

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Сибирское отделение  
Институт философии и права

***В.В. Целищев***

**ФИЛОСОФСКИЙ РАСКОЛ**  
**Логика vs метафизика**

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«КАН  Н-ПЛЮС»  
2021

УДК  
ББК  
Ц



**Рецензенты:**

доктор философских наук, профессор *Суровцев В. А.*,  
кандидат философских наук, доцент *Хлебалин А. В.*

**Целищев В.В.**

Ц **Философский раскол: логика vs метафизика** / В.В. Целищев. –  
М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. – 336 с.

**ISBN 978-5-88373-**

В книге представлены материалы по мотивам раскола философии 20-го века на аналитическую и континентальную ветви, в частности, взгляды и некоторые биографические эпизоды отцов-основателей Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Мура и Ф. Рамсея. В отдельную рубрику выделен Л. Витгенштейн обоих периодов. Необычное видение проблем аналитической философии представлено Я. Хинтикой, Х. Патнэмом, Я. Хакингом. Проблема заимствования чужих идей рассмотрена на примере С. Крипке. Острая критика аналитическими философами континентальных философов – М. Хайдеггера, У. Эко, французских структуралистов и Ж. Деррида – вполне совмещается с самоиронией самих критиков. Суть раскола раскрывается в противостоянии Р. Карнапа и М. Хайдеггера.

**ББК**

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

**ISBN 978-5-88373-**

© Целищев В.В., 2020  
© Издательство «Канон+»  
РООИ «Реабилитация»,  
оригинал-макет, оформление, 2020

## Содержание

---

|   |     |
|---|-----|
| <b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....  | 5   |
| <b>Философия, сайентизм, история</b> .....  | 8   |
| Личные впечатления<br>о восприятии аналитической философии в России<br>и мое знакомство с ней ..... | 8   |
| Можно ли изучать современную философию<br>без чтения серьезных книг? .....                          | 25  |
| Философский анализ истоков<br>антисайентизма .....  | 32  |
| Аналитическая философия и сайентизм .....   | 44  |
| Может ли история заменить философию? .....  | 53  |
| <br><b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b>   |     |
| <b>РАЗДЕЛ 1</b>   |     |
| <b>АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</b> .....  | 62  |
| Монк Р. Готтлоб Фреге: машина в духе .....  | 62  |
| Рорти Р. Знание и знакомство: о Бертроне Расселе .....  | 72  |
| Монк Р. Дж.И. Мур .....   | 82  |
| Мисак Ч. Философия должна быть полезной .....   | 91  |
| Патнэм Х. Полвека философии, рассмотренные изнутри .....  | 101 |
| Франклин Дж. Последний бастион разума .....   | 136 |
| Хакинз Я. Среднеевропейский фарс .....  | 144 |
| Холт Дж. Так, чья же все-таки идея? .....   | 152 |
| Хинтиikka Я. Кто там готов убить<br>аналитическую философию? .....                                  | 169 |

РАЗДЕЛ 2

|   |     |
|---|-----|
| <b>ВИТГЕНШТЕЙН</b> .....  | 180 |
| <i>Квинтон А.</i> Витгенштейн .....   | 181 |
| <i>Голдстейн Л.</i> Экзамен по Ph.D. Витгенштейна:<br>воссоздание события ..... | 203 |
| <i>Хакинг Я.</i> Солипсизм .....  | 216 |

РАЗДЕЛ 3

|  |     |
|--|-----|
| <b>КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ</b> .....                             | 223 |
| <i>Эдвардс П.</i> Поиски Хайдеггером Бытия .....                   | 223 |
| <i>Блэкберн С.</i> Enquivering .....                               | 255 |
| <i>Блэкберн С.</i> Профессор чего угодно .....                     | 268 |
| <i>Дэниелс Э.</i> Карл Юнг: Мадам Блаватская от психотерапии ..... | 284 |
| <i>Хейвен С.</i> Французское вторжение .....                       | 295 |

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Суть раскола</b> .....                           | 323 |
| <i>Дрессер С.</i> Многоточия на пике важности ..... | 323 |

## ПРЕДИСЛОВИЕ

---

Эта книга носит в значительной степени личностный характер, поскольку отражает мой интерес к некоторым событиям в интеллектуальной жизни, так или иначе связанным с наукой и философией. Часть материалов, представленных в книге, является переводами заметок или рецензий, опубликованных в разных журналах. Естественно, что выбор этих заметок определялся моими личными вкусами. С некоторыми описываемыми ситуациями и персонажами я был знаком, некоторые из них вызывали интерес у меня в профессиональном отношении или попросту сами по себе. Мне хотелось снабдить собранные материалы своими комментариями, которые бы не носили документального характера, а отражали бы какие-то этапы моих увлечений и моего понимания истории интеллектуальной жизни общества.

Название книги я, конечно же, отчасти заимствовал у Мартина Гарднера из его «Почему философского переписчика» (Gardner M. The Whys of a Philosophical Scrivener. Quill; N.Y., 1983), которое лучше всего отражает характер представляемых материалов. Подавляющая часть переводов для этого издания относится к областям, которые не входили в сферу моих непосредственных интересов, но, читая время от времени, например, материалы интеллектуального сайта *aldaily.com*, понимаешь, сколько интересных событий происходит вокруг. Иногда интерес мой достигал такой стадии, что я переводил материалы, одни из которых были напечатаны, а другие просто остались «в столе». Публикуя переводы, я надеюсь, что философам читать их будет так же интересно, как мне. Некоторые из переводов я снабдил собственными заметками, особенно в тех случаях, когда я как-то был связан либо с лицами, либо с обстоятельствами, либо просто с моим отношением к предмету обсуждения.

При чтении можно заметить, что часть материалов посвящена драматическим ситуациям в академической сфере, будь то проблемы приоритета, или же «скандальных» ситуаций, или же, наконец,

личностному, не хрестоматийному пониманию развития науки и философии. В некотором смысле это можно назвать, заимствуя экзистенциалистскую терминологию, «пограничными ситуациями». Именно эти ситуации проявляют истинную суть отдельного человека, и, наверное, в какой-то степени это можно отнести и к истории идей. В любом случае, само их существование характеризует философию в гораздо большей степени, чем это обычно принято считать.

Стандартный способ своего отношения к идеям состоит обычно в написании книг, где наряду с обычным обзором текущей литературы предполагается изложение собственных взглядов. Однако иногда следует отступить от этого канона, имея дело с удивительными и оригинальными идеями и ситуациями. Я был впечатлен замечанием Я. Хакинга в его книге «Почему вообще существует философия математики» по поводу одной из важнейших проблем в этой области: озаглавив раздел книги вопросом «Каково мое место в сегодняшних дебатах о платонизме/номинализме?», Хакинг, один из самых известных философов науки, отвечает: «Очевидно, я не думаю, что это так важно». Иногда лучше просто предоставить читателю возможность увидеть оригинал идеи или, в лучшем случае, дать к ней небольшой комментарий. Этой стратегии я придерживался в данном издании, за исключением нескольких своих статей общего характера, в основу которых легли некоторые из моих выступлений в разные времена по различным поводам.

Основной мотив в представлении материалов в книге состоит в противопоставлении двух способов философствования, акцентированных в результате важнейшего события в мировой философии, а именно раскола на аналитическую и континентальную ветви. При всей условности названий и ярлыков, приклеиваемых к именам и идеям, работающие философы довольно четко ассоциируют себя с тем или иным стилем мышления в рамках философского дискурса. Ассоциируя себя с аналитической философией, я предпочел, что вполне естественно, в основном представить точку зрения аналитического сообщества на континентальных мыслителей, зачастую с критическим уклоном. Нет смысла искать какой-то порядок или систему в отборе материалов: в целом они носят калейдоскопичный характер, который, впрочем, свойственен и реальной интеллектуальной жизни, упорядочение наследия которой происходит позднее. К тому же некоторые материалы сугубо научного толка бледнеют в свете ярких беллетристических описаний,

как, например, это имеет место в представлении действующих лиц постмодернистской философии в блестящей книге Л. Бине «Седьмая функция языка». Единственное, что можно сопоставить с такими описаниями, это документальные свидетельства вроде тех, что представлены в данной книге о «французском десанте» в Америку.

Как я уже заметил, часть отобранных материалов связана с моими личными интересами или впечатлениями. Но неверно было бы полагать, что в намерения автора входило представление континентальной философии в гротескном виде. На самом деле, я осознаю некоторого рода контингентный характер причин раскола философии, который утверждается в переведенной мною прекрасной и важной книге Майкла Фридмана «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер, Хайдеггер». Как видно из самого перечисления имен, аналитические философы не избегают рассмотрений континентальных философов. Представленные в книге материалы должны дать читателю впечатление, насколько широка пропасть между двумя философскими сообществами и какие трудности подстерегают представителей обоих сообществ в работе по наведению мостов.

Очерки содержат как оценки философов, так и их идей. В первом разделе представлены материалы по проблематике аналитической философии, во втором – континентальной. Третий раздел имеет характер *varia*. Все материалы представляют недавнюю историю философии и науки «из первых рук». Вместо унылых хрестоматийных, зачастую вообще ошибочных описаний совсем недавнего прошлого, но уже канонизированных в учебниках, мы обнаруживаем «еретические» свежие взгляды видных мыслителей. Надеюсь, что значительная часть материалов, собранных в этой книге, будет интересна философам различных школ, хотя, конечно же, мои симпатии на стороне аналитической философии, с которой я себя отождествляю.

# ФИЛОСОФИЯ, САЙЕНТИЗМ, ИСТОРИЯ

*В.В. Целищев*

**ЛИЧНЫЕ ВПЕЧАТЛЕНИЯ  
О ВОСПРИЯТИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ В РОССИИ  
И МОЕ ЗНАКОМСТВО С НЕЙ**

Аналитическая философия в значительной степени связана с логикой. Лозунг Б. Рассела «Логика есть сущность философии» был для меня буквальной истиной с того времени, как я прочитал его «Историю западной философии», книгу с сакраментальным грифом «Для научных библиотек». Такие надписи сопровождали те редкие переводы иностранных книг по зарубежной философии, которые начали выходить в СССР во времена хрущевской «оттепели» и практически перестали выходить с ее окончанием к концу 1960-х. Что касается собственно аналитической философии, то знакомство с ней в России было напрямую связано с логикой, точнее, с математической логикой.

Математическая логика обладала в период «оттепели» каким-то особым статусом среди интеллектуалов. Немногие книги по этой дисциплине на русском языке, вроде «Введения в логику и методологию дедуктивных наук» А. Тарского и «Введения в теоретическую логику» Д. Гильберта и Аккермана, изданные в конце 1940-х, были обременены предисловиями, в которых поправлялись «некоторые неверные взгляды», присущие «абсолютизации» значимости математической логики. Изданные в конце 1950-х «Введение в метаматерику» С.К. Клини и «Введение в математи-



ческую логику» А. Черча уже были свободны от идеологических штампов в предисловиях и пользовались огромной популярностью. В академическом Институте автоматики и электрометрии в Новосибирске, где я работал пару лет, молодые научные сотрудники, не имевшие непосредственного отношения к математике, знали и почитали книгу Клини. Очевидным объяснением популярности математической логики было то, что она являлась олицетворением истин, не опосредованных идеологией тоталитаризма, и именно по этой самой причине математическая логика и ассоциированные с ней науки, вроде кибернетики, были под большим подозрением у режима. И все же, как известно, очень скоро математическая логика стала весьма уважаемой математической дисциплиной, огромные достижения которой привели к фантастическому технологическому прогрессу. Так что с математической частью логики все в конце концов, оказалось в порядке, чего не скажешь о философской части.

Действительно, понимание в нашей стране очевидной успешности и уважаемости математической логики не означало вовсе уважаемости всего философского, что было связано с ней. Дело в том, что логика, будучи сущностью философии, являлась по определению ее существенной частью. И посему она несла в себе все опасности «буржуазной философии». В то время можно было наблюдать многочисленные проявления борьбы в верхах в виде полемики между прежней ортодоксией и самыми слабыми попытками освободиться от нее. Любопытный эпизод этой борьбы был связан с логикой. В 1959 г. вышел труд Бела Фогараша «Логика», прекрасный переплет которого скрывал самое что ни на есть ортодоксальное понимание традиционной логики в худшем схоластическом изложении. Годом позднее, в качестве очевидной антитезы, вышел перевод с немецкого книги Георга Клауса «Введение в формальную логику», где излагались основы пропозиционального исчисления и даже кванторы. В полемике философов того времени ярлыки политической неблагонадежности раздавались с особой щедростью, и эта тенденция не минула логики как таковой. И если математическая логика как математическая дисциплина окончательно освободилась от идеологии, философской логике это еще предстояло сделать. Именно такой фон сопровождал вступление моего поколения в логику.

Основные философские «грехи» новой логики были связаны, конечно же, с неопозитивизмом, представители которого были

вовлечены в процесс создания и развития современной логики. Потрясающим образцом критики неопозитивизма был, например, труд на русском языке некоего Мориса Корнфорта «Диалектический материализм» (1956), написанный в лучших традициях «министерства правды» Дж. Оруэлла. Проклятия в адрес Рассела, Витгенштейна, Карнапа и других совмещались с полным невежеством в области математики и логики. Читателю, который пытался найти хоть какие-то крохи информации в этом потоке обвинений логическому позитивизму в идеологической враждебности марксизму, было трудно продрасться сквозь полную путаницу доктрин, имен и «заблуждений». Но перемены все-таки пробивали себе дорогу, и уже в 1960 г. вышла весьма свежая книга «Современный позитивизм» Игоря Нарского. Она несколько реабилитировала в глазах русскоязычного читателя того времени логический позитивизм, увязав его с эмпиристскими тенденциями западной философии, но для понимания связи логических доктрин и философии этого было совсем недостаточно.

К тому времени стала оформляться т.н. философская логика. Сейчас есть жесткое разделение между философской логикой, философией логики и собственно математической логикой, разделение, которое практически понимает каждый исследователь в области логики. Например, Ассоциация символической логики издает сейчас три журнала: *Journal of Symbolic Logic*, *Review of Symbolic Logic* и *Bulletin of Symbolic Logic*, более или менее соответствующих этому разделению.

Но тогда все эти вещи существовали в некотором синтезе, разве что математики, за некоторыми исключениями, не связывались с идеологически туманными философскими интерпретациями логики. Скорее, намечалось несколько тенденций, которые идентифицировались степенью использования математической техники в логических исследованиях.

Мое вхождение в мир логики в 1960-е определялось двумя обстоятельствами. Прежде всего, моей потребностью было полное игнорирование идеологических штампов и мотивов в собственно логике. Сам термин «буржуазная философия», который имел широкое хождение вплоть до 1990-х гг., для меня был бессмыслен как в узком смысле слова (в применении к логике), так и в более широком (для меня философия была единой). Больше того, гегельянский стиль философствования, принятый в России, с его немислимо туманным жаргоном, все эти категориальные системы, споры о «пра-

вильной» интерпретации Маркса, навевали невероятную скуку. Полагаю, что поколения ученых в нашей стране, которым преподается философия в университетах и в аспирантуре, подвержены таким же эмоциям, поскольку при таком понимании философии теряется всякий здравый смысл. Быть может, логика обладала для моего поколения притягательной силой как раз в силу того, что является олицетворением рациональности и того самого здравого смысла, который присущ науке. Вторым обстоятельством было мое понимание того, что заниматься техническими деталями логики, например, исследованием формальных систем, их построением, значило бы для меня заниматься не своим делом. Знакомство с работающими математиками убедило меня, что такую работу они делают лучше философов, не заботясь о философской интерпретации своих результатов. Отягчающим обстоятельством была очень сильная тенденция алгебраизации логики, в нашей стране особенно в русле школы академика А.И. Мальцева. Эта тенденция резко усиливала отдаление собственно логики от философских ее коннотаций.

Для тех, кто не готов бы посвятить себя математике, либо ввиду интереса или же способностей, но понимал важность логики для философии, выходом из положения было погружение в философские интерпретации логики, которые были частью «буржуазной философии». Конечно же, философская логика требует аккуратности в формулировках строгих результатов, их понимании и сферы действия. В этом отношении существует масса злоупотреблений, худшими из которых, например, являются многочисленные «интерпретации» ограничительных теорем Гёделя, коим нет числа. Так что в философской логике также требуется соблюдение достаточной строгости и релевантности к предмету исследования. Имея за плечами подобные установки и стремления, в конце 1960-х я стал философским логиком.

Хорошо известно, что мы по большей части интересуемся теми проблемами, которые находятся в мейнстриме соответствующей области. Для философской логики важно удачное сочетание собственно логики и философских доктрин. Если находится такой человек, который в равной степени авторитетен в обеих областях, он находится в фокусе внимания всей отрасли. Его обсуждают, уточняют, опровергают, с ним полемизируют, соглашаются и т.п. В конце 1960-х таким человеком был (и надолго оставался им) в аналитической философии У. Куайн, и его философия логики оказалась тем самым мейнстримом, который увлек меня на значитель-

ное время. Аналитическая философия предстала для меня в виде проблематики, связанной с подходом У. Куайна.

Философия логики Куайна была чрезвычайно привлекательна своим холистическим характером. Провозгласив, что логика первого порядка вполне достаточна для всех целей («First-Order Logic is Logic Enough»), Куайн получил жесткую схему применения логики к философии. Онтологические проблемы свелись к выяснению значений связанных переменных, проблема указания (или референции) получила четкие очертания, ограничив указание сингулярными терминами, концепция значения была практически элиминирована, квантификация модальных утверждений оказалась чревата парадоксами. Привлекало меня в философии логики Куайна и то, каким образом даже в математических контекстах учитывались философские интересы, как это имело место в постепенном усилении онтологических обязательств или допущений при переходе от логики первого порядка к теории множеств в его книге «Теория множеств и ее логика», где понятие виртуальной сущности позволяло сгладить резкий переход от лишенной экзистенциальных утверждений логики к экзистенциальным утверждениям математики. Очень большое впечатление произвела на меня концепция онтологической относительности, с сопутствующим понятием онтологической редукции и пониманием экспликации как онтологической элиминации. Однако с самого начала в философии логики Куайна смущали несколько вещей.

Прежде всего, трудно было понять, как совмещались у него логический каркас дедуктивных концепций с его эмпирической концепцией освоения языка. Концепция семантического восхождения, изложенная в «Слове и объекте», была откровенно эмпирической, в то время как она увязывалась им с понятием аналитичности и другими логическими концепциями. Книга «Слово и объект» считалась основной работой Куайна, и поэтому его поклонникам не хотелось признаваться в том, что в ней очень много неясного и неясности эти усугублялись крайне сложным языком изложения.

Для себя я разрешил на этот счет сомнения, найдя в его последующей книге «Корни указания» гораздо более четкую картину концепции указания. Однако эта четкая картина окончательно выявила симпатии Куайна к так называемой референтативной (или объектной) интерпретации кванторов и его отказ принять подстановочную интерпретацию кванторов. Это разделение было прекрасно иллюстрировано объяснением парадокса Сколема и понятия  $\omega$ -противоречивости. Аргументация против подстановочной интерпрета-

ции была четко артикулирована в работах некоторых его сторонников; наиболее представительной работой была статья Уоллеса «Каркас указания» в журнале *Synthese*. В первой своей книге «Логическая истина и эмпиризм» (1974, 2010 – 2-е издание) я увязал разделение референтативной и подстановочной квантификации с концепцией онтологической редукции. Получающаяся при этом связная картина была верна только в том случае, если верны были возражения против допустимости подстановочной интерпретации кванторов. Однако именно эти возражения и вызывали некоторые сомнения, которые я подавлял в себе, полагая, что не может быть, чтобы никто не заметил тут некорректности.

В разгар работы по подстановочной квантификации вышла объемная (более 100 с.) статья С. Крипке «А есть ли какие-либо проблемы с подстановочной квантификацией?», в которой эта интерпретация кванторов была реабилитирована. В ответ на просьбу прислать оттиск, Крипке немедленно выслал его, с весьма лестной для нас фразой о том, что «не подозревал, что по ту сторону океана кто-то интересуется этой проблемой». Эта работа наводила полный порядок в проблеме допустимости подстановочной интерпретации. Результаты наших с А. Бессоновым исследований, которые были модифицированы в свете статьи Крипке, появились в виде большой книги «Две интерпретации логических систем» (1979, 2010 – 2-е издание).

Другая проблема, поднятая Куайном, вызвала огромную волну исследований в философской логике. Это была проблема квантификации модальных контекстов. Возражения Куайна против квантификации пропозициональных установок основывались на конструированных им парадоксах, возникающих в результате взаимодействия модальных операторов и кванторов. Возражения эти увязывались Куайном с нарушением его теории указания на объекты. Возможные объекты как референты терминов исключались им, и как следствие, модальная логика оказывалась под сомнением. Очень важным обстоятельством было то, что модальной логике было отказано на основании чисто философских аргументов; в частности, как полагал Куайн, модальная логика ведет к аристотелевскому эссенциализму, доктрине, которая попросту неприемлема для эмпиристски настроенного философа.

Вот в этом вопросе я находился в сложном положении, как и многие другие философские логики. Дело в том, что системы кванторной модальной логики успешно развивались, несмотря на возражения Куайна. Еще до появления семантик для модальной логики

С. Крипке и Я. Хинтикки, стало ясно, что формальные методы модальной логики сами по себе вполне корректны, и единственные возражения против кванторной модальной логики лежат в области философии. Такое расхождение математических методов и философских интерпретаций было озадачивающим. Озадачивали и психологические обстоятельства, потому что корректность квантификации модальных контекстов показал первым Дагфинн Феллесдал в своей докторской диссертации, выполненной под руководством Куайна! И тем не менее Куайн не был убежден в допустимости модальной логики. Во всяком случае, его комментарии по этому поводу для меня были туманными. С другой стороны, парадоксы, на которые ссылался Куайн, были действительно серьезными. Некоторое понимание такой раздвоенности – технической и философской – вполне самостоятельной ветви логики я обнаружил позднее, когда Я. Хинтикка указал, что Куайн, вполне возможно, был прав в своих возражениях против алетической модальной логики. Что касается остальных видов модальностей – эпистемической, физической, деонтической и пр., то в них парадоксы разрешались довольно успешно.

Но сами философские возражения Куайна зиждутся на отказе принять эссенциализм как философскую доктрину. Однако понятие сущности вполне эксплицируемо логическими средствами, и использование различия *de re* и *de dicto* модальностей в значительной степени позволяло обойти парадоксы. Помимо этого, эссенциализм был не монолитным понятием и уже сам Куайн говорил о степенях вовлечения в эссенциализм. Вообще, использование алетической модальной логики для экспликации философских понятий, продемонстрированное, например, в работе А. Плантинги «Природа необходимости», произвело на меня большое впечатление. В своей книге «Понятие объекта в модальной логике» (1978, 2010 – 2-е изд.) я исследовал разновидности эссенциализма, в частности общие и индивидуальные сущности, строго ограничиваясь при этом алетическими модальностями.

Поддержка эссенциализму пришла, конечно же, со стороны доктрины твердых десигнаторов С. Крипке. Он показал, что теория указания, принятая Куайном, не является адекватной во многих контекстах, и т.н. «новая теория указания», обязанная С. Крипке и Х. Патнэму, делает эссенциализм вполне приемлемой доктриной. Однако вся аргументация упиралась в концепцию возможных миров.

Если для Куайна понятие возможного мира представляло нечто недопустимое в силу трудностей с идентификацией такого рода ин-

тенциональных сущностей («No Entity Without Identity» – еще один из крылатых его афоризмов), то для многих философских логиков эти сущности были вполне приемлемыми. Куайн в этом отношении был последователен, приняв критику Расселом концепции возможных объектов А. Майнонга в знаменитой работе «Об обозначении» как окончательную. И коль скоро «To be is to be value of variable», а указание возможных миров проблематично в силу отсутствия критерия их тождественности, они не могут считаться существующими. Я долго считал, что отказ Рассела, а вслед за ним и Куайна, считать такие понятия, как «подсуществование» у Майнонга, противоречащими здравому смыслу, пока в мои руки не попал присланный мне манускрипт известного философского логика Ричарда Раутли (впоследствии сменившего фамилию на Сильван) «Исследование майнонговских джунглей». Джунгли, конечно, представляли собой невероятно богатый универсум объектов. Стало ясно, что расширенное понятие логики представляет собой гораздо более гибкий инструмент экспликации философских понятий, чем логика первого порядка, и поэтому сама философия логики Куайна является в значительной степени неадекватной целям логического анализа философских концепций.

Действительно, анализ таких фундаментальных понятий, как «существование», может быть проведен самыми разнообразными средствами, какие и были описаны в моей книге «Логика существования» (1976, 2010. 2-е изд.). Мало того, что, скажем, логическая система С. Лесневского «Онтология» предлагала радикально отличный от первопорядковой формализации анализ существования; обнаружилось также, что теория дескрипций Рассела, которая была парадигмой аналитической философии, имеет массу интересных альтернатив, принятие которых ведет к весьма разным философским следствиям. Кроме того, с помощью одной лишь первопорядковой логики невозможно было решить проблему пустых используемых терминов. Дело в том, что использование пустых сингулярных терминов, вообще-то призванных указывать на существующие объекты, приводит к парадоксам. Системы логики, избегающие такого рода «парадоксов сингулярного существования», получили название «свободных от экзистенциальных предположений логик», или же попросту, «свободных логик». В далеком 1970 г. я опубликовал статью по этому поводу в «Вопросах философии», и рецензентом был А.А. Зиновьев, который был также первым оппонентом моей кандидатской диссертации.

Но самой интересной темой для меня в этот период стала проблема выражения в логике концепции возможных миров. Как известно, семантика возможных миров ассоциируется по большей степени с именем С. Крипке, хотя аналогичная семантика была представлена Я. Хинтиккой одновременно под названием «модельных множеств». Интересы подавляющей части моих русских коллег-логиков были в то время поглощены семантикой Крипке, но я был заинтересован скорее в теории Хинтикки. Очевидно, это объяснялось и чисто психологическими обстоятельствами. Как только я прочитал его статью «Являются ли логические истины аналитическими» в журнале *Philosophical Review* в 1965 г., я был очарован совсем новым логическим аппаратом, который назывался «дистрибутивные нормальные формы языка первого порядка».

Идея дистрибутивных нормальных форм принадлежит Г. фон Вригту. Его ученик Я. Хинтикка распространил ее на систему с кванторами, получив представление логики первого порядка. Фактически этот формальный аппарат есть описание бесконечного числа возможных ситуаций конечными средствами языка. С точки зрения применения дистрибутивных нормальных форм к экспликации философских понятий этот формализм чрезвычайно интересен, и с моей точки зрения, является наиболее впечатляющим результатом в этой сфере. Действительно, экспликация аналитических и синтетических истин, глубинной и поверхностной информации, истоков неразрешимости логики первого порядка и много другого впечатляет. Однако этот аппарат чрезвычайно сложен с комбинаторной точки зрения и, видимо, по этой причине не получил распространения, и лишь несколько человек, в большинстве из Финляндии, использовали его. На некоторое время я погрузился в изучение аппарата, пользуясь гостеприимством Академии Финляндии (по инициативе Я. Хинтикки) в Хельсинки в 1974 г, и в понимании тонкостей формальных вещей мне помогли, в частности, профессор В. Рантала и профессор И. Ниинилуото. Ранее я видел очень интересное применение дистрибутивных нормальных форм к анализу информативности теоретических сущностей, изложенное в книге Р. Туомела «Теоретические концепции». Все это побудило меня написать книгу «Философские проблемы семантики возможных миров» (1977), в которой я изложил эту теорию и сумел, как мне казалось, ответить на некоторые возражения против нее. В 2010 г. я серьезным образом переработал ее для того, чтобы идеи дистрибутивных нормальных форм были понятнее. Мне даже было жаль,



что Я. Хинтиikka перестал использовать этот аппарат, перейдя в то время к разработке теоретико-игровой интерпретации логики. Хотя в последние годы жизни Я. Хинтиikka вернулся к этому логическому аппарату как мощному инструменту рациональной реконструкции философских доктрин. Так, в ежегоднике Института философии Академии Финляндии *Ajatus* была опубликована статья Я. Хинтиикки, в которой объяснялось появление монадологии Лейбница. Используя дистрибутивные нормальные формы, Хинтиikka утверждал, что сама идея монад есть туманная попытка ввести в логику отношения, не располагая при этом необходимыми средствами (как известно, отношения стали возможны в логике только в XIX веке). На меня такое использование формального аппарата произвело большое впечатление.

В книге «Философские проблемы семантики возможных миров» мною была также исследована процедура прослеживания индивидов сквозь возможные миры. Крипке постулировал т.н. «твердые десигнаторы»; согласно этой концепции, термин указывает на один и тот же индивид во всех возможных мирах. Хинтиikka, автор важнейшей системы эпистемической логики, настаивал на другой концепции, полагая, что разговор о возможных мирах имеет смысл в эпистемической ситуации, когда «мировая линия индивида» определяется пропозициональными установками субъекта, а не задана наперед, как у Крипке. Вообще, проблема идентификации индивидов в различных возможных мирах есть только частный случай процедур, свойственных многим познавательным процедурам, поскольку сам процесс приобретения информации есть сужение области альтернатив, в полном соответствии с математической теорией информации К. Шеннона. Отсюда, можно было переходить к методам измерения семантической информации в различных концептуальных схемах, чем я занялся гораздо позднее.

Мир философской логики казался мне тогда полным настоящих героев, одним из которых был Хинтиikka, работы которого демонстрировали лучшие особенности аналитического стиля философствования. Его стиль трезв, область интересов охватывает практически все разделы логики, ее философии. Он полемичен и не боится бросать вызов устоявшимся взглядам и укоренившимся мифам. Именно под влиянием Я. Хинтиикки я избавился от чар философии Куяана.

Аналитические философы уподобляют себя ученым в том отношении, что готовы перед лицом свидетельств отказаться от прежних взглядов и принять другую точку зрения. Конечно же, такие

радикальные решения не являются частой практикой, но когда они случаются, это производит впечатление. Характерным примером такого подхода является позиция (скорее, позиции) Хилари Патнэма. Выдвижение им концепции функционализма и последующий отказ от нее известны всем, кто занимается философией сознания. Менее известна его резкая критика «священной коровы» философской логики, а именно концепции теории истины в формализованных языках А. Тарского как философской теории истины. Такая ревизия поднимает крайне интересный вопрос: в какой степени философы должны доверять интерпретации формальных результатов? Традиционный упрек философам в том, что они недостаточно компетентны, чтобы учитывать технические детали формализмов, весьма справедлив. С другой стороны, не очень ясно, являются ли эти детали релевантными для философской оценки формальных построений. Тут, безусловно, нужен баланс, который сдвигается в ту или иную сторону в зависимости от стиля мышления исследователя.

