтология М. Габриеля, имеет в качестве одной из своих характеристик относительное безразличие по отношению к вопросу о реальности. Сказать так может показаться парадоксальным. Но в сущности, реализм Маркуса Габриеля – поскольку он называет себя реалистом, употребляет это название, – это в значительной мере реализм без реальности. Во всяком случае это реализм, в котором концепт реальности не фундаментален, не первичен. Его интересует концепт существования. Его фундаментальный тезис состоит в том, что всё существует, – это одно из резюме, которые он делает; он регулярно говорит, что всё существует, кроме мира. Он перечёркивает тотальность. Нужно отказаться от идеи фигуры тотального бытия. Но он, напро-

тив, принимает, что всё существует, включая и то, что не существует. Он говорит, что оно существуют в другом месте, в другом смысловом поле. Это основано на плюрализации смыслов существования. Сказать, что что-то не существует, – это указать его несуществование в некоторой области; и указать его несуществование в некоторой области – это приписать ему существование в другой области. Здесь есть сорт аргумента, ведущего своё происхождение от Майнонга, но очень преобразованного. Он состоит в том, чтобы сказать, что, в сущности, чтобы некоторая вещь не существовала, нужно чтобы у этой вещи был минимальный статус, позволяющий ей нести несуществование. Стратегия в том, чтобы сказать: «Да, она существует, но в другом месте, в другом смысловом поле». Например, касательно единорога я претендую, что он, конечно, не существует в моём бюро, но, когда я говорю о единороге, я говорю о чём-то, что существует в моём воображении, в моей мысли, в моих снах и т. д. Таким образом, имеет место стратегия перемещения несуществования в существование в другом месте. Это меня сильно смущает, потому что мы приходим к форме онтологического либерализма, онтологического ультралиберализма, который на самом деле очень мало совместим с реалистическим требованием. Отдавая долг феноменологической традиции, в которой я был первоначально сформирован, скажу, что, в сущности, меня смущает устранение разрыва, различия между интенциональным и реальным. Всё, по сути, трактуется в одном и том же плане; всё существует. В некотором смысле можно сказать: «Окей. Всё существует. Но, во всяком случае, есть разница между интенциональным и реальным существованием». Это различие он не может сделать. Он принимает лишь локальные различия – различия между смысловыми полями. Но различать смысловые поля во множественном числе, в неопределённой множественности – не то же самое, что делать различие между реальностью и мыслью, статусом того, что мыслится, и статусом того, что реально. Для меня требование различать статус того, что просто мыслится, и статус того, что реально, а не просто мыслится, – очень классическое различие, заимствованное у доброго старого реализма, которое он всегда делал, начиная с Аристотеля – это все-таки базовое требование, которое характеризует позицию как реалистическую. Если отказаться от этого требования, то, как мне кажется, трудно претендовать на философскую программу типа реализма.

И. Прись: Какие наиболее важные проблемы в современной философии? Можно ли сказать, что разрыв между континентальной и аналитической философией постепенно уменьшается? И что Вы думаете о будущем развитии философии вообще и новых реализмов в частности?

Ж. Бенуа: Эти вопросы, очевидно, трудно оценить, так как, в сущности, по определению мы, конечно, не знаем, что произойдёт. Не будем пророчествовать.

