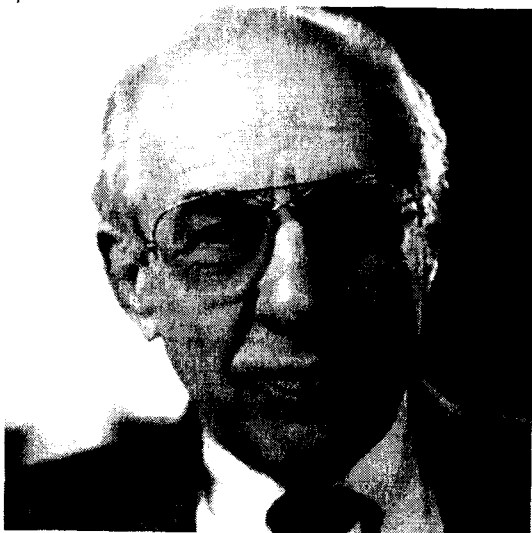


Между новыми левыми
и иудаизмом:

Хилари
Патнэм



«Как мне представляется, сводить деятельность философа к решению логических головоломок значит загонять ее в очень узкие рамки, но и отождествлять философию со стремлением спасти мир значит стоять на слишком радикальной точке зрения». По мнению Хилари Патнэма, между этими крайностями — аналитической философией и философией, понятой исключительно как стремление к освобождению, — лежит средний путь, ведущий — через переинтерпретацию реализма в терминах прагматизма — к созданию нового варианта «прагматического реализма».

Родившийся в Чикаго в 1926 г. и будучи в настоящее время профессором Гарвардского университета, Патнэм пришел к этому убеждению через долгий извилистый путь. Его карьера постаналитического мыслителя с энциклопедически широким кругом интересов, простирающимся от философии сознания до философии языка, от этики до эпистемологии, прошла стадию глубокого кризиса. В шестидесятые годы, разделяя пацифистские убеждения американских левых, выступавших против Вьетнамской войны, Патнэм с головой окунулся в политическую борьбу, представляя преподавателей Гарварда в движении «Студенты за демократическое общество» и выступая активным членом маоистской группы и прогрессивной партии труда. Следы этой политической активности несет на себе его интерес, столь необычный для философа с его подготовкой, к историцизму Франкфуртской школы и прежде всего к одному из ее современных наследников — Юргену Хабермасу.

Но этим интересом дело не закончилось. Как и для многих людей, для Патнэма его увлечение пацифизмом не завершилось простым возвращением в канонизированные рамки теоретической дисциплины; напротив, оно обнажило глубокий мистико-теологический интерес, связанный с восстановлением иудейской традиции, которую с того времени Патнэм стремится органически включить в постаналитическую структуру своей философии.

Помимо этого политического периода в жизни Патнэма, когда он, по его словам, был неспособен «функционировать как философ», о сложности его творческого пути свидетельствует и монументальный по структуре и размаху труд, своего рода *Gesamtwerk*¹, опубликованный им в 1975—83 гг. как

трактат в трех томах, озаглавленных, соответственно, «Математика, материя и метод» («*Mathematics, Matter and Method*»), «Сознание, язык и реальность» («*Mind, Language and Reality*») и «Реализм и разум» («*Realism and Reason*»). Кроме этих томов, у Патнэма есть и несколько менее весомых трудов, среди которых стоит упомянуть его недавнюю работу «Многоликость реализма» («*The Many Faces of Realism*», 1987), содержащую программный синтез его идей и составленную из лекций, прочитанных им в 1985г. в Вашингтоне.

Завершает отход Патнэма от строго аналитической традиции, в которой он был воспитан, его отказ от объединяющей и определяющей идеи Эпистемологии-с-большой-буквы или, по крайней мере, от идеи универсального метода, применение которого позволяет установить, кто из собеседников прав, не касаясь содержания их спора. Именно эта Эпистемология-с-большой-буквы, подкрепляемая формалистическим подходом членов Венского кружка, и порождает, согласно Патнэму, тенденцию к профессионализации дисциплины с ее вечной придирчивостью, приведшую в итоге к тому, что единственным связующим звеном аналитической философии стало «постоянство в предрассудках».

