

ЖОСЛИН БЕНУА. РЕАЛИЗМ И МЕТАФИЗИКА

Фредерик Лоран

переводчик

Париж (Франция)

Прись Игорь Евгеньевич

переводчик

Дортмунд (Германия)

Аннотация. В публикуемом переводе доклада, сделанного Жослином Бенуа 9 июня 2016 года в Боннском университете, критикуется современная версия идеализма и предлагается подход к реальности, согласно которому нам доступны сами вещи. Доклад имеет обзорный характер и сделан в контексте истории философии. Спор между идеализмом и реализмом не остался в прошлом; он видоизменился. Идеализм 20 и 21 веков абсолютизирует смысл, игнорируя его реальные условия. Представление о реальности как о том, что остаётся за пределами познания, «катастрофическая» версия реализма и идея бессмысленной реальности ошибочны. Реальность и смысл относятся к разным категориям. Поэтому нет смысла говорить о бессмысленной реальности или о воздействии реальности на наши смысловые построения и мнения. «Проблема доступа» к реальности также является псевдопроблемой. Мы являемся частью реальности, изначально находимся в контакте с ней. Настоящая проблема в том, чтобы придать реальности смысл в рамках той или иной перспективы (контекста). Бесперспективный взгляд «ниоткуда» не имеет смысла. В то же время перспектива не затеняет доступ к самой вещи, как это полагает традиционный перспективизм, а, напротив, она ею предполагается. Язык и смысл не являются чем-то вроде вуали между субъектом и реальностью, а, напротив, позволяют (правильно или неправильно) «измерить» реальность, дают нам доступ к самим вещам. Бенуа отвергает идеи абсолютного (безмасштабного) взгляда на реальность, конечности нашего познания, а также распространённый в современной французской философии корреляционизм.

Ключевые слова: реализм, идеализм, скептицизм, смысл, сама вещь, перспективизм, доступ к реальности, корреляционизм.

JOCELYN BENOIST. REALISM AND METAPHYSICS

Frédérique Laurent

translator

Paris (France)

Francois-Igor Pris

translator

Dortmund (Germany)

Abstract. In his talk given at the University of Bonn on 9 June 2016, Jocelyn Benoist criticizes a contemporary version of idealism and proposes an approach to reality according to which we have access to the things themselves. The talk is situated in the context of the history of philosophy. The idealism/realism dispute is not over. The renewed idealism of the 20th and 21st centuries absolutizes meanings, ignoring their real conditions. The idea of reality which is beyond the scope of our knowledge, the “catastrophic” approach to reality and the idea of meaningless reality are wrong. Reality and meanings belong to the different categories. That is why it makes no sense to speak of meaningless reality or reality that affects our meaningful constructions and beliefs. The so-called problem of access to reality is also a pseudo-problem. We are part of reality. From the very beginning, we are in contact with it. The genuine problem is to make sense of reality within such or such perspective (context). The view from “nowhere” does not make any sense. At the same time, the perspective does not shadow the things (against traditional perspectivism), but on the contrary, it is supposed by them. Language and meanings are not like a veil between subject and reality; on the contrary, they allow (correct or incorrect) “measuring” reality, give access to the things themselves. Benoist rejects the ideas of absolute view on reality, finitude of our knowledge, and the correlationism which is widespread in the contemporary French philosophy.

Keywords: realism, idealism, scepticism, meaning, the thing itself, perspectivism, access to reality, correlationism.

Жослин Бенуа (Jocelyn Benoist) французский философ, профессор философии университета Париж-1 Пантеон-Сорбонна, автор 14 монографий. Он начинал как феноменолог, но эволюционировал к реалистической философии, критикуя недостатки как традиционной феноменологии, так и аналитической философии и развивая витгенштейновский по духу контекстуалистский реалистический подход, позволяющий обновить и совместить два главных философских направления 20 века.

В своих последних книгах – *Концепты*, *Элементы реалистической философии*, *Шум ощущаемого*, *Логика феномена* – и статьях Бенуа исследует природу концептов и их укоренённость в реальности; развивает новый реалистический подход, в рамках которого нам доступны сами вещи, и который, в частности, позволяет решить или «растворить» проблемы современной философии сознания и скептическую проблему; выявляет последнюю неинтенциональную природу перцепции; анализирует понятие феномена и его нормативное измерение, предлагая тем самым очищенный от концептуальных смешений и плохой метафизики феноменологический в широком смысле подход и в известной мере реабилитируя платонизм; предлагает обновлённый подход к метафизике; критикует современную версию идеализма.