Другую сторону аналитической философии характеризует для меня фигура Поля Бенацерафа, для которого философия математики есть философия *par excellence*. В духе научного предприятия он демонстрирует новизну в предмете, насчитывающем две с половиной тысячи лет. Прекрасно знакомый с математическими деталями, он написал лишь несколько работ по философии математики, которые стали буквально фокусом внимания сообщества, включая такие знаменитые, как «Чем не должны быть множества» и «Математическая истина». Эти статьи не содержат практически никаких математических тонкостей, и тем не менее в них подняты самые значительные вопросы как онтологического, так и эпистемологического плана. Для любого сообщества нужны критические оценки, которые позволяли бы оценить, хотя бы в ретроспективе, взлеты и падения программ и личностей. Редкий такой обзор, который ломает некоторые мифы о развитии аналитической философии можно найти у П. Бенацерафа в статье «Чем не должна быть математическая истина».

Ну, а если все-таки кто-либо будет настаивать на том, что невозможна философия математики или науки без обращения к техническим деталям, ему следует обратиться к работам математического логика, который крайне симпатичен мне, а именно Георга Крайзеля. Его сложные по манере изложения мысли чрезвычайно оригинальны, в чем можно убедиться, например, читая его биографию К. Гёделя. Я имел возможность несколько раз встречаться с Крайзелем, и всякий раз убеждался в том, что роль технических

деталей в понимании философских вопросов логики и математики имеет фон, который часто ускользает от ревнителей строгости. Помимо этого, кто еще может похвастаться тем, что послужил прототипом одного романа Айрис Мёрдок, а другой ее роман посвящен ему. Его тесное знакомство с Расселом и Витгенштейном, а также близкие отношения с Гёделем позволяли ему судить о философии более компетентно, чем это мог сделать любой историк аналитической философии.

Говоря о героях аналитической философии, с которыми мне приходилось сталкиваться, хочу упомянуть двух философов. В 1975 году я был приглашенным докладчиком на Конгрессе по логике, методологии и философии науки в Онтарио, Канада. Двумя моими партнерами по секции в тот день были Чарльз Парсонс и Ян Хакинг. В то время я имел крайне слабое понимание, насколько они являются значительными мыслителями и какие важные доклады они сделали. Только много лет спустя, уже после нескольких последующих встреч с ними, работая над серией книг по философии математики, я осознал их масштаб. Сдержанность и точность в изложении, свойственные их работам, дополняются личным обаянием этих людей. Чарльз Парсонс, сын знаменитого социолога Талкотта Парсонса, известен чрезвычайно интересными работами по философии математики, философии Канта и феноменологии Гуссерля. Кстати, он обладает феноменальной памятью: наш разговор в 1977 г. был прерван кем-то и при встрече в 1991 г. он продолжил прерванный разговор, в который я сумел вступить с огромным трудом. А спустя десяток лет на просьбу прислать статью, он немедленно вспомнил, кто я такой и откуда.

Ян Хакинг является, пожалуй, наиболее интересным из тех философов науки, будучи с своих работах необычайно «эмпиричен» и «историчен». Признавая себя аналитическим философом, он раздвинул рамки, свойственные «каноническому» образу аналитического философа, как по проблематике, так и во внимании к деталям. Влияние позднего Витгенштейна, а также М. Фуко на Хакинга проявляется уже в диапазоне его работ, от ранней книги «Почему язык важен для философии» до «Сумасшедших путешественников». Я давно следил за его разрозненными статьями по философии математики, и как только появилась его книга «Почему вообще существует философия математики», я немедленно перевел ее на русский язык.

В перечень моих героев – аналитических философов – не вписывается фигура Ричарда Рорти, «перебежчика» из лагеря аналитиче-

ских философов в лагерь континентальных философов. Такова закрепленная за ним официальная репутация, которая, как часто бывает, истинна лишь отчасти. Его главная книга «Философия и зеркало природы» вызвала много проклятий со стороны аналитических философов. Довольно забавно, что при моих рассказах о встречах с Рорти, реакция у некоторых моих зарубежных аналитических коллег была такой, как будто я встречался с созданием с рогами и копытами, и в то же время это была реакция любопытства, как там с этой нечистой силой. Будучи переводчиком «Философии и зеркала природы» на русский язык, я имел много встреч с ним и убедился, что любому сообществу необходима самоирония, хотя тот, кто решиться на выражение этой самой самоиронии, обрекает себя на неудовольствие сообщества. В одной из рецензий я прочитал, что Рорти больше всего похож на разочарованного метафизика, и я думаю, что это самая верная характеристика. Как человек Рорти был поразительно добр и внимателен к тем, кто не понимал многого из того, что он извлек из своего личного опыта пребывания в сообществе философов.

Я не знаю, в какой степени существен для самоидентификации выбор героев для подражания с точки зрения чисто профессиональных интересов. Мое профессиональное становление проходило в обществе моего руководителя в Институте философии Украины, недавно ушедшего Мирослава Владимировича Поповича. Хотя его интересы были гораздо более широкими, чем область логики и методологии науки, ему я обязан больше, чем кому-либо, обретением того, что называется мировоззрением. Его широчайшая эрудиция и необыкновенная доброта позволили обрести мне друга на всю жизнь. Вообще, обстановка в Институте философии в Киеве, где в то время (1967–1968) был директором П.В. Копнин, была поразительно благоприятной для свободного философского творчества, не отягощенного догматизмом и ортодоксией.

Для того чтобы обрести определенную известность, требуется написать нечто такое, что представляло бы интерес для общей публики. Мне трудно было представить к началу 1990-х, что это могло бы быть, и, не имея способностей популяризатора идей, передо мной встал выбор, на что направить свое внимание после «выстрела» серии книг по философии логики. Было определенное разочарование в том, что все эти восхитительные темы никого особенно не интересуют. И тем не менее я решил еще раз выбрать такую область исследований, которая вряд ли найдет широкого читателя.

Эта установка отвечала моему взгляду на философию, выраженному П. Бенаццерафом: философия математики есть философия в наиболее очищенном виде, не приправленная сладким сиропом о применениях философии. Можно, правда, считать занятия абстрактными философскими проблемами таким эскапизмом, нежеланием смотреть правде в глаза и осознавать, что в наши дни философия не очень-то популярна. С другой стороны, я могу считать, что мне повезло в том, что я мог заниматься теми проблемами, которые для меня интересны. Долгое время у меня было состояние неудовлетворенности в отношении того, во что превратилась философия математики в том виде, как она преподносится изучающим эту дисциплину. Великие философские школы зачастую становятся препятствием для своевременной оценки новых интересных тенденций. В философии математики «великая троица» – логицизм, интуиционизм и формализм, – возникшая в начале XX века, продолжает доминировать в сознании тех, кто приступает к изучению философии. Как свидетельствовал А. Мостовский, уже к 1970-м публика подустала от поисков решения тех проблем, на решение которых претендовали эти направления. Постепенно росло убеждение, что следует изменить вектор исследований в философии математики. Общее настроение превосходно выразил Х. Патнэм в одной из своих статей с говорящим за себя названием «Почему все это не работает», имея в виду традиционные направления в философии математики. Уже упомянутые выше статьи П. Бенаццерафа также требовали значительной ревизии в оценке самой ситуации в этой области. Последние два десятка лет появилось множество работ, из которых постепенно вырисовывались контуры новой философии математики.

К началу 2000-х годов у меня вызрела концепция написания такого компендиума по современной философии математики, который вобрал бы все, что там сделано за последние два-три десятка лет, и который я выпускал на протяжении семи лет ежегодно по книге в серии под названием «Новая философия математики». Я начал с книги «Философия математики» (2002), где, помимо философского анализа теоретико-множественных аксиом, значительное место уделил запутанной ситуации вокруг парадокса Сколема. Для математиков эта тема не представляет особой важности, но с учетом того, что философская программа «внутреннего реализма» Х. Патнэма основана на «скелемизации всего», рассмотрение аргументов *pro et contra* крайне интересно. Затем последовала «Онтология математики» (2003), где особое место занял структура-

лизм в математике. Третья книга серии «Нормативность дедуктивного дискурса» (2004) несколько отклонилась от «столбового» направления, будучи посвящена теме логических констант, определяющих концепцию логического следования. В этом отношении чрезвычайно интересно было следить за критикой концепций следования А. Тарского, особенно со стороны философа из Стэнфорда, Дж. Этчеменди, которого я встречал в 1970-е. Эта критика была скорее, используя терминологию Лакатоса, локальной, нежели глобальной, но она была важна по своему духу в русле опровержения мифов, которыми столь обильна философия.

Одна из тем, которые слегка будоражили философское и отчасти математическое сообщество, была инициирована книгами Р. Пенроуза «Новый ум короля» и «Тени разума», в которых он аргументировал, что человеческий ум принципиально не поддается алгоритмизации и, стало быть, превосходит компьютер. У этой точки зрения почти нет сторонников, но среди немногих оказался сам К. Гёдель, ограничительные теоремы которого и лежат в основе этой аргументации. «Схватка» вокруг точек зрения менталистов (Гёдель, Лукас, Пенроуз) и механицистов (все остальные) затронула массу как технических, так и философских аргументов и потребовала от меня в четвертой книге («Алгоритмизация мышления: геделевский аргумент», 2005) точности и предельного внимания. Особый интерес представляют те взгляды из записных книжек Гёделя, которые были опубликованы относительно недавно.

Остальные три книги серии – «Эпистемология математического доказательства» (2006), «Интуиция, финитизм, и рекурсивное мышление» (2007), «Тезис Черча» (2008) – посвящены проблемам доказательства и вычислимости. В ходе написания этой серии книг я познакомился с работами многих молодых философов математики, которые заинтересованы в обновлении этой почтенной области философии.

В этой связи, говоря об аналитической философии, в частности о философии математики, но не только о ней, приходится признать, что нет особых надежд на то, чтобы найти читателей для таких «экзотических» тем. Фактом является то, что мимо российских философов проходят многие важные изменения в современной философии. Дело в том, что мы издаем постыдно мало переводов наших зарубежных коллег.

В начале 2000-х я опубликовал в «Вопросах философии» короткую заметку «Можно ли изучать философию без чтения серьезных

книг?», в которой сопоставил список обязательной литературы по аналитической философии для студентов британских университетов с имеющимися книгами на русском языке. В лучшем случае мы располагаем лишь пятой частью обязательного чтения. Я прекрасно понимаю, что издание научных книг не прибыльно, что философские произведения не являются приоритетом, но все-таки контраст между наличием литературы за рубежом и в России поразителен. Я много раз замечал, что какая-нибудь интересная книга по философии, вышедшая на английском языке, почти немедленно переводится на французский, немецкий, итальянский, чешский, японский и другие языки, но, увы, не на русский. Если дело пойдет таким образом дальше, наши студенты просто не будут понимать, что же пишется в философских журналах, почему обсуждаются эти, а не иные проблемы, и мы опять окажемся в ситуации уже не железного, но тем не менее занавеса, только уже по совсем другим причинам. Впрочем, возможно, дело с переводами в России связано не только со спецификой философской литературы. С тех пор кое-что исправлено, вышли переводы важных и, самое главное, интересных работ, в том числе и мои.

Одной из бед российской философии является отсутствие какой-либо самоидентификации, что, видимо, является наследием «всеохватывающей» философии диалектического материализма, тайными поклонниками которой является значительная часть российского философского сообщества. Ясно, что отсутствие такой самоидентификации связано с дефицитом серьезных книг по истории той же аналитической философии. В этих условиях появляются самые абсурдные спекуляции на ее счет, например поиски истоков аналитической философии в древнеиндийских трактатах. Относительно недавно я вступил в полемику по этому поводу, и удивительным было стремление участников последовавшей дискуссии сгладить конфликт и указать на «ошибки» обеих сторон. Но именно конфликт требуется для поисков самоидентификации философов, в первую очередь, аналитических философов; в противном случае мы вновь получаем мешанину доктрин и взглядов.

В условиях подобных настроений я выбрал стратегию ознакомления читателей с интересными работами в области истории аналитической философии, в частности интересного и малоизвестного ее этапа – логического позитивизма. Книга Альберто Коффа «Семантическая традиция от Канта до Карнапа» является классикой в этом

жанре. Книга А. Стролла «Аналитическая философия: двадцатый век» является в высшей степени читабельной и в то же время оригинальной историей ряда направлений. В том же ряду стоит уже упомянутая ранее книга Я. Хакинга «Почему вообще существует философия математики?» Еще одна книга заслуживает внимания: это реконструкция логического позитивизма, осуществленная Майклом Фридманом, «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер, Хайдеггер».

Этими переводами я стремился показать важность истории аналитической философии, которая может служить самоидентификации какой-то части философского сообщества. Но нет уверенности в том, что подобные намерения оцениваются, исходя из значимости содержания книг. Обычно реакция на появление переводов на русский язык интересных мыслителей состоит не в серьезном анализе идей, а в ловле переводческих «блох», которые якобы не позволяют русскоязычному читателю понять содержание книги. Смееу заметить, что в этом деле важно наличие книги, а не пересказ ее переписчиками и лекторами, которые хотели бы оставаться последней инстанцией в толковании философии, а эстетическое совершенство при наличии дефицита философской литературы следует направить на другие цели, памятуя знаменитый афоризм французского математика Шарля Эрмита: «Изящество и красоту следует оставить сапожникам и портным».

В центре внимания данной работы – противопоставление представителей аналитической и континентальной философии. Мои симпатии находятся на стороне первой. Современная аналитическая философия представляет собой, слегка переиначивая слова Дж. Пассмора из книги «Современные философы», бурное, не укладывающееся в четкие определения, разнообразное по вдохновляющим идеям и методам движение. Обнаружить порядок, выявить тенденции, разобраться в изощренной аргументации – все это доставляет огромное наслаждение. Именно это цели служит критический, временами остро критический, взгляд на континентальных мыслителей, который конечно же не претендует на полноту и тем более на объективность.

Предлагаемые взгляды аналитических философов на свою собственную историю и на своих оппонентов, можно надеяться, будут интересны как раз спонтанностью, нежели зачастую скучной систематикой уже известного и изъезженного вдоль и поперек материала.



## МОЖНО ЛИ ИЗУЧАТЬ СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ БЕЗ ЧТЕНИЯ СЕРЬЕЗНЫХ КНИГ?

*Эта статья была опубликована в «Вопросах философии» в начале 2000-х. К настоящему времени она несколько устарела, но пафос ее до сих пор сохраняет свою значимость.*

Данные заметки являются комментариями к сообщению, появившемуся относительно недавно в Интернете (см. [www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/patana.htm](http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/patana.htm)). В сообщении представлен список тех книг, которые следует иметь в библиотеке для студентов, которые хотят получить адекватное представление об аналитической философии. Условно говорится о 100 наиболее важных книгах, но на самом деле речь идет о большем числе книг; они подразделены на: а) классику, б) смежные, с) об аналитическом движении, д) дополнительное чтение (всего около двух с половиной сотен книг). Напоминаю, речь идет о литературе в области только аналитической философии.

Если мы говорим о приближении российского образования к мировым стандартам, то следует посмотреть, в какой степени нашим студентам доступна на русском языке необходимая литература. Рассмотрим первый список, именуемый классикой. В этом списке представлены 97 названий. Прежде всего, перечислим работы, которые переведены на русский язык: п. 34 – Гетье «Является ли знание обоснованной истинной верой?»; п. 49 – А. Макинтайр «После добродетели»; п. 54 – Дж. Мур «Принципы этики» и, возможно, п. 55 – Мур – «Избранные произведения» – на русском языке есть сборник этических работ); п. 66 – Куайн «Слово и объект», п. 69 – Дж. Ролз «Теория справедливости»; п. 70 – Г. Рейхенбах «Философия пространства и времени»; п. 72 – Б. Рассел «Исследование значения и истины»; п. 73 – Б. Рассел «Введение в математическую философию»; п. 80 – Г. Райл «Концепция ума»; п. 94 – Л. Витгенштейн «Философские исследования»; п. 95 – Л. Витгенштейн «Заметки об основаниях математики», п. 96 – Л. Витген-

штейн «Логико-философский трактат»; п. 97 – Л. Витгенштейн «О достоверности»

Итак, имеем чуть более дюжины русских переводов из сотни работ на английском.

Далее, есть отдельные фрагменты на русском языке. Так, п. 4 – Д. Армстронг – «Материалистическая теория ума» – есть перевод главы 17; д. 10 – Айер «Язык, истина, логика» – имеется перевод главы 6 (вышел, уточнить год); п. 16 – Д. Дэвидсон «Исследование истины и интерпретации» – есть отдельные статьи в русском переводе; п. 34 – К. Гедель «Избранные работы»: есть перевод статьи К. Геделя «Расселовская математическая логика» (в издании книги Рассела «Введение в математическую логику»); п. 38 – Хейр «Язык морали» – имеется русский перевод главы 7; п. 63 – Х. Патнэм «Избранные статьи» – три тома (есть сборник ранних работ Патнэма и ряд недавних статей); п. 64, 67 – В. Куайн сборники статей – имеется ряд переводов в недавних сборниках, посвященных аналитической философии и философии науки; п. 81 – Серл «Речевые акты» – имеется перевод значительной части работы. В этом перечне кое-что может быть упущено, и если меня поправят, то сделают благое дело – мы будем иметь этаким аналог инвентаризации того, что же мы имеем в области аналитической философии.

Ясно, что даже с дополнением дюжины книг отдельными статьями список русских переводов выглядит весьма скромно. Дадим некоторое представление о том, чего русский читатель не имеет. Это работы Армстронга, Айера, Остина, Карнапа, Деннета, Фреге, Гича, Гудмена (есть переводы отдельных фрагментов), Гемпеля (также есть отдельные статьи), Дэвида Льюиса, Макки, Нагеля, Прайора, Куайна, Рассела, Смарт. Крайне необходимыми для изучения современной философии являются следующие книги из списка: п. 4 – Д. Армстронг «Материалистическая теория ума»; п. 11 – антология по философии математики под редакцией Х. Патнэма и П. Бенаццера (2-е издание); п. 19 – М. Даммит «Фреге: философия языка»; п. 26 – Б. ван Фраассен «Научный образ»; п. 42 – антология статей по логике под редакцией ван Хеенорта «От Фреге до Геделя»; п. 45 – С. Крипке «Именованное и необходимость»; п. 58 – Р. Нозик «Анархия, государство и утопия»; п. 77 – Б. Рассел «Проблемы философии»; п. 89 – А. Тарский «Логика, семантика, метаматематика» – имеется русский перевод ключевой статьи; п. 82 – Дж. Серл «Интенциональность»; п. 85 – С. Дж. «Философия и научный реализм».

Второй список – смежная литература – включает 12 книг, более удачно представлен текстами на русском языке. Книги П. Фейерабенда, Т. Куна, К. Поппера, И. Лакатоса, Р. Рорти и А.Н. Уайтхеда с той или иной степенью полноты изданы на русском языке.

Третий список (20 названий) содержит книги об аналитической философии. Из них на русском языке издана лишь книга Дж. Пасмора «Сто лет философии», представляющая лучший обзор западной аналитической философии, начиная с Дж.С. Милля. Недавно издана его же книга «Современные философы», представляющая дополнение к первому обзору. Кроме того, переведена часть книги Я. Хакинга «Почему язык важен для философии». Для изучения современной философии важны такие книги, как: Нил и Нил «Развитие логики», Даммит «Истоки аналитической философии», Коччиарелла «Логические исследования в ранней аналитической философии», Хакер «Место Витгенштейна в аналитической философии XX века», Ирвинг и Ведекинг «Рассел и аналитическая философия».

Четвертый список – дальнейшее чтение – включает 122 названия и, по сути, представляет список-дополнение к классике. Это наиболее интересные книги (классика есть классика, но и кроме нее есть важные вещи). На русском языке изданы следующие книги: п. 8 (нумерация моя – в оригинале она отсутствует) – Дж. Остин «Как словами делать вещи»; п. 20 – Р. Карнап «Значение и необходимость» (издана в 1959 г. и стала библиографической редкостью); п. 47 – Г. Фреге «Концептуальная нотация», п. 56 – Я. Хакинг «Представление и вмешательство»; п. 97 – Б. Рассел «Человеческое познание».

По ряду позиций есть частичные переводы: п. 63 – Я. Хинтиikka «Модели для модальностей» – изданы ряд статей из этого сборника; п. 90 – А. Плантинга «Бог и другие умы» – издана на русском в значительной степени совпадающая по содержанию книга Плантинги А. «Бог, свобода и зло»; п. 95 – В. Куайн «Теория множеств и ее логика» – переведены два параграфа из сорока с лишним; п. 93 – Куайн В. «Онтологическая относительность и другие очерки» – переведены ряд статей из этого сборника. Опять-таки, я мог кое-что пропустить и буду рад получить более полную картину.

Что упущено? Так и подмывает ответить на почти риторический вопрос почти риторическим ответом: упущено почти все. Назову ряд книг, которые кажутся важными мне (другие могут иметь иной перечень): почти все работы М. Даммита (есть перевод двух-трех

статей), Эдвардс «Логика морального дискурса», Х. Филд «Реализм, математика и модальность», работы Ф. Фут по этике, Я. Хакинг «Возникновение вероятности», Рассел «Наше познание внешнего мира», работы П.Ф. Стросона, Н. Теннант «Антиреализм и логика», С. Тулмин «Использование аргументации», Харт «Концепция права». Нет смысла продолжать этот список, поскольку мы имеем меньше полдюжины переводов из более чем сотни книг.

А теперь еще один риторический вопрос: можно ли в России полноценно изучать аналитическую философию при таком положении дел с книгами? Риторический, потому что так дело обстоит во многих других областях современной философии, скажем, в этике или метафизике. Быть может, в случае так называемой континентальной философии, например современной французской философии, с литературой на русском языке дело обстоит лучше. Действительно, издан почти весь М. Фуко, издается Ж. Деррида, Ж. Лакан и др. И тем не менее ситуация требует активного обсуждения. Либо преподаватели философских факультетов являются носителями такой изустной традиции и на лекциях преподают многое такое, чего нет в книгах на русском языке, либо они преподают нечто такое, что никак не совпадает со стандартами западного преподавания западной философии. Первая альтернатива вполне правдоподобна, по крайней мере, для многих факультетов, поскольку многие преподаватели активно читали и читают книги на иностранных языках, заимствуя оттуда современную философию. С точки зрения преподавания, отличные сборники по аналитической философии под редакцией А.Ф. Грязнова (многие статьи из этих сборников упомянуты мною в этом сообщении) очень и очень полезны. И хотя в работе со студентами в связи с отсутствием литературы для преподавателей существуют значительные трудности, тем не менее выход все-таки находится на пути лекционного творчества квалифицированных преподавателей. Однако столь идиллическая картина, видимо, далека от истинной – не так уж много у нас преподавателей философии со знанием иностранных языков и доступом к иностранным книгам, да и тем вряд ли возможно компенсировать отсутствие учебного материала. Так что вторая альтернатива выглядит более реалистичной.

Правда, есть одно обстоятельство, которое следует иметь в виду при обсуждении подобного рода вопросов. Множество современных проблем аналитической философии освещено в отечественной литературе. Опираясь на личный опыт, скажу, что философия

У. Куайна достаточно полно представлена в ряде работ, вышедших в 1970–1980-е годы. То же можно сказать и о философии Л. Витгенштейна, отчасти Б. Рассела и т.д. Тем не менее картина и в этом отношении далеко не оптимистическая.

Картина может быть не столь мрачной, если предположить, что в ряде областей философии, скажем, в истории философии, существует отличная учебная база в виде источников. С этим следует согласиться, как, впрочем, и с тем, что такая ситуация является скорее исключением. Можно также предположить, что современная литература не так уж важна, поскольку прогресс в философии не так быстр и стремителен. Однако в ряде важнейших разделов философии ситуация иная, например в эпистемологии, лицо которой изменилось в последние три десятка лет радикально.

В любом случае ясно, что отсутствие первоклассной литературы никак не может быть компенсировано даже удачными компиляциями и, уж тем более, «доморощенными» учебниками весьма низкого качества.

Следует отметить, что положение с переводом философских книг на русский язык в некотором отношении уникально среди стран, в которых преподается западная философия. В заграничных визитах и при переписке с коллегами и издательствами обнаруживаешь, что интересные книги по аналитической философии почти немедленно переводятся на множество языков (не говоря уже о немецком, французском, итальянском и испанском переводах с английского, наверняка репрезентативными будут упоминания, например, о переводах на китайский, японский или словацкий языки). Скажем, в Венгрии выходит гораздо больше переводной литературы, чем в России. Мы никогда не были «самым читающим народом» в области философии, но похоже, что ситуация становится все более печальной и наша изоляция от мировой философии все более усиливается.

Так что же делать? С моей точки зрения, российское философское сообщество должно принять на себя добровольную роль координатора по переводу важнейших работ по современной философии. Я полагаю, что некоторая программа такой работы должна стать неперенным элементом объединения преподавателей философии, которые могли бы делать переводческую работу на «бескорыстных» началах. Я говорю об этом столь уверенно, поскольку имею собственный опыт такого рода работы – мною переведен ряд книг и статей из указанных списков.

*P.S.* Со времени написания статьи, опубликованной в «Вопросах философии», ситуация существенно изменилась главным образом за счет усилий профессора Томского государственного университета, моего друга Валерия Суровцева и наших совместных с ним переводческих проектов. Им опубликованы переводы книг Куайна, Рамсея, Крипке, Айера, Витгенштейна, Хинтикии, Геделя, отдельные статьи многих аналитических философов. Но в целом приходится признать, что книг на русском языке по аналитической философии постыдно мало.

*P.P.S.* Ко времени публикации этой книги мне удалось представить русскоязычному читателю несколько важных изданий, тематика которых связана в той или иной степени с историей аналитической философии. Прежде всего, это книга, посвященная истокам логического позитивизма и описанию самих доктрин Венского Кружка, ставшая классикой в русле интеллектуальной реконструкции идей и движений, утвердивших на десятилетия тенденции «точной философии». Речь идет о работе безвременно ушедшего Альберто Коффа, *Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу* (М.: Канон+, 2019).

В ситуации, когда в России отсутствуют какие-либо обзорные издания по истории аналитической философии, я счел необходимым представить читателю перевод книги, которая удовлетворила бы как начинающего, так и искушенного философа. Книга Аврума Стролла *Аналитическая философия: двадцатый век* (М.: Канон+, 2020) является в высшей степени «читабельной» работой, что немаловажно, учитывая серьезность предмета.

Это последнее обстоятельство сыграло главную роль в выборе для перевода очередной книги. Моя собственная область исследования – философия математики – давала мне мало возможностей для переводческой деятельности, будучи весьма специализированной и технически сложной. Однако в контексте истории идей даже этот «сухой» предмет может оказаться занимательным, скажем, в духе «археологии знания» Мишеля Фуко. Именно такого рода книга написана Яном Хакингом, одним из ведущих философов науки, книга не *по* философии математики, а *о* философии математики. Само ее название говорит многое: *Почему вообще существует философия математики?* (М.: Канон+, 2020).

Наконец, заслуживает внимания очень оригинальная книга о противостоянии двух знаменитостей в мире современной философии – Томаса Куна и Карла Поппера. Само сопоставление этих

имен является для русскоязычного читателя не очень обычным. Стив Фуллер написал книгу *Кун против Поппера* (М.: Канон+, 2020), переведенную на многие языки, в том числе теперь и на русский. Это очень оригинальный взгляд, выводящий собственно философские споры о природе науки на уровень мировоззренческих и социальных проблем современного общества. Вообще-то, предполагалось, что можно будет издать гораздо более объемную и информативную книгу того же С. Фуллера, *Томас Кун: философская история для нашего времени*, перевод которой был мной подготовлен много лет назад. Однако пока переговоры о копирайте с издательством Чикагского университета зашли в тупик. Это очень информативная книга о науке 19-го и 20-го вв., которая будет очень полезна всем, кто в той или иной степени изучает историю науки.

Можно надеяться, что хорошим дополнением к книге Ф. Коффа будет другая классика в русле истории аналитической философии. В издательстве «Канон+» в производстве находится мой перевод книги Майкла Фридмана *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер, Хайдеггер*. Это удивительная история о расколе философии 20-го века на аналитическую и континентальную ветви. Уже эти имена говорят читателю, который возьмет в руки книгу, о ее необычности, или даже об «объективности» в освещении подлинных событий, приведших к расколу.

Все перечисленные выше издания привлекли мое внимание как переводчика тремя особенностями. Во-первых, это очень важные и известные книги, без которых «невозможно изучать современную философию». Во-вторых, они представляют удачное сочетание серьезности и фундаментальности с удобоваримостью в плане чтения. В-третьих, они просто очень интересны. Я не знаю, как выстроить иерархию этих достоинств, хотя, конечно, третье из них являлось в процессе перевода самым важным. Можно только надеяться на то, что читатель разделит мое впечатление о переведенных для него книгах.

## ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ИСТОКОВ АНТИСАЙЕНТИЗМА

*Чуть ли не главной особенностью аналитической философии является ее пресловутый сайентизм, вменяемый ей представителями континентальной философии в качестве «первородного греха». Этот конфликт не ограничен собственно философией, получив диагноз «двух культур».*

При попытке осмыслить достижения философии за последние сто лет историк философии сталкивается со многими трудностями. Сама задача представляется весьма трудной. Во-первых, философия в отличие от естественных наук не является кумулятивным знанием, и предшествующие философии зачастую инспирируют новые построения. Во-вторых, по свидетельству Бертрана Рассела, «обращаясь к философии и изучая ее историю за последние 70 или 80 лет, мы сталкиваемся с некоторыми затруднениями, поскольку это время еще так близко к нам, что невозможно смотреть на него с должной дистанции и с известной отстраненностью. Мыслители более отдаленного прошлого должны были выдержать испытание критической оценкой последующих поколений. С течением времени происходит постепенный отсев идей, который облегчает задачу отбора» (Рассел Б. Мудрость Запада. М.: Изд-во «Республика», 1998. С. 80).

«Философию довольно сложно нарезать по столетиям», – заметил австралийский философ Джон Пассмор в своем авторитетнейшем справочнике по современной философии, но все равно назвал свою книгу «Сто лет философии» (Пассмор Дж. Сто лет философии. М.: Прогресс-Традиция, 1998).

Так что, несмотря на всю сложность задачи описания достижений философии за последние сто лет, сделать это, наверное, можно. Все дело в объеме, и если Пассмор сделал это на пяти сотнях страниц, то анализ одной из проблем может занять более скромный объем. Поэтому неизбежен выбор некоторой сквозной темы, кото-



рая, с одной стороны, дала бы определенное представление о какой-то одной из множества глобальных тенденций в философии XX в., а с другой – представляла бы интерес для тех, кто не является профессионалом в философии.

Несомненная удача для меня, что оба этих требования действительно могут быть удовлетворены, потому что в некотором смысле многие европейские философы XX в. едины в своем отрицании того, что они называют сайентизмом. Такое отрицание дает право упрекать этих философов в иррационализме, и, по сути, центральной темой философии на протяжении ста лет является спор о том, как понимать и оценивать рациональность и иррационализм. Можно считать, что сто лет назад западная философия раскололась на два лагеря, которые впоследствии обрели несколько вводящие в заблуждение ярлыки – «аналитическая философия» и «континентальная философия» (на самом деле аналитическая философия, процветающая в Америке и Англии, была по большей части инициирована «континентальными» философами Австрии и Германии, а идеи континентальной, то есть европейской, философии сейчас активно разрабатываются как в США, так и в России). Аналитическая философия ориентируется на научное знание, стремясь подражать науке как в структуре своих исследований и методов, так и в получении позитивных результатов. Континентальная же философия критикует если не саму науку, то ее претензии на мировоззренческую роль в человеческой культуре.