По отношению к относительному стиранию различия между аналитической и континентальной философией я думаю, что это частично верно. В послевоенной философии был очень сильный разрыв между двумя блоками, называемыми «континентальным» и «аналитическим». Сегодня эта демаркация менее чётка. Это бесспорно. Бесспорно также, что имеет место некоторый кризис в аналитической философии. Она существует, функционирует в некоторой специализированной среде. Но также верно, что в англоязычном мире она является менее однозначно доминирующей, чем была. В США в настоящее время наблюдается кризис переопределения природы философской активности. Симптомом этого является возрастание спроса на историю философии на американских факультетах философии. Появляется всё больше и больше философов, которые не относят себя к аналитической философии. В общем случае это также не континентальные философы, но, скажем так, у них есть очень сильный спрос на историю философии и, в частности, на историю европейской философии. И это со всей очевидностью связано с некоторым чувством неудовлетворённости по отношению к тому, что традиционно предлагала аналитическая философия предшествующих десятилетий. Таким образом, в англоязычной философии, в частности в американской, наблюдается кризис идентичности. Скажем так: её ориентация гораздо менее чётка, чем она была в 1960-х или 1970-х гг.; ситуация более неопределённая. В то же время наблюдается более сильная относительная открытость к тому, что происходит в Европе. Я говорю «относительная открытость», потому что не надо также преувеличивать или идеализировать. Во всяком случае есть спрос на вещи, которые уже давно не преподавались на американских факультетах философии, и теперь, как кажется, они снова отвечают некоторым ожиданиям студентов и в некоторой мере коллег. Со стороны континентальной также имеет место эволюция. Я думаю, что в континентальной философии это, в сущности, новый феномен последних десятилетий – двух последних десятилетий. Возникли философские фигуры, которые, как это случилось и со мной, циркулировали между двумя типами философского дискурса, изучили некоторое число техник и содержаний аналитической философии, что произвело феномен относительной гибридизации. Здесь тоже надо релятивизировать, так как я не думаю, что это общий случай в философии, которая сегодня называется континентальной. Но это и не пренебрежимо малое меньшинство. Этот феномен существует. Сегодня существует некоторое число философов, которые располагаются на пересечении дискурсов, как это, например, совершенно очевидно, происходит у Маркуса Габриеля, у которого другое философское происхождение (фр.: *provenance*). Но у него есть форма комбинации двух традиций. Другим примером является Маурицио Феррарис. Таким образом, феномен существует. По отношению к этой гибридизации возникает очевидный вопрос – вопрос, кото-

рый я задавал себе сам. Это подлинная трудность, которую надо осознать. Я думаю, что прежде всего надо любой ценой избежать экуменизма. Это идея, что есть арсенал знаний и техник, которые можно комбинировать, приготавливая себе то, что нужно (фр.: *en faisant sa petite cuisine*, дословно: «делая свою маленькую кухню») и предполагая, что всё совместимо. Очевидно, что это не так. В философии существуют несовместимости. Они очень существенны. В тот момент, когда начинают понимать, что что-то происходит, сталкиваются с тем, что невозможно убить сразу двух зайцев (фр.: *on ne peut avoir le beurre et l'argent du beurre*; дословно: «нельзя иметь и масло и деньги, которые оно стоит», т. е. нельзя совместить несовместимое), невозможно одновременно иметь две вещи, нужно делать выбор. В то же время я думаю, что ошибочно считать, что выбор можно сделать изначально, как если бы он уже был готовым, как если бы, поскольку мы принадлежим традиции, есть область правомерных вопросов, и есть вопросы, которые не следует трогать. Это было катастрофической ошибкой, результатом которой было замораживание философии на мировом уровне в два блока, которые в итоге не общались друг с другом. Это было преодолено. И я думаю, что это хорошо. Но это не означает, что нужно впасть в иллюзию типа барочной текучести (фр.: *fluidité baroque*), что можно комбинировать что угодно и каким угодно образом. Я думаю, что с этой точки зрения нужно всегда отдавать себе отчёт в специфических ограничениях рассматриваемой проблемы. Неправда, что какая угодно проблема может быть поставлена каким угодно образом, на каком угодно философском языке и при помощи какого угодно инструмента.

В сущности, то, что я говорю, имеет отношение к тому, что хотя я и не думаю, что философия есть наука, в то же время имеет место некоторая форма параллелизма с тем, что только что говорили о физике. Когда мы спускаемся на уровень микрофизики, мы не можем продолжать работать с формализмом классической механики. В противном случае некоторые вещи мы просто не увидим, а также придём ко всё большему числу противоречий и несовместимостей; и произойдёт взрыв. Несмотря на существование очень сильных различий в дискурсах, а также дискурсивных интенциях, сказанное верно и в философии. Есть проблемы, которые требуют некоторого типа философского формализма. Следовательно, это надо осознать. И это тоже часть отношения к реальности. Это часть реальных ограничений, которые реальность накладывает на саму философию. Какой угодно вопрос не ставится каким угодно образом. Я бы сказал, что к несчастью, – или, быть может, не стоит жаловаться, а как раз принять это как оно есть, – это видно лишь в употреблении. Следовательно, нужно пытаться. Нужно пытаться. И потом, во всяком случае есть форма условий, которые накладывает реальность на вещи. Некоторые вещи функционируют, другие нет. Философия состоит в том, чтобы пы-

