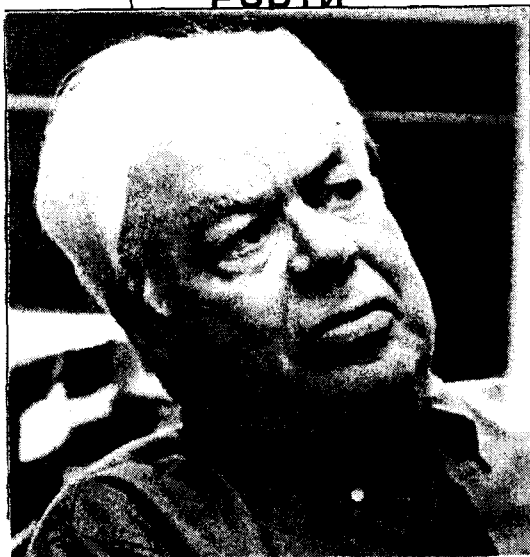


После философии – демократия:

Ричард
Рорти



Среди современных американских философов Ричард Рорти выглядит исключением. Вероятно, со времени его «учителя» Джона Дьюи интеллектуальная жизнь Соединенных Штатов не знала подобного феномена: в лице Рорти мы имеем не профессионального философа в американском стиле, а по-европейски образованного и разностороннего мыслителя, оптимистически настроенного и активно участвующего в общественных дискуссиях.

Книга «Философия и зеркало природы» («*Philosophy and the Mirror of Nature*») (1979) принесла Рорти международную известность основателя «неопрагматизма». С тех пор он не устает удивлять философское сообщество своими отступлениями от той «модели» профессиональной деятельности, в которой был воспитан. В 1983 году после пятнадцатилетнего преподавания в философской цитадели Принстона Рорти решает перейти на междисциплинарную кафедру в университете штата Вирджиния, что выглядело как обращение к первоисточкам, связанным с Нью-Йорком, где он родился в 1931 году в семье писателей-социалистов «старой гвардии». Более того, Рорти усваивает в высшей степени дискурсивный стиль мышления и письма, и этим концептуальным жестом, свидетельствующим о верности американским демократическим традициям прагматизма и либерализма, он противопоставил себя ригоризму аналитического жанра, которому скорее свойственна тщательная аргументация, чем широкие умозрительные построения.

Именно критика аналитической философии стала отправной точкой для неопрагматизма Рорти. Впрочем, эта критика в основном направлена против первого, наиболее ортодоксального варианта аналитической философии, возникшего после иммиграции в Соединенные Штаты венских логических позитивистов. Она практически не затрагивает второй этап аналитического движения, связанный с такими авторами, как Куайн и Дэвидсон, близость которых к прагматизму отмечает сам Рорти. Заслугу этих постаналитических философов Рорти видит в том, что они способствовали «постепенному разрушению» центрального для аналитического дискурса понятия логического анализа — разрушению, которое в ином случае осуществил бы неопрагматизм.

Согласно Рорти, вина первого варианта аналитической философии, сохраняющего и сегодня доминирующее положение

ние в Америке, связан с «профессионализацией» философии, сужающей ее область до академической дисциплины, для которой характерна неокантианская ориентация и признание гносеологического дискурса в качестве единственно оправданного стиля философствования.

По мнению Рорти, аналитические философы искренне одержимы антиисторицизмом, и это имеет два следствия: с одной стороны, отрицание какой-либо исторической перспективы их работы и, с другой стороны, демонизация направления мысли, берущего начала с идеализма Гегеля и охватывающего несколько этапов развития, связанных с именами Фрейда, Ницше и Хайдеггера, — направления, в котором аналитические философы усмотрели темную метафизику, не говоря уже о таящейся в нем нигилистической угрозе научному разуму.

Однако именно с этим направлением, к которому принадлежат Витгенштейн и американские прагматисты, Рорти связывает надежду возрождения философского проекта или, по крайней мере, включения философии в то, что в «Последствиях прагматизма» (*«Consequences of Pragmatism»*) было названо им «постаналитической культурой».