И действительно, этот спор имеет непосредственное значение для культуры в целом. В конце 1950-х годов видный британский ученый и беллетрист лорд Сноу поднял важную проблему все большего расхождения «двух культур» – технической и гуманитарной (Сноу Ч.П. Две культуры. М.: Прогресс, 1985), (проблему, трансформировавшуюся в российских условиях в проблему «физиков» и «лириков»). И хотя многие люди имели по поводу раскола культуры свои доморощенные мнения, они не подозревали, как и говоривший прозой мольеровский герой, что пытаются обсуждать фундаментальнейшие расхождения современной философии. Если признать науку с присущими ей ценностями идеалом, которому должна следовать культура, на первое место в осмыслении сути культуры выходит рациональность. Рациональность может пониматься самым разнообразным образом: и как поиски рационального основания человеческого знания, и как утверждение рациональности природы человеческого мышления, и как поиски рациональных оснований

морали, рациональности человеческих действий – от разрешения конфликтов до эффективного экономического поведения. Ощущение рациональности культуры и сопутствующего ей прогресса было некоторого рода итогом более или менее благополучного для Европы «викторианского века», но уже к его концу зрело ощущение невиданного кризиса западной культуры, разразившегося с Первой мировой войной. Провозвестником этого кризиса рациональности обычно считается Фридрих Ницше, и официально, так сказать, иррационализм входит в XX век с этим именем.

С философской (профессиональной) точки зрения это вполне понятно, поскольку многие считают, что сам проект рационального обоснования человеческого знания и человеческой морали возник как главный проект эпохи Просвещения, на определенном этапе он себя исчерпал и даже провалился (Макинтайр А. После добродетели. М.: Академия-Центр, 2000). Стало быть, иррационализм есть неизбежное следствие кризиса западной культуры.

Понятно и то, почему это проявление иррационализма приняло анисайентистский характер. Наука, с ее огромными, ни с чем не сравнимыми технологическими успехами, является определяющим фактором развития общества, и тогда в определенном смысле она может быть объявлена ответственной за несовершенства устройства общества и человеческие бедствия. Рационализм науки в этом смысле объявляется виновным с точки зрения глубинного понимания причин и мотивов человеческого бытия.

Как бы то ни было, к концу нашего века в полной мере проявляется философское противостояние рационализма науки и иррационального анисайентизма. Известный и модный современный американский философ Ричард Рорти заметил, что все философы ныне делятся на три типа: философ как ученый (аналитический философ, цель которого – открытие истин о природе мира и человека), философ как поэт (континентальный философ, не связанный рамками рациональных канонов, целью которого является создание новых описаний человеческих ситуаций и переописаний интеллектуального понимания прошлого) и философ как социальный реформатор (Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997).

Из этих трех типов для данного сообщения выберем лишь континентальную философию, исходя при этом из трех причин. Во-первых, научному сообществу с его ценностями аналитическая философия близка по духу, и весьма трудно представить, что суще-

ствуется не просто недоверие к науке, а хорошо обоснованное, поддержанное авторитетом крупнейших европейских философов XX века антисайентистское движение. Оно-то и должно представлять, с моей точки зрения, предмет любопытства для научных интеллектуалов. Во-вторых, недоверие к научному методу и неприятие ценностей науки в современном обществе распространено довольно широко и при обострении экологической обстановки или экономической ситуации может вылиться в поход против науки как таковой. Наконец, я хотел бы показать, что волна иррационализма, захлестывающая общество в менее интеллектуальной сфере (проявление лженаучных тенденций, процветание суеверий, падение престижа науки и культуры в обществе), имеет если не более глубокие корни, то, по крайней мере, более глубокое обоснование в интеллектуальной атмосфере общества. Рассмотрение континентальной философии с единой точки зрения как антисайентистского движения позволяет понять интеллектуальные истоки иррационализма (как бы парадоксально это ни звучало). Это превосходно изложено в статье Д. Купера «Современная европейская философия» (Cooper D. *Modern European Philosophy* // *Blackwell Companion to Philosophy* / Eds N. Bunnin, E. Tsui-James. L.: Blackwell, 1996).

Прежде всего стоит отметить, что понимается под сайентизмом его противниками. Претензии сайентизма состоят в реализации целей европейского Просвещения – преодолении в ходе развития наук суеверий, темноты религиозных догм и метафизики как бесплодного философствования. Согласно сайентизму, интеллектуальная зрелость человеческого общества заключается в устремлении к объективному знанию о вселенной, которое может быть достигнуто только дедуктивными и эмпирическими методами естественных наук.

Предшественники современного иррационализма в начале нашего века атаковали науку почти в лоб, на ее собственной территории, при обсуждении проблем пространства, времени, причинности. Суть атаки состояла в объявлении истин науки частичными и относительными в противоположность абсолютным истинам, которые достижимы не интеллектом, а интуицией или даже инстинктом. Анри Бергсон, самый модный философ Франции до Второй мировой войны, призывал заменить научный анализ пространства и времени интуицией, а эволюцию материи и жизни провозглашал «творческой», не продуктом механических причин, а результатом доступного научному объяснению «жизненного порыва» – знаме-

нитая концепция *elan vital*, овладевшая умами даже членов генерального штаба французской армии (Такман Б. Августовские пушки. М.: Молодая гвардия, 1972). Согласно Бергсону, полная истина на такие, с нашей точки зрения, научные концепции открывается только религиозным мистикам.

Интересным побочным эффектом иррационализма Бергсона является приписывание им научному объяснению мира порока, который впоследствии в более явном виде был высказан Мишелем Фуко. Наука ведет к созданию «закрытых обществ», в которых конформизм его членов является закономерным результатом узости научного мышления и научной дисциплины.

Другая атака на сайентизм представлена испанским философом начала века Мигелем де Унамуно, с точки зрения которого невозможно примирить интеллектуальные потребности, удовлетворяемые наукой, с потребностями сердца и воли. В работе «Трагический смысл жизни» де Унамуно говорит, что если наука убеждает нас в том, что жизнь может однажды прекратиться, то наши чувства говорят нам, что мы бессмертны. Попытки рационального (научного) разрешения этого противоречия человеческой природы де Унамуно считает порочными.

Представители современной континентальной философии не производят прямой атаки на науку как таковую. Большая часть их аргументации связана с внутренним развитием философии в XX веке, с отказом от картезианского представления о познании как репрезентации действительности. В ходе антисайентистской аргументации выделилось несколько сквозных тем, одной из них явилась критика «научной культуры», которая, по мнению иррационалистов, имеет разрушительное влияние на мораль и культуру в целом. Подобное обвинение может принимать различные формы. Так, Мартин Хайдеггер, наиболее влиятельный немецкий философ после Второй мировой войны, считает, что научный подход к природе и сопутствующее ей технологическое развитие приводят к полаганию природы в качестве чего-то внешнего по отношению к человеку, делают ее «объектом исследования», морально позволяя при этом ее эксплуатацию и разрушение среды обитания человека.

Зачастую антисайентисты делают упрек науке в том, что позиция ученого состоит в том, чтобы надеть смирительную рубашку на наше восприятие мира, в то время как подлинный художник освобождает творческий порыв в понимании мира. Интересно, что ин-

спирация подобного, в общем-то ницшеанского, взгляда связана с интерпретацией представителями одного из направлений континентальной философии – Франкфуртской школы (в частности, Теодором Адорно) взглядов раннего Маркса, согласно которым сайентизм идет рука об руку с индустриальным капитализмом. Именно сайентизм способствует трансформации традиционных обществ в индустриальные комплексы, полностью подчиняющие себе интеллектуальную деятельность «объективных» ученых. Целому ряду представителей континентальной философии свойственна та же марксистская программа «срывания масок» с экономических интересов, которые формируют предположительно объективное исследование. Можно привести пример ведущего современного немецкого философа Юргена Хабермаса, который развивает концепцию «знание-учреждающих интересов», которые обуславливают различные виды науки (например, «технический контроль» в случае «эмпирико-аналитических наук»). Противоядие, согласно Адорно, следует искать в среде представителей искусства, которое честно уже потому, что порождаемые им иллюзии не претендуют на объективность и моральную нейтральность, что свойственно сайентизму.

Одним из смертных грехов сайентизма, по мысли континентальных философов, является скрытая воля к власти, навязываемой через ценности научного сообщества. Эта опять-таки типично ницшеанская тема связана в значительной степени с атакой иррационалистов на аналитическую теорию познания. Если в аналитической философии язык, в том числе язык науки, является представлением реальности, то, согласно Ницше, слова служат нашей решимости навязать с помощью лингвистических (или для наших целей более точно – научных) категорий некоторый порядок хаотическому потоку становления мира. Знаменитый афоризм Ницше «истина есть подвижная армия метафор» служит водоразделом между научным видением реальности и ее метафорическим видением. Позднее американские прагматисты, вторя Ницше, будут утверждать, что даже логика и математика, наиболее строгие из наук, есть лишь полезные орудия в овладении реальностью. И поскольку пресловутая «воля к власти» свойственна и представителям научного сообщества, вряд ли от них можно ожидать подлинного объективного суждения обо всем том, что касается судеб человечества. Тем не менее дух сайентизма препятствует убеждению, что истины творятся, а не открываются, а сайентистская вера в то, что все рациональные существа

обязаны соглашаться с научными истинами, стоит на пути нищезанского сверхчеловека, создающего собственную перспективу и для которого «фактов нет, а есть лишь перспективы», а также на пути более тонкой иррационалистической оценки ценностей науки Мишелем Фуко, одним из наиболее известных современных французских философов.

Фуко полагает, что лингвистические категории, в том числе научные, не отражают никакого естественного порядка в реальности, и сами эти категории должны объясняться в терминах дарованной власти. Знаменитый лозунг «Знание – сила» Бэкона принимает у Фуко форму «Знание – власть». Так, инакомыслящие в обществе усилиями власти зачисляются в некоторую кажущуюся естественной категорию тех лиц, которые исключаются из процесса решения. Такой процесс исключения усиливается по мере того, как общество становится все более централизуемым и однородным. И в значительной степени за такой процесс исключения «инакомыслящих» ответственно научное сообщество со своими однородными стандартами рациональности и объективности. Рассмотрим для иллюстрации этого положения Фуко пример из книги математиков Дэвиса и Херша, где ставится под сомнение наиболее рациональная мыслительная процедура – доказательство (Davis Ph., Hersh R. *The Mathematical Experience*. L.: Penguin Books, 1983).

В вымышленном диалоге профессора и студента, вызванного вопросом студента о том, что такое доказательство, после обсуждения некоторых деталей наступает время кардинального вопроса.

*Студент.* Так что же такое доказательство?

*Профессор математики.* Ну, это аргумент, который убеждает всякого, кто понимает в предмете.

*Студент.* Кто понимает в предмете? В таком случае определение доказательства субъективно, поскольку оно зависит от конкретного человека. Перед тем как определить, что нечто представляет доказательство, я должен решить, кто является в этой области экспертами. Что общего это имеет с доказываемыми вещами?

*Профессор.* Нет, нет. Тут нет ничего субъективного! Каждый знает, что такое доказательство. Просто читай подходящие книги, слушай лекции компетентных математиков и сразу поймешь, что это такое.

*Студент.* Вы уверены в этом?

*Профессор.* Ну, может случиться, что ты не поймешь, если ты не способен к этому. Такие вещи случаются.

*Студент.* Значит, если я не научусь решать этот вопрос аналогичным образом, вы – кто определяет, что такое доказательство, – сочтете меня неспособным к этому.

*Профессор.* Если не я, то кто же еще?

Сам Фуко исследовал, так сказать, крайние случаи «инакомыслия», в частности психически нездоровых людей, или попросту сумасшедших, которые исключаются из процесса решения. В приведенном выше примере такими инакомыслящими оказываются те, кто неспособен освоить научную культуру. Наука считается П. Фейерабендом, автором концепции «научного анархизма», наиболее агрессивной идеологией, поскольку она навязывает свои стандарты научности всем формам и проявлениям культуры. Тем самым она исключает «голоса посторонних» во имя несуществующей объективности, будучи иммунной к любой внешней критике.

Иррационалисты особенно чувствительны к вопросу об исключении «голосов посторонних», когда речь идет об антиподе науки – искусстве. С точки зрения Фуко, имеет смысл прислушаться к голосам тех, кого однородное общество заставило замолчать, – к голосам «мятежников» и «беспутных». У общества, в том числе научного сообщества, нет монополии на истину, и именно благодаря этим голосам человеческая жизнь имеет форму истории, а не просто эволюции. Другими словами, иррационалисты полагают рационализм науки шовинистической позицией в отношении всех остальных форм культуры.

Для научного сообщества привычен взгляд, согласно которому наука дает предпочтительное по сравнению с другими подходами объяснение явлений как физического, так и социального миров, и неокончательный характер научных ответов есть результат убеждения, что в будущем будут найдены еще более точные опять-таки научные ответы на стоящие перед человеком проблемы как познавательного, так и практического характера. Между тем Хайдеггер был уверен в том, что как раз наука и дает вторичные, производные объяснения мира. Его точка зрения весьма сложна и запутанна, и в упрощенном варианте ее можно представить так. Мир, с которым взаимодействует человек, представляет собой некоторую тотальность вещей, «готовых-быть-под-рукой», и рассмотрение вещи научным образом, абстракция ее из тотальной значимости мира,

когда она становится «вещью-находящейся-под-рукой», приводит к иллюзии открытия мира. Именно на этом пути возможен анализ, приводящий к технологическому прогрессу, вещь становится объектом, лишенным всяких исторических ассоциаций и роли, которую она играет в обществе, становится просто вещью для использования и для разрушения. Хайдеггер заключает, что гегемония научно-технического способа мышления делает наш век временем «разочарования». Любопытно отметить сходную мысль, высказанную швейцарским историком Якобом Бурхардтом своему другу Фридриху Ницше, что XX век будет веком свехупрощения. С точки зрения сложной концепции Хайдеггера, причиной такого свехупрощения стал научный метод и технология.

Объективация вещей, обусловленная научным методом, приводящая к столь пессимистичной картине мира, еще более чревата при объективации человека. Именно здесь усматривается иррационалистами еще один грех сайентизма. Трактовка людей как «естественных объектов», чье поведение объяснимо в причинных терминах, противоречит экзистенциалистской трактовке природы человека так, как она выражена в работах крупнейшего французского экзистенциалиста Жана-Поля Сартра.

Экзистенциализм полагает, что существование человека предшествует его сущности или природе. Человек ставит себе цели и непрерывно совершает акт выбора на пути их реализации, что и делает человека аутентичной личностью, которая формирует свою жизнь приданием смысла поступкам и интерпретациям их даже ценной столкновения со «стадом», или «обществом». Суть человека представляет собой структуру, образуемую его действиями, которые, в свою очередь, являются результатом «окончательного выбора», посредством которого человек приписывает своему миру смысл и ценность. Поскольку каждодневная возможность переформирования ценностей приводит к «беспокойству», у людей есть тенденция избегать этого. Тогда они находятся в состоянии «плохой веры». Человек в таком состоянии «объективирует» самого себя, полагая свое поведение результатом некоторой фиксированной природы, и поэтому готов принять классификацию других людей относительно своего поведения. Нахождение в состоянии плохой веры является также инструментом избегания моральной ответственности. Сайентизм как выражение научного духа опасен для человека вдвойне: если точные науки сподвигают нас на то, чтобы считать себя чем-то таким, что можно выразить в терминах при-



чинных и естественных сил, то гуманитарные науки типа психологии или даже психоанализа делают нас игрушкой скрытых в нас сил.

До сих пор была описана критика «научной культуры» представителями антисайентистской философии. Вторым объектом их атаки на сайентизм является «понимание наукой своей собственной природы». Сайентизму приписывается взгляд, что методология естественных наук, во-первых, универсальна для всего познания, во-вторых, объективна и нейтральна, и наконец, является наилучшим способом достижения истины.

Еще в начале века немецкий философ Вильгельм Дильтей атаковал тезис об универсальности методологии естественных наук, утверждая, что историческое познание невозможно объяснить в рамках такой методологии. То есть методология гуманитарных исследований должна быть отличной от методологии естественных наук. А вот для немецкого философа Г.Г. Гадамера сомнительна сама возможность нейтральности и объективности методологии. В любом исследовании использование научного метода основывается на некотором выборе одних возможностей для постановки вопросов и исключении других. Это проявление так называемого «эффекта отбора», согласно которому только определенные особенности нашего отношения к миру достойны проверки.

Упреки антисайентистов в адрес ученых по поводу их «мнимой» объективности неизбежно переходят в плоскость различного понимания истины. Принятое рационалистами понимание истины как соответствия реальности отвергается антисайентистами в пользу более слабого понятия — от «гарантируемой утверждаемости» Дж. Дьюи до «эффективности результатов» Хайдеггера. Ныне наиболее распространенным заменителем истины является понятие консенсуса убеждений и ценностей, которого ответственные посредники, согласно Хабермасу, могли бы достичь в «идеальной разговорной ситуации», свободной от факторов, которые обычно «возмущают» наши размышления. Возникла целая индустрия философских точек зрения, общим для которых является убеждение в том, что истина есть результат такого консенсуса при конструировании социальной реальности. При этом даже точные научные понятия и представления вроде элементарных частиц и генов объявляются антисайентистами результатом социального конструирования. Эти весьма распространенные ныне представления свойственны этапу постмодернистской философии, самой последней версии иррацио-

нализма, на которой мы не можем здесь останавливаться. Но все-таки следует сказать по этому поводу хотя бы пару слов.

Иррационалисты предлагают понимать истину как нечто произведенное, а не как открытое, и тогда вместе с Фуко можно говорить об истине не с тем похвальным оттенком, который свойственен научному миру, а уничижительно, когда говорят о «режиме истины», при котором существуют социальные механизмы дискурсов, определяющие, какие утверждения санкционированы (это истинные утверждения), а какие не санкционированы (это ложные утверждения). Подобное понимание истины связано с широко распространенным ныне взглядом на историю науки как серию скачков, серию переходов от одной системы парадигм к другой. Этим взглядом мы обязаны Томасу Куну с его «Структурой научных революций». Несоизмеримость этих систем парадигм, высказанная самим Куном и в более ясной форме «методологическим анархистом» П. Фейерабендом, приводит ко взгляду об отсутствии объективной истины, свойственной кумулятивной картине научного знания. У Фуко эта несоизмеримость представлена в форме несоизмеримости различных «дискурсов» или «эпистем», которые и дают условия приемлемости или неприемлемости (вместо истинности или ложности) утверждений. Кроме того, представление об истине как о результате удовлетворения интеллектуального любопытства, свойственное научному миру, заменяется Фуко представлением об истине как проявлении постоянного побуждения к контролю над человеком.

Атака постмодернистов на научную идеологию состоит в том, чтобы объявить науку «игрой», которая управляется более или менее произвольными правилами, свойственными каждому виду деятельности. Такова позиция видного современного французского философа Ж.-Ф. Лиотара. Тогда истинными утверждениями будут такие, которые удовлетворяют некоторым стандартам, принятым в общественных кругах «познающих собеседников». Наконец, наиболее известный современный американский философ Р. Рорти объявляет философию «разговором человечества», в котором отсутствует и такое согласие, а есть лишь желание понять друг друга. Невозможна какая-то глобальная оценка дискурсов, в частности научных, с тем, чтобы найти некоторый порядок в поисках истины о природе, обществе и человеке. Все такие дискурсы объявляются Рорти случайной удачей (истинные теории) или неудачей (ложные теории).

Такова ситуация с позицией представителей континентальной философии в отношении так называемого сайентизма. Сама по себе аргументация антисайентистов представляет собой сложную смесь теоретико-познавательных, этических и социальных теорий, которую трудно воспроизвести в столь коротком докладе. Можно лишь дать самую краткую оценку того, какая же философия – рациональная или иррациональная – является более убедительной для образованной публики. С этой целью есть смысл прибегнуть к мнению одного из самых знаменитых философов-рационалистов – Бертрана Рассела, родоначальника аналитической философии, много лет боровшегося против антинаучной философии.

Бертран Рассел отмечает пять причин того, почему ненаучная и антинаучная философия не могут противостоять философии, ориентированной на науку. Он предъявляет пять упреков ненаучной философии:

1. Она неискренна.

2. Она позволяет извинить невежество в математике, физике, психофизиологии, предполагая, что для современного человека важно лишь гуманитарное образование.

3. Тон антинаучной философии полон елейной правильности, как будто научная философия есть преступление против демократии.

4. Она делает философию тривиальной.

5. Она делает неизбежным процветание у философов путаницы в голове, происходящей от излишнего почтения к здравому смыслу. (Russell B. *Portraits from Memory, and Other Essay*. L.: Allen and Unwin, 1956).

С моей точки зрения, все эти упреки справедливы для значительного числа сочинений в духе континентальной философии и в нынешние времена.

## АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И САЙЕНТИЗМ

*Пленарный доклад на V Российском философском конгрессе, Новосибирск, 2009, опубликованный в журнале «Вопросы философии» (2010. № 8)*

По иронии судьбы, становление экономики общества, основанного на знаниях, привело к тому, что теория стала цениться меньше практики. Связанное с этим процессом падение престижа науки можно объяснять многими факторами. Одно из объяснений состоит в том, что наука достигла такого этапа своего развития, когда ее технологические применения гораздо более интересны, чем сама теоретическая наука. Интересный тезис о «конце науки» как рациональном предприятии, представленный в известной книге Дж. Хоргана «Конец науки» (СПб.: Изд-во «Амфора», 2001), предполагает, что основные открытия фундаментального характера уже сделаны и что наука в значительной степени перешла в стадию так называемой «иронической науки». Эта последняя существенно лишена тех стандартов, которые науке были присущи со времени возникновения, в частности стандарта воспроизводимости результатов. Нынешние абстрактные результаты, представляющие по-настоящему «научный» интерес, имеют дело с такими теориями, как «теория суперструн», эмпирическое подтверждение которых находится далеко за пределами возможностей не только нынешней технологии, но и технологии будущего. И ученым остается практика «иронической науки» – нечто близкое литературной критике или философии. Некоторые области современной науки настолько спекулятивны, что не могут быть проверены на предмет соответствия эмпирической реальности. Возможно, именно эта спекулятивность частично ответственна за падение интереса к науке как таковой. Другой причиной, наверное, является стоимость научных предприятий и практически универсальное требование эффективности вложений в науку.

Однако фундаментальная наука подвержена угрозе в силу не только недостатка экономических ресурсов, но и ряда социально-политических причин, среди которых важным обстоятельством яв-

ляется то, насколько действенны «рациональные» силы в обществе. Стандарты рациональности современного общества во многом определяются наукой, но надо признать, что приверженность общества науке совсем не рациональна и в значительной степени подвержена идеологическим соображениям. Недаром во времена недавнего радикального сокращения ассигнований на фундаментальную науку в Великобритании газета «Таймс» опубликовала большую статью с портретами четырех виднейших философов – сэра Карла Поппера, Томаса Куна, Имре Лакатоса и Поля Фейерабенда, обвиняя их в падении престижа науки в британском общественном мнении. Все четверо «злодеев-философов» обвинялись в том, что оказались причастными к обоснованию так называемого «релятивизма», согласно которому наука не имеет приоритета в установлении рациональности и сама по себе не более рациональна, чем любой вид человеческой деятельности. Низвержение науки с пьедестала, по мнению многих, стало причиной резкого охлаждения общества к науке. Трудно сказать, насколько вердикт «Таймс» справедлив, но философы, иррационализм которых действительно весьма повлиял на взгляды на науку, инициировали и более глубокие процессы взаимоотношения общества и науки.

Таким образом, судьба фундаментальной науки в общественном мнении была напрямую увязана с философскими дебатами, которые отражали глубокие процессы внутри самой философии и были связаны с поисками идентичности философии как дисциплины. Такого рода поиски являются симптомом кризиса дисциплины, который проявился ярче всего в признании того факта, что значимая социальная и культурная практика не зависит от метафизических предположений или рациональных обоснований. Исследования философами таких вещей, как Разум, Реальность, Истина, Объективность и Метод, не имеют прямого отношения к приобретению и обоснованию знания. Наиболее отчетливым выразителем такой точки зрения был Р. Рорти, согласно которому «философия не оказывает влияния на нашу практику и ей не надо позволять делать этого... Для большинства целей не имеет значения, имеем ли рядом философов или нет». Релятивизм подобного рода прежде всего направлен против научного метода, и мотивация Рорти состояла в стремлении опровергнуть сайентизм аналитической философии и придать смысл антисайентизму континентальной философии.

Представители современной континентальной философии не нападают на науку как таковую прямо. Большая часть их аргумен-

тации связана с внутренним развитием философии в XX века, с отказом от картезианского представления о познании как репрезентации действительности. Возникает вопрос о том, в какой степени антисайентизм связан с философским методом. Следует иметь в виду, что, к счастью, сам по себе философский метод не обязательно ведет к антисайентизму, и больше того, аналитическая философия, в противоположность иррационализму континентальной философии, демонстрирует явную близость научному методу.

В этом случае возникает вопрос об идентичности философии как дисциплины. Классическое определение философии как ничейной территории между религией и наукой в контексте противостояния аналитической и континентальной философии может тут помочь лишь частично. Более важной характеристикой идентичности является тенденция замыкания дисциплины внутри собственных границ, несмотря на непрерывные попытки критического пересмотра этих границ. В случае аналитической философии наиболее ярким примером такого пересмотра является натурализация эпистемологии, которая является проявлением общего убеждения У. Куайна об отсутствии границ между наукой и философией. Но этим самым устанавливаются еще более жесткие критерии идентичности дисциплины, поскольку методы науки в существенной степени отличны от методов традиционной философии. В настоящее время аналитическая философия охраняет свои границы более бдительно, чем это имеет место в большинстве гуманитарных и социальных наук. Большая часть практикующих аналитическую философию остается в стороне от всяческой междисциплинарности и часто резко дистанцирует себя от того, что традиционно принято считать философией. Причины такого дистанцирования заключаются в двух типах соображений. С одной стороны, аналитические философы полагают, что есть существенные преимущества в методе философствования, которые имитируют научный метод или близки к нему. С другой стороны, они критикуют сочинения континентальных философов, обвиняя их в нарушении критериев рациональности. В конечном счете, спор ведется в отношении того, чем должна быть философия вообще. При этом диапазон спора весьма широк. Согласно Витгенштейну, идентичность философии как предприятия состоит в том, должны ли мы понимать его так, что импульс к занятию философией является патологией, или же философствование есть просто часть человеческого существования. Другим пониманием философии является то, что она должна быть частью более общей попыт-

ки придать нашей жизни наилучший смысл, и это же относится к нашей интеллектуальной активности в ситуации, в которой мы находим себя. В данном контексте оценка философии зависит от того, в какой степени следует приветствовать сайентизм аналитической философии, или же насколько неприемлем антисайентизм континентальной философии.

Надо отметить, что сами аналитические философы предпочитают не употреблять термин «сайентизм» в качестве характеристики своей философии и скорее говорят о «точности» и «ясности» аргументации. Отсутствие этих добродетелей обычно вменяется в вину континентальной философии. Предубеждение к работам таких континентальных философов, как М. Фуко, Ж. Деррида или М. Хайдеггер, основывается на том, что эти работы не ясны, или что они не содержат «аргументов». Работы этих философов определенно относятся к гуманитарному знанию, и их игнорирование делает аналитическую философию в какой-то степени безразличной к этому знанию, понимаемому традиционно. Такое положение дел не удивительно, поскольку, как заметил Х. Патнэм, если философия стремится быть наукой, тогда отличие от гуманитарного знания кажется достоинством. Нельзя сказать, что аналитически настроенные мыслители вообще не читают континентальных философов: говорят, что Б. Рассел изучал работы Э. Гуссерля, а К. Гёдель последние два десятка лет размышлял над феноменологией. Но никаких следов феноменологии у Рассела (даже позднего) не проявилось, а Гёдель, несмотря на распространенное мнение, никогда не разделял убеждений логических позитивистов, предшественников нынешних аналитических философов. Иногда отношение к континентальной философии имеет скорее прагматический оттенок; так, один из видных аналитических философов сказал, что только на освоение терминологии континентального философа может уйти этак лет десять, что само по себе препятствует желанию знакомиться с ней в полном объеме. Есть и еще одно важное соображение, а именно, стиль прозы философов. Хао Ван говорит, что тот же Гёдель, рекомендовавший ему изучать Гуссерля, добавил, что это чрезвычайно скучное занятие. С другой стороны, аналитической философии, возможно, просто повезло, что один из ее основателей, Б. Рассел, обладал превосходным литературным даром, хотя стремление к предельной ясности может существенно ограничить возможности дискурса. Рассел по этому поводу говаривал: «Чем хуже логика, тем интереснее из нее следствия».

Одним из средств такого ограничения считается дедуктивная трактовка знания. Позитивистам, как и нынешним аналитическим философам, приписывается программа перевода современной науки на дедуктивный базис. Если бы такая попытка удалась, это было бы огромной удачей; однако поиск адекватной аксиоматической базы даже для довольно простых научных теорий оказался чрезвычайно сложным занятием, от которого пришлось довольно быстро отказаться. Но можно ли считать это провалом определенной программы в рамках аналитической философии? Вопрос о том, можно ли представить современные научные теории в дедуктивном виде, остается открытым. Такая же попытка была сделана и в математике группой Н. Бурбаки, но никто после относительной их неудачи не обвиняет Бурбаки в упрощенном желании представить всю математику в дедуктивном виде. С другой стороны, все большая математизация эмпирических теорий позволяет надеяться на то, что аксиоматизация определенных фрагментов науки будет возможна, что, конечно же, позволит существенно прояснить структуру научного знания. Как бы то ни было, использование для такой аксиоматизации языков математической логики значительно сближает философию с наукой.

Такое сближение достигается и выдвижением философских тезисов, которые непосредственно могут использоваться в чисто научных исследованиях, в особенности в таких областях, где сложность предмета изучения явно превосходит возможности научного объяснения. В качестве примера можно привести гипотезу функционализма, выдвинутую в 1960-е годы Х. Патнэмом, согласно которой все ментальные состояния человека являются вычислимыми состояниями мозга и становятся, так сказать, программным средством. Эта гипотеза интенсивно используется в работах по искусственному интеллекту и в неврологии. Эта ситуация является частью более общего положения в когнитивных исследованиях, где в силу сложности объекта исследования происходит непрерывная борьба двух тенденций: либо в основу исследования кладутся метафизические схемы соотношения мышления и материи, либо первичную роль играют экспериментальные данные. В любом случае мы имеем ситуацию, когда философия вступает на территорию естественнонаучного поиска, и, конечно же, это аналитическая философия. В некотором смысле это претензия философии на позитивное знание, хотя и не в том смысле, как это представлялось



в период, когда философия претендовала на то, чтобы быть «царицей наук».