Только отказавшись от абсолютистского эпистемологического проекта, мы сможем увидеть новые и плодотворные перспективы, вырастающие из аналогии между эпистемологической и этической проблематикой. Эпистемология-с-большой-буквы должна быть заменена понятием «моральной объективности», которое Патнэм формулирует, следуя идеям прагматистов, в частности, идеям Уильяма Джеймса. Критически разбирая ряд позиций в этике, истории и науке, Патнэм заключает, что ни в одной области мы не вправе надеяться найти более глубокие основания, чем основания самих убеждений — в частности, тех убеждений, которые являются специфическими для конкретного места и времени. Органическое единство этих убеждений составляет «моральный образ мира», а поскольку «моральный образ мира» определяет свойства моральной объективности, то его можно считать «реальным» и основополагающим.

Патнэм не одинок в своих выводах: начиная с Уилларда ван Ормана Куайна, выдвинувшего тезис онтологической относительности, и кончая Дональдом Дэвидсоном, резко критикующим дихотомию «концептуальная схема/содержание»,

¹ Собрание сочинений (нем. яз.) — Прим. перев.

многие постаналитические мыслители заявили о своем неприятии традиционного противопоставления мира «в себе и для себя» и понятий, в которых мы мыслим о мире. Различие состоит лишь в том, что никто не хотел распространять этот подход, названный Патнэмом, вслед за прагматистами, «точкой зрения наблюдателя», на область этики и морали.

Приписываемое Патнэмом важное значение моральному порядку, в прагматистском смысле определяющему атрибуты, характеризующие реальность мира, имеет прямое отношение к теологическому горизонту иудаизма, из которого Патнэм вывел присущую философии миссию спасения, забытую в порыве увлечения аналитическим подходом. Именно в библейской традиции он находит формулировку идеи «равенства людей», которую в секуляризованном и систематическом виде выразил Иммануил Кант, позаимствовавший в свою очередь эту идею у Жан-Жака Руссо и философов Французской революции. Идеал всеобщего равенства, представляющий уникальный вклад иудаизма в западную культуру, — один из излюбленных «моральных образов мира» Патнэма. Это равенство, воспринимаемое через призму идей таких вдохновляющих Патнэма авторов, как Серен Кьеркегор, Уильям Джеймс и Людвиг Витгенштейн, выполняет две основные функции в современных дискуссиях: с одной стороны, оно служит оплотом против нигилизма, свойственного современному французскому постструктурализму, а с другой стороны, оно выступает символом освобождения, отстаиваемого рядом немецких философов, включая Хабермаса и других наследников Франкфуртской школы.

* * *

По сравнению с другими современными американскими философами вы проявляете большую неприязнь к аналитической философии, хотя в течение изрядного количества лет вы сами были аналитическим философом. Как это произошло?

Так получилось, что меня, как и многих других молодых американских философов, в университете прежде всего учили тому, что *не нужно* любить и что *не нужно* считать философией. Из нас готовили тех, кто будет опровергать авторов и критиковать тексты. По-моему, это ужасно, и следует прекра-

тить эту практику на всех философских факультетах, во всех школах и направлениях.

Это похоже на цензуру. Кто принадлежал к числу запрещенных авторов?

В колледже я обожал Кьеркегора, но меня учили, что он в большей степени поэт, чем философ. Затем шел Маркс, к которому я питал интерес почти всю свою жизнь, но опять меня учили, что Маркса следует считать социальным теоретиком, а не философом. Мне нравился Фрейд, но и здесь мне объяснили, что психология — это вовсе не философия. Этот процесс сужения кругозора происходил, и когда я учился в университете, и когда начал работать преподавателем. Боюсь, что, только достигнув сорока лет, я стал сопротивляться этой привычке считать философией исключительно аналитическую философию.

Аналитическая философия представляет собой довольно обширную область, отнюдь не однородную и имеющую сегодня за плечами полувековую историю. Думаю, вы имеете в виду американскую школу?

