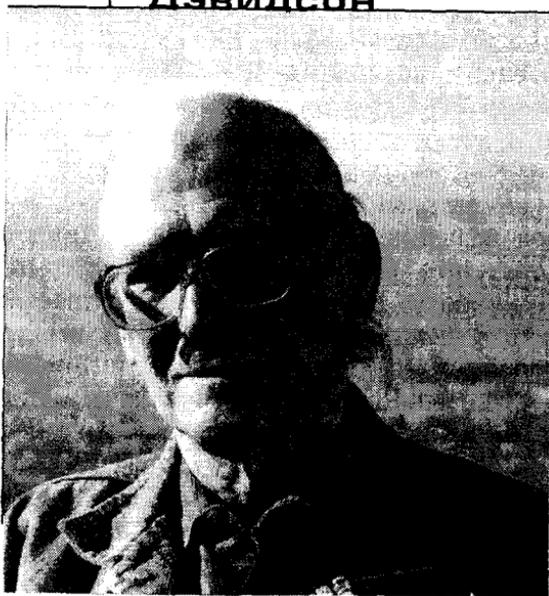


Пост-аналитические перспективы:

**Дональд
Дэвидсон**



Привлекательность философа Дональда Дэвидсона объясняется тем, что более тридцати лет он посвятил тщательному и плодотворному анализу того языка — наполовину аналитического, наполовину постаналитического, — который лежал в основе деятельности Уилларда Ван Ормана Куайна. Территория Гарварда, расположенного в нескольких милях от Спрингфелда, где он родился в 1917 году, была местом встречи молодого Дэвидсона и Куайна — учителя и неизменного друга интеллектуального задиры. Они познакомились накануне Второй мировой войны, на которую Дэвидсон, как и Куайн, пошел добровольцем и с 1942 по 1945 г. служил в военно-морском флоте.

После войны на семинарах Куайна Дэвидсон изучал новые проблемы философии и под руководством престарелого Альфреда Норта Уайтхеда связал их с историей идей. Его диссертация о «Филебе» Платона свидетельствует об этой первой фазе его развития, которая, однако, почти никак не сказалась на его последующей деятельности в качестве постаналитического философа.

Операция, осуществленная Дэвидсоном над теоретической перспективой, открытой Куайном, раскрывается в серии статей, которые были собраны в два тома, один из которых вышел в 1980 году под названием «Очерки о действиях и событиях» («*Essays on Actions and Events*»), а второй — в 1984 году под названием «Исследования истины и интерпретации» («*Inquiries into Truth and Interpretation*»). По ее основному замыслу работу Дэвидсона можно определить как попытку включить в чисто «перцептивный» универсум эмпиризма этические и лингвистические вопросы интересубъективности. Как заметил Ричард Рорти, из логического эмпиризма Куайна Дэвидсон сохранил логику, отбросив эмпиризм. Говоря иначе, это означает, что сохраняя присущее Куайну внимание к языку, Дэвидсон не присоединяется к его эпистемологии, которая все еще полностью погружена в перцептивный солипсизм, типичный для эмпиризма.

Дэвидсон полагает, что Куайн, как Рудольф Карнап и многие другие эмпиристы, сохраняет картезианскую веру в то, что каждый из нас может «построить» мир, опираясь на показания органов чувств. При этом предполагается, что язык, или мышление, «конструирует» реальность из чувственных восприятий в соответствии с концептуальными схемами. Напротив, считает Дэвидсон, язык и мышление вместе с миром являются час-

тями единой концептуальной схемы, некоторой интересубъективной структуры. По мнению Дэвидсона, нельзя утратить способность говорить на некотором языке, сохранив в то же самое время хоть какую-то способность мыслить. Всякая реальность, как объективная, так и субъективная, единым образом формируется и поддерживается посредством языка и интерпретации.

Дэвидсон согласен с тем, что Куайн спас философию языка, освободив ее от «догмы» эмпиризма — от резкого различия между аналитическими и синтетическими суждениями или между структурой мышления, с одной стороны, и его содержанием — с другой. Если бы не существовало возможности «прагматического» выбора концептуальной схемы, опирающегося на все большую ее эффективность по отношению к случайным объектам исследования, философия не смогла бы развиваться. Однако в своей попытке «сделать эмпиризм научно приемлемым» Куайн не смог освободиться от третьей догмы — догмы перцептивного солипсизма, говорящего о *личном характере сознания* (privacy of the mind).