Аналитическая философия отнюдь не ограничивается в своем стремлении к точности анализом концепций естественнонаучных теорий и активно вторгается в попытки получить позитивное знание в собственно философских областях, таких как этика и метафизика, которые с точки зрения логических позитивистов не заслуживали особого внимания. Вместе с тем логические позитивисты признавали «метаэтику», цель которой состояла в том, чтобы показать невозможность или возможность определенных философских концепций этики. Возможно, что натуралистический аргумент Дж. Мура являлся прообразом того, как нужно думать об этике, не обсуждая прямых этических концепций.

В этом отношении определенный прорыв был совершен Дж. Ролзом, известная работа которого «Теория справедливости» является образцом аналитической философии. Ролз занят не тем, как следует обсуждать справедливость, а прямо предлагает концепцию того, что такое справедливость. Использование теоретико-игровых концепций и процедурных правил придает работе Ролза настолько строгий и точный характер, что в литературе, посвященной «Теории справедливости», важнейшие положения теории называются «первой и второй теоремой Ролза». В определенном отношении это можно считать реминисценцией «Этики» Спинозы с ее математическим словарем. Но «Теория справедливости» внесла вклад и в современную эпистемологию, используя концепцию «рефлексивного равновесия». Эта концепция выходит за рамки собственно философии, предлагая новую схему соотношения теоретических схем и экспериментальных данных. Постоянное расхождение этих составляющих процесса познания следует, согласно Ролзу, разрешать не доминированием одного над другим, а одновременной ревизией как теоретических принципов, так и интуиций относительно данных, и продолжать этот процесс до достижения устойчивого равновесия. Пример применения Ролзом методов аналитической философии явился важной вехой в ее развитии.

Каковы отличительные черты подобного успешного применения в философии аналитических методов, созвучных научным? Прежде всего следует отметить роль аргументации, которая с использованием формальных языков логики становится убедительной для тех,

кто разделяет идеалы рационального мышления. С. Хэмпшир таким образом изложил требования к аргументации:

Ясность философского мышления состоит в том, чтобы не сбивать с толку, не обходить острые углы, в открытости ошибок в построениях, в отказе от помпезности или уклончивости. Это значит – не делать «стряпни», не использовать риторики для заполнения пробелов, не использовать двусмысленных фраз, когда делается два-три замечания и при этом остается неясным, куда вы метите.

Помимо теоретических споров представителей аналитической и континентальной философии, включающих дискуссии о методе, существуют соображения «здорового смысла», которые превосходно выразил основатель аналитической философии Б. Рассел. Он отмечает пять причин того, почему ненаучная и антинаучная философия не может противостоять философии, ориентированной на науку, Рассел предъявляет пять упреков ненаучной философии: она не искренняя; она не позволяет извинить невежество в математике, физике, неврологии, предполагая, что для современного человека важно гуманитарное образование; тон антинаучной философии полон елейной правильности, как будто научная философия есть прегрешение против демократии; она делает философию тривиальной; и наконец, она делает неизбежным процветание среди философов путаницы в головах, происходящей от убеждения в достаточности здравого смысла. Одно из суждений Рассела особенно злободневно, если учесть обвинение аналитической философии в том, что она ищет точности тотальным контролем над умом путем непрерывной и жесткой интерпретативной направленности.

Упор на аргументацию предъявляет особые требования к философским текстам, которые часто раздражают философов, не разделяющих целей и ценностей аналитической философии. Х. Патнэм замечает:

Орды интеллектуалов жалуются, что философия стала слишком «технической», что она «отреклась» от реальных проблем и т.п. <...> Но печальным фактом является то, что добротная философия есть и всегда была трудна и что гораздо легче выучить имена немногих философов, чем прочитать их книги. Тот, кто находит философию слишком «технической» сегодня, не смог бы найти времени или желания уследить за длинной цепью аргументов Сократа или же прочитать одну из *Критик* Канта.

К. Поппер был более лаконичен в своих требованиях к аргументации, настаивая на том, что это не просто вопрос ясности, а вопрос профессиональной этики. По крайней мере, никто не будет оспаривать, что отличительной особенностью философов аналитического направления является ясный язык. Быть может, тон был задан Б. Расселом, одна из исследовательских программ которого называется «Логика как сущность философии». Апелляция к логике как основанию философских конструкций обязывает аналитических философов к использованию строгих языковых средств. Это развитие философии имеет преимущество привнесения в философию «высоких стандартов точности»; философия стала более «ясной», и каждому философу следует изучить какую-то часть современной логики. Необходимость обращения к логике имеет вполне обоснованные резоны, поскольку сама философия склонна к исправлению ошибок вульгарной мысли: язык здравого смысла нуждается в прояснении, аргументация здравого смысла требует строгой трактовки, суждения здравого смысла страдают от своей поверхностности, непоследовательности и ненадежных оснований. Правда, следует признать, что поскольку цель аргументации состоит, прежде всего, в убеждении, одной логикой тут не обойтись, и на определенном этапе на первый план выходит риторика. Но все-таки согласно афоризму «дисциплина» предполагает дисциплину. В данном случае, философия как дисциплина должна принять какие-то стандарты того, что считается в ней «правильным», и очевидно, что стиль философствования должен ассоциироваться с целями философии, которая предлагает аргументы и выражает их ясно. Но именно эти цели преследует аналитическая философия.

В работах континентальных философов много говорится о кризисе рациональности. Если таковой кризис имеет место, то это сильно подрывает стиль аналитической философии. Однако можно сказать, что такой кризис является скорее надуманным. Я. Хакинг в одном из своих интервью заметил, что из науки долго делали мумию, а когда она была распеленута, то ученые и придумали этот кризис. Мумия подобного рода явилась результатом идеализации процесса научного поиска, но в этой идеализации наука была лишь частью философского проекта, который имел дело с рациональностью. Релятивизм, противопоставляющий аналитической философии историцистское видение науки, использует те неприглядные

эпизоды в истории науки, которые подвергли сомнению то, что разум играет в ней важнейшую роль. Если иметь в виду защиту науки как рационального предприятия и называть такую позицию сайентизмом, тогда аналитическая философия действительно склонна к «сайентизму». Сайентизм неприемлем для многих философов, поскольку он является контрастом гуманистической концепции философии, представленной континентальной философией. Но антисайентизм континентальной философии основан на более жестком понимании сайентизма, согласно которому его цель состоит в ассимиляции философии наукой, подчинении философии целям и стилю науки. В определенной степени такое обвинение является результатом того, что в самой философии есть разделы, которые являются продолжением наук или математики, например философия квантовой механики или более технические аспекты логики и оснований математики. «Канонический» континентальный философ М. Хайдеггер полагает, что наука дает вторичные, производные объяснения мира. Для него мир, с которым взаимодействует человек, представляет собой некоторую тотальность вещей, «готовых-быть-под-рукой», и рассмотрение вещей научным образом, абстракция их из тотальной значимости мира, когда они становятся «вещьми-находящимися-под-рукой», приводит к иллюзии открытия мира. Именно на этом пути возможен анализ, приводящий к технологическому прогрессу, вещь становится объектом, лишенным всяких исторических ассоциаций и роли, которую она играет в обществе, становится просто вещью для использования и для разрушения. Хайдеггер заключает, что гегемония научно-технического способа мышления делает наш век временем «разочарования».

Но аналитическим философам скорее свойственен противоположный взгляд, согласно которому наука имеет предпочтительное по сравнению с другими подходами объяснение явлений как физического, так и социального миров, а неокончательный характер научных ответов есть результат убеждения, что в будущем будут найдены еще более лучшие, опять-таки научные, ответы на стоящие перед человеком проблемы как познавательного, так и практического характера.

## МОЖЕТ ЛИ ИСТОРИЯ ЗАМЕНИТЬ ФИЛОСОФИЮ?

*Помимо противостояния двух ветвей философии по поводу роли науки в философском дискурсе, важным вопросом является то, в какой степени историцистский подход к философии науки подрывает рациональность научного метода.*

Хотя история и философия являются весьма близкими соседями в семействе наук, традиционно именуемых гуманитарными, историки и философы в значительной степени расходятся в отношении как методов, так и предмета исследования. Конечно, не следует полагать, что наличие таких областей исследования, как история философии и философия истории, преодолевает указанное расхождение, потому что эти исследования принадлежат философии, а не истории. Тем не менее время от времени наблюдается ярко выраженная экспансия одной науки в область другой. Истории одного такого «набега» посвящена данная статья. Речь идет об утверждении огромной важности истории для исследований в области философии науки, этики и эпистемологии. Уже сам перечень дисциплин, которые подверглись экспансии со стороны истории, говорит о том, что задеты центральные разделы философии, и поэтому вполне правомерен вопрос, поставленный в заголовке статьи.

Начало этому процессу было положено ставшей ныне знаменитой книгой Томаса Куна *Структура научных революций*. Понятия парадигмы мышления, несоизмеримости парадигм, важности исторического контекста в формулировании парадигмы и прочего стали обиходными в философских разговорах, начиная с 1960-х гг. Не менее важными в этом отношении были труды Мишеля Фуко, начиная с работы, которая имеет характерное название *Археология гуманитарных наук*. Мощные атаки на эпистемологию и этику, осуществленные в двух влиятельнейших книгах – Р. Рорти *Философия и зеркало природы* и А. Макинтайра *После добродетели* – придали завершенность процессу замены в некотором смысле философии историей. Ясно, что этот процесс тесно связан с другими процессами, характерными для философии в последнее время, а именно

с постмодернистской «деконструкцией» философии, с «научными войнами» между аналитической философией науки и социологией науки, с критикой рациональности как таковой. В целом все эти процессы в значительнейшей степени меняют лицо современной философии, и представляется весьма важным анализ того, в какой степени такая трансформация является обоснованной и благоприятной.

Прежде всего, история становится важной в философии, если принимается трактовка Куна развития науки как серии парадигм, несоизмеримых друг с другом. Перенос концепции Куна с науки на все интеллектуальные процессы привел к тому, что несоизмеримость не позволяет усмотреть в них какие-либо глобальные закономерности, которые в первую очередь интересуют философию. Зато на первое место выходит описание реалий, формирующих или причастных к созданию парадигм. Такое описание является функцией истории, которая теперь претендует на объяснение многого из того, что ранее было прерогативой философии.

Парадигмы Куна, хотя они и известны большей части образованной публике, не являются единственными концепциями, относящимися к несоизмеримости. Такими концепциями являются эпистемы М. Фуко, словари Р. Рорти, исследовательские программы И. Лакатоса и др. Каждая из них приспособлена к соответствующей общей философской программе и каждая утверждает важность в соответствующей области исторических исследований. Даже такая строгая область науки, как математика, которая по общему убеждению представляет собой дедуктивную схему, не подвластную историческим соображениям, предстает у Лакатоса как череда догадок и опровержений. Смена гипотез, их доказательств и опровержений оказывается реальной историей развития математики<sup>1</sup>. Парадигмы Куна выдвигают в физике на первый план историю<sup>2</sup>. Эпистемы М. Фуко объясняют историческими обстоятельствами политические, психологические, криминальные и медицинские институты общества<sup>3</sup>. Словари Р. Рорти объясняют сдвиги в интеллектуальной жизни Европы как исторически обставленную смену способов описания и переописания человека и общества<sup>4</sup>. Объявление А. Макинтайром программы рационального обоснования морали, исторически обанкротившейся, сделало рациональность кон-

---

<sup>1</sup> Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1964.

<sup>2</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1972.

<sup>3</sup> Фуко М. Слова и вещи. М., 1997.

<sup>4</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

тингентным историческим событием, а не закономерным завершением гегелевского процесса<sup>5</sup>.

Как видно, упор на историю делается не только в гуманитарных науках, где это выглядит более или менее привычно, но и в естественных науках. Именно это обстоятельство делает новую тенденцию в философии беспокоящей. Как замечал еще Галилей,

если мы обсуждаем понятие права или гуманитарных наук, в которых ничто не является ни истинным, ни ложным, то тут следует положиться на тонкости ума и хорошо подвешенный язык и полагать более правдоподобными и лучшими мнения тех, кто преуспел в такого рода способностях. Но в естественных науках, заключения которых истинны и необходимы, не имеют ничего общего с человеческой волей, нужно остерегаться ошибки, потому что здесь тысяча Демосфенов и тысяча Аристотелей будут побиты любой посредственностью, которой выпало напасть на истину<sup>6</sup>.

Историчность парадигм ведет к полному релятивизму, который отрицает возможность научного познания природы вообще, так как все парадигмы, посредством которых ученые понимают природу, преходящи.

Но успех концепции Куна был связан не столько с тем, что она была принята физиками (они-то как раз почти единодушно отвергли ее), а с тем, что пришлось по душе социальным ученым – политологам, социологам, антропологам. В социальных науках свидетельства и эксперименты, играющие главную роль в естественных науках, уступают по важности теориям. Кун провозгласил это нормой для естественных наук. И то, что ранее было затруднением для социальных ученых, оказалось, к их радости, практикой в уважаемых науках. Каждый ученый имеет возможность рассматривать себя как революционного героя новой парадигмы, и стыд интеллекту, если с таким исследователем обращаются плохо.

Что касается ученых в области естественных наук, то они были весьма удивлены реакцией образованной публики на концепцию Куна; в большинстве своем эти люди, сведущие в науке, последовали за Куном в его замене логики и философии историей и социологией. Например, смена теории Птолемея теорией Коперника трактуется в терминах социальных причин. Это объяснение находится в противоречии с другим, которое утверждает, что последующая

---

<sup>5</sup> Макинтайр А. После добродетели. М., 2000.

<sup>6</sup> Цит. по: [www.newcriterion.com/archive/18/jun00/kuhn.htm](http://www.newcriterion.com/archive/18/jun00/kuhn.htm).

теория имеет лучшее экспериментальное подтверждение. Контраст в видах объяснения был центром споров в так называемых *научных войнах*. Представители естественных наук атаковали такое понимание научной деятельности<sup>7</sup>.

Логическим завершением вторжения истории и социологии в область естественных наук является концепция социального конструирования. С этой точки зрения, различные ученые обычно приходят к соглашению по поводу того, что они говорят о реальности, но причина этого находится не в реальности, а в самих ученых, в частности в их социальных отношениях. Человеческие группы могут иметь много общего, так что для них вполне естественно соглашаться по поводу многих вещей. В основе поворота к историческому и социологическому объяснению лежит отказ от логики и принятие тезиса, что знание существует только через его воплощение в лингвистической и других практиках и что результат такого воплощения, в свою очередь, трансформируется в научной коммуне. Таким образом, с точки зрения социальных конструктивистов, едва ли какой-нибудь глобальный взгляд на мир сохранится в ходе такой трансформации. Так, С. Фуллер говорит, что даже если научные теории истинны, они не могут сохранять эту истинность в ходе трансформации<sup>8</sup>. Этот аргумент лежит в основе многих иррационалистских программ в истории мысли, от классического идеализма до культурного релятивизма. Суть этого аргумента такова: мы можем знать вещи только через причинные (социальные) процессы, действующие на мозги реальных ученых, следовательно, содержание наших теорий полностью объясняется социальными факторами, опосредующими их, т.е. мы не можем знать вещи, как они есть.

Стандартная философия науки делает упор на кумулятивности научных результатов, на структуру научной теории, логику ее языка. Упор на историю и социологию науки, начавшийся с Куна, приводит к парадоксальной ситуации. С одной стороны, история науки пытается подменить философию науки. С другой стороны, философия науки имеет дело, прежде всего, с новейшими достижениями науки, тогда как собственная работа истории науки касается прошлых парадигм, требует определенной отстраненности и отдаленности по времени. Однако когда подходит очередь современных парадигм, роль историка сводится просто к роли архивариуса, человека, который гарантирует, что записи о сегодняшних ученых сохранятся для будущих истори-

---

<sup>7</sup> См., например: *Gross P, Levitt N. Higher Superstition*, 1994.

<sup>8</sup> *Fuller S., Kuhn T. A Philosophical History of Our Times*. Chicago UP.



ков, которые будут рассматривать ситуацию с некоторой дистанции. При таком положении дел претензии истории науки в стиле Куна станут необоснованными. Но поскольку тенденция замены логики и философии историей и социологией поддерживается многими другими тенденциями в философии, неизбежным становится появление альтернативных Куну концепций истории и философии науки.

Куна уже обвиняли в субъективности во взгляде на науку, имея в виду прежде всего то обстоятельство, что парадигма со времени второго издания его книги *Структура научных революций* стала пониматься им гораздо более расширительно по сравнению с первым изданием. Теперь парадигма – это не глобальный стиль мышления, свойственный целым эпохам, а мнение коммуны, вплоть до отдельной научной лаборатории. Тем не менее Кун работает с объективными фактами, разделяемыми всеми исследователями; другое дело, что их интерпретация в его концепции противоречит стандартной философии науки. Одной из альтернатив историческому подходу Куна является прямой упор на субъективность тех архивных данных, к которым прибегает типичный историк. В качестве такого субъективного источника исторических сведений предстает «открытый разговор» Томаса Содерквиста<sup>9</sup>. Он провел интервью в течение около 700 часов с одним Нобелевским лауреатом – иммунологом, которое и представил в качестве первичных исследовательских данных. Историк не просто пытается организовать и сконструировать архивные данные для установления того, кто сделал что, когда, как и почему, но, что более важно, он становится близок к жизни ученого или, более точно, к открытию того, что такое ученый. По выражению С. Фуллера,

основной продукт 700 часов – это не гора фактов, но узы интимности и доверия, которые позволяют историку оценить экзистенциальную амбивалентность ученого в его собственных терминах, а также симптоматичные множественные социальные силы, действующие на ученого. Вероятно, основной вызов, который делается этим видом историографии, есть принятие стиля писания, который отдает должное феноменологии научного опыта и в то же самое время придает вес тем аспектам научной реальности, которые он хотел бы забыть или вспомнить<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> См.: Goteborg Workshop on the Historiography of Contemporary Science 1994, Upsala 1996.

<sup>10</sup> Fuller S. (steve. fuller@durham.ac.uk) Who afraid of the history of contemporary science?

Известный социолог Гарри Коллинз полагает, что главным препятствием на пути к подлинному историческому исследованию является миф, который довлеет над исследователем и не позволяет ему пробиться к пониманию того, что «было на самом деле». Миф является причиной и следствием канона, который создается при изучении прошлого, и единственным способом избежать влияния канона в случае истории науки представляется изучение настоящего. По этой причине интервью также для Коллинза является надежным средством понимания того, что происходит в науке. Нарратив ученого позволяет ему сохранить свою автономию; впрочем, она в этом случае сохраняется и для историка.

Между тем ситуация с дилеммой философия науки/история науки представляет значительный интерес и с политической точки зрения. В крупнейших научных центрах Америки и Европы бушует необъявленная война, получившая название научных войн. Предмет ожесточенных споров – статус науки в современном индустриальном обществе, что кажется парадоксальным, поскольку именно научные достижения лежат в основе технологических достижений. Тем не менее социальное положение науки не кажется безоблачным: например, вера в чудеса геной инженерии является повсеместной, но в той же мере распространен и скепсис относительно ее долговременных последствий. Фундаментальная наука находится в опасности в силу не только недостатка экономических ресурсов, но и ряда социально-политических причин, которые кажутся широкой публике настолько абстрактными, что вряд ли стоит говорить о них. Но вдумчивый анализ показывает, что огромное значение имеет то обстоятельство, насколько действенны рациональные силы в обществе. Поводом для такого рода сомнений является падение престижа науки в обществе.

Дело совсем не в том, что общество стало враждебным или безразличным к науке. С точки зрения противников выделенного положения науки, она действительно сошла с пьедестала и занимает теперь совсем иное место в западной культуре. Но не следует упрощать ситуацию, как это часто делают сторонники науки, и утверждать, что неудовлетворенность наукой должна быть обязательно результатом невежества. Попытка избежать крайностей в таком сложном вопросе и привела к научным войнам.

Инициаторами научных войн были представители нового направления в истории, философии и социологии науки, известного под названием «исследование науки» – *Science Studies* или *Science*,

*Technology and Society* (в переводе это, скорее, «науковедение», только на русском языке этот термин имеет позитивную коннотацию, а здесь – отрицательную). Типичным, а может быть, даже наиболее ярким представителем этого направления является уже упомянутый нами модный социолог, профессор университета Durham (Великобритания) американец Стив Фуллер. В Америке, с ее развитыми институтами гражданского общества, критика устоявшихся взглядов о природе науки со стороны этого направления (назовем его ИН – исследование науки) была поддержана многими радикальными течениями в академическом мире – постмодернистами, феминистами, мультикультуралистами. Все эти направления, скорее, принадлежат гуманитарной науке и, казалось бы, не могут оказывать никакого влияния на ситуацию с фундаментальной наукой. Но случилось так, что аргументы, используемые представителями ИН, начали активно обсуждаться на управленческих форумах, где принимаются решения об урезании дорогих научных бюджетов, а также об уменьшении набора студентов на естественные факультеты. А это уже совсем другое дело, и в ответ раздался залп со стороны представителей фундаментальной науки – публикация в 1992 г. двух научно-популярных книг, одна из которых принадлежит американскому физику С. Вайнбергу – *Dreams of a Final Theory*, а другая – британскому биологу Льюису Вольперту – *The Unnatural Nature of Science*. Затем вышла в свет обстоятельная книга Поля Гросса и Нормана Левита – *Higher Superstition*. В этих книгах подвергнут критике источник цинизма ИН относительно возможности науки в решении мировых проблем. Быть может, следует привести типичный образец подобного «цинизма», являющегося средством в научных войнах. Представители ИН приветствовали (а может, и приложили руку к этому) решение Конгресса США прекратить финансирование суперколлайдера в Техасе, утверждая, что трата 10 млрд дол. никак не оправдана необходимостью выполнения физикой ее «исторической миссии». Надо также заметить, что доказательства сторонников ИН отнюдь не ограничены, так сказать, гуманитарными аргументами о рациональности или иррационализме. Например, профессор Линдли в 1993 г. высказал весьма типичное для ИН суждение о том, что для физических теорий было бы эффективнее в терминах затрат проверять теории компьютерной симуляцией, чем с помощью все больших ускорителей. И зря, говорит он, физики считают это попыткой лишить их дополнительных денег для исследования природы реальности. Ведь, в конце концов,

ускорители сами по себе являются устройствами по симуляции пер-вых миллисекунд существования Вселенной после «Большого Взрыва» и были предложены в качестве такого инструмента полвека назад, а теперь пора думать о новых подходах, имея в виду и интересы общества. Для этого требуется соответствующий сдвиг в методологии, предполагающий, в свою очередь, соответствующую компьютерную сноровку со стороны физиков.

С. Фуллер утверждает, что наука не является четко определенной деятельностью. Скорее, это много видов деятельности, которые больше связаны с социальным контекстом, нежели друг с другом. На любом этапе своей истории наука могла бы идти в самых разных направлениях. Те немногие пути, которые действительно найдены ею, выбраны благодаря сопутствующим политическим, экономическим и культурным факторам. Тут нет ничего уникально рационального, объективного или ориентированного на истину, что присуще так называемому научному исследованию. И тогда ученые оказываются не более рациональными, чем остальное человечество.

Такая точка зрения на науку и ученых родилась в атмосфере конца XX в., но истоки ее восходят к тому времени, когда наука оказалась охваченной неприятной философской болезнью. Джеймс Франклин прекрасно выразил ситуацию такими словами:

Высокие теории в физике были хорошей наукой, но на пути к популяризации она приобрела некоторые аспекты немецкого идеализма, который одел ее в одежды разговора о реальности, которая «зависит от наблюдателя». Достижения генетики постигла та же судьба, в основном благодаря мошеннически извращенному панглоссианизму объяснений типа «эгоистичного гена» в социобиологии. Настоящая наука, тот вид ее, который требует серьезного мышления и обнаружения истины, в значительной степени скрылась из виду. Тем не менее она все еще жива, и за ней несколько счастливых поколений преданных исследований людей, которые почти не обращают внимания на многочисленные демонстрации культурных комментаторов, провозглашающих, что преследование истины больше невозможно<sup>11</sup>.

Если перейти от истории науки к гуманитарным областям, например к этике, то мы наблюдаем ту же картину: спор идет о том, в какой степени история может заменить собственно философию. Философия как область человеческой культуры, в которой важнейшую роль играет аргументация, стремление к истине, объектив-

---

<sup>11</sup> [www.newcriterion.com/archive/18/junOO/kuhn.htm](http://www.newcriterion.com/archive/18/junOO/kuhn.htm).

ность и в конечном счете рациональность, имеет много общего с научными добродетелями. Такая философия часто именуется аналитической, и именно к этой области принадлежит философия науки. Но, как утверждает А. Макинтайр,

хотя аргументы, приветствуемые аналитической философией, действительно обладают неотразимой силой, такие аргументы могут поддержать утверждения философа об истине и рациональности взгляда только в контексте конкретного жанра исторического исследования... Предмет моральной философии – оценочные и нормативные концепции, максимы, аргументы и суждения, являющиеся предметом исследования морального философа, – не может быть найден ни в каком другом месте, за исключением исторической жизни конкретной социальной группы<sup>12</sup>.

Мы ограничились практически лишь одной областью – философией науки – для иллюстрации той дилеммы, которая возникла при вторжении истории в естественные и гуманитарные науки. Сама по себе дилемма является острой, и озабоченность философов по этому поводу прекрасно выражена словами видного американского философа У. Франкены: «Меня беспокоит отсутствие различия между историей и философией, или впечатление, что историческое исследование может сформулировать философскую точку зрения»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 358.

<sup>13</sup> Frankena W. Ethics. 1983. No 93. P. 500.

### РАЗДЕЛ 1

## АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

Далее следуют три очерка об отцах-основателях аналитической философии – Г. Фреге, Б. Расселе и Дж. Муре, а также о человеке, который мог изменить ее лицо – Ф. Рамсее. Л. Витгенштейн выделен нами в отдельный раздел ввиду его сомнительного статуса (по мнению многих исследователей) как аналитического философа. Эти очерки, как и остальные в этом сборнике, не претендуют на какую-либо полноту или даже определенность, выхватывая лишь некоторые стороны их личностей и работы. Однако очерки о Фреге и Муре, принадлежащие перу Р. Монка, заслуживают комментария. После очень успешной биографии Витгенштейна и гораздо менее успешной биографии Рассела Монк продолжает набрасывать портреты отцов-основателей. Что касается интервью Р. Рорти о первом томе биографии Рассела пера того же Монка, то оно дает представление о всех трех участниках очерка – самом Расселе, самом Монке и, наконец, самом Р. Рорти, по общему убеждению, яром противнике аналитической философии.

*Р. Монк*

### ГОТТЛОБ ФРЕГЕ: МАШИНА В ДУХЕ<sup>1</sup>

Ум Фреге был самым мощным двигателем современной философии. Но как личность он был ограниченным человеком, который практически не оставил следа.

---

<sup>1</sup> Monk R. Gottlob Frege: The machine in the ghost // Prospect Magazine. 2017. September 12.

По общему убеждению, тремя основателями современной аналитической традиции философии являются – в хронологическом порядке – Готтлоб Фреге, Бертран Рассел и Людвиг Витгенштейн. Самый большой проект в моей профессиональной жизни – написание биографии второго и третьего из этих людей. Но из этих трех именно Фреге, через сто лет после его ухода на пенсию, пользуется наибольшим уважением среди нынешних философов.

В своей статье «О смысле и значении» (1892) Фреге предложил философское объяснение лингвистического значения, которое положило дорогу новым стандартам тонкости и строгости и по-прежнему требует прочтения всеми, кто хочет понять современную философию языка. Едва ли будет преувеличением сказать, что он изобрел современную логику: он разработал основные идеи (и даже используемую в настоящее время символику) предикатной логики, которые, по мнению большинства аналитических философов, являются важным инструментом их ремесла и необходимой частью почти каждой выпускной работы по философии. Его книга «Основания арифметики» (1884) по-прежнему провозглашается парадигмой такой четкой и строгой прозы, к которой должен стремиться каждый аналитический философ.

Прозрения Фреге были влиятельными за пределами философии, в таких областях, как когнитивные науки, лингвистика и информатика. Однако публике он почти полностью неизвестен, особенно в сравнении с Витгенштейном и Расселом. У большинства людей есть представление о том, кто такой Рассел. Многие видели клипы его частых выступлений на телевидении, могут узнать его похожий на птицу профиль, увенчанный гривой седых волос, распознать его уникальный высокого тона голос, отчетливый и аристократический в невозможно старомодном стиле (можно представить себе, что никто не говорит так со времен Регенства). Еще более известен Витгенштейн, изображенный в фильме Дерека Джармана и описанный в нескольких стихотворениях, чье имя разбрасывается журналистами, писателями и драматургами, уверенными, что их зрители будут иметь представление о том, кто он. Но Фреге? Сколько людей знают о нем?

Даже для профессиональных философов Фреге – темная фигура. Помимо того, что он был профессором математики в Университете Йены и, как мы увидим, придерживался некоторых явно сомнительных политических взглядов – почти все, что известно о нем,

является следствием его связей с другими философами, в первую очередь Витгенштейном и Расселом.

Например, философам хорошо известно, что Витгенштейн рассказывал своим друзьям о том, что когда проявился его интерес к философии, он отправился в Йену, чтобы обсудить свои идеи с Фреге, который «сурово отчитал» его. На протяжении всей своей жизни Витгенштейн говорил о том, как он восхищался Фреге, даже временами заходя настолько далеко, что называл себя «учеником Фреге». В предисловии к своему «Логико-философскому трактату», впервые опубликованному в 1921 году, Витгенштейн признает, что он обязан побуждением к своим мыслям «великим произведениям Фреге и сочинениям моего друга Бертрана Рассела». В моем описании жизни Витгенштейна я показываю, как он жаждал получить реакцию Фреге на книгу, и усилия, которые он приложил для того, чтобы рукопись дошла из лагеря военнопленных до «великого» вдохновителя ее идей.

Что касается Рассела, то он никогда не встречался с Фреге, но также использовал все возможности, чтобы высказать свое восхищение им. Наиболее поразительно, когда в 1962 году его попросили разрешить перепечатку его переписки с Фреге, Рассел писал: «Когда я думаю об актах честности и такта, я понимаю, что нет ничего сопоставимого с преданностью Фреге истине».

Особый акт целостности и такта, который имел в виду Рассел, — это реакция Фреге на письмо, которое Рассел послал ему в 1902 году, указывая на фундаментальную проблему в теории, которой тот посвятил всю свою карьеру. Как рассказывает Рассел,

его работа всей жизни была на грани завершения... его второй том должен был быть опубликован, и, обнаружив, что его фундаментальное предположение было ошибочным, он ответил интеллектуальным удовольствием, явно подавив в себе какие-либо чувства разочарования. Это было почти сверхчеловеческое и убедительное свидетельство того, на что люди способны, если их преданность делу заключается в творческой работе и знаниях, вместо грубых усилий, чтобы доминировать и быть известными.