Вспоминая свое знакомство с аналитической философией, я думаю о том времени, когда Герберт Фейгль и его сторонники, включая Уилфрида Селларса, стали издавать антологии по аналитической философии. Содержание этих антологий определяло философскую правомерность того или иного текста и автора: Гильберт Райл, Джон Остин, логические эмпиристы, Бертран Рассел — все они были отнесены к аналитическим философам. Даже Джон Дьюи был включен в их число, хотя это было политическим маневром, поскольку аналитические философы не особенно его любили. Аналитическая философия была создана в определенный период, и с того времени она сильно изменилась. Если бы мое прежнее «я» уснули в 50-е годы, а сегодня разбудили, я вряд ли бы признал то, что сегодня называется аналитической философией.

Вы очень напористы, как мыслитель, и выступаете против многих современных философов. Но что сказали бы основатели аналитической философии, такие как

Ганс Рейхенбах и Рудольф Карнап, окажись они живы сегодня?

Когда я преподавал в Принстоне, я тесно сотрудничал с Карнапом, работавшим в то время в Институте специальных исследований. Я учился и у Рейхенбаха. Ни тот, ни другой не признали бы то, что мы называем сегодня аналитической философией.

В связи с чем вы отошли от аналитической философии?

Это связано с событиями шестидесятых годов, когда я был политически очень активен. Я курировал на факультете сторонников движения «Студенты за демократическое общество». Я собирал повестки в армию, что было уголовным преступлением, но меня не посадили за это в тюрьму. Я был связан с маоистской группой. Теперь я уже не маоист и даже не марксист, но от того времени я, среди прочего, унаследовал убеждение в том, что философия не является, не может и не должна быть только академической дисциплиной. Думаю, я обязан этой идеей шестидесятым годам, которые во многих отношениях изменили мою жизнь.

Не считаете ли вы, что идея философии как всеобъемлющей дисциплины, выполняющей социальные, этические и эстетические функции, — это типичная черта континентальной философии?

Думаю, термин «континентальная философия» уже не годится, поскольку вновь проявились национальные различия. Сегодня различие между немецкой и французской философией столь велико, что уже неоправданно употреблять термин «континентальная философия». И итальянская философия имеет свой особый характер. Итальянские философы внимательно следят за тем, что происходит вокруг; это, впрочем, делают и немецкие философы. Думаю, немецкие философы изучают как французскую, так и аналитическую философию, это очень положительный момент, тогда как французские философы все еще считают, что нужно читать только французов.

По существу, вы утверждаете, что в Европе существуют две великие философские традиции, немецкая и французская. Чем объясняется их глубокая непримиримость?

Думаю, что немецкая философия, уже со времени немецкого идеализма, вынашивала идею философии как искупления. Хабермас в своей книге «Знание и человеческий интерес» («*Erkenntnis und Interesse*») выдвигает в качестве философского краеугольного камня понятие присущего человеку «интереса искупления» — интереса в своего рода спасении, личном, общественном или том и другом вместе. Думаю, почти каждый немецкий философ приписывает философии некоторую миссию спасения, и это понятие придает особый характер немецкой философии. Французская философия — совсем иная. После того, как французы отошли от экзистенциализма, над французскими философами всецело довлеет идея политики, которая мне очень не нравится: политики разносить все в пух и прах в надежде, что, может быть, появится что-нибудь хорошее. В Германии именно в результате такого рода политики к власти пришел Гитлер, поэтому я искренне рад, что французские философы имеют не больше влияния, чем они имеют.

Вы имеете в виду деконструкцию и постмодернизм?

Я имею в виду тех, кто считает нашу культуру столь репрессивной, что она должна быть разрушена, и надеются получить на ее руинах что-то лучшее. Кроме того, в последние годы во французской культуре, видимо, стало нормой определенное «комедианство», определенная театральность. Жак Буверес, который очень критически относится к доминирующему направлению во французской философии, однажды заметил, что французские философы довели до совершенства искусство выглядеть большими радикалами, не говоря при этом ничего, что помешало бы им войти в следующее социалистическое правительство.

Кто в этих двух традициях — немецкой и французской — является лидером, кто «вершит» историю философии?