Не существует чисто субъективных восприятий или реакций, которые можно было бы рассматривать в качестве исходных элементов, организуемых затем в некоторую концептуальную структуру. Ничто в мире не является результатом простого возбуждения нервной системы. Абсолютно все есть «ситуация» или «событие», которые зависят от нашей коммуникации с другими людьми и объектами, интегрированными вместе с нами в один и тот же контекст значения.

Мышление зависит от треугольника отношений, включающего по крайней мере двух собеседников и ряд общих для них событий. Индивиду даны не показания органов чувств, а вот этот коммуникативный треугольник. Основой познания является не восприятие, а интересубъективность и интерпретация.

Поэтому я спросила Дэвидсона, что же отличает его концепцию от прагматистского понимания восприятия как результата взаимодействия? Ведь даже самый современный представитель прагматизма Ричард Рорти хотел бы видеть в нем близкого попутчика. В самом деле, коммуникативный процесс, истолковываемый как достижение консенсуса в определенном социальном или научном сообществе, всегда рассматривался на основе прагматистского понимания мышления — от Чарльза Пирса до Кларенса И. Льюиса. Однако для Дэвидсона по-

нятие консенсуса остается вторичным, и именно в этом заключается решающее отличие его позиции от прагматизма. Интерсубъективность является коренной основой мышления, будучи его трансцендентальным условием, и она не зависит от консенсуса. Когда говорят о консенсусе, то предполагают, что идеи существуют до консенсуса и при столкновении с другими идеями происходит их взаимное согласование. По мнению Дэвидсона, язык, понимаемый как интерсубъективное производство значений, предшествует всему: до включения в некоторую картину мира идеи не существуют.

* * *

С точки зрения европейца, Вы представляете собой образец типично американского философа послевоенного периода — с Вашей аналитической подготовкой, неизменной верой в себя, шаг за шагом преодолевающего избранный путь, далекого от исторических и социальных потрясений...

Сознание принадлежности к определенной традиции пришло ко мне со временем. Когда человек молод, он об этом не беспокоится. Я учился в Гарварде и в качестве студента, и в качестве аспиранта, и первым философом, оказавшим на меня влияние, был Уайтхед — англичанин, переехавший в Америку. В ретроспективном рассмотрении философия Уайтхеда едва ли может быть отнесена к какой-либо конкретной традиции. По-видимому, он не был связан даже с Расселом, с которым вместе работал над «*Principia Mathematica*», и его философия в очень большой мере была результатом его собственного творчества. Идеи Уайтхеда вполне соответствовали моим философским вкусам, поскольку носили в высшей степени метафизический характер и были тесно связаны с историей мысли. Мои интересы в то время были скорее литературными, нежели философскими. Лишь в последние студенческие годы я стал серьезно интересоваться философией и отходить от занятий историей идей.

Когда Вы познакомились с Куайном?

Я как раз заканчивал университет и поступал в аспирантуру, когда встретил Куайна. В то время он лишь недавно

вернулся из Европы, где встречался с польскими, австрийскими и немецкими философами, которые произвели на него большое впечатление. Он читал о них лекции. Куайн изменил направление моих интересов, хотя я продолжал работать в области классической философии и свою диссертацию посвятил Платону. Если бы Вы спросили меня тогда, как я представляю себе ситуацию тех дней, и задали этот вопрос сейчас, Вы получили бы совершенно разные ответы. Но легче всего посмотреть назад. Наибольшее интеллектуальное влияние на меня оказал, безусловно, Куайн, хотя немалое значение имел также К. И. Льюис.

Льюис является прагматистом и сравнительно мало известен в Европе, хотя Куайн очень часто на него ссылается.