На самом деле Рассел драматизирует ситуацию. Обмен письмами, который он имеет в виду, касается того, что стало известно всем философам, логикам, математикам и компьютерным ученым как «парадокс Рассела». Требуется некоторое усилие, чтобы понять этот парадокс, но поскольку его открытие было одним из ключевых моментов в интеллектуальной истории 20-го века, это, я думаю,



стоит усилий. Фоном этой истории было то, что и Фреге, и Рассел были привержены проекту, известному как «логицизм», который стремился установить, что математика, правильно понятая, является ветвью логики. Они полагали это важным, потому что считали очевидным объективность логики, тогда как многие философы в то время следовали за Кантом в том, что математика была по существу субъективной, скорее конструкцией человеческого ума, а не совокупностью объективных истин.

В 1900 году Рассел был убежден, что он был на пороге успеха. В основе его подхода было средство определения чисел как классов. Понятие «класс» является логическим, тесно связанным с идеей, используемой логиками с Аристотеля, утверждения, которое является истинным или ложным. Основываясь на этом, Рассел разработал идею «пропозициональной функции», которая представляет собой предложение с переменной вместо имени. Итак, «Аристотель мудр» и «Платон мудр» – это предложения, но « $x$  мудрый» – пропозициональная функция. Все люди, чьи имена могут заменить переменную  $x$ , чтобы сформировать истинное суждение (например, Аристотель или Платон), образуют класс мудрых людей. Теория математики Рассела была сосредоточена на идее, что числа являются классами, что вводит арифметику в область логики. Как обнаружил Рассел в 1902 году, почти такая же теория была выдвинута много лет назад Фреге. В «Основаниях арифметики» Фреге представил философские соображения в пользу логицизма, а затем в первом томе «Основных законов арифметики» (1893) он приступил к математической задаче доказательства законов арифметики, начиная с логических аксиом. Но к тому времени, когда он обнаружил, что его предвосхитил Фреге, Рассел обнаружил серьезную проблему в теории, с которой пришли он и Фреге, независимо друг от друга.

Парадокс Рассела поражает в сердце само понятие класса. Вот как он возникает – и, пожалуйста, наберитесь терпения. Рассмотрим «класс всех классов». Он обладает необычным свойством: он является членом самого себя. Большинство «обычных» классов не являются таковыми; класс таблиц, например, сам по себе не является таблицей. Итак, некоторые классы принадлежат самим себе, а другие – нет. Должна быть возможность сформировать «класс всех классов, которые не принадлежат самим себе» (например, класс таблиц и класс стульев). Но теперь рассмотрим этот класс: он член самого себя или нет? При любом ответе на этот вопрос мы, похоже,

оказываемся в ловушке противоречия. Если он член самого себя, получаем противоречие, потому что это класс всех классов, которые не являются членами себя самих, но если он не является членом самого себя, у нас опять же есть противоречие, потому что он должен быть классом всех классов, которые не являются членами самого себя.

Это такой непонятный материал, что Рассел чувствовал себя обязанным разработать более интуитивно понятную аналогию, чтобы понять суть. Представьте себе брадобреля, который бреет всех людей и только тех мужчин, которые не бреют самих себя. Встает вопрос – бреет ли он сам себя? Если он это делает, он нарушает свое собственное правило брить только тех, кто не бреет самого себя; но если он этого не делает, то он присоединяется к рядам не бреющих самих себя и становится обязанным брить себя. Ни одно из этих положений не может иметь места, так что у нас есть наш парадокс.

Возвращаясь от брадобреев к классам вообще, что же означает этот парадокс? Суть его в том, что неверно, что каждой пропозициональной функции соответствует класс. Потому что не может быть, под угрозой противоречия, любого класса, соответствующего пропозициональной функции « $x$  – это класс, который не принадлежит самому себе». И поэтому класс – основная идея, на которой был построен логицизм – оказалась не простой, базисной, универсальной концепцией, каким она казалась. Эффект этого состоял в том, что под угрозой оказалась вся теория.

Письмо Рассела Фреге, объясняющее парадокс, стало страшным ударом, потому что до тех пор работа Фреге привлекала очень мало внимания. Таким образом, одним из первых людей, который оценил работу Фреге, был также человек, который показал, что она была принципиально ошибочной. Ответ Фреге не совсем соответствует описанию Рассела, хотя он, по общему признанию, впечатляет. Далеко не «явно погружая в себя какие-либо чувства разочарования», Фреге сказал Расселу, что этот парадокс заставил почувствовать «удар грома», потрясший основания, на которых он собирался построить арифметику. Что касается интеллектуального удовольствия от парадокса, самое близкое к комментарию по поводу открытия Рассела, в письме Фреге было его признание того, что открытие Рассела, «во всяком случае, очень замечательное», которое «может привести к большому продвижению в логике, нежелательному, как может показаться на первый взгляд».

Парадокс действительно привел к успехам в логике, и он заинтриговал и вдохновил большое количество одаренных людей, в том

числе Витгенштейна, который отказался от своих исследований в области авионавтики, чтобы сосредоточиться на философии, после того, как стал полностью одержим этим. Увы, однако, для Фреге любое интеллектуальное удовольствие, с которым он принял парадоксы, было омрачено меланхолическим чувством, что работа всей его жизни ни к чему не привела. В конце своих дней он признался в своем дневнике: «Мои попытки понять, что мы имеем в виду под числом, привели к неудаче».

Вопреки этому, одним из следствий открытия Расселом парадокса было растущее осознание среди философов и математиков величия Фреге. Когда в 1903 году была опубликована собственная книга Рассела «Принципы математики», она представила Фреге поколению, которое ранее игнорировало его, а когда после публикации «Логико-философского Трактата» в 1921 году Витгенштейн стал самым влиятельным философом своего возраста, репутация Фреге взлетела на новые высоты. К 1950-м годам его место в качестве одного из отцов-основателей аналитической традиции было обеспечено. Философия в Оксфорде проходила через золотой период, и ее ведущие практики, в том числе Гилберт Райл, Питер Стросон и А.Дж. Айер, были единодушны в своем признании важности Фреге, даже если они были, по большей части, в неведении о самом человеке, который к тому времени жил лишь поколение назад.

\* \* \*

Но был один философ из Оксфорда, который особенно тщательно изучал работу Фреге и особенно восхищался им. Это был Майкл Даммитт, который со временем станет рыцарем, профессором Wykeham Logic и одним из самых влиятельных мыслителей 20-го века в Великобритании. Но, будучи еще совсем молодым, в 1954 году, Даммитт отправился в Германию, чтобы изучить то, что осталось от *Nachlass* (записных книжек) Фреге, то есть его бумаги, и сделал крайне неприятное для него открытие: человек, которого он так почитал, человек сверхчеловеческой «благодати и целостности», которую Рассел хвалил, на самом деле был человеком антидемократическим, антисемитским, расистским, правого толка, с любовью к неразумному патриотизму. Это было особенно неприятно для Даммитта, поскольку он на протяжении всей своей жизни активно выступал против расизма – его рыцарство было бы награждено за заслуги в борьбе «за расовую справедливость», а также за философию.

По возвращении в Англию Даммит написал Расселу (тогда, уже в свои восьмидесятые годы, тот больше интересовался угрозой ядерного оружия, чем философией), чтобы сказать ему, что среди предметов, которые он изучал, была «копия дневника Фреге, ведущегося в последний год его жизни, в основном о политике. Его политические взгляды были, по крайней мере в то время, очень неприятными; он был сильным националистом, консерватором в духе Бисмарка, считавшего, что одной из ошибок Бисмарка было введение парламентаризма в Германии, а самое худшее то, что он был антисемитом». Рассел остался сравнительно невозмутимым при ознакомлении с этим открытием, но Даммита продолжала грызть мысль о нем, и когда он наконец опубликовал свою книгу *Frege: Philosophy of Language* в 1973 году, он чувствовал себя обязанным сказать кое-что в своем Введении к книге:

Для меня есть ирония в том, что человек, чьим философским взглядам я посвятил много лет, много размышлял о них, был, по крайней мере, в конце своей жизни злым расистом, антисемитом. Этот факт раскрывается фрагментом дневника, который выжил среди *Nachlass* Фреге, но который не был опубликован вместе с остальным материалом профессором Ганом Гермесом в *nachgelassene Schriften* Фреге. Дневник показывает, что Фреге был человеком крайне правых взглядов, резко настроенный против парламентской системы, демократов, либералов, католиков, французов и, прежде всего евреев, которые, по его мнению, должны были быть лишены политических прав и предпочтительно изгнаны из Германии. Когда я читал этот дневник много лет назад, я был глубоко потрясен, потому что я почитал Фреге абсолютно разумным человеком, даже если, пожалуй, и не особенно симпатичным. Я сожалею, что редакторы *Nachlass* Frege решили утаить этот конкретный вопрос.

Редакторы *Nachlass* отрицают, что они пытались утаивать дневник. Он не был включен в посмертное издание, на которое ссылается Даммит, поскольку этот том ограничивается философскими работами. Их целью было опубликовать дневник в качестве приложения к биографии Фреге, которое было тогда в процессе подготовки философом Лейпцига Лотаром Крайзером. Однако книга Крайзера была надолго отложена (в конце концов она была опубликована в 2001 году), и поэтому дневник был опубликован в немецком журнале в 1994 году, переведенном на английский язык в 1996 году.

Характеристика Даммитом его содержания совершенно точна. Фреге неоднократно воздает хвалу Бисмарку, изливает презрение

к социал-демократам, дает выход антисемитским чувствам. Он умер за несколько лет до того, как нацисты пришли к власти, так что можно только спекулировать на тему, как бы он отреагировал на то, когда наступит их убийственное правление, но тем не менее поразительно, что он упоминает о своем согласии с мнением ультра-националистического генерала Людендорфа и даже самого Гитлера. «Можно признать, что есть евреи наивысшей респектабельности, — гласит одно типичное замечание, — и все же расцениваю это как несчастье, что в Германии так много евреев и что они имеют полное равенство политических прав с гражданами арийского происхождения».

Единственное, что я могу представить, что для Рассела было бы самым шокирующим, это одобрение Готтлобом Фреге патриотизма, полагавшегося Расселом необоснованным предрассудком. Отсутствие политической проницательности, характерной для его времен, говорит Фреге, объясняется «полным отсутствием патриотизма». Он признает, что патриотизм предполагает предубеждение, а не беспристрастное мышление, но он считает, что это хорошо: «Только Чувство участвует, а не Разум, и оно говорит свободно, не спрашивая совета у Разума. И все же время от времени кажется, что такое участие Чувства необходимо, чтобы иметь возможность делать здравые, рациональные суждения в политических вопросах». Это, безусловно, удивительные взгляды «абсолютно рационального человека». Человек, который хотел поставить математику на более надежные логические основания, был доволен политикой, основанной на эмоциональных спазмах.

Когда приемный сын Фреге Альфред отправил транскрипцию дневника редакторам *Nachlass*, он отметил в сопроводительном письме, что это поможет «завершить набросок о характере моего отца». На самом деле, к разочарованию тех из нас, кто хочет получить более полное представление о характере Фреге, этот фрагмент дневника не «завершает» картину; это более или менее картина, она мало что добавила к уже известному материалу. Когда биография, над которой Лотар Крайзер работал с 1970-х годов, наконец появилась в 2001 году, она стала огромным разочарованием. Она насчитывала более 600 страниц, но, по общему согласию, очень мало добавила к нашему пониманию этого человека. Для этого есть две главные причины. Во-первых, нехватка действительно личных документов. Его оригинальные документы были уничтожены во время Второй мировой войны (то, с чем Даммит консультировался, было

копиями, которые были сделаны до войны, почти исключительно философских, а не личных документов), и было очень мало какого-либо биографического материала в бумагах других людей.

Помимо переписки с Расселом о крахе логицизма, ответы Фреге по поводу срочной отправки Витгенштейном рукописи *Трактата* являют собой другой редкий пример письма, который говорит о человеке, хотя и довольно негативно. Фреге придрался самым что ни на есть педантичным образом к первой паре предложений, и мало что говорит, что он вышел за их рамки. Конечно, он был полностью слеп к эстетическим амбициям книги, которая имеет сложную архитектуру взаимосвязанных предложений. Он предположил, что Витгенштейн мог бы опубликовать его в виде серии статей. Это указывает на определенную узость ума, по крайней мере в отличие от Рассела, который с радостью передал книгу в качестве диссертации, даже когда ее автор хлопнул его по плечу и сказал: «Не волнуйся, я знаю, ты никогда не поймешь ее».

Вторая причина, однако, помимо недостатка документов, заключается в характере личности Фреге, которая, кажется, оставила любопытно малый след не только на бумаге, но и на окружающих. Это резко контрастирует с Витгенштейном и Расселом, которые были такими запоминающимися и харизматичными персонажами, что бесчисленные воспоминания о них были написаны их родственниками, друзьями и даже случайными знакомыми. Как я заметил во введении к моей биографии Витгенштейна, его воспоминания были опубликованы, среди прочего, дамой, которая учила его русскому языку, человеком, который доставил торф на его коттедж в Ирландии, и человеком, который оказался последним его фотографом. Что-то похожее верно и о Расселе. Но где мемуары о Фреге?

Бедный Крайзер не смог процитировать писем, освещающих личность Фреге, или воспоминаний, из которых можно понять, какое впечатление он производил на других. Его книга, озаглавленная (с предположительно бессознательно показательным использованием дефисов, привлекая внимание к отсутствию связей между жизнью, работой и временем Фреге): *Готтлоб Фреге: жизнь – работа – время*, имела больше дела с *Werke* и *Zeit*, чем с *Leben*. Длинные обсуждения книг и статей Фреге чередуются с официальными документами из Университета Йены и изложением общедоступных фактов, например, о том, сколько налогов платил Фреге, и об изменении цен на пшеницу в Германии 19-го века. Между тем сам Фреге остается невидимым и неслышимым.

\* \* \*

Квентин Белл, обсуждая любопытную неуловимость центрального персонажа в романе Вирджинии Вульф «Комната Якова», пишет: «Представьте себе фигуру из глины и заключенную в форму итальянской штукатуркой. Предположим, что глина уничтожена. Штукатурка остается: она выглядит совершенно не похожей на глиняную фигуру, но она охватывает пустоту, пространство, которую занимала глина». Это прекрасно описывает то, что дал нам Крайзер. Это «Комната Готтлоба».

И, возможно, это все, что у нас когда-либо будет, – пространство для человека, которое населял великий ум, этаким неизвестный «х» в пропозициональной функции. Мы знаем внешние детали жизни Фреге. Мы знаем, что он родился в 1848 году в балтийском порту Висмар в северной Германии, изучал математику в Йене и Геттингене, преподавал математику в Йене с 1874 года до своего выхода на пенсию в 1917 году и что он умер в 1925 году в Бад-Клейнене, недалеко от того места, где он родился. Он женился в 1887 году, и брак был бездетным, хотя он и его жена усыновили Альфреда. Помимо этого, несмотря на многолетние исследования, проведенные Лотаром Крайзером, мы знаем очень мало, что добавляет что-либо к этому явно непривлекательному фрагменту дневника 1924 года и к намекам на его личность, содержащимся в его философских сочинениях.

Это напоминает Мартина Хайдеггера (философа, чья личная репутация пострадала из-за его публичных весьма нацистских склонностей), который, как говорят, начал свои лекции по Аристотелю таким словами: «Что касается личности философа, то единственный интерес представляет, что он родился в определенное время, что он работал и что он умер». И, в самом деле, в случае с Фреге мы можем отказаться от претензии на то, что есть какой-либо интерес к незаметным фактам о его рождении и смерти.

Это просто оставляет нас с его работой, которая, помимо его ядовитых, но частных замечаний о политике 1920-х годов в Германии (которые по-прежнему трудно увязать со всем, что он говорил или писал), – это все, что пережило человека. И все же этого достаточно, чтобы говорить о нем как об одном из самых влиятельных философов 19-го века. Как биографу, мне больно это говорить, но: вот и вся биография.

*Р. Рорти*

## **ЗНАНИЕ И ЗНАКОМСТВО: О БЕРТРАНЕ РАССЕЛЕ<sup>1</sup>**

Говорят, что шестой барон Байрон «владел своим пером с небрежностью аристократа». То же самое можно сказать о третьем графе Расселе, сочинения которого соединяли в себе разудалое щегольство с подлинной интеллектуальной глубиной. Он много и убедительно писал в течение ссемидесяти лет по самым разнообразным темам, от поэзии Ронсара до китайской политики и греческой философии. Он мастерски и остроумно справлялся с проблемами, спокойно переходя от английской прозы к заумному символизму математической логики, символизму, который сам и помогал изобрести.

Байрон владел своим сексуальным органом, как и пером, и при чтении биографии Монка возникает искушение, что то же можно сказать о Расселе. Монк проделал большую детективную работу. Он открыл, что сексуальная жизнь Рассела была гораздо более разнообразной, извилистой и вероломной, чем об этом можно было судить по его *Автобиографии*. Но Рассел воспринимал своих сексуальных партнеров гораздо более серьезно, чем Байрон. Его отношения с женщинами отвечали тому же самому образцу, что и отношения с мужчинами: он постоянно искал что-то восхитительное и удивительное, нечто такое, что изменит его жизнь. Если это были женщины, он ложился с ними в постель. Но такого не случалось с мужчинами: это, должно быть, одна из немногих биографий, которые не предлагают откровений по поводу гомосексуальных томлений.

Расселовский интенсивный энтузиазм обычно продолжался недолго. При первой встрече с Дж. Муром, Джозефом Конрадом, Алис Пирсол Смит (его первой женой), Д. Лоуренсом, Оттолин Морелл или Витгенштейном, он убеждал себя, что встретил кого-то,

---

<sup>1</sup> *Rorty R. Knowledge and Acquaintance: On Bertrand Russell. Review of Bertrand Russell: The Spirit of Solitude, 1872–1921 by Ray Monk // The New Republic (December 1, 1996).*



кто неизмеримо превосходит его самого интеллектуально, морально или в том или другом. Но затем он решал, часто довольно быстро, что ошибался. С некоторыми людьми – например, с Конрадом – он оставался добрым другом и поклонником многие годы. А многих других он оставлял в удивлении, почему он был готов отделаться от них остроумной фразой, будучи с ними в дружеских отношениях последние месяцы или даже годы. Было бы преувеличением сказать, что Рассел был либо у ваших ног, либо с ножом у горла, но чтение биографии Монка делает ясным, что у Рассела была тенденция считать, что люди либо восхитительны, либо бесполезны.

Расселовское пребывание в кулуарах Блумсбери пришлось на период его жизни между тридцатью и сорока годами, когда большинство артистически или интеллектуально одаренных членов английского среднего и высшего классов знали друг друга, постоянно разговаривали и переписывались. Этот первый том двухтомной биографии останавливается на 1921 г., и таким образом, покрывает период принадлежности Рассела к Блумсбери. Он привлекает и потакает по крайней мере двум видам читателей: людей, кто находит Блумсбери бесконечно восхитительным, и философских ценителей.

Я разделяю восхищение Монка атмосферой Блумсбери, но я отчасти стыжусь этого. Я не уверен, что мне следует быть столь заинтересованным в запутанных связях среди членов этого сообщества. Так почему же я заинтересован открытием Монка, что Рассел наставил рога своему другу Т. Элиоту, как и своему другу и соратнику Альфреду Норту Уайтхеду? В конце концов, я не верю, как провозгласила Вирджиния Вульф в ставшем знаменитым изречении, что человеческая природа изменилась «где-то в декабре 1910 г.». Больше того, я нахожу, что первая половина 20-го века неразрывно связана со второй половиной 19-го века: Олдос Хаксли и С. Фитцджеральд смотрятся, скорее, как Уильям Дин Хоувелл, чем Томас Пинчон, Пруст больше похож на Бальзака, чем на Бернарда. Возникшее у меня понимание того, что у меня нет идеи, что означает «постмодернизм», заставило меня усомниться, а знаю ли я, что означает «модернизм», и почему все еще предполагаю, каким блаженством было жить во времена, описываемые Монком.

У меня есть ощущение, что ситуация с книгами о Блумсбери такая же, как со струнными квартетами (если я правильно информирован): публика устойчиво становится старше и ее все меньше. Мое собственное поколение, молодость которого пришлось

на 1940-е и 1950-е, выросло в убеждении, что возможности интеллектуальной и эмоциональной жизни изменились под воздействием Дарвина, Маркса и Фрейда, и что 20-й век был восхитительно отличным от предшествующего ему века, что Элиот, Вульф и Пруст показали нам, насколько велика эта разница. Те люди, для кого эти упомянутые писатели были парадигмальными, похоже, единственные, кто готов раскошелиться на биографии Литтона Стречи или Вита Саквилль-Вест.

И это может быть сходной ситуацией даже для биографий Мура или Рассела и, может быть, даже Витгенштейна. Вполне возможно, что Монк – чья биография Рассела является столь же тщательно исследованной и столь же занимательной, как потрясающая биография Витгенштейна, сделавшая его знаменитым пять лет назад, – опубликовал свою книгу прямо в самый последний момент. Если вы рассматриваете Мура и Рассела вне их пикантного окружения Блумсбери – Кембриджа, просто как фигуры в истории философии, они не будут выглядеть уж столь важными, какими они были раньше. Витгенштейновская репутация все еще высока, но это, по крайней мере, по причине того, что никто не уверен, что тот на самом деле говорил. Есть столько же версий Витгенштейна на рынке, сколько версий Платона или Гегеля. В противоположность этому, Мур и Рассел на самом деле были в такой степени недвусмысленными и честными, в какой они гордились, что были такими. Так что гораздо легче посчитать их устаревшими.

Монк погружен в философию, и у него, похоже, нет сомнений, что его фигуранты сделали философскую работу эпохального масштаба. Его биографии являются восхитительным трудом в объединении деталей философской работы фигурантов с остальными частностями их жизни, их потрясающих философских открытий с другого рода увлечениями, которые захватывали их. «Нельзя понять Рассела, – пишет Монк, – не поняв той роли, которую играли в его жизни и его воображении надежды на философию. И нельзя даже начать понимать это без какого-то понимания самой философии».

Тут Монк попал в самую точку. Если вы пишете биографию человека, большая часть жизни которого была посвящена решению проблем в конкретной области, у вас есть огромное преимущество, если вы прекрасно знакомы с этой областью. Самые лучшие биографии физиков написаны физиками, самые лучшие биографии звезд кинематографа написаны людьми, которые делают фильмы.

И все же, когда сжатые урвнения появляются у первых или же детальная дискуссия сравнительных преимуществ камер у вторых, товар теряет в цене. Наш интерес к героическим фигурам типа Нильса Бора или Марлен Дитрих может исчезать под давлением массы деталей или всякого рода тонкостей.

Когда дело касается биографий философов, все становится сложнее. Некоторые философы – Платон, Гоббс, Ницше, Кун – выдвигали философские взгляды, суть которых становилась ясной сразу. На прагматистский вопрос: «Какое изменение произойдет с практикой, если философские взгляды окажутся истинными?» – весьма легко ответить, когда речь идет о природе души Платона, или суверенитете Гоббса, или о рабской морали у Ницше, или природе выбора теорий Куна. Если вы принимаете то, что эти философы имели сказать по этим вопросам, возможно, вы измените ваши интеллектуальные привычки и свой само-имидж. Вы сможете ухватить суть их философских инициатив, даже если пропустите некоторые технические подробности.

С другой стороны, когда вы читаете о волшебном утре, когда Кант прозрел, что «существование» не есть предикат, или о том памятном дне, когда Рассела осенило, что классы первичны по отношению к числам, или об эпохальной неделе, когда Витгенштейн понял, что логически безупречный язык не должен содержать терминов, обозначающих отношения, ваша кровь не вскипит. Вы можете подавить в себе вопрос: «Ну, и что?» Вы должны будете подзаняться онтологическим аргументом о существовании Бога для того, чтобы понять, почему Кант так возбудился. Вам придется почитать по поводу кантовского убеждения, что арифметика и геометрия основаны на не-эмпирических формах чувственной интуиции, для того чтобы обратиться к *Принципам математики* Рассела. В таких случаях, если вы не вникаете в детали, вы не получите ничего.

Философских профессоров, конечно же, волнуют технические детали. Они их еда и питье. Для нас Монк не может дать слишком много деталей. Но большинство из нас вряд ли будут настаивать на том, что любой уважающий себя интеллектуал должен разделять наш глубокий профессиональный трепет. Подобным же образом профессора экономики могли бы посчитать, что любой уважающий себя голосующий должен придерживаться некоторых взглядов на экономическую политику, но признавать при этом, что общую публику вряд ли увлекут дебаты между последователями Кейнса и последователями Фридмана. Без сомнения, каждый уважающий себя

человек должен иметь мировоззрение, но его могут миновать дебаты (скажем, по онтологическому аргументу) между Декартом и Юмом, или Кантом, или Гегелем. (Онтологический аргумент утверждает, что Бог есть наиболее совершенное существо, и так как более совершенно существовать, чем не существовать, Бог существует необходимо. Если существование, как полагал Кант, не есть предикат, этот аргумент не работает. Рассел одно время полагал, что он все-таки работает, но позднее развил новое и оригинальное объяснение того, почему аргумент не работает, объяснение, которое включало новое, очень плодотворное множество логических символов.)

И все же Рассел явно наиболее влиятельный философ, писавший на английском, в 20-м. Дьюи и Кун – единственные претенденты на это положение. Ясно, что Рассел должен был сказать что-то – и отчетливо философское, – которое приличествует знать каждому, а не просто профессионалам. Может быть, но я не уверен, чем это было, и я сомневаюсь, что это знает Монк.

Рассел был очень влиятелен в своей ипостаси (как Монк преподносит это) Вига 19-го века. Крестный Джона Стюарта Милля и внук лорда Джона Рассела – он родился в 1872 г. – Рассел улучшил и расширил либерализм этих двух великих викторианцев в пользу публики 20-го века. Он изменил общественное мнение по множеству социальных и политических вопросов, и он сделал много добра. Но его взгляды на мораль, социальные и политические вопросы, о смысле жизни не имели ничего общего с работами, которые сделали Рассела влиятельным в *философском* отношении. Если бы он не написал технических книг типа *Принципы математики* или *Исследование смысла и истины*, никто бы не думал считать его более великим философом, чем, скажем, Р. Тауни или Уолтер Липпман.

Рассел создал то, что стало называться «аналитической философией», – традицию, все еще доминирующую среди англоговорящих, – убедив множество своих современников в двух тезисах: «логика есть сущность философии», и что все знание основывается на специфически простом и прямом виде знания, называемом знанием-знакомством. Многие люди, вошедшие в философию в 1930-е и 1940-е, были убеждены в истинности этих двух тезисов, и многие из них книгой А.Дж. Айера «Язык, истина, логика», вышедшей в 1936 г. Айер был бульдогом Рассела в том смысле, в каком Гексли был бульдогом Дарвина. Эта книга была самой распродаваемой фи-

лософской книгой вплоть до появления «Структуры научных революций» Куна.

К 1960-м, однако, ни один из центральных тезисов Рассела даже не выглядел отдаленно правдоподобным для англоговорящих философов (которые продолжали считать себя «аналитическими», либо за отсутствием лучших идей или в качестве извинения за неумение читать Гегеля или Хайдеггера). Аналитическая философия не только отвернулась от своего главного основателя, и даже аналитические философы начали выражать непонимание, как такой блестящий человек был настолько глуп, чтобы выражать такие абсурдные взгляды. Работы У. Куайна и У. Селларса внесли вклад в эту перемену. Куайн критиковал различие между формальными, концептуальными, аналитическими истинами и материальными, эмпирическими и синтетическими истинами как пережиток аристотелевского эссенциализма, который Рассел отверг. Селларс разгромил идею знания-знакомства; он различил воздействие на наши чувственные органы и суждения, образуемые пользователями языка (и только ими) в качестве результата такого воздействия. Реальной поворотной точкой, однако, явилась публикация *Философских исследований* Витгенштейна в 1954 г. В этой книге Витгенштейн высмеял большую часть доктрин, которые он вместе с Расселом распространял. Со времени появления этой книги большая часть англоговорящих философов бросилась наперегонки, кто может предложить наиболее радикальную и всестороннюю критику Рассела.

Краткая история аналитической философии показывает, как она живо промаршировала и триумфально взобралась на вершину в течение первой половины века, и промаршировала вниз, тем же браваурным темпом, во второй половине века. На заре следующего века совсем не было ясно, особенно многим соблазненным не англоговорящим философам, что аналитическая философия все еще имеет направление и импульс. Она отвергла все расселовские доктрины, которые были многообещающими в 1930-е и 1940-е, и было неясно, что займет их место. Так как антиэмпиризм и антифундаментализм, которым гордились сами аналитические философы, был принят как само собой разумеющееся такими англоговорящими философами, как Т. Грин и Б. Бозанкет, есть искушение сказать, что аналитическая философия потеряла даром целое столетие.

Но это было бы ошибкой. Можно понять многое, пытаясь выдвигать новые предположения о том, чем становятся дисциплина, или жанр, или общество, или личность, даже если кто-то впослед-

ствии заключает, что все это не увенчалось успехом. Рассел видел философию как определение логической структуры, лежащей в скрытом виде в основе обычного использования языка. Эти структуры, будучи однажды открытыми, покажут нам, чем на самом деле являются концепции, о чем они говорят, и верен ли логический вывод. Открывая эти структуры, он полагал, что это позволит нам увидеть сквозь всякого рода тонкости как онтологический аргумент. Это было прекрасное видение, но оно зависело от открытия окончательных простых элементов, на которые разлагаются все концепции и все суждения. Эти простые элементы, полагал Рассел, и будут известны «по знакомству», через чувственную интуицию или (в случае математических и логических концепций) через интеллектуальную интуицию.

*Философские исследования* Витгенштейна высмеяли саму идею знания-знакомства и утверждение о том, что до сих пор найденная логика лежит в основе употребления языка. Нет ничего скрытого, говорил Витгенштейн, философские проблемы не надо решать, их надо рассасывать. Нет особой конструктивной работы в нахождении простых элементов и демонстрации того, как из них конструировать сложное целое.

Посмертные работы Витгенштейна заставили Рассела лезть на стенку. К моменту их появления Рассел пошел на восьмидесятые, и не готов был начать все с начала. Любой, кто уступал витгенштейновскому кулбиту, рычал он, отказывается от философии, ответственности и, вероятно, моральных приличий. Но Рассел был не так уж стар, чтобы не поставить Витгенштейна на место. Сравнивая отказ Витгенштейна от того, что Рассел считал единственно приличным видом философии, с отказом Паскаля от математики и отказом Толстого от сочинения романов, он говорил, что

Витгенштейн, который мог разбираться с метафизическими тонкостями так же умно, как Паскаль с гексагонами или Толстой с императорами, выбросил на свалку свой талант и принизил свой талант до здравого смысла, как принизил свой талант Толстой до крестьянского, — в каждом случае от гордыни. Я восхищаюсь *Трактатом* Витгенштейна, но не его поздней работой, которая кажется мне самоотречением от своего лучшего таланта, что очень похоже на то же у Паскаля и Толстого.