Коллоквиум Института философии Рейнского Боннского университета Фридриха Вильгельма (9 июня 2016 года)

РЕАЛИЗМ И МЕТАФИЗИКА

Прежде всего позвольте мне сказать о том особенном значении, которое имеет для меня это приглашение. Со студенческих лет я любил Германию и интересовался её культурой. Как упомянул Маркус, свою диссертацию я посвятил вопросу субъекта у Канта. Затем я работал над феноменологией Гуссерля, а когда отошёл от ортодоксальной феноменологии, занялся исследованием общих источников феноменологии и аналитической философии в рамках так называемой австрийской традиции – я здесь не буду обсуждать, действительно ли она существует. Таким образом, я отдалился от немецкой философии, но не от немецкоязычной философии.

К сожалению, я должен сознаться, что моя любовь оставалась неудовлетворённой. Существует так мало *живых* контактов между философами Германии и Франции. И я от этого много страдал. Германия и Франция – две современные философские державы, которые друг с другом не очень хорошо знакомы, по крайней мере, что касается их новейшего развития.

Когда три года тому назад меня пригласили в качестве исследователя в Висеншафтсколеж Берлина, я думал, что у меня будет, наконец, возможность установить прямой контакт с немецкой философией. К сожалению, я не нашёл там никакой философии, а нашёл лишь говорящих по-английски немцев. Я был глубоко разочарован. Я вернулся из Берлина в Париж в сомнении: существует ли ещё Германия или это изобретение историков литературы? И что стало с немецкой философией?

Спустя три года ситуация выглядит совершенно иначе. Как раз тогда, когда я оставил всякую надежду на опыте познакомиться с самой немецкой философией из плоти и крови (скорее живой, чем мёртвой), я с ней столкнулся. Она жива и продолжает быть всемогущей!

Не будет преувеличением сказать, что встреча с Маркусом для меня всё изменило. И, прежде всего, она изменила моё отношение к немецкой философии, которая больше не является лишь многоуважаемым памятником, а снова представляет конкретную возможность. Быть может, Маркус мне также просто дал надежду, что сегодня снова возможна философия (немецкая, французская или лапландская). Его невероятная философская жизненная сила вывела меня не из догматического сна, а, несомненно, в определённой степени вытащила меня из философской депрессии. За это и за всё то, что он сделал для меня в Германии, я хочу его от глубины сердца поблагодарить.

Я также хочу сердечно поблагодарить институт философии Бонна. Для меня большая честь быть гостем в таком признанном институте. Я хочу поблагодарить всех за невероятное гостеприимство.

Этот прекрасный и важный опыт не был бы возможен без щедрой поддержки фонда Гумбольдта. Фонд Гумбольдта наградил меня премией Гей-Люссака. Я глубоко взволнован оказанной мне честью и бесконечно благодарен за возможность, которую открыла мне эта поддержка: увидеть саму Германию из плоти и крови (другую Германию, где всякий отвечает по-немецки, когда к ней или к нему обращаешься по-немецки, – это роскошь, – и где философия делается на немецком языке – для меня это маленькое чудо). Я глубоко впечатлён мощью и научной ангажированностью фонда Гумбольдта, и как француз немного завидую: почему у нас во Франции нет ничего подобного? Для этого есть, к сожалению, много причин, о которых, к счастью, здесь не место говорить. Поэтому я удовлетворюсь тем, что ещё раз скажу: «Сердечное спасибо!»

Наконец, я хотел бы поблагодарить коллег и друзей, которые поддержали мой проект, и к которым я с гордостью должен причислить Джеймса Конанта. Я очень рад, что я могу его видеть сегодня в этой аудитории.

Несколько недель тому назад на ступеньках Эколь Нормаль Сюперьёр я встретил одного своего старого учителя. Он достаточно агрессивно заметил мне, что он *изумлён*, что есть ещё люди, котоые могут обсуждать вопрос реализма и идеализма. Импликатура его замечания была совершенно ясна: всё это «вчерашний снег». Всё это мы, естественно, *преодолели*.

Как говорит Хайдеггер в известном параграфе (§ 43) *Бытия и времени*, посвящённом вопросу о реальности, скандал не столько в том, что мы не нашли никакого удовлетворительного ответа на этот вопрос, сколько в том, что мы верим, что мы всё ещё должны ставить это вопрос.

Сам вопрос, якобы, является философски наивным.

Каким образом в начале 21 века можно ещё говорить об идеализме и реализме?

За едким замечанием моего учителя можно было, естественно, почувствовать солидную предпосылку: в так называемой «истории мета-

физики» имеется что-то вроде необходимости, в результате которой определённые проблемы или темы рождаются и умирают. То, о чём однажды мыслили, мыслили раз и навсегда; и это, так сказать, не является больше живой мыслью. Мы просто должны оставить это позади нас.

Очевидно, его укол не достиг цели, так как современные дебаты о реализме имеют мало общего с традиционными размышлениями относительно существования внешнего мира. Верно, что в истории философии, так же, как и в *истории вообще*, случается мало подлинных повторений. Таким образом, настоящее возрождение темы реализма, хотя и имеет определённое отношение к тому, что в истории философии называлось «реализмом», ни в коем случае не может быть ограничено более ранним состоянием проблемы. Новый «реализм» указывает скорее на живую философскую проблему, чем на простое продолжение или искусственное поддержание жизни унаследованной проблемы.