Насколько я теперь понимаю, Льюис оказал на Куайна громадное влияние. Льюис соединял интерес к логике с некоторой смесью британского эмпиризма и Канта, к которым он ухитрился добавить большую дозу американского прагматизма. Фактически это описание философской позиции Куайна, хотя я сомневаюсь, что сам Куайн с этим согласится. Он признал бы влияние на себя прагматизма и британского эмпиризма, но отрицал бы наличие кантианских элементов в своей философии, которые пришли от Льюиса и которые выражают разницу в наших нынешних позициях. Мне представляется, что влияние Льюиса в Куайне чувствуется менее ясно, чем во мне. Льюис был учеником Канта и крупным самостоятельным эпистемологом. Совершенно очевидно, что соединение Канта с прагматизмом восходит к Дьюи, который изучал Канта непосредственно в Европе. Я усматриваю определенное историческое движение от неокантианской немецкой философии к прагматизму, когда они были соединены в работах Дьюи и, до некоторой степени, Пирса. Затем это было усвоено Льюисом и далее Куайном.

Значит, Вы не выделяете особой американской линии мысли?

Нет, единственной особенностью американского мышления является прагматизм. Но я не столь привержен этому прагматизму в философии, как, скажем, Рорти. Хотя Рорти утверждает, что я прагматист.

А Вы не считаете себя прагматистом?

Нет. Не то, чтобы я в него не верил, но я не вполне осознаю, что понимает под прагматизмом Рорти, так как для него это некая разновидность антиметафизической позиции. Было время, когда он отстаивал прагматистскую теорию истины, а затем отказался от нее. Я вспоминаю одну из его статей под названием «Истина, прагматизм и Дэвидсон», в которой он разъясняет, что он имеет в виду, называя меня прагматистом. Отчасти он подразумевал, что я должен оставить попытки сформулировать определение понятия истины. Конечно, я отказался от той идеи, что философы отвечают за некоторый особый вид истины. Но я не думаю, что в этом прагматизма больше, чем в какой-либо другой позиции.

Можно ли сказать, что Вы и Куайн, хотя он в большей мере, чем Вы, склонны не признавать влияние прагматизма, подчеркивая значение европейской традиции, которую представляли Карнап, Рейхенбах и авторы Венского кружка, включая Тарского и польских логиков?

Для Куайна, как, безусловно, и для меня, представляется важным устранение различия между аналитическим и синтетическим. И Куайн не мог не признать в этом элемент прагматизма. Мы избираем нашу концептуальную схему в соответствии с той наукой, которой мы занимаемся. Именно это отделяет Куайна от европейских логических позитивистов, которые в других отношениях оказали на него громадное влияние, а через него — и на меня.

Важно, что разрушение различия между аналитическим и синтетическим имеет прагматистскую основу.

Отрицать различие между аналитическим и синтетическим значит считать, что вы не можете четко отделить структуру мышления от его содержания. Вы можете избрать свою собственную структуру, о чем говорил еще Льюис. Однако Льюис сохранил дихотомию аналитического—синтетического, поэтому эта связь не столь проста, как может показаться. Льюис был прагматиком в вопросе о виде концептуальной схемы, которую избирают, но как только она избрана, он действовал в

соответствии со строгим разграничением аналитического и синтетического. Фактически такова же была позиция Карнапа, который полагал, что каждый волен избирать свой собственный язык в соответствии со своим характером, но, выбирая язык, мы одновременно выбираем определенное разграничение между аналитическим и синтетическим. И это уже оригинальная идея Куайна поставить дальнейший вопрос: если кто-то принял некоторый язык и теорию, то как вы можете установить, где именно он проводит эту разграничительную линию? Это, безусловно, одно из самых крупных достижений Куайна, можно сказать, интеллектуальный прорыв. Он изменил сам способ нашего рассмотрения языка и мышления.

Следовательно, Вы склонны причислять себя скорее к западной, чем к особой американской традиции?

Вы должны иметь в виду, что логические позитивисты пользовались в США громадным влиянием как раз в те годы, когда я был студентом. До войны и после нее все эти люди приезжали в Соединенные Штаты, и было невозможно не попасть под их влияние.

Если обратить внимание на развитие американской философии в последующие десятилетия, то почему именно логический позитивизм получил такое широкое распространение в Соединенных Штатах, а не какое-либо другое европейское течение, скажем, феноменология или Франкфуртская школа?