таться, – пытаться применять инструменты, которые никогда не изобретают в одиночку, которые всегда в достаточно значительной мере идут от традиции, но в которые можно в некоторые моменты ввести некоторые попытки инноваций. И потом пан или пропал. Или удаётся переформулировать проблему, что-то выяснить, почувствовать различие, или же очень быстро отдаём себе отчёт в том, что не получается, что в действительности, то, что мы делаем, к сожалению, не работает. В этом испытание философии. И я думаю, что в философии на каждом этапе мы находимся в этом положении. Но это нужно осознать. Это хорошая вещь. Это надо переживать не как катастрофу, а как конкретную модальность философского опыта исследования, поскольку есть вещи, которые функционируют, и есть вещи, которые функционируют хуже.

Что произойдёт потом? Я не знаю, совсем не знаю. Окажутся новые реализмы, появившиеся на континенте, ложным шагом (фр.: faux pas) или же будут чем-то длительным? Этого я не знаю. Я думаю, во всяком случае, что это симптом эволюции. Континентальный философский ландшафт, конечно, значительно эволюционирует, преобразовывается. Со своей стороны я надеюсь, что тема реализма будет иметь продолжительный эффект на способ делать философию либо вообще, либо, в частности, в континентальном мире, потому что я надеюсь, что это может быть формой критической коррекции по отношению к некоторой наивности, некоторому способу для мысли принимать себя за то, чем она не является, и мыслить себя как находящуюся вне мира, что было характерно для некоторого способа философствовать. Таким образом, я надеюсь, что мы с этим покончили в континентальном мире. Посмотрим. Быть реалистом – это также просто принять этот простой факт: посмотрим. Посмотрим, что произойдёт. Не нам решать силой нашей мысли о том, что произойдёт. Нужно принять тот факт, что вещи эволюционируют. Посмотрим, к чему эта эволюция нас приведёт.

И. Прись: Да, посмотрим. Какие у Вас планы? Что Вы собираетесь написать? Есть ли у Вас метод? Много ли времени требуется, чтобы написать книгу или статью?

Ж. Бенуа: Проще говорить о проектах, которые есть непосредственно сейчас. На самом деле у меня есть вещи, которые находятся в процессе, и есть вещи, которые уже на стадии завершения. Во-первых, в ближайшее время в издательстве Гарвардского университета у меня должна выйти книга на английском языке. Эта книга закончена уже достаточно давно. Сейчас она в процессе, собственно говоря, издания. Она называется «К контекстуальному реализму» (Towards Contextual Realism). Она посвящена реализму, который будучи реализмом, не может не быть контекстуализмом. Понятие контекстуальности не просто добавление или спецификация этого реализма, а его принцип; именно посредством учёта контекста

лизм можно быть реалистом. Книга должна появиться в следующем году. Во-вторых, я только что закончил редактирование книги на немецком языке. Она будет называться «От феноменологии к реализму» (*Von der Phänomenologie zum Realismus*). Я ещё не знаю, где она появится. Надеюсь, что найду издателя. Эти две книги немного расходятся в своих траекториях. Книга на английском языке тесно связана с моей прошлой деятельностью, десяток лет тому назад, в частности, когда я много раз был приглашён в чикагский университет. Но не только в этом контексте, а, скажем так, в англоязычном контексте и, в частности, в контексте США, где я написал несколько глав этой книги. Таким образом, уже прошло некоторое время. Книга достаточно отлежалась и отсылает к уже прошедшей фазе моей деятельности, которая, я бы сказал, была фазой наиболее прямым образом связанная с англоязычным контекстуализмом и применением контекстуалистского метода, который я извлёк, читая Чарльза Тревиса и встречаясь с ним.