Думаю, величайшим современным представителем немецкой философии, а, возможно, и величайшим философом на континенте является Юрген Хабермас. Величайшим современным представителем французской философии — хотя французы и не оценивают его столь высоко, как это делают американцы — является Жак Деррида. Думаю, различие в жизненном импульсе, исходящем от Хабермаса и Деррида, огромно. У Деррида можно почерпнуть нечто ценное в отношении чтения текстов. Однако, если попытаться читать любой текст так, чтобы главный смысл усматривать в том, как этот текст деконструирует себя, то это тоже становится неправильным способом чтения. Только некоторые тексты следует читать в деконструктивной манере. Деррида, начиная с его ранней работы «Голос и феномен» («La voix et le phénomène», 1967), разрабатывает систематический метод, опирающийся на очень слабую философию языка.

В лингвистическом плане главным источником для Деррида остается Фердинанд де Соссюр.

Да, верно, но хотя Соссюр был гениален во многих отношениях, его философия языка по-настоящему не работает. У Соссюра есть неустранимое противоречие, которое он сам признает и которое связано с неопределенностью его позиции в вопросе: возможны или невозможны перевод и герменевтика. Из воззрений Соссюра вытекает, что каждый язык герметично изолирован от другого языка, каждый язык имеет свой собственный мир и поэтому перевод невозможен. Думаю, что Деррида в своей концепции опирается на Соссюра и его протоструктуралистский подход — тем особым способом, каким французские мыслители опираются на предшествующих им французских мыслителей. Постструктуралисты — это ничто иное, как неоструктуралисты.

Возвращаясь к вопросу о «жизненном импульсе», скажите, в каком смысле Хабермас лучший учитель, чем Деррида?

Хабермас представляется мне мыслителем более широкого масштаба, «мыслителем-богом». Он размышляет не только о языке и о том, как язык разрушает себя. Хабермас пытается

понять, как состыкованы друг с другом разные части нашей культуры, что происходит в нашей культуре и что можно было бы сделать для ее улучшения. И он пытается размышлять об этом через призму очень широкого видения, возможно, самого широкого после Карла Маркса: он стремится понять, как согласованы между собой социальная теория, эпистемология и теория языка.

Как возник ваш интерес к Хабермасу — напрямую или через Франкфуртскую школу?

Напрямую, но я убежден, что его связь с Франкфуртской школой неустранима. Не только потому, что он преподает во Франкфурте, но и потому, что с глубоким уважением относится к тому, что происходило во Франкфурте в прошлом, в частности, глубоко чтит Теодора Адорно и Вальтера Бенямина. По сути, он и Карл Отто Апель образуют новое направление в немецкой мысли. Было бы очень интересно сравнить направление, которое я называю новой Франкфуртской школой, и американский прагматизм в лице Уильяма Джеймса и Чарльза Пирса.

У новой Франкфуртской школы есть целостный политический проект освобождения, которому трудно что-либо сопоставить в метафизически и плюралистически ориентированной мысли Джеймса и в семиотике Пирса. Мне кажется, это же можно сказать даже в отношении неопрагматистской позиции Ричарда Рорти.

Думаю, американский прагматизм хорошо понимал, что демократия — это не только западный феномен, как мы бы сказали сегодня. Некоторые люди критикуют любого, кто считает, что страны третьего мира должны стать демократическими, видя в этом попытку навязать культуру Запада. Они бы не относились к этому так, если бы понимали связь демократии или одного из аспектов демократии с современным представлением об истине. Под современным представлением об истине я имею в виду не воззрение, возникшее в послесредневековый период, а взгляд, сложившийся в конце девятнадцатого века, когда стало понятно, что даже физика Ньютона и Галилея не способна обеспечить достоверность. Пирс говорил, что если бы ему надо было дать имя своей философии, он на-

звал бы ее «фаллибилизмом», который означает, что все достойное называться истиной является недостоверным и подверженным исправлению.

Разве эта «фаллибилистская» перспектива, отрицающая любое всеобъемлющее, универсальное и метаисторическое понятие истины, не близка к постструктурализму и французскому деконструктивизму?