Одной из причин было то, что многие логические позитивисты находились в Австрии, где жизнь стала чрезвычайно беспокойной. Необязательно они были евреями, некоторые не были, но были женаты на еврейках, например, Карл Гемпель. Просто не существовало соответствующей интеллектуальной атмосферы, и многие из них сначала переехали в Англию, а затем переселились в Соединенные Штаты. Кроме того, было много молодых блестящих американцев, которые на один год или на несколько лет ездили в Англию и, возможно, получали степень в Оксфорде. Они попадали под влияние Витгенштейна и Рассела, которого уже тогда широко читали и который вскоре приехал в Соединенные Штаты. Сам я не ездил в Англию.

В молодости я почти никуда не ездил, поездки начались только в 50-е годы, а к тому времени мои философские воззрения уже вполне сложились. Поэтому я не испытывал значительного воздействия того, что там происходило. Хотя, конечно, до своей первой поездки в Англию я уже много читал работы таких людей, как Райл, Остин и Стросон.

Не кажется ли Вам, что в общем потоке англо-американской аналитической философии существует некоторое структурное раздвоение, обусловленное противостоянием двух различных и конфликтующих между собой школ: с одной стороны, это английская традиция, представленная Расселом и Витгенштейном и занятая анализом «обыденного языка»; и, с другой стороны, более формалистическая традиция, возникшая в Австрии, развиваемая Карнапом и Венским кружком, а затем измененная американским аналитическим направлением?

Это зависит от того, что Вы понимаете под аналитической философией. Если Вы представляете аналитическую философию как характеризующуюся интересом к научному методу и к логике, то это, безусловно, скорее пришло с континента, чем из Англии. Оглядываясь назад, я вижу, что испытал влияние обеих этих школ позитивизма — и той школы, которая интересовалась научным методом и логикой, и той школы или, лучше сказать, того движения к «обыденному языку», которое существовало в духовной атмосфере Англии. Я еще не был ни в Европе, ни в Англии, но на меня производили впечатление те вещи, которые я читал. Если Вы посмотрите мою первую значительную статью «Действия, основания и причины» («*Actions, Reasons, and Causes*»), я думаю, Вы будете удивлены тем, что эти два элемента в ней соединены таким образом, который не был распространен в то время. Для меня источник идей — это ретроспективный вопрос. Когда я начинаю писать, я никогда не задаю себе вопроса о том, кому нужна моя работа, я просто делаю то, что мне интересно, и пусть другие люди ломают над этим голову.

Таким образом, Вашим первым теоретическим результатом было соединение венского формализма с английским движением к «обыденному языку»?

Сейчас можно было бы так сказать, но в то время я не ставил перед собой такой задачи. Поймите, я не начал публиковаться до тех пор, пока не стал вполне зрелым. Моя первая опубликованная работа была написана в Стэнфорде совместно с Патриком Суппесом и Дж. М. МакКинси. Они привили мне интерес к некоторым техническим аспектам теории решений, которая столь же близка психологии и экономике, как и философии, и эта совместная работа оказала на меня в дальнейшем большое влияние. Если Вы спросите меня, каков первоисточник этого влияния, я сказал бы, что важнейшим фактором был Альфред Тарский — не потому, что я был его студентом, но потому, что он оказал громадное влияние на Суппеса и МакКинси, которые, в свою очередь, повлияли на меня. Отсюда протекает мой интерес к семантике, в которой некоторые видят наиболее оригинальный результат моей деятельности. Как Вы можете видеть, в те годы не было расхождения между континентальной и англо-американской философией, существовала четкая сетка взаимовлияний.

С точки зрения историка философии, среди персонажей американской сцены Вас в наибольшей степени выделяет то, что центральную роль Вы приписываете понятию интерсубъективности. Действительно, именно Вы первым использовали это понятие в постэмпирической эпистемологической структуре, введенной Куайном.