Отличительной особенностью нового постфилософского развития является переход от категории объективности к категории солидарности. Включившись в процесс «гуманистической» отмены жестких дисциплинарных делений, философия перестает быть царицей наук, отказавшись даже от функции создания единого на все времена словаря, позволяющего осуществлять синтез или отвергать достижения других сфер деятельности. Скорее, в процессе демократизации она трансформируется в «критику культуры», утрачивая свое исключительное положение среди других дисциплин. Теперь она основывается на исторических и социальных критериях и занимается в основном сравнительным анализом преимуществ и недостатков различных мирозерцаний. Таким образом, плюрализм и секуляризация — это те ключи, которыми эта новая реальность запирает лавку современной метафизики, эпистемологии и фундаментализма.

Прагматизм, усвоивший язык разнообразных дисциплин, и герменевтика полностью де-онтологизированной истории осуществили перепланировку пространства философской деятельности: теперь философия стремится стать не наукой, а сокра-

товской *майевтикой* — «майевтикой» в том смысле, чтобы признать относительность любого теоретического усилия и поставить под сомнение такие ценности «модернизма», как системность и фундаментализм, заменив их постмодернистскими ценностями пролиферации и плюрализма.

В своей последней книге «Философия после философии: Случайность, Ирония, Солидарность» (*«Philosophy after Philosophy: Contingency, Irony, Solidarity»*) Рорти добавляет к категориям случайности и солидарности категорию иронии, которую он описывает как сугубо философскую. Ирония — это освобождение от чар, которого должен достичь мыслитель нового типа, «иронизирующий либерал», чтобы стать «в достаточной мере историцистом и номиналистом» и осознать случайный характер своих наиболее глубоких убеждений. Будучи последователем Сократа и вольтерьянцем, философ-неопрагматист служит «либеральной утопии», в которой он видит не неизбежное следствие человеческой природы и истории, а просто наилучшее выражение целей, которых добиваются люди. Поэтому солидарность достигается не строгой систематичностью рефлексии, а создается благодаря принижающей природе иронии.

* * *

В Европе всегда ценили всесторонне образованных философов, обладающих разнообразными интересами и активно участвующих в общественных дискуссиях. Поэтому Вам была приписана роль «учителя неопрагматизма», нового воплощения Джона Дьюи.

В годы моей молодости Дьюи был доминирующей фигурой в интеллектуальной жизни Америки. Его часто называли философом демократии, «нового курса», философом американских интеллектуалов-демократов. Тот, кто учился в американских университетах до 1950 года, не мог не знать о нем. Думаю, что он был выдающимся человеком. Он начал как евангелический христианин, затем стал гегельянцем, потом прочел Дарвина и оставил христианство, чтобы попытаться соединить идеи Дарвина и Гегеля. Его философия представляет собой своего рода натурализацию Гегеля — Гегеля без противопос-

тавления природы и духа. Так же как философия Гегеля была секуляризованным христианством, философия Дьюи была своего рода христианской социальной верой, соединенной с дарвиновским подходом к изучению человека.

Но что может дать Дьюи Вам — философу, работающему в канун нового тысячелетия?

Став старше, я нахожу привлекательной у Дьюи критику платонизма, картезианства, Канта, всей той метафизической традиции, которой противостоят Деррида и Хайдеггер. Однако его критика вырастает из оптимистической социальной перспективы, поскольку он не считал конец метафизики поводом для разочарования и нигилизма. По его мнению, покончить с метафизикой можно постепенно, так же как мы постепенно отошли от теологии. Дьюи приветствовал освобождение культуры от теологических соображений и метафизических дуализмов. Он сознавал, что для выполнения этой задачи потребуется много времени, и что это будет заключительным этапом секуляризации культуры.

Как бы Вы сейчас определили различие между прагматизмом Дьюи и Вашим неопрагматизмом?

Не думаю, что есть какое-то принципиальное различие. В отличие от Дьюи я уделяю пристальное внимание философии языка. Это обусловлено интеллектуальной средой, ибо я воспитывался на аналитической философии, в частности на философии языка. В рамках аналитической философии темы, обсуждаемые Дьюи, — или лучше сказать, критика Дьюи традиционных дуализмов, — убедительно представлены в форме концепций философии языка, в частности, у Куайна и Дэвидсона. Не думаю, что это добавляет что-то к самому Дьюи: это просто адаптирует сказанное Дьюи для другой аудитории, для людей с другими ожиданиями.

Когда Вы впервые познакомились с логическим анализом?

Недолгое время я был студентом у Карнапа и Гемпеля, но они не были моими главными учителями. Мое образование было преимущественно историческим. Мое знакомство с аналитической философией состоялось в Принстоне, когда я уже занимался преподаванием. Это был восхитительный период. Только-только стали усваивать идеи позднего Витгенштейна, а Куайн и Селларс работали над своими важнейшими произведениями.