Да, в определенном отношении. Но французы понимают это так, будто истины вообще не существует. По сути, в беседах Деррида высказывается намного более умеренно: он скажет Вам, что понятие истины противоречиво, но что это абсолютно неизбежно. Хотелось бы, чтобы и в своих трудах он больше подчеркивал этот аспект. Пирс однажды предложил превосходную метафору — первую из известных мне антифундаменталистских метафор. Он сказал, что дело обстоит так, как если бы мы шли по нетвердой и болотистой почве, и это замечательно, ибо, будь почва под нашими ногами твердой, у нас не было бы никакой причины куда-либо идти. В манифесте прагматизма «Как сделать наши идеи ясными» (*«How to Make Our Ideas Clear»*) он, по существу, для разъяснения истины использует ту же последовательность стадий, какую мы найдем у Гегеля. Вначале вы верите в то, что Пирс определяет как «метод авторитета», в этом случае истина — это то, что считают истинным авторитеты. Затем вы начинаете осознавать, что это не так, поскольку и папа, и король иногда ошибаются, и тогда вы обращаетесь к тому, что он называет «методом, согласным с разумом» и что представляет собой метод метафизики и классического рационализма. И он понимал, что сегодня и тот, и другой метод уже преодолены (*aufgehoben*), хотя в мире найдется немало людей, продолжающих рассуждать, как если бы эти методы все еще имели силу.

Рорти первым заговорил о возможности пост— или неопрагматистского направления в современной философской мысли. Почему вы никогда не включались целиком в разработку подобной перспективы?

Рорти придает истине эмоциональный характер: он использует это понятие для того, чтобы сделать кому-нибудь

комплимент. Я не согласен с ним; я иначе воспринимаю прагматистов. Думаю, что для Пирса единственным третьим путем было признать, что хотя истина недостоверна, все достойное называться ею должно быть подвержено проверкам и вынесено на публичное обсуждение. И это, безусловно, составляет тему для Франкфуртской школы. Апель написал книгу о Пирсе, отметив связь между его идеями и аргументом Витгенштейна о приватном языке, с одной стороны, и размышлениями Хабермаса об идеальной речевой ситуации, с другой. Но думаю, ключевая идея, которую Дьюи выразил в очень явной форме, состоит в том, что если мы допускаем существование в этике и политике такой вещи как истина, то она должна быть подчинена тем же ограничениям, что и научная истина. Это означает, что мы должны проверять и перепроверять ее сами и должны позволять другим проверять ее. Мы должны постоянно обсуждать и наши методы верификации. Как говорил Уильям Джеймс, не существует одного-единственного метода ни для открытия истины, ни даже для того, чтобы делать предсказания и иметь чувственный опыт. Мы должны и дальше иметь опыт и дальше обсуждать его, мы должны продолжать делать и то, и другое. Этика демократии, предоставляющая нам право проверять наши политические идеи, не имеет ничего общего с отрицанием этого права у других. Это связано с постмодернистским понятием истины, и это представляется мне общим элементом в прагматизме и в новой Франкфуртской школе, элементом, который я нахожу очень привлекательным.

Связь между французским постструктурализмом и новой Франкфуртской школой уже была отмечена в ходе открытой дискуссии между Хабермасом и Жан-Франсуа Лиотаром — очень напряженной querelle², которую Рорти попытался разрешить с помощью понятия истины, одновременно постмодернистского и социально осознанного.

Проблема, как это хорошо понимали прагматисты, состоит в том, что хотя мы и достигаем согласия относительно способа проведения проверок в науке — или, точнее сказать, в некоторых науках, поскольку более молодые науки демонстрируют

² Ссора (франц. яз.) — Прим. перев.

не так много согласия, как это имеет место в физике, но в политике и этике у нас нет такого согласия. Наши расхождения касаются не только конкретных программ или принципов, но и того, как следует проверять правильность программ и принципов. Здесь нам необходимы две вещи. Во-первых, следует отказаться от идеи, будто можно смотреть на вещи, как бы занимая позицию Бога, поскольку такая позиция невозможна. Во-вторых, человек может обсуждать или критиковать этические и политические программы, только если он считает своим долгом способствовать реализации того, что Хабермас называет «интересом искупления». А для этого, как говорит Уильям Джеймс, вы должны уметь слышать стоны раненых. Очень простое, короткое предложение.