Мой анализ интерсубъективности связан с попыткой систематизировать семантику. С одной стороны, семантика нам показывает, как построить формальную теорию для большого фрагмента естественного языка. Связанная с этим задача заключается в ответе на вопрос о том, когда такая теория соответствует нормальному поведению некоторого человека или группы людей. Здесь вы спускаетесь к приложениям. Работу в философии языка, фактически в философии сознания, я рассматриваю как построение исчерпывающей теории не только для языка, но также и для других пропозициональных установок, например, веры и так далее. Другая часть этой работы заключается в рассмотрении того, как можно сказать, что такая теория соответствует поведению некоторого человека или группы людей. Первую часть работы я называю «сплетением тео-

рии», которая должна нам показать, какого рода формальную структуру образуют язык и мышление. Вторая часть работы, имеющая дело с анализом способности этой теории отображать социальное поведение, связана с понятием интерпретации. Здесь встает важный вопрос: кем интерпретируется эта теория?

Не кажется ли Вам, что эти утверждения подчеркивают Ваш прагматизм по сравнению, например, с Куайном?

Нет, Куайн ведь не формулирует вопрос так, как это делаю я, поскольку уделяет гораздо меньше внимания теории, когда говорит о языке. Как раз Куайн первым поставил вопрос о том, на основании каких эмпирических свидетельств мы можем судить, что некто подразумевает то-то и то-то, когда о чем-то говорит? «Слово и объект» является первой крупной работой в этой области с точки зрения человека, который не считает, что ему известно, что такое значение, а пытается решать проблему понимания природы коммуникации, не обращаясь к априорным категориям типа синонимии, аналитичности или значения.

Все это так. Но если я поставлю вопрос более прямо: «Кто является большим прагматистом — Дэвидсон или Куайн?», то что бы Вы ответили? Трудно защищать мнение о том, что категория интерсубъективности впервые введенная в обсуждение именно Вами, не связана с прагматистской позицией.

Я не знаю, какое отношение к прагматизму имеет мое понятие интерсубъективности. Был один из ранних прагматистов по имени Мид, который работал в Чикагском университете и был настолько же антропологом, насколько и философом. Но он защищал ту идею, что не только значение, но и само мышление возникает только в контексте интерсубъективных отношений. Насколько я понимаю, я не воспринял эту идею от Мида, так как хотя в студенческие годы я читал что-то Мида, но не сохранил это в памяти.

Но как раз эта идея Мида не принадлежит.

Эту идею разделяли все прагматисты, включая Дьюи. Мысль о том, что мышление само возможно только в контексте обладания языком, при наличии интерсубъективной коммуникации с другими людьми, эта мысль разрабатывалась мной на протяжении последних пятнадцати или даже более лет. Теперь я считаю, что мысль тождественна пропозициональной установке в том смысле, что «восприятие» или «чувствование» вещей происходит «тем или иным» способом. Из этого понятия мышления вытекает взаимозависимость в том смысле, что вы не можете приписать пропозиционального содержания созданиям, не обладающим речью. Сначала я пытался доказать это, утверждая, что нет оснований говорить, что некоторое существо имеет понятие о том, что вещи кажутся не такими, каковы они есть на самом деле, если отсутствует интерсубъективная коммуникация. Позднее я обосновывал это более прямым путем, указывая на то, что сама мысль о том, что наши реакции относятся к внешним объектам, ситуациям и событиям, а не являются, скажем, простыми откликами на возбуждение нервных окончаний, зависит от нашей коммуникации с другими людьми, взаимодействующими с теми же самыми вещами. Ясно, что возможность нашего взаимодействия с другими людьми основывается не на возбуждении наших нервных окончаний или на чем-то столь же субъективном, а на событиях, с которыми мы сталкиваемся во внешнем мире.

Возможно, мой глаз европейца слишком пристально вглядывается в преемственность и генеалогию идей, но мне кажется, что все это очень близко к прагматизму.

Я не знаю, что из этого относится к прагматизму. Кое-что, я думаю, есть у Мида и верно также, что для Дьюи язык и мышление выполняли социальные функции. Я просмотрел работы этих людей, но для себя ничего не нашел. Когда я попытался понять причины этого, то обнаружил, что мысль о связи языка и мышления является общим местом для американских прагматистов, однако я не нашел никаких аргументов, обосновывающих эту мысль.

Как Вы относитесь к неопрагматистскому прочтению Ваших работ, предложенному Ричардом Рорти?