Немецкая книга отличается. Она гораздо более свежая. Основная её часть была написана в последние годы в контексте продолжающегося сотрудничества, которое у меня есть с Боннским университетом и Маркусом Габриелем. Базой, ядром этой книги стали прежде всего лекции, которые я прочитал в Бонне по-немецки. Эта книга имеет несколько другой стиль. Прежде всего она более последовательна, более систематична, чем книга на английском языке. В то же время её тональность более эксплицитным образом онтологическая и метафизическая. Не знаю, по той ли это причине, что я писал её по-немецки. Во всяком случае я опирался на германоязычную философию. В этой работе мои размышления – употребляю термин, который мне случалось употреблять неоднократно, – по большей части, на категориальном уровне. Это скорее работа, в которой я делаю различия, относящиеся к категориальному уровню, в частности, различие между истиной и реальностью. Эту книгу я только что закончил. Буду искать издателя. Надеюсь, что опубликую её, если это возможно, в следующем году или же через год. Таким образом, это то, что к чему я пришёл в настоящее время.

Что касается продолжения, то у меня есть множество проектов. Я хотел бы вернуться к вопросу о языковых актах (фр.: *actes de langage*) – к тому способу, которым языковые акты удостоверяют принадлежность речи реальности, и способу, которым значимость речи (фр.: *parole*) очень тесно связана с её вовлечением в действительный контекст, а также вопросу онтологической плодотворности языковых актов: в какой мере языковые акты преобразовывают или не преобразовывают реальность, в какой мере они являются или не являются реальными продуктами. Я хотел бы исследовать связь между языковыми актами и реальностью в двух смыслах: в терминах реальных условий, предполагаемых языковыми актами, а также в терминах возможных эффектов, которые языковые акты производят

в реальности. Я, очевидно, хотел бы оспорить некоторую магическую концепцию языковых актов, согласно которой языковые акты имеют нечто вроде спонтанной онтологической эффективности, которая непонятно откуда происходит. По сути, это способ продолжить критику идеализма, но на более определённой территории. Вопрос перформативности приобрёл очень большую важность в настоящих дебатах. Мы видим, как это понятие используется практически повсеместно, как угодно и в некотором смысле тенденциозно идеалистически, как если бы посредством речи мы могли создать себе (фр.: *se donner*) мир, какой мы хотим. Я думаю, что язык функционирует совсем не так. И в особенности я думаю, что если ставить проблему таким образом, то совсем нельзя понять, каким образом он функционирует, его перформативность, т. е. мы делаем невозможным понимание самой возможности перформативности.

Что касается вопроса о методе, о том, как я работаю, то я бы сказал, что в известном смысле его у меня нет; я работаю, как могу. В действительности, сегодняшняя академическая жизнь такова, что она совершенно перегружена бюрократией, совсем не интересными вещами, которые мешают работать. Есть также преподавание. Для меня это нечто очень важное. Я люблю быть со студентами. При этом у меня возникает много идей. Проблема, однако, в том, что насколько во время лекций мне приходит много идей, настолько потом трудно найти время, чтобы их в нечто преобразовать. Очевидно, прочитать лекцию не то же самое, что написать книгу. Чтобы прийти от одного к другому, нужно время, много времени. Таким образом, преподавание одновременно придаёт мне энтузиазма, всегда даёт мне много идей и желание продолжать, и в то же время оно также съедает значительную часть времени, которое мне необходимо, чтобы написать книги, которые я хотел бы написать.

В этом контексте я всегда пытаюсь делать, что могу. Быстро или нет. По-разному. Мне случается писать тексты очень быстро. И есть другие вещи, которые остаются на стадии становления в течение нескольких лет. Например, признаюсь, что я доволен, что я пришёл к завершению, к перспективе появления книги на английском языке и книги на немецком языке, поскольку уже года 3–4, как мне было трудно продвинуться вперёд. Я публиковал тексты, много статей, но мне было трудно взяться за книгу из-за нехватки времени. Что касается книги на английском языке, то она относится к уже достаточно давнему периоду моей активности. Мне нужно было всё это время, чтобы её преобразовать и привести к публикабельной версии. Это занимает время. Иногда это происходит быстрее, но в целом это занимает время.