Какова роль Витгенштейна в аналитической философии в Соединенных Штатах?

Впервые я прочел Витгенштейна в конце пятидесятых годов как что-то контрастное Рейхенбаху. В рамках философии языка Витгенштейн сыграл роль прагматиста, лишившего философию языка ее центрального места. Витгенштейн таил в себе угрозу, ибо он внес существенный вклад в детрансцендентализацию и депрофессионализацию философии. Поэтому академические философы в Америке и Англии всегда испытывали к нему двойственное чувство. С одной стороны, он безусловно выдающийся философ; с другой — представляет угрозу профессиональной деятельности. И тем не менее, Витгенштейн очень притягателен для меня. Как говорит Стэнли Кэйвл, двух величайших философов двадцатого века отличает то, что Витгенштейн пишет так, будто он ничего не читал, а Хайдеггер пишет так, будто он прочел все.

Почему же американская философия с таким энтузиазмом восприняла европейских эмигрантов в период между двумя мировыми войнами?

Просто перед этим американцы в течение долгого времени ничего не создавали в области философии. Лучшие работы Дьюи были написаны до 1925 года, а затем в течение двадцати пяти лет в американской философии почти ничего не происходило, хотя Дьюи был еще жив и почитаем. В тридцатые годы стали приезжать немецкие и австрийские эмигранты — Карнап, Гемпель, Тарский, Рейхенбах, а после второй мировой войны они просто возглавили кафедры философии в американских университетах. Они открыто придерживались антиисторист-

ских взглядов, стремились сделать философию ориентированной на науку.

Почему возникла эта оппозиция историцизму, столь быстро усвоенная американской философией?

Логические позитивисты считали, что фашизм имеет антинаучную направленность, а уважение к науке и научному методу служит проявлением антифашизма в области философии. Для Карнапа было важно видеть в Хайдеггере нациста, ибо он считал «историчность Бытия» и нацизм Хайдеггера взаимосвязанными. Переехав в Соединенные Штаты, Карнап принес с собой веру в то, что философию должно защитить от историцизма и нацизма, оградив ее от влияния таких философов, как Платон, Гегель и Ницше. Карл Поппер выразил ту же мысль в своей книге «Открытое общество» («*Open Society*»), которая сыграла важную роль в Америке. По мнению Поппера, Платон, Гегель и Маркс были тоталитарными мыслителями, и нам следует избегать их стиля мышления и придерживаться более нового и современного, научного стиля. Это была очень убедительная, идеологическая риторика, которой продолжают придерживаться большинство американских философов, убежденных в том, что политическая и нравственная благопристойность неразрывно связана с уважительным отношением к научной рациональности.

Как Вы думаете — не уготована ли такая же судьба и герменевтике в Соединенных Штатах? Я имею в виду, в основном, историцистскую герменевтику Гадамера, которая находится в центре многих европейских дискуссий?

Не думаю. В Америке мы не часто используем термин «герменевтика»; мы предпочитаем говорить о «континентальной философии», включающей в себя всех — от Гадамера до Лиотара. Впрочем, я не думаю, что термин «герменевтика» и в Европе трактуется всеми одинаково. В шестидесятые и семидесятые годы герменевтика широко обсуждалась во Франции и в Германии, но сегодня ей на смену пришел постструктурализм.

Если бы Вам нужно было написать историю американской философии, с чего бы Вы начали?

Я определенно выделил бы резкое изменение, происшедшее в пятидесятые годы и связанное с развитием совершенно иного вида философии — аналитической философии. Что касается начала американской философии, то этот вопрос остается открытым. Многие американские философы — Ройс и Сантаяна — не оставили после себя никаких школ и последователей.

А Эмерсон?

Эмерсон никогда не воспринимался философами как философ. До Хайдеггера Ницше также не считали философом. Лишь недавно такие авторы как Стэнли Кейвл и Корнел Уэст попытались включить Эмерсона в философский канон. Эмерсон и Торо считались литераторами, принадлежавшими к традиции американской эксцентрики.

Дьюи выглядит исключением среди американских философов: он оставил после себя школу; он примирил, так сказать, дух уединенного творчества и дух городской жизни, возродив в американской мысли интерес к вопросам этико-социального порядка.