Если речь идёт о традиционном «споре о существовании мира», дебаты, несомненно, могут показаться устаревшими. Тем не менее, недавно Маркус опроверг существование мира. Это опровержение, однако, является *категориальным отрицанием*: оно подразумевает скорее критику понятия мира, чем какое-либо ограничение мира имманентной ментальной областью. Таким образом выражает оно саму суть преодоления традиционного спора между реализмом и идеализмом.

На самом деле никогда нельзя быть абсолютно уверенным в том, что философский концепт устарел. Современная философия сознания часто создаёт ощущение возврата к дискуссиям Нового времени, если не средних веков. С этой точки зрения «идеализм» и «реализм» в традиционном смысле этих слов кажутся очень актуальной темой. Существует ли что-то по ту сторону наших «представлений», или же реальность ограничена этими представлениями? Если существует нечто за пределами моего круга представлений, каким образом я могу это знать? Учебники по теории познания всё ещё полны такого рода дискуссиями.

Я разделяю с Маркусом убеждение, что *новый реализм*, в котором мы сегодня нуждаемся, может состоять не в том, чтобы отстаивать простое существование «внешнего мира». Как недвусмысленно констатировал Хайдеггер, следует задаться вопросом о том, *от чего* «должна быть доказана независимость и по отношению к чему «внешность» «мира» как имеющегося в наличии (нем.: *vorhandene*)». В действительности, можно спросить, является ли понятие «внешнего мира» осмысленным. Всякое «внешнее» логически относится к чему-то «внутреннему». Таким образом, традиционный вопрос о существовании (внешнего) мира предполагает взгляд на субъективность как на некоторую замкнутую в себе сущность, как если бы сам субъект располагался вне мира. Такая точка зрения, очевидно, является побочным продуктом современной теории познания. С этой точки зрения всякое новое указание на существование внешнего мира льёт воду на мельницу скептицизма, который она хочет опровергнуть. Слишком поздно: дух и мир необратимо отделены друг от друга.

Подлинно реалистический способ мышления не в том, чтобы доказывать существование некоторого «внешнего мира», а в том, чтобы осознать, что *мы живём и мыслим в действительности* и что это состояние дел имеет существенное значение для нашего мышления, так что неясно, имеет ли ещё с логической точки зрения смысл рассматривать его как «состояние дел».

Можно, таким образом, по крайней мере, надеяться, что точная постановка проблемы больше не состоит в преодолении замкнутости внутреннего, чтобы снова (говоря словами Фреге) «раскрыть» мир. Означает ли это, что мы покончили со спором о реализме?

Есть основания сомневаться в этом. Тот простой факт, что известный вид идеализма – так называемый «субъективный идеализм», – *быть может*, устарел, не означает, что преодолён всякий вид идеализма. На самом деле, например, вера в необходимую и необратимую «историю метафизики», согласно которой определённые проблемы раз и

навсегда потеряли свой смысл, может также скрывать или даже выражать вид идеализма.

Я склонен отнести к «идеализму» *всякую точку зрения, которая отрицает, что мысли имеют действительные условия, или недооценивает важность этих условий*: всякую точку зрения, которая в действительности видит область мысли, или, соответственно, *смысла*, как «государство в государстве» (или что ещё хуже: как государство вне государства).

Таким образом, граница между внутренним и внешним сдвигается. Проблема больше не в том, чтобы слепому сознанию открыть окно в мир. Внутреннее больше не является существенно частным или субъективным – также и тогда, когда иногда ещё или снова может возникнуть соблазн таким образом это себе представить. Скорее речь идёт о простой *внутренности бытия смысла*, который в своей абстракции должен определяться лишь посредством самого себя. **Абсолютная самостоятельность смысла** была бы тогда наиболее широким и чистым определением идеализма.

Напротив, реализм состоял бы в том, чтобы всегда привязывать смысл к своим действительным условиям.

Естественно, эта критика философского идеализма предполагает наличие «устойчивого ощущения реальности». Может ли это быть по-другому? Чем могла бы быть реальность, если не тем, по отношению к чему имеют устойчивое ощущение? По меньшей мере, это ощущение кажется частью понятия реальности. Не всё, что действительно имеет место, вызывает в нас это ощущение, – и, кроме того, существует много реальных вещей, о которых мы ничего не знаем и о которых мы никогда вообще ничего не будем знать. Но если бы у нас не было этого ощущения, если бы оно не было частью нашей жизни, у нас не было бы понятия реальности, или, по меньшей мере, это понятие значительно отличалось бы от нашего обыденного понятия реальности.