Есть ли у всего этого метод? Я не знаю, есть ли у меня метод в общем случае. Было бы претенциозно так думать. Несомненно то, что я чему-то научился от

«контекстуализма», в частности, как я его видел в действии в мысли Чарльза Тревиса. Я научился тому, что важны примеры, и важно рассматривать то, что говорится, в контексте. Это нечто, что характерно для философской активности, которую можно описать так: постановка, воплощение проблемы в той или иной ситуации, на том или ином примере, взятом либо из реальной жизни, либо из литературы. Примеры имеют фундаментальную важность. Для меня это не просто иллюстрация, а всегда способ испытать концепты, сделать видимым в самой реальности концептуальное различие, исходя из анализа ситуации. В некотором смысле это метод. Мы исходим из абстрактного философского вопроса, а затем делаем его конкретным, инстанцируя его, и, исходя из этой инстанциации, выявляя действительные различия, которые имеют смысл, или, наоборот, дисквалифицируя некоторые различия, показывая, что такие-то и такие-то различия, которые мы считали важными, в итоге уводят нас в сторону, отклоняют от вопроса. Этот метод иногда относится к процессу. Иногда я применяю его более-менее систематически, как костыли, как нечто, что мне помогает мыслить, продвинуться вперёд, выявить вещи. Но на финише – это больше, чем процесс, так как значительная часть из тех истин, в которые я верил, пытался высказать, некоторым образом проходит в действительности через эту инстанциацию, этот способ работать на примерах и выявлять нечто, исходя из примеров. В этом смысле я думаю, что именно это произошло со мной в начале 2000-х. Реализм я искал с самого начала. И в некотором смысле тот факт, что после моей диссертации я очень быстро в 1994–1995 гг. заинтересовался аналитической философией в некотором противоречии с феноменологией, из которой я вышел, отражало этот спрос и это ожидание. Но в тот момент, чтобы выйти из этого затруднения, мне не хватало метода. В некотором смысле именно это я нашёл в начале 2000-х. По сути, я нашёл его в 2003 г. в Чикаго, когда я поехал к Чарльзу Тревису в Северо-Западный университет (Northwestern University). И то, что в тот момент я увидел в действии, в сущности, в некотором смысле было методом. И это меня разблокировало. Начиная с этого момента, вещи начали проявляться, потому что я увидел метод. И этот метод мне позволил переформулировать проблему, найти формулировку проблемы, которая больше не была обязательной феноменологической редукцией – речь не шла о том, чтобы вернуться к псевдо или предполагаемой очевидности сознания или опыта, – а была способом описать проблему, поставить её и выявить в этой постановке концептуальное измерение. Я думаю, что я по-прежнему верен этому методу, даже если в зависимости от публики, в зависимости от языка, на котором я пишу, в зависимости от точного контекста проблемы мой философский стиль может, конечно, варьироваться. Несмотря ни на что, есть всегда потребность

идти искать со стороны конкретного способа различать (фр.: faire le partage de) концепты.

И. Прись: Профессор Жослен Бенуа, большое спасибо за это интервью. Желаю Вам дальнейших успехов в Ваших исследованиях.

Ж. Бенуа: Большое спасибо Вам. Мне доставило подлинное удовольствие с Вами общаться. До скорого.

И. Прись: Спасибо. До скорого. До свидания!

Материал поступил в редколлегию (Received) – 20.12.2020

Статья принята к публикации (Accepted) – 08.02.2021

Сведения об авторах / Information about the Authors

Прись Игорь Евгеньевич

доктор философии (Парижский университет), кандидат физико-математических наук

старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (Минск, Беларусь)

Igor E. Pris

PhD in Philosophy (U. de Paris-Sorbonne), Candidate of Sciences (Physics)

Senior researcher, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of the Republic of Belarus (Minsk, Belarus)

frigpr@gmail.com

ORCID 0000-0003-1721-6388