Не моя забота — думать о том, обязан ли я чем-либо прагматизму. У меня есть некое общее впечатление, что прагматизм вполне мог оказать на меня влияние, и прагматизм Куайна и Льюиса безусловно повлиял на меня. Но если возвратиться назад, к самим прагматистам, что я часто делаю в последние годы, то я обнаруживаю, что мне довольно трудно читать их работы — отчасти потому, что они не затрудняли себя аргументацией. Дьюи, который с этой точки зрения просто ужасен, едва ли хоть однажды позаботился о том, чтобы обосновать то, что он утверждает. Он просто сообщал вам, о чем он думает, и часто это были вполне здравые мысли, но это не мой путь в философии.

В таком случае задача философии состоит в том, чтобы сформулировать «основания» и аргументы в защиту определенной позиции?

Я утверждаю, что мышление абсолютно зависит от трех-членного отношения между, по крайней мере, двумя людьми и рядом событий, происходящих в мире. Хотя я и осознаю, что это кажется тривиальностью с точки зрения обычного интуитивного представления об изучении языка, но философы до сих пор не принимали этого всерьез.

Метафора треугольника, образованного двумя собеседниками и совокупностью восприятий, включенных в коммуникацию, выражает один из принципов, которого Куайн не признает. Основанием этого явилось то, что Вы определили как «картезианскую» позицию, т. е. признание личностного характера сознания, присущего эмпиристскому «Я» Куайна.

Куайн хочет начать с того, что непосредственно дано индивиду. Он полагает, что нужно начинать с показаний наших органов чувств и строить из них все остальное, — именно эта идея является общей для Декарта и эмпириков. Я же с этим не согласен. Я не уверен, что можно придать ясный смысл той идее, что процессы, происходящие в наших нервных окончаниях, обладают особым эпистемологическим значением. Вот здесь я усматриваю связь между Дьюи и мной, поскольку Дьюи

также был антиэмпириком в этом смысле. Он считал, что мы познаем благодаря взаимодействию с вещами, находящимися в мире. Я согласен с тем, что каждый из нас сам вырабатывает некоторую картину мира, а затем, при случае, разделяет ее с кем-то другим. Однако к этому я добавляю, что у нас нет четкой картины до тех пор, пока мы не вступим в коммуникацию с другими людьми.

Тогда Вы в определенном смысле усиливаете «интерактивную» позицию Дьюи. Вам уже недостаточно утверждать, как это делают прагматисты, что знание может быть получено только в тот момент, когда отдельная картина мира сообщается другому человеку, Вы настаиваете на том, что вообще невозможно выработать определенную картину мира, не взаимодействуя с другими.

Ну, когда я говорю о «картезианской позиции», то это метафора, а не истолкование Декарта. Существует способ философствования, при котором вы предполагаете, что что-то дано нам непосредственно. Это нечто есть либо чистый опыт, чувственные впечатления, либо возбуждение нервных окончаний — в данном случае здесь нет разницы. На этой базе мы создаем картину внешнего мира и других людей. Я предпочитаю называть такую картину эмпирической или картезианской потому, что мы можем вырабатывать такую картину мира каждый сам по себе и способны сделать это даже в том случае, когда других людей в мире нет. Моя же точка зрения заключается в том, что до тех пор, пока мы не знаем, что происходит в сознании других людей, нет смысла утверждать, что у нас есть понятие объективности, понятие о чем-то, что существует в мире совершенно независимо от нас. Эмпирики движутся в совершенно противоположном направлении, поскольку с их точки зрения первое, что они знают, находится в их собственном сознании, затем случайно они обнаруживают то, что находится во внешнем мире, и еще более случайно открывают то, что имеется в сознании других людей. Я думаю совершенно иначе. Сначала мы раскрываем то, что находится в сознании других людей, а затем уже переходим ко всему остальному. В действительности, конечно, все это происходит одновременно.

Как могли бы Вы определить понятие сознания в контексте абсолютной первичности intersубъективности?

Сознание есть нечто большее, чем мозг, и с определенной точки зрения мы могли бы определить людей как существ, имеющих мысли. Базисом объективности является intersубъективность.

Но если объективность не существует без intersубъективности, то как Вы определите пространство субъективности? Именно в этом смысле мне интересно то, что Вы можете сказать по поводу сознания.