Однако остается проблема: как найти связующее звено между этими двумя условиями — отказом от позиции Бога и необходимостью интереса спасения. И если это связующее звено может быть только контекстуальным, то в каком смысле могут существовать метаисторические ценности и принципы, не ограниченные рамками этнических групп, как, например, демократия?

Хочу подчеркнуть, что для меня демократия — это не только западный феномен. Если считать, что демократия — это чисто этническая вещь и социализм — это чисто этническая вещь, то совершенно невозможно объяснить, почему люди в странах третьего мира с таким энтузиазмом восприняли все, что они слышали о демократии и социализме, каким бы несовершенными они ни были. Нам не следует отказываться от наших идеалов, но мы должны резко осуждать то, с каким лицемерием Запад говорит об этих идеалах, и то, что существует расхождение между словами Запада и его делом. Думаю, настоящая трагедия социализма в двадцатом веке отчасти состоит в том, что он стал антидемократическим. Достаточно вспомнить сталинизм.

В таком случае демократия — это ценность.

Я считаю демократию ценностью, но не столько этической, сколько когнитивной ценностью для любой области. Демократия — это требование экспериментального исследования в любой

ласти. Отказаться от демократии значит отказаться от идеи экспериментирования. Думаю, у нас достаточно опыта, чтобы понять, что бывает, когда мы не считаем нужным быть экспериментаторами.

Среди постаналитических философов, вероятно, только вы один проявляете интерес к теологии, связанный с восстановлением иудейской традиции. Как стало возможным, что такой человек, как вы, имеющий образование логика, в какой-то момент решил восстановить центральное значение Бога, мистицизма и интерпретации священных текстов?

Думаю, религиозным человека делает его внутренний опыт. Не имеет смысла обращаться в свою веру других. Религиозность совместима со скептицизмом в отношении откровения. В иудейской и христианской традициях, которые являются боговдохновенными и священными, есть нечто совершенно необъяснимое для меня. Эта священность не означает, что они не представляют собой человеческие творения; в восемнадцатом веке человечество испытало потрясение, когда впервые прочитало Библию как человеческое творение, но Библия не является и проектом совершенного социального устройства. Например, в ней говорится, что у евреев было намного более справедливое социальное устройство, чем те порядки, которые они могли наблюдать в Египте и Вавилоне, или даже в Греции и Риме. Так, о евреях говорится, что они обращались со своими рабами намного лучше, чем в соседних государствах, но о них не говорится, что у них не было рабов. А ряд высказываемых в Библии вещей я просто считаю ошибочными, например, предубеждения против гомосексуалистов. Священное чувство необязательно является благом; оно может заставить человека совершать ужасные вещи. Безусловно, именно по этой причине люди в девятнадцатом веке пришли к выводу, что надо перестать верить в священное и тогда мы больше не будем совершать ужасных вещей. Но потом пришли два диктатора-атеиста, Сталин и Гитлер, которые вдвоем уничтожили даже больше людей, чем кто бы то ни было до них во имя священного.

Тогда ваш иудаизм не имеет отношения к религии, он нечто другое...

Для меня слово «религия» не годится. Я бы сказал, что мой иудаизм представляет собой осознание пределов. Еврейские мыслители часто приводят одно место из Талмуда, его цитирование стало своего рода *cliché*³, но мне все равно хотелось бы напомнить его: там говорится, что не в нашей воле завершить выполнение задачи, но мы и не вольны не брать ее на себя. Для меня религия означает осознание пределов человека. Для гуманизма, как его развивал Фейербах, проблема состоит в том, что он обожествляет человека, но я не нахожу в этом столетии ничего, что внушило бы мне желание обожествлять человека. Подобно Бену Шварцу, я считаю человека худшим из богов.

Вы находите что-то общее в возрождении иудейской традиции, осуществляемом другими американскими интеллектуалами, такими как теоретик литературы Гарольд Блум?