Проблема, однако, в том, что как бы это ни звучало невероятно, кажется возможным это ощущение *потерять*. В противоположность имплицатуре моего старого учителя, по крайней мере, определённый вид идеализма всё ещё возможен и совершенно актуален. Быть может, существует не много людей (поимю Джона Сеарля), которые верят, что они замкнуты в своём мозге. Но есть много таких, кто кажется убеждённым, что действительность бесконечно удалена от нас и, в конечном итоге, совершенно не доступна. Есть также те, кто склонен думать, что само понятие реальности вводит в заблуждение и поэтому, быть может, было бы лучше от него отказаться. На самом деле, у меня есть серьёзные основания полагать, что мой старый учитель вместе со своим багажом хайдеггеровских убеждений принадлежит к последнему классу. Именно это я называю *идеализмом*. Мне кажется, что такая позиция представляет собой подходящую мишень для обновлённого реализма. Нет ли чего-то подозрительного в этом так называемом преодолении понятия реальности, которое провозглашает большая часть современного мышления. Мы должны спросить себя: каким образом мы могли настолько потерять ощущение реальности?

Современный идеализм есть прежде всего идеализм *смысла*. В 20 веке мысль всё больше углублялась в анализ многообразных измерений смысла. Отсюда вытекало, что смысл есть нечто очень сложное, и, так сказать, представляет собой самостоятельную область исследования, имеющую свои собственные законы. Это явление смысла как такового является огромным теоретическим достижением. Оно подготовило новую почву для философского анализа.

Тем не менее, этот *семантический поворот* философии имел нежелательное следствие: чем герметичнее оказывалась область смысла, тем дальше от нас казались нам «сами вещи». В определённой степени «вуаль представления» была заменена «словесной вуалью» или «смысловой вуалью» – если только последняя не послужила обновлён-

ным фундаментом для первой, внутренность сознания которой нашла свою новую концепцию во внутренности смысла.

Современная философская ситуация характеризуется тем, что философы, принадлежащие различным традициям, прилагают усилия, чтобы найти выход из этого семантического идеализма.

Таким образом, вопрос ставится так:

Если смысловая вуаль существенным образом скрывает от нас реальность, то каким образом мы можем когда-либо оказаться способными получить доступ к смыслу реальности?

На этот вопрос имеется первый возможный ответ: то, что я назвал бы *«катастрофическим реализмом»*.

Пятнадцать лет тому назад Маурицио Феррарис, объясняя свой поворот к реализму, привёл поразительно удачный пример. Однажды во время его визита в Мексику, Мексико подвергся землетрясению. Внезапно он увидел, как стены его гостиничной комнаты шатаются, и почувствовал, как пол уходит из-под его ног. В этом травмирующем переживании итальянский философ нашёл подходящее средство, чтобы символизировать своё пробуждение от герменевтического сна. Такое воздействие оказало на него действительное. В самом деле, насколько велика ценность дискурсов пост-модернистских интеллектуалов, которые не верят в действительность, в сопоставлении с землетрясением?

Пример, конечно, выбран особенно удачно, так как землетрясение действительно и метафорически потрясает обыденное основание нашей веры. Таким образом, это основание оказывается *действительным*.

В то же время здесь узнаваем один очень классический мотив. Типично речь идёт о *проверке существования реальности*. Известный вид реализма (быть может, наиболее распространённый вид) находит в катастрофе смысла, в перевороте наших верований и смысловых структур в результате воздействия реальности *experimentum crucis*, и это кажется необходимым доказательством существования этой реальности.

Идея не нова: с этой точки зрения воздействие действительности на нашу мысль понимается как вид *толчка*. Мы можем быть вовлечены в создаваемые нами смысловые конструкции. Действительность, тем не менее, обладает такой силой, что в результате некоторых исключительных опытов ей иногда удаётся проломить эту стену из знаков и войти в контакт с нами (сначала с нашими телами, а затем нашими мыслями).

Очевидно, что действительности по самой сути принадлежит способность нас удивлять и иногда делать нам больно. Какой была бы эта реальность, если бы она всегда являлась такой, какой мы её желаем видеть. Либо она была бы подозрительной, – могло бы возникнуть сомнение, *действительно* ли речь идёт о реальности, – либо у нас было бы другое понятие реальности, чем то, которое мы на самом деле употребляем. На самом деле, «проверка существования реальности» очень важная сторона понятия реальности.

Тем не менее, кажется опасным ею ограничиться. Тот факт, что проверка существования реальности играет важную роль в понятии реальности, не означает, что смысл этой реальности *вообще* должен зависеть от какого-либо опыта.

Над реализмом эпохи модерна, который является отвергнутым сыном модернистской теоретико-познавательной установки, нависает угроза *негативной теории познания*, как если бы первично реальность была эпистемическим понятием, но *лишь негативным эпистемическим понятием* – тем, что нам остаётся, после того, как мы потеряли модернистскую уверенность в силе представления.