Такого сорта находчивый ответ все мы надеемся написать в возрасте 85 лет. На самом деле это довольно точное сравнение. Вит-

генштейн был огромным поклонником Толстого, и (как показывает монография Монка в деталях) он был готов соревноваться с Толстым в желании сделать абсолютно все для улучшения имиджа в своих собственных глазах, не принимая во внимание то, какова цена этого для прежних его предпочтений или его друзей.

В той же самой статье, которую я только что цитировал, Рассел заметил, что нынешнее поколение оксфордских философов (Дж. Урмсон, Г. Уорнок, П. Стросон, Г. Райл) «в ряде статей, как мне сказали, довольно заслуживающих внимания... представили серию аргументов против моих взглядов и методов». Но он продолжал, «Я не сумел увидеть какой-либо значимости их критики». Он считал, что метафизические тонкости, которые он распутал благодаря новой символической логике, которую он помог создать, уже давно существовали. Они не были созданы, как полагали молодые оксфордские философы, злоупотреблением философского языка; они встроены в структуру реальности. Поздняя работа Витгенштейна и его учеников, настаивал Рассел, была манифестацией скорее лени, чем глубокомыслия.

Вопреки широко распространенному взгляду, что Витгенштейн, Куайн и Селларс подорвали логический атомизм Рассела, он никогда не отказывался от своего раннего утверждения, что его способ делать философию дал возможность философии, впервые в истории, стать наукой. Он продолжал верить в то, что утверждал в 1914 г.: что его работа является «такого же рода достижением, каким стала физика после Галилея: замена пошаговыми, детальными и проверяемыми результатами больших непроверяемых обобщений, диктуемых нам только определенной апелляцией к воображению».

Вопрос о том, есть ли такая вещь, как полагание дисциплины научной, проникает в самую сердцевину вопроса, сделал ли Рассел надежный вклад в философию. Если, как предполагают Кун и его последователи, у нас нет ясного, строгого или научного критерия для применения термина «научная ясность и строгость», критерия, который абстрагируется из текущего состояния данной дисциплины и применяется ко всем дисциплинам во все исторические периоды, тогда важность Рассела претерпевает ослабление. Потому что Рассел верил, что он, наконец, навсегда сделал то, что пытался сделать Кант, у которого это не удалось: наставить философию на безопасный путь науки.

Кун учил нас трактовать научность скорее социологически, чем эпистемологически. Он говорил, что особенностью того, что он называл «нормальной наукой», является существование дисциплинарной матрицы, построенной с учетом парадигмальных достижений. В рамках такой матрицы есть общее согласие среди исследователей о том, кто делает многообещающую работу, кто заслуживает больших наград, и т.д. Есть также согласие по поводу того, «кто достиг проверенных результатов за счет пошагового и детального анализа». И при всем при этом, продолжал Кун, есть также революционная наука, которая принадлежит к такому виду науки, когда неясно, является ли бравый инноватор гением или фриком, и когда существуют несколько дисциплинарных матриц, так что то, чем вы закончите, зависит от университета или ментора, которого вы получите.

Когда новые достижения начинают выглядеть так, как будто они требуют переосмысления старых парадигм, — когда парадигмы сталкиваются — Старая Гвардия и Младотурки больше не соглашались по поводу того, что является многообещающей работой, или даже по поводу того, что составляет научную ясность и строгость. С этого времени устанавливается новая, никем не оспариваемая постреволюционная дисциплинарная матрица, как это было в случае, когда вымерли все аристотелианцы и на их место пришли сторонники Галилея, или когда доктора в стиле Галена продали свой бизнес сторонникам Гарвея. А до этого вы не будете иметь консенсус по поводу того, что такое наука и что такое не наука, какая терминология является ясной и какие аргументы являются строгими. Не будет у вас и консенсуса по поводу, является ли нечто проверенным результатом или же просто устаревшим куском чепухи.

Витгенштейновские *Философские исследования* породили философскую революцию. Она привела к тому, что сделанное обоими — Расселом и Витгенштейном (в своей первой книге *Трактат*), считавшееся около 1920 г. проверяемыми результатами, было на самом деле устарелой чепухой. Мы, англоговорящие философы, все еще живем внутри новой дисциплинарной матрицы, созданной этой революцией. И пока мы живем в ней, консенсус относительно того, что Рассел был блестящим, очаровательным, и провокационным, глубоко неверен.

Когда Рассел решил, что философия заключается в логическом анализе и что новая логика, которую он помог изобрести, сделает возможным новый способ философствования, Рассел создал новую



и возбуждающую матрицу. Тем самым он осуществил революцию в англоговорящей философии, которая просуществовала десятилетия, но была сокрушена витгенштейновской контрреволюцией. Для большинства не-англоговорящих философов, однако, вся вековая философская работа, основанная на попытке Рассела оживить британский эмпиризм, включая проэмпиристскую революцию первых пятидесяти лет и антиэмпиристскую контрреволюцию последующих пятидесяти лет, выглядит странным местечковым занятием. Видные философы других земель, такие как Гадамер, Деррида, Ваттимо, озадачены важностью, которую их британские и американские коллеги приписывают Расселу и Витгенштейну. Они видят легендарную «строгость и ясность» философии, как она *практикуется* в Оксфорде или Гарварде так, как аналитические философы видят философию, практикуемую в Париже: очень местечковой, странной, беспочвенной.

Конечно, возможно, что самая последняя революция в англоговорящей среде, в той, которая произошла от витгенштейнианской критики в *Философских исследованиях* его же *Трактата*, также испарится. Вполне возможно, что некоторая нео-расселовская попытка возродить британский эмпиризм возьмет мир штурмом и тем самым преуспеет в углублении пропасти между тем, что отделяет «аналитическое» от «континентального» в философии. Недавняя нашумевшая книга Дж. Макдауэла *Ум и мир* представляет собой как раз такую попытку, где он пытался героически соединить лучшее от Рассела с лучшим от Гегеля. Макдауэл хотел бы реабилитировать знание-знакомство, сломав традиционное различие между концептуальным и чувственным. Это могло бы сработать. Странные перипетии случаются в истории философии.

В данный момент, однако, мало причин для того, чтобы соглашаться с Монком, что Рассел, в описанные Монком годы в первом томе биографии, сделал эпохальную философскую работу. Историки, по всей вероятности, изобразят его не Галилеем своей дисциплины, а скорее основателем кратко живущей и провинциальной школы мысли.

*Р. Монк*

**Дж.И. МУР**

**Странная история о том, как человек, на которого Рассел и Группа Блумсбери смотрели, как на Бога, оказался в конце концов почти полностью забытым<sup>1</sup>**

*Он был самым почитаемым философом своей эпохи. Так почему же Дж. Мур исчез из истории? Известный своими работами Principia Ethica и Proof of an External World, Мур в настоящее время является относительно малоизвестной фигурой, особенно по сравнению с его современниками из Кембриджа 20-го века.*

«Я почти боготворю его, как если бы он был богом. Я никогда ни к кому не испытывал такого экстравагантного восхищения». Так 22-летний Бертран Рассел писал своей невесте Алис Пирсол Смит в ноябре 1894 года. Объектом его «экстравагантного восхищения» был Джордж Эдвард Мур (всегда известный как «ДжИ (GE) Мур», потому что он ненавидел оба своих имени), который был на 18 месяцев моложе Рассела и в то время просто студент.

Рассел говорил Алис о собрании апостолов, самоуправляемой и тайной элитной дискуссионной группе (основанной в 1820 году и существующей до сих пор), в которую приглашались только студенты и стипендиаты, считавшиеся самыми умными и лучшими. На их заседаниях один из членов представлял дело в виде короткого доклада – обычно по философскому, культурному или политическому вопросу, призванного продемонстрировать как эрудицию, так и остроумие, – который затем ставился на голосование. Рассел был зачислен на второй курс Кембриджского университета, а Мур – двумя годами позже.

Быть почитаемым среди апостолов означало быть суперзвездой британской интеллектуальной элиты. В 1890-е годы это было общество с исключительным охватом мира культуры и политики, а так-

---

<sup>1</sup> *Monk R. The strange story of how a man who Bertrand Russell and the Bloomsbury Group looked on as a god ended up almost completely forgotten // Prospect Magazine, April 3, 2020.*

же идей. В то время, когда Рассел писал письмо Алис, активными членами общества были философы Джеймс Уорд и Джейми Мактаггарт, политолог Голсуорси Лоус Дикинсон, эрудит Эдвард Марш и искусствовед Роджер Фрай.

Звезда Мура вскоре засияла не только в Кембридже, но и в Лондоне. Между этими двумя сетями было много перекрестков. Некоторые из светил Блумсбери были избраны апостолами: Джон Мейнард Кейнс, Литтон Стречи, Саксон Сидней-Тернер, Десмонд Маккарти, Леонард Вульф и Э.М. Форстер. У Блумсбери возникло бы такое же восхищение Муром, если не большее, чем у Рассела. Беатрис Уэбб сказала Леонарду Вульфу, что, хотя она знала большинство выдающихся людей своего времени, она никогда не встречала великого человека. «Полагаю, вы не знаете ДжИ Мура», – ответил Вульф. В своей автобиографии он писал, что Мур был «единственным великим человеком, которого я когда-либо встречал или знал в мире обычной, реальной жизни».

Сегодня это почитание кажется немного трудным для понимания. До сих пор принято (почти) смешивать Мура с Расселом и Витгенштейном, как трио, иллюстрирующее аналитическую традицию философии, которая процветала в Англии в XX веке, но репутация Рассела и Витгенштейна сегодня намного выше. Чтобы дать один небольшой показатель, никто никогда не предлагал мне после моих биографий Рассела и Витгенштейна написать биографию Мура.

Итак, кем же был ДжИ Мур и почему существует такой разрыв между его репутацией сейчас и его репутацией в первые десятилетия 20-го века? И что говорит нам его падение с таких высот о тех видах интеллекта, которые ярко сияют в свое время и не сияют для потомства?

\* \* \*

Джордж Эдвард Мур родился и вырос в южном пригороде Лондона Аппер Норвуд, в нескольких минутах ходьбы от своей школы, Далвич-колледжа, который посещали он и его три брата. Одним из его братьев был знаменитый поэт, драматург и гравер по дереву Томас Стердж Мур. Семья Мур была религиозной и каждую неделю посещала службы в местной баптистской церкви. В течение нескольких лет, начиная с 11 или 12 лет, Мур был обращен членами «детской специальной миссии службы» и стал тем, что он описал как «ультра-евангелиста». В своей короткой автобиографии, вошедшей в сборник эссе о его творчестве в 1942 году, Мур пишет: «Я старался постоянно думать об Иисусе и испытывать к нему

огромную любовь». Он также, когда ему нужно было принять решение, спрашивал: «Что бы сделал Иисус?»

К тому времени, как Мур попал в Кембридж, он уже отбросил свою религиозную веру, но я думаю, что можно увидеть ее следы в личности, которая восхищала так много его современников. В философских работах Мура также можно увидеть наследие сильных и слабых сторон образования, полученного им в Далвиче. В греческом и латыни Мур был образован на необычайно высоком уровне, настолько, что первый год классического курса в Кембридже мало чему его научил. И когда философская аргументация требовала, как это часто бывает, лингвистической точности и тонкости, Мур был в своей стихии. Однако, по его собственному признанию, в Далвиче преподавали очень мало математики и почти никаких естественных наук. Это сделало его плохо подготовленным к тому, чтобы иметь дело с формальной логикой, которую Фреге и Рассел включали в философию, что, возможно, мешало ему полностью погрузиться в передний край этой дисциплины.

Но тогда это, конечно, не было очевидно. Через два года Рассел призвал Мура перейти от классики к философии («моральным наукам», как ее тогда называли в Кембридже). Люди тянутся к философии по самым разным причинам. Рассел хотел найти в ней твердое основание для всех своих верований, как это сделал Декарт в своих размышлениях с *cogito ergo sum* («Я мыслю, следовательно, я существую»). В случае Витгенштейна это было то, что он мучился логическими противоречиями и загадками и хотел рассеять «умственный туман». Мур не искал ни достоверности, ни ясности. То, что привлекло его в философию, было просто недоумением по поводу того, что говорят философы. В своей автобиографии он пишет: «Я не думаю, что мир или наука когда-либо предложили бы мне какие-либо философские проблемы. То, что подсказало мне философские проблемы, — это то, что другие философы говорили о мире или науках».

Впервые Мур заинтересовался тем, о чем говорят философы, когда Рассел познакомил его с Мактаггартом, который в ходе беседы высказал точку зрения, наиболее ему известную: время нереально. Позднее Мур вспоминал: «Это, должно быть, казалось мне тогда (как и сейчас) совершенно чудовищным предложением, и я изо всех сил пытался его опровергнуть». Так началась карьера Мура как «философа здравого смысла».

Со временем Расселу пришлось пренебречь как самым здравым смыслом (который он, как известно, назвал «метафизикой дика-

рей»), так и защитой Муром. «Беда Мура, – сказал он много позже А.Дж. Айеру, – в том, что он верит всему, что ему говорила няня». Однако в 1890-е годах аргументы Мура против идеализма, поддерживаемого Мактаггартом, сыграли ключевую роль в развитии собственных убеждений Рассела. Однако наибольшее впечатление на Рассела произвела не какая-то особая философская точка зрения, которую отстаивал Мур, а скорее его абсолютная настойчивость в спорах. Когда Мур присутствовал на своей первой встрече апостолов в феврале 1894 года, Рассел писал Алис, что он «выглядел, как Ньютон и Сатана в одном лице... мы все чувствовали себя наэлектризованными им, как будто мы спали до сих пор и никогда не понимали, что означает бесстрашный интеллект, чистый и неподдельный».

Ничем не сдерживаемое восхищение Рассела Муром не нашло взаимности. На самом деле Мур быстро обнаружил, что сначала ему неудобно, а потом невыносимо находиться рядом с Расселом. Алан Вуд, первый биограф Рассела, передает дискуссию, о которой он, вероятно, слышал от самого Рассела. Рассел сказал Муру: «Я тебе не нравлюсь, Мур, не так ли?» На что Мур, хорошенько подумав, ответил: 'Нет'. После чего, по словам Вуда, они продолжили болтать о других вещах».

Это достигло решающей стадии на Пасху 1903 года, когда Рассел попытался получить приглашение на вечеринку для чтения, организованную Муром в Корнуолле. «Насчет вечеринки, – писал ему Мур, – поскольку вы просите меня сказать, не затруднит ли меня твой приезд, я думаю, мне лучше сказать тебе, что затруднит». Своему близкому другу Десмонду Маккарти Мур объяснил: «Я не смогу расслабиться, пока он здесь».

Однако еще до разрыва с Расселом Мур оказал влияние на его философию, помогая ему перейти от раннего идеализма к реализму зрелых работ. В своей книге «Мое философское развитие» Рассел пишет: «В конце 1898 года мы с Муром восстали против Канта и Гегеля. Мур шел впереди, но я следовал за ним по пятам». Статья Мура, которую Рассел выделяет как «первое опубликованное изложение новой философии» (*Природа суждения*), подчеркивая, в частности, важность его утверждения, что «факт вообще независим от опыта. – То, во что мы верим, отличается от нашей веры в это. Если я верю, что утверждение 'Шотландия лежит к северу от Англии' истинно, то я верю, что оно констатирует факт, но то, что делает его истинным (или ложным), не имеет ничего общего с тем, что происходит в моем уме».

Если это звучит как здравый смысл, то это потому, что так оно и есть. Но если это звучит так, что вряд ли стоило того, чтобы об этом говорить, тогда следует помнить, что философия, которая доминировала в Англии конца XIX века, была неогегельянством – формой идеализма, которую Рассел принял в первые годы своей профессиональной философской деятельности и от которой Мур помог ему освободиться. Примечательно, что роль Мура заключалась не столько в том, чтобы придумать блестящие новые идеи, сколько в том, чтобы разрушить чары старых. Тем не менее, как позже сказал Рассел, «это было столь возбуждающе после предположения, что чувственный мир нереален, снова поверить, что действительно существуют такие вещи, как столы и стулья».

\* \* \*

Если Рассел считал *Природу суждения* величайшей работой Мура, то группа Блумсбери не сомневалась, что шедевром Мура была *Principia Ethica*, опубликованная в 1903 году. Только десятилетие или около того отделяет поколение Рассела и Мура от поколения Кейнса, Стрейчи и Вульф, но, как пишет Рассел в своей автобиографии, «удивительно, насколько большие изменения в ментальном климате произошли за эти 10 лет. Мы были викторианцами, они – эвардианцами. Мы верили в упорядоченный прогресс посредством политики и свободных дискуссий. Более самоуверенные из нас, возможно, надеялись стать лидерами толпы, но никто из нас не хотел быть отделенным от нее. Поколение Кейнса и Литтона не стремилось сохранить какое-либо родство с обывателями. Они стремились скорее к уединенной жизни среди прекрасных оттенков и приятных чувств, а благо понимали как состоящее в страстном взаимном восхищении клики элиты. Это учение, совершенно несправедливо, они приписали ДжИ Муру, учениками которого они себя считали». Эти «муровские последователи», утверждал Рассел, «деградировали в своей этике, превратив ее в пропаганду душной сентиментальности в школе для девочек».

Был ли Рассел несправедлив? Что ж, независимо от того, считает ли кто-либо, что группа Блумсбери исказила взгляды Мура или привела к их «деградации», несомненно, что немногие философы видели какое-либо реальное значение в тех элементах книги, которые эти выдающиеся эдвардианцы принимали с энтузиазмом. Для Группы Блумсбери *Principia Ethica* была книгой о том, как лучше всего жить и что самое важное в жизни. Вирджиния Вулф, я думаю, лишь отчасти шутила, когда описывала ее как «книгу, которая сде-

лала нас всех такими мудрыми и хорошими». В статье, которую он дал Мемуарному клубу Блумсбери в 1938 году под названием «Мои ранние убеждения», Кейнс вспоминает электризирующее воздействие книги. «Ее влияние на нас, – говорит он, – и разговоры, которые предшествовали и следовали за ним, доминировали и, возможно, до сих пор доминируют над всем остальным». Во время своей публикации Кейнс писал: «Это потрясающая и захватывающая работа, величайшая по этому вопросу». Через несколько дней после ее появления Стречи написал Муру: «Я прочитал вашу книгу и хочу сказать, как сильно я взволнован и впечатлен». «Это, – сказал он ему, – разрушило и разбило вдребезги всех писателей по этике от Аристотеля и Христа до Герберта Спенсера и мистера Брэдли».

То, что взволновало группу Блумсбери, было заключительной главой книги «Идеал». Там Мур спрашивает, что есть благо по своей сути: благо как цель, а не как средство, благо само по себе. Он отвечает: «Безусловно, наиболее ценными вещами, которые мы можем знать или вообразить, являются определенные состояния сознания, которые можно приблизительно описать как удовольствия от человеческого общения и наслаждения прекрасными предметами». Идея о том, что лучшие вещи в жизни – это красивые предметы и дружба, настолько тесно вписывается в ценности Блумсбери, что невольно задаешься вопросом, получили ли они ее от Мура или просто получили удовольствие от того, что их собственные взгляды были выражены и рационализированы выдающимся философом.

Но большая часть книги не была посвящена этому взгляду. Пять глав, предшествующих «Идеалу», очень различны по тону и содержанию и посвящены подробному рассмотрению этики. Мур отличает этику от того, что он называет «практической этикой». Последнее связано с тем, что мы должны делать, каковы наши обязанности и ответственность; первое связано с пониманием понятия «благо». Это, – говорит Мур, – неопределимое свойство, которое нельзя приписать на основании аргументации. Скорее, оно должно быть непосредственно интуитивным. Что характерно, человек, который так преуспел в личных дебатах, доказывал пределы того, как далеко можно зайти на основе абстрактных рассуждений и критического мышления. Думать, что «благо» может быть определено в терминах естественного свойства, такого как «удовольствие», утверждал Мур, значит совершать то, что он назвал «натуралистической ошибкой».

Эти идеи долгое время привлекали пристальное внимание академических философов, но во второй половине XX века интерес

к ним серьезно снизился. Дискуссия о том, можно ли определить понятие «благо», стала казаться чем-то вроде тупика, и философы-моралисты переключили свое внимание на более плодотворные области, такие как предметные этические вопросы (например, «оправдана ли когда-нибудь война?») и понимание «толстых» моральных понятий (таких как «мужественный», «тактичный», «жестокий»), а не «тонких» общих понятий, таких как «благо». Интеллектуальная мода идет по кругу, и недавно некоторые аналитические философы начали обсуждать Мура заново. Но среди современных романистов, художников и поэтов, да и вообще среди почти всех, кто не входит в академию, сейчас мало кто интересуется принципами этики. Казалось бы, какую бы роль Мур ни играл в мире идей, она не была связана главным образом с созданием книги непреходящей силы.

\* \* \*

Одним человеком, который никогда не был особенно впечатлен этой книгой, был Людвиг Витгенштейн. В своем самом первом письме к Расселу, написанном летом 1912 года, после первых двух семестров учебы у него, Витгенштейн сказал, что читал книгу Мура: «(теперь, пожалуйста, не будьте шокированы) мне она совсем не нравится. (Заметьте, совершенно не соглашаясь с большинством из них.) Я не верю – или, скорее, я уверен, – что нельзя и мечтать о сравнении с работами Фреге или вашими собственными». Он продолжал: «Мур повторяется десятки раз, то, что он говорит на трех страницах, может быть – я думаю – легко выражено на половине страницы. Неясные утверждения не становятся немного яснее, если их повторять!»

«Мур?, – Витгенштейн сказал много лет спустя: – Он показывает вам, как многого может достичь человек, у которого нет абсолютно никакого интеллекта». Это звучит довольно дерзко, но, если принять во внимание близкую дружбу Витгенштейна с Муром, она приобретает совершенно иной оттенок. И когда мы принимаем во внимание точку зрения Витгенштейна, что целостность и сила воли, а не интеллект, являются тем, что важно в философии, мы начинаем улавливать проблеск особой роли, которую Мур играл в своем интеллектуальном кругу. Честность, качество, которое прежде всего отличало Мура от других, была для Витгенштейна гораздо важнее интеллекта, причем не только морального, но и философского.

Рассел был умен. В этом никто не сомневался. Он был сообразителен, остер и потрясающе красноречив. Леонард Вульф описал, как слушать спор между Муром и Расселом «было все равно, что наблю-



дать за гонкой между зайцем и черепахой». Но «довольно часто черепаха побеждала – и это, конечно, было причиной того, что мысль Рассела была так глубоко под влиянием Мура и почему он все еще приходил в комнаты Мура, чтобы обсудить сложные проблемы».

Точно так же Витгенштейн, хотя и не считал Мура оригинальным философом, высоко ценил его как партнера по дискуссии. Он также разделял с Расселом и Группой Блумсбери большое уважение к тому, что он описал своему другу и ученику Норману Малькольму как «большую любовь Мура к истине». В 1940-е годы, когда Мур был уже стариком и оправлялся от инсульта, Витгенштейн с ужасом обнаружил, что его визиты к Муру были ограничены женой Мура Дороти до полутора часов. (Чего Витгенштейн не знал, так это того, что Мур заранее говорил Дороти: «Не позволяй ему оставаться слишком долго».)

Интересно, что последние работы Витгенштейна были посвящены некоторым работам Мура. В частности, две работы Мура, опубликованные в 1920-е и 1930-е годах, *Защита здравого смысла* и *Доказательство внешнего мира*, были доведены до его сведения Малькольмом. В этих работах Мур пытается защитить здравый смысл от скептицизма. Его знаменитое «доказательство» внешнего мира состоит в том, что он поднимает обе руки, говоря: «Когда я делаю определенный жест правой рукой: ‘Вот одна рука’, – и добавляя: – «Когда я делаю определенный жест левой: ‘а вот и другая’». Таким образом, утверждает Мур, он обеспечил «совершенно строгое доказательство» существования внешнего мира.

Витгенштейн не стал спорить ни за, ни против «доказательства» Мура. Его взгляд на скептицизм состоял в том, что он не был ложным, а скорее бессмысленным. Следовательно, его нельзя было ни доказать, ни опровергнуть. Что его заинтересовало в заявлении Мура «Вот одна рука», так это то, что оно дает пример случая, когда сомнение бессмысленно или, по крайней мере, трудно понять. Если бы кто-нибудь усомнился в том, что это была рука, мы бы начали задаваться вопросом, что они подразумевали под «рукой», или их чувства обманывали их, или они были подвержены психологическому расстройству.

Какой бы ни была точка зрения на это, одна очень поразительная вещь в аргументации Мура – это ее детская простота. Почти все, кто знал Мура, отмечали в нем это качество. Витгенштейн не возражал, но оспаривал, что эта невинность была чем-то, за что Мур заслуживал похвалы, поскольку речь шла не о «невинности, за

которую боролся человек, а... о невинности, которая происходит от естественного отсутствия искушения».

При личной встрече эта детская невинность может быть необычайно впечатляющей; на бумаге она может выглядеть немного глупо. Точно так же упорная решимость докопаться до истины и противостоять диковинным философским утверждениям, которые так впечатлили Рассела и Группу Блумсбери, может показаться в печати повторяющейся и утомительной. Мур, как и Сократ, – философ, чье влияние в значительной степени зависело от личных встреч; но в отличие от Сократа у него не было Платона, чтобы сохранить его как «бога» для потомков. Он провоцировал, бросал вызов, задавал пытливые вопросы и безжалостно говорил правду. Все это важнейшие роли в интеллектуальной жизни, но, похоже, не те, которые гарантируют, что вас запомнят. Как и две руки, которые он, как известно, поднял, чтобы проводить скептиков, он действительно должен был быть прямо здесь – перед вами, – чтобы произвести серьезное впечатление. Те из нас, кто никогда не видел его в действии, никогда не испытают того «экстравагантного восхищения», которое он вызвал в Кембридже в начале XX века. И те из сегодняшних интеллектуалов, чей самый важный вклад состоит в том, чтобы быть собеседниками, провокаторами и испытателями идей, а не авторами великих произведений, также должны были бы признать, что их удел – жить настоящим моментом, а не быть увековеченными в истории идей.

Фрэнсис Партридж, которую неизменно называли «последним выжившим членом Группы Блумсбери» вплоть до ее смерти в 2004 году, однажды указала мне на пропасть между ослепительной личностью Мура и увядшим Муром на бумаге. Я разыскал 85-летнюю женщину в 1980-е годах, когда писал биографию Витгенштейна, – она была близка с Леттис Рамсей, женой Фрэнка Рамсея, друга Витгенштейна. Когда мы встретились в ее элегантной квартире в Бейсуотере – со знаменитым портретом Доры Кэррингтон Стречи на стене, – она вскоре исчерпала воспоминания, имеющие отношение к моей книге. Но я возвращался несколько раз, потому что она была такая прелесть и, казалось, интересовалась всем. Однажды разговор зашел о преклонении Группы Блумсбери перед ДжИ Муром, и я признался, что никогда не понимал, почему Мура считают великим философом. В ответ она наклонилась через стол, нежно положила свою руку на мою и сказала: «Видишь ли, мой дорогой, он так прекрасно пел!»

Ч. Мисак

## ФИЛОСОФИЯ ДОЛЖНА БЫТЬ ПОЛЕЗНОЙ<sup>1</sup>

Вена в 1920-е годы была захватывающим местом. Политически это было время Красной Вены, когда муниципальное правительство экспериментировало с радикальными демократическими реформами в сфере жилья, здравоохранения, образования и прав трудящихся. В воздухе витал оптимизм, несмотря на послевоенную гиперинфляцию и растущий консерватизм. Это было также захватывающее интеллектуальное время, потому что одно из самых влиятельных движений в истории философии было в самом разгаре – Венский Круг.

Это была группа философов, математиков и физиков, которые собрались вокруг немецкого философа Морица Шлика. Она и включала в себя такие светила, как Рудольф Карнап, Отто Нейрат и Герберт Фейгль. Круг выдвинул амбициозную программу, в которой все знания были бы построены на объективной основе наблюдения и дедуктивной логики. Их «принцип верифицируемости» будет утверждать, что осмысленное предложение должно быть сведено, посредством логики, сохраняющей истину, к основному языку утверждений наблюдения. Метафизика, этика, религия и эстетика должны были либо быть пересмотрены, чтобы быть изложенными на этом научном языке, либо быть объявлены бессмысленными – просто бессмыслицей. Эти новые научные философы были социально прогрессивны дома в Красной Вене, и они считали себя интеллектуально прогрессивными. К сожалению, и другие тоже с готовностью действовали сообща, например студент-фашист, который застрелил Шлика на ступенях Венского университета в 1936 году.

Философы высказали идеи, время которых пришло. Подобная группа развивалась в Берлине, и в ее состав вошли Ганс Райхенбах и Карл Гемпель. В Кембридже Бертран Рассел также утверждал, что

---

<sup>1</sup> Misak Ch. Philosophy must be useful <https://aeon.co/essays/what-is-truth-on-ramsey-wittgenstein-and-the-vienna-circle>.

философия должна следовать логическому анализу, основывающемуся на простых, метафизически фундаментальных явлениях в мире. Но именно венский ученик Рассела Людвиг Витгенштейн больше всего заинтриговал Кружок своей первой книгой, написанной в основном во время Первой мировой войны на опасных восточном и итальянском фронтах, где он в конечном итоге был взят в плен.

«Логико-философский трактат» Витгенштейна был необычайной и чрезвычайно сложной работой – попыткой определить точную связь между языком и реальностью. Язык, как и изображение, представляет объекты определенным образом: объекты «соответствуют» «элементам изображения». Чтобы определить, является ли картина истинной или ложной, мы должны «сравнить ее с реальностью», и это является областью естественных наук: «Совокупность истинных суждений – это совокупность естественных наук». Витгенштейн заявил, что все это выражаемое может быть представлено в этом основном языке, а то, что нельзя было выразить на этом языке, было бессмыслицей. Он закончил «Трактат» словами: «О чем нельзя говорить, о том нужно молчать».

Шлик сказал Альберту Эйнштейну, что книга Витгенштейна была «самой глубокой» работой «новой философии». Венский круг принял его как своего рода учредительный документ. Они заметили, но спрятали под ковер тот факт, что объяснение бессмыслицы Витгенштейном отличается от их собственного. В то время как Кружок выбросил в мусорное ведро большие метафизические и этические вопросы – вопросы жизни, Витгенштейн думал, что они превосходили элементарный язык и были важнее него. Несмотря на эти трения, Витгенштейн был связан с Кружком вплоть до смерти Шлика.

После войны Расселу потребовалось три года, чтобы рукопись Витгенштейна появилась вообще в печати. Сначала она была опубликована в немецком журнале *Annalen der Naturphilosophie* (без исправлений его автора, с опечатками и ошибками), а затем передана в руки переводчика. Им был 18-летний Фрэнк Рамсей, блестящий студент математики в Кембридже, который прославился как пионер субъективной теории вероятностей, теории принятия решений, двух отраслей экономики, теории Рамсея в чистой математике и огромного количества философских инноваций.

Отношения этого замечательного молодого человека с Венским Кружком – это захватывающий момент в истории философии. Но они по большей степени неправильно поняты. Если на них по-

смотреть правильно, путь расчистится до многообещающей альтернативной позиции относительно истины и знания, которая могла бы оказать огромное влияние на Венский Кружок, если бы дела развернулись по-другому.