Мне представляется, что у Блума другая религия — религия искусства. Его позиция кажется мне ужасно покровительственной, похоже, он хочет сказать, что духовная жизнь предназначена для писателей и критиков, а всем остальным следует довольствоваться чтением превосходных книг. За этим стоит та мысль, что литературное творчество — это преемник религии.

Как вы относитесь к творчеству такого «философа письма», как Эммануэль Левинас?

Его отличает глубокое знание и понимание иудейской религии.

Не отражает ли ваше страстное увлечение мистицизмом дух времени?

Нет, не думаю. Мне кажется, будь я греком, я был бы православным. В том или ином виде нечто сокровенное во мне требует такого рода выражения.

³ Общее место (франц. яз.) — Прим. перев.

Как вы трактуете особый для иудаизма смысл универсальности и трансцендентности настоящего, если сравнить иудаизм с другими религиями?

Каждый раз, когда иудаизм пытались сделать универсальным, это плохо заканчивалось для евреев. Думаю, особенность иудаизма, которая мне очень импонирует, состоит в том, что наша религия не утверждает, что каждый должен стать иудеем.

Тогда можно сказать, что вы придерживаетесь «плюралистического» представления об иудаизме?

Понятие плюрализма сохраняет ключевое значение для нашего времени. Оно укоренено в прагматизме, в большей мере у Дьюи, чем у Джеймса и Пирса. Очевидно, что благодаря необратимому технологическому прогрессу и высокой мобильности населения миру не грозит распадение на герметично изолированные группы. В современном обществе плюрализм означает сохранение различий при продолжающейся коммуникации.

Давайте вернемся к философии. Вы утверждаете, что философия — это не искусство и не наука, а некая третья модальность.

Философия столь же фундаментальна, как искусство и наука. В течение долгого времени она была поглощена религией. Сегодня Деррида, с одной стороны, а аналитические философы, с другой, стараются уподобить эту уникальную модальность либо искусству, либо науке. Аналитические философы в основном видят в философии науку, только менее развитую, менее ясную и более молодую, тогда как Деррида главным образом видит в философии литературу, искусство. Думаю, и то, и другое неверно. Философия не может стать ни чистой литературой, ни чистым доказательством. Естественно, в философии есть место для доказательств, но она не сводится только к доказательствам.

В философии как некой третьей модальности вы отождествляете сферу обыденного и повседневного. Связано ли это с Витгенштейном и, если да, то каким образом?

Не думаю, что «обыденное» и «повседневное» являются синонимами. «Повседневное» имеет неподходящий смысловой оттенок, а «обыденное» выражает правильный смысл. Для меня с ним связаны большие трудности, отчасти из-за того, что я все еще бьюсь над правильным его выражением в своих собственных трудах. Что касается Витгенштейна, то о нем я думаю больше, чем о каком-либо другом философе. У него не было собственно «теории» языка или теории игр. В этом смысле вы можете воспринимать Витгенштейна как нечто вторичное по отношению к Остину, но я не думаю, что это главное в Витгенштейне. Есть, по крайней мере, два других способа прочтения Витгенштейна. Согласно первому из них можно воспринимать Витгенштейна просто как голос отчаяния, голос, возвестивший конец философии. Второй способ в большей мере имеет предположительный характер и связан со значительными трудностями, но именно так я и хотел бы воспринимать Витгенштейна и думаю, именно так воспринимает его Стэнли Кейвл. Я хочу сказать, что Витгенштейн стремится положить конец нашим заблуждениям или, лучше сказать, положить конец злоупотреблению тем, что было названо философией, и освободить место для чего-то еще, что очень трудно охарактеризовать.

Как вы определяете это «что-то еще» — разве не как философию?