Проблема в том, что особое притязание понятия реальности – в противоположность, например, понятию простой *объективности* – в *преодолении эпистемического уровня*. С этой точки зрения *негативная* теория познания (основанная, так сказать, на неудаче) не намного лучше, чем положительная. На самом деле, дело обстоит с ней гораздо хуже: непонятно, почему мы должны испытывать реальность лишь в

тоне разочарования или катастрофы. Быть может, катастрофа помогает нам осознать реальность. Это, однако, может быть лишь потому, что мы до этого потеряли смысл реальности. Теперь мы, вероятно, должны поставить под вопрос эту постмодернистскую предпосылку. *Действительно* ли мы потеряли смысл реальности? Скорее не убедили ли мы себя, что мы его потеряли? Можно ответить так: это одно и то же: не правда ли, что верить, что что-то потеряно, есть типичный способ это потерять? Дело обстоит, однако, более сложным образом: известно, что есть ситуации, когда человек убеждён в том, что он что-то потерял, хотя это не так. В этих случаях нужно *лучше искать*: например, посмотреть, что находится совсем рядом, *перед глазами*.

Но за катастрофизмом стоит нечто более субстанциональное. По крайней мере, для некоторых авторов, которые обыгрывают «катастрофическую тему», за этой негативной теорией познания скрывается интерпретация *метафизики* именно как *отрицания теории познания*. В таком случае реальность вовсе не ограничивается эпистемической темой, а вводится, так сказать, как *негатив эпистемологии*.

Этот мотив стал очень широко распространённым и неизменным, в частности, во французской философии 20 и 21 веков. Действительность есть «большое внешнее»: то, что избегает «корреляции» и, таким образом, то, что, быть может, лежит за пределами наших познавательных и, возможно, мыслительных способностей.

Поскольку *смысл* в 20 веке стал систематическим местоположением мышления, считается, что это «внешнее» принимает форму утраченного смысла или даже полностью бессмысленного. По крайней мере, начиная с Сартра, эта тема потери смысла действительного («в себе») ("en soi": "an sich") находится в обращении и, кажется, мы не слишком скоро оставим её позади нас.

Можно сказать, что поднимающие эту тему, конечно же, оказываются на шаткой почве. Смысла может не хватать лишь тому, что этот смысл

могло бы иметь. Таким образом, потеря смысла не ведёт нас по ту сторону смысла. На самом деле она по самой сути принадлежит логическому пространству смысла. Как ясно показал Сартр, рассматривать действительное как *препятствие* не является подходящим для абсолютной трансценденции действительности. Не будет ли, таким образом, (большим) преувеличением сказать, что действительное «бессмысленно»?

На самом деле, эта психодрама так называемой потери смысла действительного проистекает из фундаментальной категориальной ошибки.

Чтобы это увидеть, нужно, однако, отказаться от мифологии, которая является предпосылкой катастрофического реализма: нам не нужно разрывать вуаль, так как *нет никакой вуали*, или, по меньшей мере, есть только та вуаль, которую мы сами себе соткали и которую мы обязаны правильно употреблять. Весь вопрос лишь в том, чтобы это осознать – что, как кажется, оказывается не слишком легко.

Здесь мы приходим ко *второму, альтернативному решению*: совершенно абсурдно инсценировать конфликт между смыслом и действительностью и считать, что первый ограничивается вторым, как это делала большая часть современной философии, так как действительность просто-напросто относится к категории, которая чужда смыслу. Как такое действительное не является ничем таким, на что смысл мог бы *натолкнуться*.

Несомненно, изменения действительности – как представляется, понятие действительности по самой своей сути предполагает, что она может меняться – могут поколебать условия некоторого смысла. Смыслы как таковые не реальны – они то, что называют «идеальным». У них есть – в соответствии с вышеприведённым фундаментальным понятием *подлинного реализма* – действительные условия. Таким образом, действительность при определённых обстоятельствах может сделать невозможным определённый смысл. Эта невозможность, однако, вытекает не из внешнего сопоставления некоторого подлинного смысла и некото-

рой части голой действительности, которая якобы *a priori* противостоит всякому смыслу, а *относится к самому смыслу*: нам кажется, что мы породили определённый смысл, но по причине обстоятельств, всё, что мы говорим, *бессмысленно*, и поэтому мы вообще ни о чём не *думали*. Таким образом, между смыслом и действительностью нет никакого конфликта, а есть лишь *трудность выработать смысл*. *Смысл имеет цену*: реализм, прежде всего, состоит в том, чтобы осознать это состояние дел.

Если мы хотим понять действительность, мы скорее стоим перед задачей артикулировать подлинный смысл, чем приподнять так называемую *вуаль смысла*.

Мы можем рассмотреть различные гипотезы. Быть может, не всякий смысл относится к действительности. Может случиться, что некоторые смыслы притязают на то, что они определяют действительность, а *другие нет*. В этом случае смыслы второго рода могут не закрывать нам доступа к действительности, поскольку они нам его и не обещали. По крайней мере, они не могут этого сделать, пока мы не смешиваем их со смыслами первого рода. Но и смыслы второго рода тоже базируются в действительности и как таковые имеют действительные условия.