Американская культура — это по сути своей политическая культура. В ее фундамент положено этическое понятие свободы. Америка создавалась как самое свободное общество и как самая лучшая демократия, где все горизонты открыты. Есть такой народный романс о нашей стране, где говорится: «Мы все разные прибыли из Европы и начали все с начала. У нас нет традиций, мы создаем человека таким, каким он должен быть». Думаю, что такое романтическое восприятие Америки идет от Эмерсона до Дьюи. К сожалению, оно было утрачено, и утрачено совсем недавно, во время вьетнамской войны.

Вы определяете специфику интеллектуальной жизни Соединенных Штатов как прерванный «народный романс». Но что происходит сегодня?

К числу немногих американских интеллектуалов, увлеченных таким социальным романтизмом, принадлежат социалисты старого закала вроде Сиднея Хука. Думаю, эта романтика американской жизни во многом повинна в нашем восприятии себя как страны будущего. Но постепенно американское господство сошло на нет, и мы осознали, что не являемся больше самой сильной и богатой страной. Внезапно наши интеллектуалы испытали разочарование и почувствовали себя обманутыми.

Почему же это связано с вьетнамской войной?

До этого американцы участвовали еще в двух войнах — американо-мексиканской и американо-испанской. Эти войны осуждались интеллектуалами, потому что казалось, будто мы становимся просто европейцами — еще одной империалистической державой. Интеллектуалы одобряли участие американцев в первой и второй мировых войнах, потому что там мы воевали против сил зла. Поэтому после второй мировой войны американские интеллектуалы могли гордиться исторической ролью своей страны: план Маршалла и тому подобное внушали мысль о возникновении лучшего мира. Но вьетнамская война все это изменила. Это была совершенно несправедливая война. Это был даже не империализм. Мы просто пытались захватить страну ради ее природных ресурсов; мы бессмысленно убивали людей. Мы так и не смогли оправиться от этого и никогда не искупим эту вину. Кроме того, впервые мы проиграли войну. Мы потерпели поражение в корейской войне, но не в интеллектуальном отношении. Впервые за две сотни лет мы проиграли войну, и люди начали осознавать, что мы в конце концов — не богоизбранный народ.

Как Вы думаете — религия играла важную роль в национальном самоопределении Соединенных Штатов?

Временами, но не постоянно. Торо и Уитмен не были религиозны. Конечно, религия стала играть важную роль в начале двадцатого века, во время так называемого социального проповедничества, некоторого социально-демократического христианства. Тогда протестантские церкви на севере страны руководили проведением социальных реформ. Это вновь вы-

шло на поверхность в шестидесятые годы, когда возникло движение за гражданские права и появился Мартин Лютер Кинг.

Давайте теперь поменяемся местами и посмотрим на Европу глазами американца. Кто из «континентальных» авторов оказал на Вас наибольшее влияние?

Я бы назвал Мартина Хайдеггера. Впервые я прочел его в конце пятидесятих, поскольку интересовался тем, что происходило в Европе.

Какой Хайдеггер Вам более интересен: Хайдеггер экзистенциального периода, когда он писал «Бытие и время», или Хайдеггер герменевтического периода, когда создавалась «Лесная дорога» («Holzwege»)?

Вначале нам была известна только работа «Бытие и время». До начала шестидесятых даже в Европе Хайдеггер — это «Бытие и время».

Сегодня в Италии некоторые философы, например Джанни Ваттимо, пытаются соединить два этапа развития хайдеггеровской мысли в единую траекторию, включив таким образом Хайдеггера экзистенциального периода в новую постметафизическую перспективу. Что Вы об этом думаете?

Я согласен с этим. Я предпочитаю думать, что Хайдеггер всю свою жизнь стремился к одной цели: к самопреодолению. «Письмо о гуманизме» («Über den Humanismus») отвергает «Бытие и время» так же, как работа «Что такое мышление?» отвергает «Письмо о гуманизме». Это важно для понимания «дела Хайдеггера» и его взаимоотношений с нацизмом. Дело в том, что между европейской и американской философией нет непрерывной связи. Американские интеллектуалы забыли о философии, пока в шестидесятые годы Хабермас, Гадамер, Фуко и Деррида не напомнили им о ней. Впрочем, это не означает, что возникло реальное взаимодействие.