Кружок зачислил Рамсея в своем Манифесте 1929 года как одного из «сочувствующих» их миссии, и это представление по-прежнему часто встречается. Но это просто неверно. Рамсей, каким бы молодым он ни был, боролся с Расселом, Витгенштейном и Венским Кружком, которые в то время занимались поиском достоверности и чистоты. В противоположность этому, Рамсей искал концепции истины и знания, основанные на том, что лучше всего подойдет людям. Он назвал себя «прагматистом» в честь основателя американской традиции прагматизма Чарльза Пирса (1839–1914). В то время как Пирс тоже был полон решимости воспринимать опыт всерьез и объявлять бессмысленную метафизику бессмысленной, он полагал, что истина – это то, что лучше всего подходит человеческому опыту и знаниям, – концепция истины, находящаяся далеко от теории редукционизма, представленной Венским Кружком.

Перевод Рамсеем «Трактата» был опубликован в 1922 году, когда Витгенштейн делал построчные исправления по почте. В сентябре 1923 года Рамсей провел две недели с Витгенштейном в его доме в горах недалеко от Вены. Во время этого марафонского разговора о «Трактате» Рамсей с облегчением обнаружил, что его «Критические заметки» о нем, которые уже были в прессе, все еще были правильными. Летом 1924 года Рамсей отправился в Вену на шесть месяцев, чтобы пройти сеансы психоанализа (он был парализован из-за отношений с женщинами) и провести больше времени с Витгенштейном. Он был представлен Шлику сестрой Витгенштейна Гретл (из известного портрета Климта), и вскоре он встретил другого члена Кружка, математика Ганса Гана, который устроил для него пользование университетской библиотекой.

**Вера оказывает причинное влияние на наши действия: мы оцениваем убеждения с точки зрения того, насколько хорошо они работают.**

Во время своего пребывания в Вене Рамсей написал статью под названием «Основания математики». Витгенштейн оказал на него влияние, даже когда он писал домой, что Витгенштейн «не годится для моей работы». Когда статья была опубликована, он отправил

ее Шлику, написав «С комплиментами автора» на первой странице. В дневнике Карнапа отмечается, что Кружок говорил о статье в течение двух недель в январе 1927 года, а затем с перерывами вплоть до 1929 года. Первая запись Карнапа о Рамсее гласит: «Мы говорили о Витгенштейне и Рамсее. Очень интересно».

Что они нашли наиболее интересным, так это расширение Рамсеем понятия тавтологии Витгенштейна. Как и все эмпиристы, члены Венского Кружка из всех сил пытались показать, *почему* утверждения логики и математики являются законными, несмотря на то, что они не могут быть проверены опытом. В 18-м веке Давид Юм использовал слишком удобное разделение вопросов факта и отношений идей, причем последние (в том числе математические и логические) просто освобождались от критерия наблюдаемости. Почти столетие спустя Джон Стюарт Милль предпринял неудачную попытку трактовать математику как наблюдаемую науку. Кружок был рад найти первую часть своего собственного ответа в идее Витгенштейна о том, что истины логики – это тавтологии. То есть они истинны, что бы ни случилось, и, следовательно, стоят в стороне от эмпирического стандарта значимости. Идея Рамсея состояла в том, что *математика* также состоит из тавтологий. Кружок принял эти два шага как поворотный пункт в их философии.

Пока Кружок обсуждал «Основания математики», Рамсей написал новую статью «Факты и предложения». Она была опубликована в «Трудах Аристотелевского общества» 1927 года и упоминалась в «Манифесте» как еще одна сочувственная статья Рамсея. В нем он использовал концепцию тавтологии Витгенштейна новым способом. Витгенштейн утверждал (по словам Рамсея), что логическая истина «не исключает возможности, и поэтому вовсе не выражает никакого отношения к вере». Отсюда Рамсей пришел к одной из своих самых плодотворных идей. Убеждения исключают возможности, и именно так мы можем отличить одно убеждение от другого. Верить в пропозицию означает вести себя определенным образом и использовать различные возможности либо как живые, либо как мертвые. Суть убеждения заключается в том, что оно оказывает причинное влияние на наши действия и мы оцениваем убеждения с точки зрения их эффективности. В статье, написанной одновременно со статьей «Истина и вероятность», он утверждал, что некоторые привычки являются лучшей основой для действий, чем другие. Истина связана с полезностью.

Шлик и Рамсей поддерживали контакты и после пребывания Рамсея в Вене. В 1927 году Рамсей пригласил Шлика представить доклад в Клубе моральных наук, дискуссионной группе в Кембриджском университете, и они оба прекрасно поладили. Предположительно, Рамсей придерживался своего мнения, что «Общая теория знаний» Шлика содержала «грустный мусор»; его первое впечатление оставалось неизменным на протяжении всей его жизни: «Он казался мне не очень философом, но очень хорошим человеком». Но, несмотря на продолжающийся контакт, Шлик и остальная часть Кружка, казалось, не знали, что Рамсей уходил на скорости от их проекта, что он развивал прагматистский взгляд, который вступал в конфликт с их попыткой построить мир из логики и наблюдения.

В 1950-е годы Карнап и Гемпель все еще пытались сформулировать этот конструктивистский проект. Идея заключалась в том, что классы опыта строятся из отдельных временных отрезков чувственного опыта, затем создаются понятия (такие как «синий»), затем объекты, а затем более высокие понятия. Но как насчет ненаблюдаемых объектов, таких как электроны? Или научных законов и теорий, которые обобщают то, что наблюдается, и выходят далеко за рамки этого? Решение снова было найдено Рамсеем.

В «Теориях», статье, которую он написал в 1929 году, Рамсей утверждал, что мы действительно можем построить научную теорию из простых наблюдательных фактов, используя набор аксиом и словарь, который переводит основной язык на вторичный, теоретический, язык. Но ему было ясно, что эти определения не являются необходимыми для «законного использования теории». Просто «поучительно» показать, как такие определения могут быть построены. Часть инструкции состоит в том, чтобы показать, как это может быть сделано, поскольку Рассел, Карнап и другие «похоже, полагают, что мы можем и должны сделать это». Но часть инструкции была отрицательной: Рамсей думал, что проект не будет работать.

Научные теории представляли еще одну проблему для Кружка. Как теория массы меняется или совершенствуется? С их точки зрения явного определения кажется, что каждый раз, когда теория меняется, мы меняем значения терминов в более старых версиях или ссылаемся на новые, разные сущности. Рамсей считал, что это показывает, что «одного словаря недостаточно», если только мы не до-

вольны конечной, первичной системой, гораздо менее богатой, чем сама теория. Все «полезные теории» должны иметь «больше степеней свободы», чем первичная система. Не было бы никакого смысла иметь вторичную систему – нет смысла иметь научную теорию, – если она не выходит за рамки каталога текущих фактов. То есть Рамсей показал, что проект Карнапа – как он понял из работы Карнапа «Логическое построение мира» (1928) – может быть завершен, но не принесет ничего хорошего.

Затем он сделал новый шаг, который Карнап и Гемпель примут в 1950-ельно оказался слишком ограниченным. Мы можем объяснить роль теоретических терминов, таких как «электрон», в длинном и сложном формальном предложении, которое содержит как теоретические, так и наблюдательные термины. Предложение начинается с: «Есть вещи, которые мы называем электронами, которые...», а затем рассказываем историю об этих электронах. Мы предполагаем, что ради истории есть электроны, так же, как мы предполагаем, что есть девушка, когда мы слушаем историю, которая начинается: «Когда-то была девушка, которая...» Любые дополнения к теории должны быть сделаны в рамках квантора, который говорит, что существует по крайней мере один электрон. Теория может теперь развиваться, все еще будучи о первоначальных объектах.

Дополнения к теории электронов не являются верованиями, которые являются истинными или ложными в строгом смысле основного языка. Мы обязуемся к существованию сущностей в нашей теории, зная, что если она будет отвергнута, то же будет и с нашей приверженностью ее сущностям. А пока мы используем теорию. Как всегда, Рамсей интересовался тем, как мы что-то используем, а не чистой метафизикой, – его интересовала «человеческая логика», которая говорит нам, как мы должны думать. Такая логика «не просто независима, но иногда фактически несовместима с формальной логикой».

### **Я не осознавал неясности всей идеи понимания.**

Витгенштейн вернулся в Кембридж в 1929 году после добровольного изгнания. Вскоре он снова заговорил с Рамсеем, после того как он четыре года молчал, после разногласий по поводу ценности мыслей Зигмунда Фрейда (с Витгенштейном было нелегко ла-



доть). Он быстро различил направление, в котором путешествовал Рамсей, и ему это не понравилось. Эти двое почти ежедневно сражались за правильный подход к философии. Как сказал Рамсей в черновом документе 1929 года под названием «Философия», один из методов, «Людвиг», заключается в следующем:

построить логику и сделать весь наш философский анализ совершенно бессознательно, думая все время о фактах, а не о том, что мы думаем о них, решая, что мы имеем в виду, без какой-либо ссылки на природу значений.

Метод Рамсея, напротив, направил нас к человеческим фактам, а не фактам, каким-то образом отвлеченным от нашего понимания их. Он признался, что когда-то был под влиянием концепции философии Витгенштейна:

Раньше я беспокоился о природе философии из-за чрезмерной схоластики. Я не мог понять, как мы могли понять слово и не могли понять, было ли предложенное определение его правильным или нет. Я не осознавал расплывчатости всей идеи понимания, упоминания о нем во множестве исполнений, любое из которых может потерпеть неудачу и потребовать восстановления.

Теперь он думает, что мы часто сталкиваемся с терминами, «которые мы не можем определить, но... можем [только] объяснить, как они используются». Рамсей считал, что идеальный язык, который Витгенштейн пытался создать, был просто схоластикой, «суть которой заключается в том, чтобы трактовать то, что неопределенно, как если бы оно было точным, и пытаться вписать его в точную логическую категорию».

Он даже утверждал в одном из черновиков «Философии» явный выговор Витгенштейну:

Философия должна быть полезной, и мы должны относиться к ней серьезно; она должна очищать наши мысли и, следовательно, наши действия, в противном случае мы должны быть склонны к тому, что главное положение философии заключается в том, что философия – это бессмыслица. И снова мы должны серьезно отнестись к тому, что это бессмыслица, а не делать вид, как Витгенштейн, что это важная бессмыслица!

Мы должны избегать «абсурдной позиции» ребенка в следующем диалоге: «Скажи завтрак». – «Не могу». – «Что ты не можешь

сказать?» – «Не могу сказать завтрак». Рамсею принадлежит знаменитое саркастическое замечание: «Но то, что мы не можем сказать, мы не можем сказать, и мы не можем просвистеть это».

У Рамсея было два возражения против мнения Витгенштейна о том, что философия – это бессмыслица, и от нее следует отказаться. Во-первых, Витгенштейн не может спорить о конкретном взгляде на природу значения, следствием чего является то, что сам аргумент в пользу этого взгляда не имеет смысла. Мы действительно понимаем философский аргумент Витгенштейна. Это не лестница, которую после подъема нужно отбросить, как советовал Витгенштейн в «Трактате». Во-вторых, такая философия бедна. Если, как считает Витгенштейн, задача философии состоит в том, чтобы взять предложения науки и обычной жизни и «продемонстрировать их в логической системе с примитивными терминами и определениями», философия действительно мало что дает. В наброске от 1929 года он сказал:

**Стандартизация цветов пива – это не философия, но в некотором смысле это улучшение обозначений и прояснение мысли.**

Оба возражения применимы и к Венскому Кружку, хотя Рамсей разделял с ними одну вещь – недоверчивость к идее Витгенштейна о том, что есть что-то невыразимое, но важное – что можно узреть через забор, разглядеть невыразимое и трепетать перед ним.

Подход Рамсея и его восстание против Витгенштейна и Венского Кружка начали становиться все более оформленными. Он отлич-но подвел итог в другой заметке:

Мы не можем на самом деле представить мир как отдельное «я»; Я знаю себя в мире. То, что мы не можем сделать, мы не можем сделать, и это бесполезно. Философия исходит из непонимания логики нашего языка; но логика нашего языка не в том, что считал Витгенштейн. Картины, которые мы делаем для себя, не являются картинами фактов.

Если пропозиция – это картина мира, не связанная с какой-либо ссылкой на «я», на то, чья это картина, тогда мы полностью уязвимы перед скептицизмом или солипсизмом. Как нам преодолеть разрыв между собой и этим миром? Как мы можем даже претендовать на этот мир? Первичный мир Витгенштейна «не содержит мысли».

Если мы хотим понять мир, мы не должны пренебрегать «субъективной стороной». Рамсей думал, что Карнап совершил ту же «ошибку»:

Солипсизм в обычном смысле, в котором, как, например, у Карнапа, первичный мир состоит из моего опыта прошлого, настоящего и будущего, не годится. Ибо этот первичный мир – это мир, о котором я сейчас думаю...

Нам нужен несводимый вторичный мир, полный гипотез, законов и утверждений о существовании объектов, если мы вообще хотим думать о мире.

**Рамсей думал, что философия Витгенштейна нуждается в отрезвлении и обращении внимания на человеческие убеждения.**

Витгенштейн был ужален этим натиском. В 1930 году он написал: «Ум Рамсея отвратителен мне»; у того не было способности к «подлинному почтению»; у него был «уродливый ум»; и «его критика не помогала, а сдерживала и отрезвляла». Он говорил своим друзьям, что Рамсей был «материалистом». Рамсей считал, что философия Витгенштейна нуждается в отрезвлении, и ему необходимо обращать внимание на человеческие убеждения, а не на независимо существующие положения.

И здесь их дебаты прекращаются, потому что Рамсей умер 19 января 1930 года в возрасте 26 лет. Но спустя годы Витгенштейн встал на сторону Рамсея. Когда он это сделал, он перестал говорить гадости о своем друге и вместо этого поблагодарил его в Предисловии к своему второму великому трактату «Философские исследования», который наметил совершенно иной курс, чем в «Трактате»:

16 лет назад, когда я снова начал заниматься философией, я не мог не признать серьезных ошибок в том, что я изложил в этой первой книге. Мне помогли осознать эти ошибки – до такой степени, которую я сам едва ли могу оценить, – благодаря критике, в которой мои идеи натолкнулись на Фрэнка Рэмсея, с которым я обсуждал их в бесчисленных беседах в течение последних двух лет своей жизни.

Рамсей, в конце концов, одержал победу над Витгенштейном. Но в то время как Витгенштейн знал и чувствовал силу возражений

Рамсея и его альтернативную позицию, Венский Круг оставался в неведении о ней отчасти потому, что у Рамсея не было возможности отстаивать их лично, как у него было с Витгенштейном. Рамсей и Карнап, к сожалению, никогда не встречались. Но незадолго до смерти Рамсея его мысли были сосредоточены на Карнапе. 4 декабря Рэмси написал Шлику, выражая сомнения по поводу попытки Карнапа воссоздать мир из основного языка:

Я чувствую себя очень виноватым, что я еще не написал рецензию на книгу Карнапа, что просто непростительно. Мне она показалось очень интересной, хотя некоторые вещи я считал неправильными, а в других сомневаюсь.

Он извинился за задержку: «Мне очень жаль, и я сделаю это, когда у меня будет следующий досуг. В данный момент я лежу в постели с очень сильным приступом желтухи». У Рамсея не было бы возможности противопоставить свою позицию Карнапу. Эта инфекция печени убьет его через несколько недель.

В 1930-е годы Венский Круг начал ощущать давление со стороны того, что Рамсей назвал «возражением против философии науки» и возражением по поводу солипсизма. В ответ они разрабатывают более либеральные, инклюзивные, поведенческие версии логического эмпиризма. То есть многие в Круге приблизились к Рамсею, не зная об этом. Если бы они почувствовали силу возражений Рамсея и прагматическую альтернативу ранее, считалось бы, что прагматизм и аналитическая философия не находятся в таком противоречии друг с другом. Венский Круг был бы воспринят не как чудовище философии, как это имеет место сейчас, но как человеческий отчет о том, что значит иметь веру, реагировать на то, как обстоят дела. Рамсей был мостом между прагматизмом 20-го века и аналитической философией, и когда он умер, этот путь был скрыт – его только недавно открыли и нанесли на карту.

## Х. Патнэм

### ПОЛВЕКА ФИЛОСОФИИ, РАССМОТРЕННЫЕ ИЗНУТРИ<sup>1</sup>

*Эта статья представляет огромный интерес для оценки аналитической философии, поскольку написана ее ведущим представителем, довольно часто ревизующим свои собственные взгляды. С этой точки зрения статья крайне интересна в качестве демонстрации того, как могут эволюционировать и становиться более умеренными взгляды аналитического философа. После эмиграции Р. Карнапа, Г. Райхенбаха и некоторых других европейских философов в Америку, там формируется то, что можно назвать уже аналитической философией. Патнэм прослеживает развитие аналитической философии вплоть до 1970-х гг.*

В этой стране (Америка) департаменты, присуждающие степень доктора философии большинству людей, которые составят следующее поколение преподавателей по философии, находятся под влиянием одного ее вида, а именно, «аналитической философии». Типичный студент-философ рассматривает историю философии за последние полсотни лет примерно следующим образом: до 1930-х годов американская философия не была оформлена и была свободна от определенной доминирующей школы. Затем прибыли логические позитивисты, и полсотни лет назад большинство американских философов стали позитивистами. Это развитие философии имеет преимущество привнесения в философию «высоких стандартов точности»; философия стала более «ясной», и каждому философу следует изучить какую-то часть современной логики. Однако такое развитие философии имеет и другие следствия. Центральные (как предполагается) доктрины логического позитивизма<sup>2</sup> были

---

<sup>1</sup> Putnam H. A Half Century of Philosophy, Viewed from Within // Daedalus. 1997. V. 126 (1). Pp. 175–208.

<sup>2</sup> Взгляды, которые я описываю как центральные принципы движения, отстаивались в знаменитой популяризации неопозитивизма А.Дж. Айером в «Язык, истина и логика». Они стали тем, что составляет стереотип того, во что

ложными – согласно стереотипам, логические позитивисты полагали, что все значимые выражения являются либо 1) верифицируемыми утверждениями о чувственных данных, или 2) «аналитическими» утверждениями, а именно, утверждениями логики и математики. Они твердо верили в строгое различие синтетических утверждений (например, эмпирические утверждения, которые отождествляются с утверждениями о чувственных данных<sup>3</sup>) и аналитических утверждений; они не понимали, что концепции являются теоретически-нагруженными<sup>4</sup>, или что имеются такие вещи, как научные революции<sup>5</sup>. Они полагали, что философия науки может осуществляться совершенно не-историческим образом. В конце 1940-х годов Куайн показал, что онтологические вопросы, такие как

---

верили логические позитивисты. Этот стереотип точно формулируется следующим образом: логические позитивисты верили, что метафизические утверждения бессмысленны (хотя и не были согласны в том, какие именно утверждения являются «метафизическими») и могут быть отделены от «когнитивно осмысленных» утверждений (утверждений науки) на основе факта, что они либо эмпирически проверяемы, либо разрешимы обращением к логике (в которую они включали математику) и к определениям. Утверждения этики и, более обще, утверждения о ценностях также рассматривались в качестве «бессмысленных», если интерпретировались как выражающие истины о мире, хотя для них допускался второразрядный смысл, если они рассматривались как эмотивные выражения, т.е. как способ выразить отношение, обращения к другим, чтобы разделить их отношения и т.д.

<sup>3</sup> То, что все позитивисты верили, что все эмпирические истины – это истины «о» чувственных данных, возможно, является наиболее устойчивым заблуждением. Даже знаменитое «конструирование» Рудольфа Карнапа в его «Логическом конструировании мира» означает только, что чувственные данные обеспечивают один способ реконструкции утверждений науки, а работа «Восприятие и предсказание» Ганса Райхенбаха явно противостоит такому виду феноменализма.

<sup>4</sup> На самом деле, идея, что все научные понятия – в частности, понятия, описывающие наблюдения, – теоретически нагружены, играют значительную роль в работах Нойрата и Райхенбаха с начала 1920-х гг.

<sup>5</sup> В этом заблуждении главным образом повинна влиятельная «Структура научных революций» Томаса Куна. И Райхенбах, и Карнап пришли в философию на волне научной революции, революции Эйнштейна, и центральным вопросом «Теории относительности и априорного знания» Ганса Райхенбаха был именно вопрос о том, как рассматривать научные революции без того, чтобы не оказаться вынужденным признать «несоизмеримость» теорий до и после революции, несоизмеримость, которую должен был отстаивать позже Т. Кун.

вопросы о реальном существовании чисел, имеют на самом деле смысл<sup>6</sup> – в противоположность утверждению логических позитивистов, что все метафизические вопросы являются бессмысленными – и тем самым сделал вклад в оживление реалистической метафизики в США, даже если он (к сожалению) сам придерживался некоторых позитивистских предрассудков. Немного позднее он показал, что различие аналитических и синтетических утверждений неприемлемо<sup>7</sup>. Еще позднее Куайн показал, что эпистемология могла бы стать частью естественных наук<sup>8</sup>, а я оказал помощь в опровержении логического позитивизма доказательством того, что позитивистская дихотомия «терминов наблюдения» и «теоретических терминов»<sup>9</sup> неприемлема. Это проложило путь к грубому метафизическому реализму, от которого я (к сожалению) отказался в середине 1970-х годов.

Хотя такая картина в некоторых своих чертах верна, значительным искажением подлинной истории является то, во что верили логические позитивисты. Это движение было весьма разнообразным; позитивисты не считали, что философия может делаться независимо от результатов науки<sup>10</sup>. Рудольф Карнап приветствовал выход

---

<sup>6</sup> On what there is (1948), опубликовано в W.V. Quine, *From a Logic Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).

<sup>7</sup> *Two Dogmas* (1950), представленная в той же книге. В связи с тем, что позитивистский способ занесения некоторых эмпирически непроверяемых утверждений – утверждений чистой математики – в класс «когнитивно осмысленных», запрещая при этом метафизические, зависит от точной характеристики различия аналитического/синтетического, критика Куайном этого различия помогла вызвать сомнения среди философов в противопоставлении «наука/метафизика».

<sup>8</sup> *The Scope and Language of Science* (1957), опубликованная в W.V. Quine, *The Ways of Paradox* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976) и *On Epistemology Naturalized*, опубликованная в W.V. Quine, *Ontological Relativity* (New York: Columbia University Press, 1969).

<sup>9</sup> Эта дихотомия фигурирует в работах Карнапа после примерно 1939 г. Признавалось, что «термины наблюдения» (например, «синий», «касание») указывают только на наблюдаемое, и что различие между утверждениями, которые функционируют как отчеты о наблюдении, и утверждениями, которые функционируют как теоретические постулаты, может быть проведено следующим образом: первые содержат только термины наблюдения, тогда как последние должны содержать хотя бы один теоретический термин. В *What Theories Are Not* (1960) Х. Патнэма, опубликованной *Mathematics, Matter and Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), было показано, что оба эти допущения несостоятельны.

<sup>10</sup> См. *Friedman Michael*. Logical positivism re-evaluated // *Journal of Philosophy* LXXXVIII (10) (October 1991): 505–519.

книги Куна *Структура научных революций* (которая представляла главный аргумент о незаменимости истории науки для философии), и сыграл значительную роль в решении о публикации книги<sup>11</sup>. Эти вопросы разрешены в литературе, даже если «устная традиция» утверждает обратное. Но в этом вопросе есть более тонкая фальсификация, а именно то, что логический позитивизм доминировал 40 или 50 лет назад. Это верно, что если вы заинтересованы просто во *внутреннем* развитии аналитической философии, тогда факт, что профессора – логические позитивисты были в меньшинстве, не является важным, поскольку взгляды многих сегодняшних аналитических философов появились в результате критики взглядов этого меньшинства. Тем не менее, если мы не согласны с частично выдуманной историей американской философии, важно понять, что в *то время*, когда логический позитивизм, по общему мнению, доминировал, было очень мало логических позитивистов, и их взгляды по большей части игнорировались. Был Рудольф Карнап (у которого не было ни одного ученика доктора философии за последние десять лет его пребывания в Чикаго), был Герберт Фейгль в Миннесоте, был Ганс Райхенбах в Лос-Анджелесе, было и еще несколько человек. Но все эти люди были полностью изолированы – у Карнапа не было интеллектуальных союзников в Лос-Анджелесе. Только в Миннесоте, где Фейгль создал Миннесотский центр философии науки, была создана критическая масса. Даже Куйан в Гарварде не имел постоянных союзников вплоть до 1948 года, когда Мортон Уайт<sup>12</sup> стал членом департамента. И все эти философы отнюдь не считались в 1940-х годах важными философами. В конце 1940-х годов большинство философов рассказали бы такую историю о себе самих, которую вряд ли признали нынешние аналитические философы. Это была бы история о взлете и падении прагматизма; они вели бы рассказ о критическом реализме (возглавляемом Роем Вудом Селларсом, чей сын стал одним из наиболее видных американских философов аналитического направления); они говорили бы об абсолютном идеализме, который находился в состоянии заката, но все еще имел выдающихся представителей; но они не рассматривали бы позитивизм как нечто такое, что имело какие-либо следствия.

---

<sup>11</sup> Reisch G.A., Did Kuhn kill logical positivism? // *Philosophy of science* (1991): 264–277. Я благодарен Джералду Холтону и Жорди Кэт за эту ссылку.

<sup>12</sup> Мортон Уайт не был позитивистом, но относился к нему столь же серьезно, как к оксфордской философии и американскому прагматизму.



Я не хочу усиливать такую точку зрения: логический позитивизм был движением, которое имело не только ошибки, но и достижения, и оно явно заслуживало того внимания, которым оно пользовалось впоследствии. Но ошибки и достижения были и у американских прагматистов, и в сочинениях таких идеалистов, как Джозайя Ройс, и в сочинениях Новых Реалистов и Критических Реалистов.

В противоположность этой вымышленной истории, позвольте мне обратиться к моему собственному студенческому опыту. В Пенсильванском университете между 1944 и 1948 гг. все группы (если не считать группы, которую возглавлял аспирант Сидней Моргенбессер) ориентировались отнюдь не на позитивистскую литературу. Департамент имел одного нетипичного прагматиста (Вест Черчмен), но остальные не ассоциировались с каким-либо «движением» в философии. Я не могу также вспомнить никаких курсов, читаемых логическими позитивистами, в Гарварде в период с 1948 по 1949 гг., хотя я должен допустить, что Куайн и Уайт должны были обсуждать их. В Лос-Анджелесе с 1949 по 1951 год Райхенбах был единственным профессором, который либо представлял логический позитивизм (хотя он не признавал за собой такой ярлык!), либо обсуждал логический позитивизм. В Гарварде был один нетипичный прагматист, К. Льюис, а в Лос-Анджелесе был один сторонник Дьюи – Дональд Пьятт. Американская философия в 1940-е и даже в 1950-е годы была определенно неидеологической. Если и были «движения» в отдельных департаментах, то они были представлены одним или двумя человеками. Нынешняя ситуация, когда в Америке доминирует одно движение – движение, гордое тем, что оно отлично от того, что было ранее, и тем, в каком отношении оно отлично от своего оппонента («континентальная философия»), совсем другая по сравнению с той ситуацией в области философии, какой она была во время моего вхождения в философию.

## 1953–1960

Любое видение научной области за полувековой период опирается на индивидуальное впечатление, и я прибегаю к моему собственному опыту для описания ее постепенных преобразований. Когда я пришел в Принстон в 1953 г., в департаменте было три полных профессора. Заведующим был Леджер Вуд, и в течение нескольких лет он привел Грегори Властоса и Карла Гемпеля. Его

первыми действиями, направленными на пробуждение департамента от спячки, было приглашение четырех молодых людей, среди которых был я и трое недавних выпускников Гарварда.

Хотя пятью годами ранее я пробыл один год в Гарварде, эти три гарвардца были для меня выходцами из края, о котором я не имел никакого представления. В течение нескольких лет группа аспирантов Гарварда обрела общую философскую ориентацию. Изменения произошли главным образом благодаря влиянию Мортон Уайта, который в дополнение к тому, что привлек на свой курс Остина и Стросона, убедил часть своих студентов провести год в Оксфорде. Следствием этого было то, что оксфордская философия достигла Гарварда, и эти молодые преподаватели были вовлечены в то, что они называли «философией обыденного языка». Суть этой философии, как они ее понимали, особенно через чтение работ Остина, состояла в том, что несчастье происходит тогда, когда философы, включая тех, кто называет себя «научными философами», позволяют неправильное использование обыденного языка, особенно когда вводят в философские аргументы весьма нечетко объясненные «технические термины». На передний план при этом выходит вопрос о философском методе, и именно он был предметом большинства наших дискуссий.

Моей первой реакцией было осмеяние «философии обыденного языка» и защита при этом того, что я называл «рациональной реконструкцией», то есть защита идеи, что подлинным методом философии является конструирование формализованных языков. В частности, под влиянием Карнапа я утверждал, что философски интересные термины в обыденном языке слишком неточны и что задача философии состоит в их «экспликации», в нахождении для них формальной замены. От этого взгляда я, однако, быстро отказался, потому что (сказать по правде) я оказался неспособен найти больше двух или трех примеров *успешной* «рациональной реконструкции». Я и сейчас помню почти те самые слова, которые в ту пору пришли мне в голову: «Если Карнап прав, тогда задачей философии является делать то, что называется “экспликацией”. Но каковы резоны в пользу того, что экспликация *возможна*? Больше того, даже если бы мы смогли дать несколько примеров успешной экспликации, *кто*, за исключением Карнапа, полагал бы, что ученые действительно приняли бы эти экспликации, или же приняли бы искусственный язык для разрешения противоречий, и так далее».

В дополнение к этому я отверг идею, что нужно *выбирать* между «рациональной реконструкцией» и «философией обыденного языка». Я чувствовал, что хотя посредством чтения, с одной стороны, Карнапа и Райхенбаха, и Витгенштейна и Остина – с другой, можно получить многое, философские методологии, ассоциированные с их именами, были нереалистичными.

Мои резоны по поводу нереалистичности философии обыденного языка в той версии, которую она приняла в США (когда я посетил Оксфорд в 1960 г., я понял, насколько сложнее была реальная ситуация), были столь же краткими и простыми, как резоны по поводу нереалистичности «рациональной реконструкции». Читая Остина, я оценил, как уже ранее говорил, что часто путаница растет, когда неправильно употребляется обыденный язык. То, что следует стараться как можно больше делать философию в рамках обыденного языка, кажется неоспоримым. С другой стороны, идея, что философия должна быть *об* обыденном языке (или об «обыденном использовании» философски проблематичных выражений), была просто *non sequitur*<sup>13</sup>. В самом деле, я никогда не верил, что философия имеет четко очерченный предмет.