С другой стороны, можно также спросить себя, может ли какой-нибудь смысл *вообще* не иметь никакого отношения к действительности. Не являются ли все случаи смыслов, которые кажутся не относящимися к действительности, случаями, имеющими *другие условия связи с этой действительностью* (например, *не эпистемические*)?

Не отсылает ли также по-своему к действительности, например, фикция? Не только в том смысле, что материалом для её основания является действительность (она может им быть. Но, быть может, это не так уж и важно и, прежде всего, может так многое означать), а в том смысле, что она устанавливает в своём роде связь с действительностью, в которой мы можем участвовать. Мы можем играть в эту игру, и мы будем играть в неё в действительности *и в связи с действительностью*.

В конечном итоге, также не совсем ясно, действительно ли существуют различные виды смыслов. Быть может, скорее существуют различные *употребления смысла*.

На самом деле это выглядит как подходящая исследовательская программа для реализма – попытаться методически вывести каждый смысл из его условий и *раскрыть эту особую связь с действительностью, также и в первую очередь для тех смыслов, которые на первый взгляд не кажутся имеющими отношения к действительности*. Конечно, это возможно лишь в том случае, если принимаются в расчёт многообразные виды нашего употребления смысла. Если семантика вообще признаёт, что смысл имеет отношение к действительности, то она с необходимостью является плюралистской семантикой, принимающей во внимание многообразную действительность дискурса и допускающей фактическое многообразие связей с действительностью.

Мне, однако, кажется, что в любом случае современный скептицизм не столько укоренён в идее *смысла, который никак не отсылает к действительности* (ещё раз: если бы это было так, не возникло бы никакой проблемы), как в идее *смысла, который отсылает к действительности*. Ошибочное заключение имеет вид: если смысл или его определённый вид рассматривается как определяющий действительность, он нам даёт доступ *лишь к действительности как она определяется, а не «самой действительности»*, в её, так сказать, независимости от этого – и, быть может, *каждого* – определения.

За этим аргументом мы находим широко распространённое представление о «голой действительности». Действительность как таковая должна находиться по ту сторону любого смысла.

Совершенно верно, что с известной точки зрения действительность *всегда лишь то, что она есть* (это её дефиниция), каким бы образом (и тоже совершенно правильно) мы её ни определили. Различие *категориальное*: всякое определение действительности является правильным

или неправильным; действительность, однако, не правильная и не неправильная: она *есть*. Это основа её грамматики.

Фундаментальная ошибка, однако, состоит в том, чтобы полагать, что *определённая действительность* может быть субстанционально чем-то другим, чем *сама действительность*. *Действительность, конечно, не есть своё собственное определение, но это определение, если речь идёт о подлинном и успешном определении, определяет саму действительность* (а не просто её тень). Такова грамматика определения.

Если я описываю нечто правильно или неправильно, я описываю *саму вещь*, и моё правильное или неправильное описание зависит от того, какова эта вещь *есть* в действительности. Смысл как таковой не представляет никакую другую вещь, а есть лишь способ схватить саму вещь в её самости.

Только вот в эпоху модерна известный взгляд эти аналитические истины запутал. Речь идёт о перспективистском взгляде. Этот взгляд вводит в сильное заблуждение, так как он понимает смысл, принимая за образец чувственное восприятие, и наоборот. В результате, с одной стороны, дело выглядит так, как если бы смысл был *особым взглядом на сами вещи*; а с другой, – как если бы то, что видится в этом особом взгляде на саму вещь, было *не самой вещью, а лишь её особым «затенением»*.

Что касается второго момента, то нужно сказать, что так, конечно, можно говорить, но *лишь при условии, что уже была определена некоторая когнитивная норма для вещи*, или, соответственно, если к тому, что видят, применяют некоторый «смысл». Если я вижу северную сторону Везувия, то при нормальных обстоятельствах я скажу, что я вижу Везувий. Точка. Я скажу, что я вижу *не Везувий, а северную сторону Везувия*, если у меня, например, есть особый интерес к его южной стороне, или, соответственно, если я применяю другой смысл к тому, что я вижу.

Нет никакого «затенения» (*Abschattung*), кроме как для некоторого смысла в соответствии с некоторой нормой, которая определяет то, что

обычно в данных случаях *должно являться*. На самом деле, слишком часто интерпретировали чувственное восприятие как то, что *является*, недостаточно спрашивая себя о том, что предполагает такая манера говорить – в соответствии с какой нормой в каждом конкретном случае то, что «является», определяется как «являющееся».