Реально мы можем выделить три разных вида знания. Наиболее важное знание, без которого не могло бы существовать никакого другого, есть знание другого лица, т. е. знание того, что имеется в сознании других людей. Отсюда вытекает, что мы должны общаться с кем-то еще, чтобы узнать, о чем думают другие люди. Только так мы можем получать понятие объективности, т. е. понятие об объектах в общем пространстве и времени. Конечно, если мы знаем о сознании других людей, то одновременно уже должны иметь понятие об общем для нас мире. Знание внешнего, т. е. общего для нас, мира есть второй вид знания, из которого вытекает третий вид: знание того, что происходит в нас самих.

Существуют ли различия между этими тремя видами знания — знанием, которое мы можем получать из сознания другого человека, знанием общих объектов внешнего мира и знанием себя?

Безусловно. И чтобы понять это, нужно начать с вопроса. Если мы спрашиваем, каковы критерии того, что некоторый объект имеет в длину три фута, то сами эти критерии объективны в том смысле, что мы согласны с другими людьми относительно этих критериев. Например, длину или температуру вещей мы фиксируем с помощью чисел, поскольку все мы согласны относительно требуемых для этого свойств чисел. Когда же мы пытаемся уловить то, что происходит в сознании другого человека, то нет способа договориться насчет критериев, поскольку наши контакты с сознанием других людей осуществля-

ются как раз на основе этих критериев. Поэтому, когда мы спрашиваем: «О чем думает, во что верит или чего хочет другой человек?», то все, что мы можем сделать, это соотнести состояния его сознания с нашими собственными состояниями сознания. Существует лишь субъективная мерка. Здесь, однако, имеется небольшой парадокс: intersубъективность есть область, в которой каждый из нас использует свои собственные мысли для того, чтобы придать смысл мыслям других людей, так что в процессе общения мы создаем нечто intersубъективное, которое и является объективным.

В таком случае знание мышления других людей сначала происходит из знания внешнего мира?

В этом я усматриваю глубочайшее различие между социальными и физическими науками. Когда мы говорим о других людях, то используемая нами измерительная шкала в некотором смысле субъективна, в то время как при разговоре о внешнем мире эта шкала является общей. Грубо говоря, внешние объекты находятся на одинаковом расстоянии от всех нас и мы сообща пытаемся дотянуться до них. Но когда мы говорим о коммуникации между двумя сознаниями, положение становится иным.

А что можно сказать по поводу третьего вида знания — знания себя?

Знание третьего вида есть знание нашего собственного сознания, и здесь мы вообще не можем говорить о каких-либо критериях. Нет никакого смысла спрашивать: «Действительно ли мое предложение 'Снег бел' означает, что снег бел?». У самоинтерпретации нет критериев, разве что вы начнете употреблять весьма изощренные психоаналитические и фрейдистские понятия для того, чтобы говорить о содержании вашего сознания с точки зрения каких-то вещей, которые тоже принадлежат вашему сознанию. Однако по существу вы не можете интерпретировать сами себя, опираясь на какие-то свидетельства. Когда вы замечаете свою ошибку, вы действуете так, как будто смотрите на себя со стороны.

Вот теперь мне более понятна Ваша антикартезианская позиция.

Я думаю, в каком-то смысле нам известно, что происходит в нашем сознании, даже если мы не обращаемся к другим людям. Но я не считаю, что в этом заложена основа нашего познания внешнего мира. Эмпирики, как и «картезианцы», считают происходящие в нашем сознании процессы тем пунктом, с которого мы начинаем возводить нашу индуктивную постройку. С этим я вообще не согласен.

Можно ли сказать, что в основе объективности лежит консенсус?

Начинать с консенсуса было бы ошибкой, так как разговор о консенсусе предполагает, что у каждого из нас уже имеются некоторые собственные идеи и мы только согласуем их. Я же утверждаю, что у нас вообще нет никаких идей до тех пор, пока мы не объединены некоторой общей картиной мира. Я считаю ошибочным представление о том, что каждый из нас обладает заранее какими-то собственными идеями и мы вырабатываем язык, чтобы обнаружить, в чем мы сходимся или расходимся. Только с возникновением коммуникации появляются и идеи. Мы должны общаться и мыслить совместно. И если нам это удастся, мы совершаем великое дело.