Почему Вы приписываете эту роль Деррида, Фуко и Хабермасу, а не Маркузе и Адорно, то есть не предшествующему поколению философов, которые не только эмигрировали в Соединенные Штаты, но и постоянно преподавали здесь?

Они были и не были здесь. Они были здесь телом, но не душой, поскольку они никогда не замечали Америки, и то, что они говорили об Америке, просто абсурдно. Они жили здесь в изгнании и не воспринимали Америку как реальную страну. Думаю, чтобы увлечься Адорно и Маркузе, нужно более серьезно относиться к Марксу, чего никогда не было в Америке. Деррида, Фуко и Хайдеггер не требуют от вас такого серьезного отношения к Марксу. До шестидесятых годов в Америке не было марксистской традиции; здесь люди просто не читали Маркса, и не читают его до сих пор.

Среди так называемых французских постструктуралистов Вы, видимо, ближе всего стоите к Фуко?

Он был выдающимся человеком; у него было богатое воображение, и написанные им книги навсегда останутся в памяти. Фуко оказал наибольшее влияние на культуру американских левых, но это влияние было опасным. В результате интеллектуалы утратили свою социальную «ангажированность»: его идеей было сопротивление био-власти капиталистического общества, но он не сформулировал никакого политического представления о том, как следует сопротивляться, не предложил никакой политической программы или политической утопии. Влияние Фуко выразилось в чувстве глубокого негодования, охватившем американское интеллектуальное общество.

В Италии влияние Фуко было значительным как в области интеллектуальных дискуссий, так и в области крупных институциональных преобразований, радикально изменивших в шестидесятые годы психиатрию и структуру психиатрических лечебниц в целом.

Мы тоже закрыли наши психиатрические лечебницы, но не из-за Фуко. Его читает литературная интеллигенция, а не медики. Врачи не воспринимают его всерьез.

Маркс имел фундаментальное значение для всех французских постструктуралистов: Лиотара, Делёза, Виррилио и Фуко. Вы сами читали когда-нибудь Маркса?

В доме моих родителей было очень много сочинений Маркса. Они читали его, поэтому ребенком его прочитал и я, но прочитал не как философ. Я до сих пор не читал его как философа.

Повлияло ли это каким-либо образом на Ваше прочтение Хабермаса и имеет ли это какое-то отношение к тому, что недавно в Америке Хабермаса отнесли к постмодернистской перспективе? Я имею в виду, в частности, Фредерика Джэймсона, а также его идею «политического бессознательного» в обществе потребления.

Когда Хабермас говорит, что он марксист, я никак не могу понять, каким образом и почему он марксист, поскольку он совсем не похож на марксиста. Он похож на обычного либерала в духе Дьюи. Европейскому мышлению присущ определенный пиетет, не позволяющий игнорировать Маркса. Вы должны найти что-нибудь положительное в его творчестве, пусть даже только в ранних сочинениях. В Америке этого никогда не было. Я хочу сказать, что здесь никого не интересует, читали ли вы Маркса или нет, не говоря уже о Фредерике Джэмсоне.

Стало быть, марксизм — это исключительно европейское наследие?

Два барьера разделяют американскую и европейскую мысль. Во-первых, американцы меньше читают книг по истории и хуже знают историю идей, чем европейцы. Второй барьер — американское восприятие Маркса.

Оптимистический пафос Вашей философии не стыкуется с декадентским и несколько ностальгическим то-

ном нашего континентального *esprit du temps*¹. По сути в таких направлениях, как философская герменевтика, трансавангардизм, неоромантизм в музыке, придается центральное значение памяти и цитированию, которые воспринимаются как обеспечивающие привилегированный доступ к истории.

Если Вы в герменевтику включаете идею «нестроного мышления», о которой мне известно, то мы должны хорошо понимать эту идею. Ни Дьюи, ни теоретики нестроного мышления не предполагают, что история на нашей стороне, что обязательно действует сила, которая приведет к положительному исходу. Напротив, девять шансов из десяти, что все кончится ужасно. И тем не менее важно надеяться, что все может быть хорошо, потому что не преопределено заранее, что будет так, а не иначе. Возможна не только гегелевская история прогресса или хайдеггеровская история нигилизма.

Одна из Ваших наиболее спорных дефиниций — дефиниция постфилософской культуры — вновь ставит проблему междисциплинарности как на теоретическом, так и на институциональном уровнях.