Поэтому перцептивный аспект (в качестве так называемого «частичного видения») не может представлять собой никакой модели для смысла. Чувственное восприятие является *перспективой* на часть действительности лишь в том случае, если к этой части действительности применён смысл и, следовательно, определена норма для чувственного восприятия. *Таким образом, перспектива предполагает смысл, а не наоборот.*

Если мы не примем во внимание логические условия модели, возникнет впечатление, что разнообразные смыслы, при помощи которых можно что-то определить, являются многочисленными «явлениями» самой вещи. Таким образом, мы должны будем сделать различие между самой вещью и *вещью, каковой она являет себя в некотором определённом смысле*.

И мы, конечно, всегда можем определить вещь посредством других смыслов. Список вопросов, которые могут быть поставлены, открыт. Не есть ли это как бы многочисленные «точки зрения» на вещь?

В этом отношении функционирует, однако, параллелизм: не означает ли *думать* о чём-то – применять к тому, о чём думаешь, определённый смысл, так же как видеть что-то с необходимостью означает видеть с определённой точки зрения? Не существует *никакой* неопределённой мысли, так же как и не существует *никакого* бесперспективного видения.

Суть трудности в том, каким образом мы должны интерпретировать это отрицание.

Метафизическая интерпретация, которая кажется настолько трудно преодолимой, что можно сказать, что в значительной мере наша эпоха прикована к её *негативной* формулировке, состоит в том, что это

отрицание понимается как недостаток. Как если бы мыслить вещь, не определяя её посредством конкретного смысла, или рассматривая её вне перспективы, было бы *позитивной возможностью*, которой мы, однако, лишены. Расхождение между нашим мышлением и этим «абсолютным» мышлением или нашим видением и этим «абсолютным» видением соответствовало бы различию между вещью, как мы её определяем или видим, и *самой вещью*.

Единственная проблема в том, что видеть вещь, но при этом видеть её вне перспективы, как бы ниоткуда, или думать о состоянии дел, но при этом не думать о нём как о конкретных обстоятельствах, не только невозможно, но и *бессмысленно*. Это означает не видеть или не мыслить.

Эпоха модерна одержима идеей потери абсолютного взгляда, как если бы было что-то потеряно. На этом основана риторика конечности. Истина, однако, в том, что мы ничего не потеряли, так как то, что мы якобы должны были потерять, бессмысленно и, следовательно, не является чем-то, что вообще может недоставать. Верить в такой метафизический недостаток означает лишь не постигнуть *сущность мысли и восприятия*.

Существуют, однако, вещи, которые мы не воспринимаем или о которых не думаем, и такие вещи, которые мы в данный момент воспринимаем или о которых думаем, принимаем за истинные, или же *необязательно* думаем о них. Они не перестают существовать, если мы их больше не наблюдаем или о них больше не думаем. Но когда мы их наблюдаем, мы их видим с определённой точки зрения или определённой перспективы. И когда мы о них думаем, мы думаем о них определённым образом, как о *тех* или *иных* вещах – в то время как их можно было бы, конечно, определить совсем по-другому. *Но это просто то, что называется восприятием или мышлением*. Это восприятие или мышление не есть то, что мы имеем за недостатком более совершенных когнитивных способностей. Они являются подлинными восприятием или мышлением и как таковые устанавливают связь между нами и самой

действительностью. На самом деле *они определяют то, что мы называем восприятием и мышлением, а также в определённой степени сам смысл того, что мы называем действительностью.* Восприятие является, так сказать, *лицом действительности*, мышление – её *измерением*. Действительность, по крайней мере, на макроскопическом уровне, не меняется от того, что она измеряется, и то, что измеряется, есть сама действительность, а не искусственная конструкция, которая была бы лишь объектом измерения *ad hoc*. Измерение может быть высоким искусством, и, как правило, им является, но не действительность. И она в точности то, что посредством измерения схватывается и определяется. Примем теперь во внимание, что нет способа измерить действительность, не применяя к ней определённый масштаб. Измерение в отсутствие масштаба есть чистая мифология.

Это можно, однако, сказать в двух очень разных тональностях. Можно принять правила игры и тем или иным способом измерять действительность, либо всё ещё тосковать о *безмасштабном отношении* к действительности.

Второй путь, однако, не выход, так как в этом случае мы *продолжаем оставаться лишь с голой действительностью.* Безмасштабное отношение к действительности не открывает никакого лучшего «доступа к действительности». На самом деле, это *не доступ, а простое переживание* и, как таковое, *часть самой действительности.* В этом простом переживании не найти никакого, в том числе и *негативного*, схватывания действительности. На самом деле, альтернатива такая: либо *думать* о действительности, либо просто-напросто принимать в ней участие, и, следовательно, в определённой степени *быть* ей самой, а не такая: либо думать о ней как о мыслительном объекте, либо испытывать её как действительность (*саму действительность*).