Таким образом, Вы решаете и проблему плюрализма: если дана одновременность знания (мысли) и коммуникации (интерсубъективности), то не предполагается совместного существования множества единичных существ. Не кажется ли Вам, что эта связь проливает новый свет на интересное взаимоотношение между Вами и Юргеном Хабермасом? В отличие от Вас, Хабермас рассматривает интерсубъективность как столкновение разных точек зрения, а консенсус — как объективное положение дел, к которому должны прийти все точки зрения, чтобы сосуществовать во взаимной свободе.

Если мы понимаем друг друга и между нами возможен диалог, то мы осмысленно можем соглашаться друг с другом или расходиться. Но согласие или расхождение зависят от

взаимного понимания. Пункт, в котором диалектика возможна, есть тот пункт, в котором вещи, о которых я говорю, уже имеют место, поскольку диалог требует, чтобы вы понимали друг друга. Только если вы понимаете один другого, вы можете расходиться во мнениях.

Мне кажется, Вы рассматриваете более трансцендентальный уровень дискурса.

Верно. Хабермас поднимается на следующий уровень, более важный в политическом отношении. Он размышляет о людях, которые достаточно хорошо понимают друг друга, чтобы расходиться во мнениях.

Вас часто считают скорее представителем семантики, чем эпистемологом, особенно в сравнении с Куайном. Однако когда я думаю о той роли, которую Вы приписываете понятию интерсубъективности, и о «трансцендентальном» уровне Вашего философского анализа, я не вижу оснований для этого различия. В любом смысле Вы являетесь эпистемологом.

Я думаю, такое отношение ко мне сложилось под влиянием Куайна... И мне представляется, что там, где он видит различие между эпистемологией и семантикой, я вижу лишь различие между двумя видами эпистемологии. Мне кажется, его эпистемология все еще исходит из субъективистской точки зрения. Куайн описывает свою эпистемологию следующим образом: он говорит, что хочет узнать, каким образом, опираясь на данные, доставляемые нам органами чувств, мы создаем картину мира. Я думаю, что такой исходный пункт для эпистемологии ошибочен. Его понятие данного является чисто субъективным, вот почему я называю его картезианцем. Куайн полагает, что фундаментальная согласованность, которая только и создает возможность коммуникации, обусловлена сходством нервных реакций. Моя же эпистемология, напротив, начинается с интерсубъективности, т. е. с опыта общей реальности. Куайн убежден, что я упускаю из вида то, что эпистемологически гораздо более важно, поэтому он не считает меня эпистемологом. Я же считаю, что все то, что он приписывает

эпистемологии, относится к биологии. Нет ничего такого, что вы могли бы назвать чувственно данным, свидетельством, нервным возбуждением, до тех пор, пока у вас нет мыслей. А мышление предполагает интерсубъективность. В этом заключается непримиримое расхождение между Куайном и мной.

Какое все это имеет отношение к вопросу о единстве науки? Кажется, Вы и по этому поводу расходитесь с Куайном...

Куайн, как и позитивисты, верит в единство науки, а я — нет. Как я уже говорил, имеется существенное различие между знанием о других сознаниях и знанием о внешних объектах. Многие находят в этом основание для отрицания единства науки.

С этой точки зрения к какому виду знания должна относиться философия?

Философия как раз должна говорить об отношениях между этими тремя видами знания, об их отличиях и об их взаимозависимости.

Но если науки о природе исследуют сферу объективного, гуманитарные науки сосредоточены на познании сознания других людей, то какая наука изучает наше собственное сознание? Психология?

Этот вид знания чрезвычайно интересен, поскольку на нем ничего нельзя построить. Каждый из нас знает, о чем он думает, только в интимной сфере своего собственного сознания, поэтому я не назвал бы это наукой.

А куда бы Вы отнесли психоанализ?

Не думаю, что его вообще можно отнести куда-либо. Бесспорно, что психоанализ стремится очистить и прояснить наше сознание. Другие люди способны помочь вам сделать более ясным то, о чем вы думаете, поскольку у всех нас мысли не всегда согласуются друг с другом. Однако я не вижу в этом особой философской проблемы.