Эта проблема — реакция на научное понятие философии. Философия — это не квазинаучная дисциплина: если вы воспринимаете философию как продолжение литературы, то вы отказываетесь от разделения на дисциплины. Мне кажется, европейцы уже давно воспринимают философию как продолжение литературы. Валери и Сартр при желании могли переключаться с одной на другую. Это очень заманчиво, так как можно не беспокоиться о том, относится ли то, что ты пишешь, к литературе или философии. Но в американской академической культуре это невозможно, потому что Вас должно заботить, на какой кафедре вы работаете.

На мой взгляд, очерчивая постфилософскую перспективу, вы стремитесь связать размывание границ

между философией и литературой с понятием нарратива. Что Вы имеете в виду?

В основном я связываю это с различием между Кантом и Гегелем, между «Критикой чистого разума» и «Феноменологией духа». Мне кажется, что «Феноменология» и ранние работы Гегеля — это философские сочинения, построенные в форме нарратива; по сути, это повествование об истории человеческой природы. Думаю, за пределами академической сферы это стало преобладающей манерой философствования. В университетах вы не можете просто писать нарративы, вы должны делать вид, будто исследуете какой-либо предмет — природу текста, природу знаков, природу науки. Это поражает меня своей фальшью.

И тем не менее, в своей последней книге «Случайность, ирония, солидарность» Вы утверждаете, что такие авторы как Деррида, не принадлежащие к аналитической традиции, пишут книги для ограниченного круга философов, поскольку остальные просто не обладают познаниями, необходимыми для их понимания.

Говоря точнее, не только для философов, но для людей, которые знакомы с историей философии. Если вы учились в гимназии — итальянском *liceo* или французском *lycée*, где философию изучают по крайней мере в течение трех лет, вы сможете понять философский аргумент. Но я пишу для англоязычной аудитории, а образованные англичане и американцы, как правило, не способны понять рассуждений Деррида, потому что не улавливают аллюзий.

Стало быть, для автора философских повествований встает проблема читателя: Для кого мы пишем?

Это нормально. Круг читателей Гегеля также был ограничен. Люди всегда будут читать Платона и Ницше, и будут читать то, что написал Деррида о Платоне. По крайней мере некоторые люди...

Продолжая разговор о Деррида, как Вы объясняете такую популярность «деконструкции» в Америке? Па-

¹ Дух времени (франц.) — Прим. перев.

радоксально, что в Европе, где эта идея появилась, она не столь популярна.

Я думаю, что деконструкция — это американское творение. Одному Богу известно, что она означает, но этот термин имеет очень широкое употребление. На самом деле он более применим к Полю де Ману, чем к Деррида, но, насколько мне известно, литературной критики в стиле де Мана просто не существует. Но, поскольку у нас в Америке есть сотня тысяч профессоров английского языка, этой критике обучают в высшей школе.

Как бы Вы определили разницу между «деконструкцией» и «текстуализмом»? Этот очень удачный термин Вы впервые использовали в книге «Последствия прагматизма».

Я использовал термин «текстуализм» как своего рода наименьший общий знаменатель между де Маном и Деррида, но не стоит особенно настаивать на этом термине. Он означает способ оперировать со знаками так, как прежде оперировали с идеями.

Какова взаимосвязь между понятием «текст», от которого производится термин «текстуализм», и Вашим понятием «нарратива»?

Нарратив — это повествование о чем-либо, например, о мировом духе, о Европе, человеке, о Западе, культуре, свободе, классовой борьбе. Это повествование о чем-то значительном, в которое вы можете вставить свое собственное повествование.

В таком случае целью подобных повествований является скорее диалог в культуре, а не передача всеобъемлющего мировоззрения.

Думаю, цель создания подобных нарративов — придать смысл существованию их автора. Это способ связать себя с великими людьми прошлого. Когда вы читаете Платона, Серванте-

са или Данте, в определенный момент вы задумываетесь над тем, как вы связаны с ними, и рассказываете себе историю.

В том, что Вы говорите, есть что-то монументальное?

Конечно. Ведь нам приходится размышлять о великих героях, свободе, классовой борьбе как о великих памятниках в чем-то повествовании.

В своей последней книге Вы говорите о «либеральной утопии». Что Вы имеете в виду?

Ничего нового. Я имею в виду обычное понятие равенства возможностей, которое Ролз описывает в своей книге «Теория справедливости» («*A Theory of Justice*»), т. е. идею общества, в котором единственным оправданием неравенств служит то, что, если бы их не существовало, было бы еще хуже.