Я связываю это с тем, что Хайдеггер называл *Denken*. Кейвл использует термин «обыденное». Некоторые люди связывают это с этикой. Кант говорил, что он попытался ограничить науку с тем, чтобы освободить место для веры. Я все еще убежден, что под маской постмодернистской искушенности у большинства людей скрывается вера в то, что определенные вещи абсолютно неверны. Обыденное не означает посещение почты и отправку письма; оно означает веру в то, что наш образ жизни и мышления не является целиком фикцией или иллюзией. Именно для этого Витгенштейн и старался освободить место. Так же, как Маркс в свое время перевернул мир Гегеля с головы на ноги, так сегодня Витгенштейн счел бы, что у философов и теоретиков литературы мир повернут головой вниз.

В таком случае Витгенштейн был вашим учителем?

Я не уверен, что могу называть его своим учителем. Да и потом, если бы я учился у него, не знаю, смог бы я разработать свой собственный стиль философствования.

Размышляя о мире реальном или о мире иллюзорном или оглядываясь на прошлое, вы когда-нибудь относились с интересом к психоанализу?

Я считаю психоанализ способом видения. Фрейд говорит нам, что в каждом из нас есть ребенок или, иначе говоря, впечатлительный калека, ибо ребенок не способен справиться со взрослой жизнью. Многие из нас представляют собой двухлетних малышей, пытающихся справиться с ответственностью, возлагаемой на плечи тридцати-, сорока-, пятидесяти- и шестидесятилетних взрослых, что является ужасным способом проживания жизни. Думаю, что Фрейд, подобно Марксу, попытался создать из своих открытий законченную систему идей. Я не верю в законченные системы идей, но это не означает, что у Маркса и Фрейда ничему нельзя научиться. Когда психоанализ успешен, он не завершается с окончанием терапии. Он становится тем, что вы делаете для самого себя.

Не считаете ли вы, что искусство можно также трактовать как технику наблюдения и самонаблюдения?

Я никогда не мог решить, сколько единства заключено в разных видах искусства. Является ли искусство единым понятием? Взяв любой труд по эстетике, можно интуитивно почувствовать, какой вид искусства он подразумевает. Например, ясно, у Канта таким искусством является живопись. Это же верно в отношении Нельсона Гудмена, к которому я отношусь с искренним восхищением.

Соединяя вместе все ваши определения философии, видимо, можно заключить, что она представляет для вас великую, энциклопедически широкую совокупность ментальных практик?

Думаю, в философии есть единство, несмотря на имеющиеся различия, как дисциплинарные, так и географические. Немцы, как я уже отмечал, подчеркивают аспект спасения. Анали-

тические философы выделяют научный аспект, есть еще литературный аспект и т. д. Но все это, я думаю, аспекты одной вещи. Когда пытаются разделить философию на части, обособив один из ее аспектов, как это пытались сделать аналитические философы с научным аспектом, то философия начинает вести себя как невротик, и вы имеете перед собой все типичные симптомы невроза: фантазии и навязчивые состояния, рецидивы и, наконец, возврат вытесненного из сознания.

Возможно, вы воспринимаете свое прошлое, когда вы были аналитическим философом, как возврат вытесненного из сознания?

Я полагаю, аналитическая философия начиналась с уважения к доказательству. Проблема состоит в том, что через некоторое время философия должна была превратиться в сплошное доказательство, и стало непонятно, что же следует доказывать. Так появились вымышленные объекты: ведь возможные миры реальны в той же мере, в какой реальны вымышленные миры. Для меня это прекрасный пример возврата вытесненного из сознания. Аналитическое направление начиналось как антиметафизическое движение, но сегодня мы вправе сказать, что оно является самым метафизическим направлением. Доказательством тому служит тот факт, что представители аналитической философии продолжают говорить об «интуиции».

Есть доля иронии в том, что только сейчас, в конце нашей беседы, встал вопрос о метафизике.

Я не критикую аналитическую философию за метафизичность, я не борец с метафизикой. Я вижу проблему аналитической философии в том, что она пуста. Философия не может быть одним доказательством, и доказательства не должны быть все в аналитическом стиле. У Кьеркегора, например, есть свои доказательства, хотя аналитические философы никогда этого не признают. Это же верно и в отношении Витгенштейна: его аргументы часто носят педагогический характер, их цель — не объяснить что-либо читателю, а заставить читателя самому сделать выводы. В этом, я думаю, и состоит подлинное назначение философии.