Таким образом, имеются два различных способа понимания того, что мы философствуем «после конечности». Первый способ состоит в

том, что полагают, что снова должна быть выдвинута точка зрения конечности, как если бы снова было возможно заниматься метафизикой в конструктивном (спекулятивном) смысле, хотя и просто *негативным* образом. В этом случае, следовательно, снова провозглашалась бы непознаваемость вещи в себе, а догматический фундамент *Критики* противопоставлялся бы её остальной части. По ту сторону «корреляционизма» находят тогда лишь *негатив корреляции*.

Второй способ состоит в том, что осознают, что здесь нет *никаких границ*, которые следует или можно преодолеть, и что конечность есть, так сказать, иллюзия эпохи модерна, и как бы остаток («тень») в ней традиционной метафизики. На смысле лежит печать «конечности» лишь постольку, поскольку в игре участвует задняя мысль о «бесконечном смысле», и, следовательно, смысле, который не является никаким определённым смыслом. Но неопределённый смысл не есть никакой другой смысл (быть может, невозможный), а *вовсе не есть смысл*. Мы всегда свободны не мыслить действительность или не говорить о ней, но когда мы о ней думаем или хотим её выразить, нет никакого другого способа это сделать, как определить её при помощи смысла. Всегда имеются, конечно, другие смыслы, которые могут быть применены к определённому состоянию дел, а также смыслы, которые мы в настоящее время не можем сформировать. Всякий смысл, однако, определяет некоторую точку зрения на *саму вещь*. Такая *точка зрения* даёт нам возможность определённым образом понять саму вещь. То, что ошибочно называется «конечностью», никакое не ограничение перспективы, а её *определённость*. Точнее говоря, некоторую перспективу можно охарактеризовать как «конечную», в смысле «ограниченную», но лишь в сравнении с некоторой другой перспективой. Может случиться, что я хочу видеть другую сторону вещи. Но эту сторону я буду видеть с точки зрения определённой перспективы. И если я устанавливаю устройство (например, зеркальное устройство), которое мне позволяет одновременно видеть две

стороны вещи, то это определяет ещё одну перспективу: новую перспективу. «Геометрическая перспектива» (как сказал бы Лейбниц), наглядно представляющая многообразные стороны вещи, также есть ещё одна перспектива, которая, как таковая, если она *выражает* содержание других перспектив, не имеет в точности такое же содержание как и они, а определяет новый, особый взгляд на вещь. Нет такого взгляда, который не был бы особым взглядом, или который не должен был бы *определяться* как взгляд. Это никакое не ограничение: «бесконечный» взгляд просто-напросто никакой не взгляд, а лишь фантазия о взгляде; и мы не лишены её. Естественно, зачастую мы можем и должны наш смысл совершенствовать. Но это совсем другая проблема, которая ставится и может найти своё решение лишь в рамках возможных (следовательно, определённых) точек зрения.

Мы должны отказаться от метафизического мифа (основополагающего мифа метафизики) о бесперспективном бытии. Мы должны отказаться от него не потому, что здесь есть нечто, что мы не могли бы постигнуть, и, следовательно, должны смириться с тем, что не постигнем, а просто потому, что эта идея совершенно бессмысленна. С определённой (*категориальной*) точки зрения бытие действительно бесперспективно: перспективы возникают, если оно *представляется*. И у каждой перспективы есть свои издержки: всякая особая перспектива требует определённого установления: определённого способа *выработки в самой действительности конкретных условий для определённого взгляда на действительность*. Но бесперспективность действительно не означает ни недостаток перспективы, ни её трансцендентность. Она лишь означает категориальный статус того, к чему перспективы применяются, что они определяют и делают возможным нам *правильно или неправильно схватить*.

Нет никакого «большого внешнего мира», поскольку мы всегда уже находимся во внешнем мире (где же ещё?). Мышление есть постоянное

усилие этот внешний мир измерить. Иногда это нам удаётся, иногда нет. То же, что может нам иногда, так сказать, *закрывать доступ* к миру, никакая не «перспектива», а наша в отдельных случаях неспособность установить перспективу.

Литература

1. Benoist Jocelyn. Concepts. Introduction à l'analyse. Paris, Cerf. 2010.
2. Benoist Jocelyn. Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a. Paris, Vrin. 2011.
3. Benoist Jocelyn. Le bruit du sensible. Paris, Cerf. 2013.
4. Benoist Jocelyn. Logique du phénomène. Paris, Hermann. 2016.
5. Benoist Jocelyn. Experience // Conference Psychological Concepts. (September 22, 2012). 2012. 16 p.
6. Benoist Jocelyn. Making ontology sensitive // Cont. Philos. Rev. 2012. V. 45. P. 411-424.
7. Benoist Jocelyn. Useless things to say // Wissenschaftskolleg zu Berlin Workshop: Realism Without Entities. (November 28, 2013.) 2013. 13 p.
8. Benoist Jocelyn. Reality // META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. 2014. P. 21-27.
9. Benoist Jocelyn. Apologie de la métaphysique // Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas. / éd. Cohen-Levinas et A. Schnell. Vrin. 2015. P. 45-60.