А что означает образ «иронизирующего либерала»?

Если вы рассуждаете об обществе в терминах либеральной утопии и равенства возможностей и не ищете поддержки в таких философских идеях, как законы истории, упадок западной цивилизации, век нигилизма, то вы занимаете позицию, которую я называю *иронической*. Иронизирующий человек — это тот, для кого либеральная утопия не выражает сущности человеческой природы, конца истории или воли Бога; для него это просто наилучшее выражение той цели, к которой стремятся люди. В этом контексте ирония означает нечто, близкое к антифундаментализму.

Как в художественном авангарде, так и в философской традиции от Сократа до Вольтера понятие иронии имеет не только дескриптивный характер, но и содержит элемент принижения.

В моем употреблении оно не содержит такого элемента. Ирония, которую я имею в виду, не имеет отношения к принижению, потому что в этом случае нечего принижать. Это просто определенная позиция, способ самовосприятия, форма жизни.

Ваше отношение к таким экзистенциальным темам как смерть и страдание?

Не думаю, что у философии только один предмет исследования. Кто-то больше размышляет о смерти, кто-то — о сексе и деньгах. Не думаю, что один из них более философичен по своей природе, чем второй.

Ваше безразличное отношение к экзистенциализму кажется мне странным, и заставляет вернуться к разговору о Вашем интересе к Хайдеггеру. Что Вы хотели найти у Хайдеггера в конце пятидесятых?

Я пытался понять, что произошло после Гегеля; ответом на этот вопрос стал Ницше. Гегель — чрезвычайно мощная фигура, и удивительно, что после него в философии еще можно что-то сделать. Думаю, я читал Хайдеггера с тем, чтобы понять, что говорят о Гегеле люди, читавшие его; с этой же целью я прочел и Кьеркегора.

Вы сказали, что ваши родители были социалистами старой закалки. Были ли какие-то конфликты из-за того, что Вы обратились к Дьюи, а не к Марксу?

Марксизм всегда поражал меня совершенно справедливой и философски насыщенной критикой капитализма. Но в сравнении с Гегелем или Хайдеггером Маркс казался мне третьесортной фигурой. Маркс хорош для экономики. С той же проблемой я столкнулся при чтении Колаковского. Наверное, очень трудно читать Маркса, не вспоминая Ленина или Сталина.

Какое место Вы отводите философии науки?

Изначально под философией науки имелась в виду эмпирицистская эпистемология. Для Карнапа и Рейхенбаха она была попыткой воспроизвести то, что английские эмпиристы формулировали в терминах чувственного восприятия. После книги Куна «Структура научных революций» («*The Structure of Scientific Revolutions*») и работ Фейерабенда различие между наукой

и ненаукой стало стираться. Это означало пересмотр природы научного исследования в целом.

Как Вы думаете, должна ли философия осуществлять «критическую» функцию по отношению к науке?

Я вообще не считаю, что философия должна что-либо критиковать. Когда называют философию «критической», по всей видимости, хотят сказать следующее: «ученые или политики используют терминологию не того философа, они не должны этого делать, они должны использовать мою терминологию!». Когда говорят, что философия критикует науку или другие сферы культуры, все сводится к тому, что критикуются остатки прежних философских систем, как они проявляются в культуре.

Мне трудно понять, каким образом Вы связываете либеральную перспективу и идею философии, полностью устраненной от социальной критики.

Нам не нужна философия для социальной критики: для этого у нас есть экономика, социология, литература, психоанализ и много других способов критиковать общество. Возьмем, к примеру, очень яркую критику Фуко. Его лучшие произведения не производят впечатления сугубо философских. Наиболее интересное в сочинениях Фуко — это подробности о месте психиатрических лечебниц, тюрем и больниц в культуре. Фуко был также и выдающимся философом, но он изучал общество не как философ, а как тот, кто внимательнее всех остальных взгляделся в определенные вещи.

Тогда что же такое философия? Свидетельство долговечности сообщества читателей философских текстов?

Не думаю, что нужно ставить этот вопрос. Я пишу философские книги, потому что я прочел другие книги и откликнулся на них. Одни книги заставляют задуматься, а другие — нет. Вы откликнетесь всякий раз, когда сталкиваетесь с оригинальным поэтом, социологом или философом, но вовсе не следует думать, что у каждой дисциплины есть свое предназначение.