Я описал изменения в настроении молодых философов, изменения *внизу*<sup>14</sup>. Но, конечно, в этот процесс были вовлечено и старшее поколение. Я упоминал Остина, Стросона и Витгенштейна, которые оказывали явное влияние на Гарвард, а также Куайна, который вскоре стал центром всего философского развития в Америке на два с лишним десятка лет. Действительно, Куайн был частично ответствен за создание нового климата. Я не хочу сказать, что волна энтузиазма по поводу философии обыденного языка, достигшая Гарварда и воздействовавшая впоследствии на другие американские институты<sup>15</sup>, была обязана Куайну (он не имел никакого пиетета в отношении этой философии)<sup>16</sup>, но атака Куайна на различие ана-

---

<sup>13</sup> Я не рассматривал Витгенштейна как «философа обыденного языка» в этом смысле, и в течение продолжительного времени важность философии Остина видел в том, что выходит за пределы его преданности этой идее.

<sup>14</sup> Уайт, сыгравший свою роль в переменах в Гарварде, был одновременно и самым молодым, и новичком на факультете (см. примечание 12).

<sup>15</sup> В частности, в Корнельском университете на протяжении многих лет был «витгенштейновский» философский факультет.

<sup>16</sup> Как упоминалось в контексте дебатов, посвященных логическому позитивизму, атака Куайна на различие аналитического и синтетического также подрывала целостную идею различения «научного и метафизического».

литического и синтетического сделала проблемы философии языка центральными для молодых исследователей в философии. Во всяком случае, когда Гемпель пришел в Принстон (где-то в 1955 или 1956 г.), он уже был убежден в том, что атака Куайна на это различие была правильной, и этот вопрос стал горячо дебатиремым среди студентов. Но и исследователи моего поколения продолжали участие в этих дебатах. Например, в 1959 г. Н. Хомский и П. Зифф провели год в Принстоне как приглашенные профессора. Семинар Зиффа по философии языка, который посещал Хомский, стал центром дискуссий по этим вопросам. *Синтаксические структуры* Хомского появились в 1957 году<sup>17</sup>, и картина языка Хомского как «рекурсивной системы» (системы структур, которые могли бы быть, в принципе, перечислены компьютером<sup>18</sup>) вошла во все наши философские словари; то же относится к пониманию Зиффом значения как рекурсивной системы условий, ассоциированных с предложениями языка<sup>19</sup>.

Моя собственная работа также начала влиять на дискуссии вне Принстона в конце этой декады. В те дни я имел обыкновение объяснять идею «машины Тьюринга»<sup>20</sup> в моем курсе математической логики. Меня осенило, что в работе Тьюринга, как и в сегодняшней теории вычислимости, «состояния» воображаемого компьютера (машины Тьюринга) описывались весьма отличным образом от то-

---

<sup>17</sup> *Chomsky Noam*, *Syntactic Structures*, Gravenhage: Mouton, 1957.

<sup>18</sup> Рекурсивными функциями является класс функций, который, согласно сформулированному в 1930-е гг. Алонзо Чёрчем и А. Тьюрингом тезису (тезис Чёрча – Тьюринга), включает в себя те функции, которые в принципе могут быть вычислены компьютером. Лингвистическая теория Хомского сохраняет два центральных утверждения во всех возможных формулировках: 1) о том, что грамматическая структура естественного языка гораздо более сложна, чем допустимо традиционными грамматиками («структурированная по фразам грамматика»), но 2) что эти более сложные структуры все еще могут быть описаны с помощью формализма теории рекурсивных функций (и вычислительных процессов в целом), впервые развитого современником Тьюринга, американцем Эмилем Постом.

<sup>19</sup> *Semantical Analysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1960). Нынешние выпускники полагают, что эта идея разработана Д. Дэвидсоном в его работе «Истина и значение», а о книге Зиффа, к сожалению, редко вспоминают.

<sup>20</sup> «Машины Тьюринга» представляют собой абстрактные устройства (по крайней мере, когда А. Тьюринг описал их в 1930-е гг., они существовали как математическая абстракция), составляющие основу современной теории вычислений.

го, как это принято в физической науке. Состояния машины Тьюринга – их можно назвать *вычислимыми* состояниями – идентифицировались с их ролью в определенных вычислительных процессах, *независимо* от того, какова при этом была их физическая реализация. Человеческий компьютер, работающий с ручкой и бумагой, механический компьютер – как машина, и современный электронный компьютер – могут быть все в *одном и том же* вычислимом состоянии в отношении выполняемого процесса вычисления, не будучи в одном и том же физическом состоянии. Я начал применять образ, инспирированный теорией вычислений. В развиваемой мною философии ума и в лекциях 1960 г.<sup>21</sup> я выдвинул гипотезу, которая стала влиятельной под названием *функционализма*: что все ментальные состояния человека являются вычислимыми состояниями мозга. Для того чтобы понять их (например, в научной психологии), надо абстрагироваться от деталей неврологии, точно таким же образом, как мы абстрагируемся от деталей «оборудования», когда мы программируем или используем компьютеры, и описывать ментальные состояния полностью в терминах того вида вычислений, который при этом ведется. Ментальные состояния становятся, так сказать, *программным средством*. Позднее я отказался от этой гипотезы, но она продолжает быть популярной, и определенно связана с усилиями многих философов привести науку и философию в более тесный контакт. В то же время я решил, что любимая дихотомия позитивистов, дихотомия наблюдательных и теоретических терминов, является неприемлемой, и опубликовал статью, которая оказалось влиятельной в отвержении карнаповского взгляда, что в науке могут быть «прямо интерпретируемыми» только «термины наблюдения»<sup>22</sup>. Для объяснения того, почему эта статья получила такой хороший прием, я должен обсудить проблемы реализма.

---

<sup>21</sup> Minds and Machines, в сборнике Hilary Putnam, Minds, Language and Reality (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

<sup>22</sup> Putnam, What theories are not. Это влияние отчасти было обязано определенному совмещению разных атак на позицию Карнапа. Фредерик Суппе в своем предисловии к книге The Structure of Scientific Theories (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1974) описывает случившееся так: это были атаки двух видов: «Прежде всего, были нападки на специфические особенности принятой позиции... целью показать их несостоятельность и исправить их [так он классифицирует мою атаку]. Во-вторых, были выдвинуты альтернативные подходы к философии науки [Хэнсон, Кун и Тулмин], которые отвергли прежнюю и принялись отстаивать иную концепцию науки и научного знания».

## «Научный реализм»

Значимость, которую впоследствии приобрел термин «реализм», вероятно, была предвосхищена замечанием в моей статье «Чем теории не являются», в которой говорилось, что определенные позитивистские взгляды «несовместимы с минимальным научным реализмом». В этом отношении, быть реалистом значило бы отвергнуть позитивизм. Именно таким образом мыслил я (и большинство аналитических философов моего поколения) относительно реализма — именно в этот период я писал предисловие к сборнику *Математика, предмет и метод*. В этом введении, датированном 1974 годом, был раздел «Реализм», который начинался так: «Эти статьи написаны с так называемой *реалистической* перспективы. Утверждения науки, с моей точки зрения, либо истинны, либо ложны... и их истинность или ложность не заключается в высшей степени сложных способах вывода описания регулярностей человеческого поведения». О чем шел разговор?

Согласно большинству позитивистов, утверждения научной теории о мире выразимы в языке, который использует (в дополнение к логическому словарю<sup>23</sup>) только «термины наблюдения», такие как «красный», «касание». В принципе, говорили они, можно использовать и «термины для чувственных данных», термины, указывающие на «субъективный опыт», а не на физические объекты, и при этом не терять ничего из научного содержания теорий. Идея состояла в том, что наука это просто инструмент предсказания регулярностей в поведении «наблюдаемых». ненаблюдаемое, например, микробы, являются, с точки зрения позитивистов, просто «конструктами», которые вводятся для облегчения предсказания поведения ненаблюдаемого.

Именно против такой философии науки (которая для моих ушей была созвучна с берклианским идеализмом) я восстал в статье «Чем не являются научные теории» и ряде последующих статей. Ко мне при этом присоединились другие, включая Смарта, с кем я подружился в конце 1950-х в Принстоне.

---

<sup>23</sup> Иногда в логический словарь позволялось включать ресурсы логики высших порядков или теории множеств. См.: Carnap R. "The methodological character of theoretical terms" in Feigl H. and Scriven M., *Minnesota studies in the philosophy of science, The conceptual foundations of psychology and psychoanalysis*, vol. 1 (Minneapolis, Minn.: The University of Minnesota Press, 1956).

Помимо отказа от позитивизма мы также настаивали, что утверждения науки являются либо истинными, либо ложными. Связь заключалась в следующем: так как, согласно позитивистам, только формализованная наука как целое обладает эмпирическим содержанием, вполне может быть, что определенные отдельные научные утверждения  $S$  сами по себе не обладают эмпирическим содержанием в том смысле, что наше допущение  $S$  или его отрицание не окажет никакого влияния на наше предсказание (при данном наборе принятых утверждений). Например, вполне могло бы быть так, что научная теория, принятая в определенное время, скажем, в 1970-е гг., такова, что если вы добавите к ней утверждение о том, что температура в определенном месте поверхности Солнца равняется  $A$  или утверждение, что температура в этом месте равняется  $B$ , где  $A$  и  $B$  – разные температуры, вы не получите никаких новых предсказаний наблюдения. В таком случае, согласно критикуемому нами взгляду, оба этих утверждения не будут обладать значением истинности, т.е. не будут ни истинными, ни ложными. Если по прошествии нескольких лет научная теория изменится и эти утверждения станут проверяемыми, *теперь* они будут обладать истинностным значением, т.е. станут истинными или ложными в зависимости от того, что покажут новые наблюдения. На возражение о том, что одно и то же утверждение не может обладать истинностным значением и не иметь его одновременно, позитивист мог ответить: «На самом деле, это не одно и то же утверждение», что изменение в теории изменило *значение* термина «температура». (В работе *What theories are not* и в более поздних работах, таких как *Explanation and reference*<sup>24</sup> я подверг жесткой критике позитивистов за насилие над понятиями значения и изменение значения, которыми мы располагаем в обыденном языке или в лингвистике, к насилию, к которому они прибегли во имя защиты своей доктрины.) Две вещи особенно смущают в такой позиции. Первое, если каждая новая теория атома, гена или вируса СПИД меняет значение терминов «атом», «ген» или «вирус СПИД», тогда не может быть такой вещи, как *узнать больше* об атоме, гене или СПИД; любое открытие, претендующее увеличить наше знание об одном из них, на самом деле является открытием того, о чем мы прежде не думали и не говорили. Единственное, о чем ученый может узнать больше – так это данные наблюдения, а теоретические термины, согласно

---

<sup>24</sup> Опубликовано в *Mind, language and reality*, chap. 11.

этому воззрению, не являются чем-либо большим, чем инструментами для предсказаний. (Вот почему в *Explanation and Reference* я охарактеризовал этот взгляд как идеализм.) Во-вторых, если мы признаем, что термины наблюдения являются *теоретически нагруженными*, тогда отсюда следует, что они также должны менять значение в связи с изменениями в теории. Это приведет к куновскому заключению, что различные научные теории *несоизмеримы*, что приводит к отрицанию возможности понимать предшествующие научные теории<sup>25</sup>.

Если в 1960-е гг. «научный реализм» для философов, вроде меня, являлся, прежде всего, опровержением позитивизма и вообще идеи, согласно которой утверждения естественных наук нуждаются в *философской интерпретации*, в следующие годы «научный реализм» развился в тщательно разработанную метафизическую позицию, или скорее, в пару позиций (каждая из которых имеет много версий). Первая из них, которую я буду называть «пансайентизм», будет настаивать на том, что философские проблемы в конечном счете обречены на решение в процессе развития естественных наук, и лучшее, что могут сделать философы – предвосхищать этот прогресс и предлагать пути научного решения таких вопросов. Вторая позиция, для обозначения которой я буду использовать, правда, в более расширенном смысле, термин, введенный Саймоном Блэкберном – «квази-реализм». Эта позиция не заявляет, что все философские проблемы будут решены естественными науками, но настаивает на том, что полное описание реальности, какова она есть сама по себе, дано естественной наукой и прежде всего, *физикой*. Наиболее характерной для нее является идея точного различения того, какими являются вещи «сами по себе», и того, какими они кажутся нам, или как мы говорим об их существовании. Вторую позицию от первой отделяет идея о том, что многие наши способы говорить – и на самом деле, мы *должны* так говорить, – не соответствуют тому, какими вещи являются сами по себе, но представляют «локальные перспективы». (Бернард Вильямс, введший термин «локальная перспектива», использует его в том смысле, что перспектива является локальной в смысле ее принадлежности конкретной культуре – это то, как он понимает язык этики – или она может быть «локальной» в смысле своей зависимости от человеческой

---

<sup>25</sup> The Very Idea of Conceptual Scheme Дональда Дэвидсона, опубликованная в *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association* 67 (1973–1974), содержит мощный (и блестящий) аргумент против непротиворечивости идеи несоизмеримости значений.



психологии; «вторичные качества», такие как цвет, являются локальными в этом смысле.) В той степени, в какой философия должна прояснить и помочь нам понять статус таких локальных перспектив, она имеет дело с иной задачей, чем те, с которыми связаны естественные науки. Тем не менее «локальные перспективы» не обладают реальной метафизической значимостью, которая присуща только естественным наукам. Пол и Патриция Черчлэнд, Даниэль Деннет и Джери Фодор, несмотря на существенные разногласия между собой, представляют первую позицию; в качестве представителей второй позиции – вновь невзирая на существенные философские разногласия – я укажу Саймона Блэкберна и Бернарда Вильямса. Безусловно, не все аналитические философы являются либо пан-сайентистами или квази-реалистами, но эти две позиции кажутся доминирующими на сцене «аналитической метафизики». Но я двигаюсь далее.

## Оксфорд в 1960-е

Я провел осенний семестр 1960 г. в Университете Оксфорда. Четырьмя философами, с которыми я провел большую часть времени, были Элизабет Энском, Филиппа Фут, Пол Грайс и Джеймс Томпсон, и ни один из них не соответствовал стереотипу философа, поглощенного изучением «обыденного употребления слов». Энском интересовалась буквально каждым философским вопросом, и хотя была студенткой и близким другом Витгенштейна, ее философский стиль заметно отличался от его стиля. В то время она и Филиппа Фут развивали новый подход к этике (он приобрел название «этики добродетели»)<sup>26</sup>, который подчеркивал скорее оценку характера, чем действий. Другие моральные философы в Оксфорде (которые главным образом комбинировали утилитаризм с некогнитивизмом в этике) насмехались над новым подходом, но он невероятно обогатил моральную философию и процветает до сих пор. Джеймс Томпсон всерьез заинтересовался лингвистикой Хомского, и отчасти по этой причине я смог убедить его пригласить меня в Массачусетский технологический институт, где с 1961 по 1965 гг. я основал аспи-

---

<sup>26</sup> Modern Moral Philosophy (1958) Энском представляет призыв к этому новому подходу. Она представлена в работе G.E.M. Anscomb Ethics, Religion and Politics, vol. 3 ее работ The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscomb (Oxford: Blackwell, 1981).

рантскую программу по философии. И в течение трех из четырех лет Пол Грайс развивал подход в теории значения, который до сих пор остается невероятно влиятельным. Часто говорят, что «философия обыденного языка» в наше время приходит в упадок; я думаю, более точным будет сказать, что реальность никогда не соответствует стереотипам и с течением времени они исчезают. Некоторые философы Оксфорда – конечно, в перечень нужно добавить имена Даммита, Хэмпшира, Райла, Строссона и других – не только не исчезли со сцены, но и до сих пор обсуждаются. Дело в том, что за исключением Райла (чье «Понятие сознания» содержит прозрения, проистекающие из его прежнего интереса к феноменологии!) они перестают рассматриваться как «философы обыденного языка», и к ним начинают относиться как к самобытным философам с самостоятельными достижениями.

Дальнейшая карьера Пола Грайса заслуживает некоторого внимания. Когда я встретил Грайса, он еще горевал по умершему несколько месяцев назад Остину и сознательно старался быть его последователем; но в течение нескольких следующих лет он должен был радикально порвать с остиновским подходом к философии (он также оставил Оксфорд ради Беркли). Один из аспектов этого разрыва особенно важен. Позиция Остина представляет собой вариант *радикального прагматизма*, того взгляда, который сегодня представлен блистательной работой Чарльза Трэвиса<sup>27</sup>. Согласно Остину, значения слов в предложении сами по себе не определяют точно то, что говорится в конкретном контексте; многие разные вещи могут быть сказаны этими словами с такими значениями<sup>28</sup>. Грайс, чья позиция сегодня широко принята (хотя я и согласен с позицией Остина), напротив, настаивает на том, что есть такая вещь как стандартное значение предложения, и что все наши «нестандартные» использования предложения должны быть объяснены с помощью того, что он называет «разговорными импликатурами»<sup>29</sup>. Прагмати-

<sup>27</sup> Charles Travis, *The Uses of Sense: Wittgenstein's Philosophy of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

<sup>28</sup> Рассмотрим, например, предложение «Кофе на столе» (the table covered with coffee). В зависимости от контекста, оно может означать, что на столе есть чашки для кофе, или что кофе пролит на стол, или что на столе есть упаковка кофе. И еще, во всех этих употреблениях слова «кофе», «стол» и «на» обладают своими «стандартными» значениями.

<sup>29</sup> Существенную критику позиции Грайса см. в: Charles Travis, *Annals of Analysis, Mind*, 100 (398) (April 1991): 237–264.

ка изучает такие разговорные импликатуры, тогда как семантика, четко отделенная от прагматики, связана с изучением «стандартных значений».

## Рождение пансайентизма

В 1961 г. я оставил Принстон по причине того, что мог создать аспирантскую программу по философии в Массачусетском технологическом институте. Если в 1950-е гг. обстановка в Принстоне (по крайней мере, на «молодых» факультетах) позволяла новому поколению американских философов начинать именовать себя «аналитическими», то в Массачусетском технологическом институте в те годы, которые я провел там (1961–1965), все свидетельствовало о том, насколько содержание этого ярлыка уже изменилось. Хотя в МТИ уже были философы, включая Ирвинга Сингера и отчасти Джона Ролза, костяк новой программы составили я, Джеймс Томпсон, Джудит Джарвиз Томпсон и «два Джерри» – Джерри Фодор и Джерольд Катц. Пятеро из нас были близки Ноаму Хомскому, интересовались новой «генеративной» лингвистикой, а идея о том, что вычислительной модели сознания, генеративной грамматики и «семантики» суждено было разрешить проблемы философии сознания и философии языка (или, по крайней мере, переформулировать их как откровенно научные проблемы<sup>30</sup>), казалась нам притягательной.

Влияние Куайна здесь сыграло огромную роль, какую и продолжает играть вплоть до нынешних дней. Хотя мы думали, что идея Куайна о том, что психология является наследницей эпистемологии, была слишком упрощенной, его настойчивое требование признать, что все философские проблемы являются проблемами природы и предмета науки (поскольку все знание или является научным или стремится стать таковым), и убежденность в том, что сами философские проблемы науки должны быть решены внутри науки, притягивала нас<sup>31</sup>.

Хотя я был уверен в существовании здесь неразрешимых трудностей, на протяжении многих лет я также следовал за Куайном,

---

<sup>30</sup> Например, предполагалось, что традиционная проблема соотношения сознания и тела (mind-body problem) станет просто проблемой отношения программного (“software”) к аппаратному обеспечению (“hardware”) мозга.

<sup>31</sup> См.: *Quine, The Scope and Language of Science* и *Quine On Epistemology Naturalized*.

описывая логику и математику как эмпирические дисциплины. Для Куайна это означает не то же самое, что для традиционных эмпиристов, – например, для Дж.С. Милля, – т.е. это не означает того, что математика непосредственно связана с воспринимаемым или физическим миром. Куайн вполне счастлив, постулируя мир независимо существующих математических объектов, например множеств, функций и чисел. В этом отношении он платонист. Это значит, и здесь Куайн оказывается в компании с более традиционными платонистами, вроде Гёделя, утверждая, что постулирование отдельного мира абстрактных сущностей, в конечном счете, оправдывается полезностью такого постулирования в *этом* мире. Наряду с этим мнением я поддерживаю куайновский «аргумент о незаменимости»<sup>32</sup> в эпистемологии математики – аргумент, утверждающий, что простым оправданием для принятия математики является ее незаменимость в бесспорно эмпирических науках, в частности в физике. Как и в случае идеи, что логика является эмпирической (в том смысле, что может быть пересмотрена на эмпирических основаниях), в 1960-е физик Давид Финкельштейн убедил меня в том, что лучшая интерпретация квантовой механики включала отказ от традиционного закона логики, дистрибутивного закона пропозициональной логики<sup>33</sup> – идея, впервые выдвинутая одним из крупнейших авторитетов в области квантовой механики, Джоном фон Нейманом<sup>34</sup>. Я думаю, что также, как геометрия Евклида была ниспровергнута (показана как эмпирически ложная) общей теорией относительности, так и аристотелевская логика оказалась эмпирически ложной, что было продемонстрировано квантовой механикой. (В конечном счете, я должен был оставить идею интерпретации квантовой механики с помощью логики фон Неймана по причине непреодолимых технических трудностей, но было это спустя три десятилетия<sup>35</sup>.)

Я покинул Массачусетский технологический институт и поступил на философский факультет Гарварда в 1965 г. Несмотря на то

<sup>32</sup> См.: *Hilary Putnam, Philosophy of Logic* (1971), опубликованную как часть из *Putnam, Mathematics, Matter and Method*, 2d ed.; и Quine, *On what there is*.

<sup>33</sup> В своей простейшей форме он гласит, что “ $p \& (q \vee r)$ ” эквивалентно “ $p \& q \vee p \& r$ ”.

<sup>34</sup> См.: *Putnam Hilary, Is Logic Empirical?* (1968), перепечатана как *The Logic of Quantum Mechanics* в *Putnam, Mathematics, Matter and Method*.

<sup>35</sup> Для ознакомления с этими трудностями см.: *Hilary Putnam, Reply to Michael Redhead // Clarck P. and Hale R., eds. Reading Putnam* (Oxford: Blackwell, 1994).

что каждый из моих коллег в Гарварде повлиял на мое мышление, я предпочитаю сосредоточиться на трех тенденциях, все еще представленных на факультете в Гарварде и которые, как я верю, важны для развития философии в целом (а не только «аналитической» философии). Одна из этих тенденций фактически полностью тождественна с персоной самого философа – это У.В. Куайн. То же самое справедливо для второй из тенденций; она связана с Дж. Ролзом. И третья, имеющая дело с продолжающимся интересом в Гарварде к философии позднего Витгенштейна, была представлена по крайней мере тремя членами факультета, когда я поступил туда: Роджером Элбритоном, Стенли Кэвелом и Бертоном Дребеном. Я буду говорить об этих тенденциях и о персонах по очереди.

## Куайн

Я уже говорил о влиянии отвержения Куайном различия между аналитическим и синтетическим, и его «натурализации» эпистемологии, на изменение климата в американской аналитической философии. Важной также является знаменитая доктрина «неопределенности перевода», излагаемая весьма пространно в его книге *Слово и объект*<sup>36</sup>. В своей радикальной форме, в которой Куайн защищает эту доктрину, она утверждает, что несущественно, на что указывает в теории тот или иной термин<sup>37</sup>. Сначала доктрина имела мало сторонников (большинство научных реалистов на самом деле попросту отвергли ее), но одна из версий затем защищалась Дэвидсоном и Уильямсом<sup>38</sup>. Четвертая доктрина Куайна оказалась чрезвычайно

---

<sup>36</sup> Quine W.V., *World and object* (Cambridge, Mass.: Technology Press of The Massachusetts Institute of Technology, 1960).

<sup>37</sup> Знаменитый мысленный эксперимент Куайна, использующийся часто для иллюстрации его доктрины, включает ситуацию встречи с туземцем, говорящим на до сих пор неизвестном языке и который, предположительно, называет кролика *gavagai*. В книге *Слово и объект* Куайн доказывает, что мы можем перевести все вхождения *gavagai* в «туземном языке» как «неотделимая часть кролика» и делать «компенсаторное добавление» повсюду в нашей схеме перевода, и получающаяся в итоге схема перевода все еще будет удовлетворять всем возможным поведенческим данным. Куайн задает вопрос: если мы допустим, что референция слов доступна от данных наблюдения (а иначе как может быть выучен язык?), не демонстрирует ли это, что нет «никакой разницы», значит ли *gavagai* «кролик» или «неотделимая часть кролика»?

<sup>38</sup> В частности, *Bernard Williams*, *Descartes: the Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978), 299.

влиятельной и ввела в аналитическую философию значительные изменения, особенно в США. Это была куайновская доктрина «онтологических обязательств».

Для объяснения этой доктрины мы должны пояснить использование Куайном понятия «онтология». Онтологией теории, в смысле Куайна, являются объекты, постулируемые ею. Но как должны мы говорить о том, какие объекты постулирует теория (или наука в данное время)? (Иногда ученые говорят об «ошибках», в таком случае возникают ли у науки «онтологические обязательства» по отношению к ошибкам?) В этой связи, что должно рассматриваться в качестве «объекта»? Ответы Куайна на эти вопросы прямо располагаются в традиции философов, ориентированных на математическую логику Фреге и Рассела: как заявляют эти философы, обыденный язык слишком изменчив и идеосинкратичен для обнаружения того, когда и какие объекты постулируют ученые. Для ответа на такие вопросы мы должны «регламентировать» наш язык, как выражается Куайн; мы должны «убраться в нем» (например, разговоры об ошибках будут элиминированы как несущественные), и мы должны разъяснить наши идиомы (таким образом, «некоторые частицы заряжены» обернется чем-то вроде «существуют вещи такие, что они являются частицами и они заряжены»). В идеале, мы должны выписать предложения науки (или частной теории, чью «онтологию» мы хотим определить) в нотации кванторной теории, в логике, оперирующей такими выражениями («кванторами»), как «существует по крайней мере один  $x$ , такой что» и «каждый  $x$  такой, что». После того, как это будет сделано, «онтология» теории будет обнаружена с помощью кванторов существования. («Существует нечто такое, что»). Конечно, в таком способе рассуждения имплицитно содержится допущение, что «существует» – или квантор существования, который замещает его в «принятой нотации» – является полностью ясным понятием.

Если мы принимаем взгляд Куайна, мы должны сказать, что современная наука обязывает нас к принятию тезиса, что *числа, электроны и микробы* существуют в точном смысле и являются «объектами» в точном смысле<sup>39</sup>. («Объектом» является все, что «суще-

---

<sup>39</sup> В связи с тем, что современные математики принимают предложение «Существуют числа, больше чем двадцать пять», и современные биологи со-

ствует»). Таким образом, Куайн утверждал, что числа являются «неосозаемыми объектами»<sup>40</sup>, и основанием этому служило то, что математики постулируют эти неосозаемые объекты, и сама математика неустранима из большей части современной науки.

В связи с тем, что со времен логических позитивистов «метафизика» было в значительной степени неприличным понятием, даже новые научные реалисты, вроде меня, не говорили о том, что занимаются метафизикой. Не делал этого и Куайн в своей работе «О том, что есть». Но постепенно стало принято, что если в своей работе «О том, что есть» Куайн прав, то нельзя больше утверждать, что вопросы: «Действительно ли существуют числа?» «Действительно ли существуют множества?» – были псевдовопросами, как утверждали позитивисты. И коль скоро вопросы, такие как о реальном существовании чисел и множеств были реабилитированы (и как я отмечал выше, Куайн предложил свой «аргумент о незаменимости» в пользу ответа «Да, существуют»), оставалось недолго до аргументов, предложенных (часто в том же самом стиле) в пользу таких вопросов, как «Существуют ли воображаемые объекты?» «Существуют ли на самом деле возможные миры?»<sup>41</sup> и т.д. Людям стало комфортно описывать себя как «метафизиков», что что-то подобное было несовместимым с «аналитической философией» всего несколькими годами ранее, и на слуху было слово «аналитическая метафизика». Американская аналитическая философия, а позднее и британская аналитическая философия

приобрели «онтологический стиль». Имела место курьезная смена ролей, в которой англо-американская аналитическая философия после осмысления себя как антиметафизической на протяжении позитивистского периода, стала наиболее величественным метафизическим движением на мировой философской сцене.

---

гласяся с предложением «Существуют вызывающие у людей болезни микробы», куайновский критерий онтологических обязательств предполагает, что эти ученые «обязаны к признанию существования» чисел и микробов, и так как существование является ясным [понятием], числа и микробы существуют (если современная наука права) точно в этом смысле.

<sup>40</sup> Success and Limits of Mathematization, опубликованная в Quine, *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 149.

<sup>41</sup> См.: *David Lewis, Conterfactuals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), 84–91.

## Ролз

После появления своей монументальной работы *Теория справедливости* в 1970 г.<sup>42</sup> Джон Ролз оказывает значительное влияние на аналитическую философию. Логические позитивисты вообще не считали этику философским предметом, хотя признавали существование предмета «метаэтики» (призванного показать, *почему* невозможна этика). Хотя немногие храбрые этики продолжали заниматься ею в промежуточные годы (я уже упоминал «этику добродетели» Энском и Фут), эта область находилась в состоянии штиля. Однако с публикацией *Теории справедливости* – что совпало с огромной важности дебатами в американской публичной жизни относительно правильного и неправильного в государстве благосостояния и относительно требований социальной справедливости, – этика становится чрезвычайно важной, и огромное число студентов стало специализироваться в ней. Есть, однако, такой смысл, в котором ролзовская революция является самодостаточной. В той степени, в какой *Теория справедливости* вообще предполагает эпистемологию, эта эпистемология концентрируется вокруг понятия «рефлексивного равновесия». Ролз считает автором этого понятия Нельсона Гудмена, который предложил нам отказаться от тщетных поисков необходимых истин – заметив, что имеющиеся у нас принципы всегда конфликтуют с теми способами разрешения проблем, которые свойственны реальной жизни, – и заняться процессом «деликатного взаимного приспособления». Другими словами, одновременным размышлением над принципами и случаями, с которых мы начинаем, мы постепенно должны (экспериментально) подвергнуть ревизии как принципы, так и «интуиции» относительно индивидуальных случаев, и продолжать этот процесс до достижения устойчивого равновесия. В качестве весьма чувствительной альтернативы априоризму с такой постановкой вопроса трудно спорить; но философы, озабоченные вопросом логических позитивистов: «Откуда мы знаем, что этические утверждения не являются просто выражениями субъективной установки? Откуда мы знаем, что они обладают истинностным значением?» – захотят *философских аргументов*, которые должны идти от метафизики, эпистемологии или философии языка, в противовес позитивистскому тезису о том, что такие

---

<sup>42</sup> Rawls John, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1970).



утверждения «познавательльно бессмысленны». «Конечно же, вы должны прийти к рефлексивному равновесию, – говорит позитивист, – но это просто факт о вас. Другой человек придет к другому равновесию».

В последующих публикациях, из которых самой недавней является *Политический либерализм* (1993), но начавшихся уже с президентского адреса Американской философской ассоциации (1974)<sup>43</sup>, Ролз отрицает необходимость в такой защите своей методологии со стороны эпистемологии, метафизики или философии языка. Сегоднешние поиски – это поиски множества этических утверждений, чья «объективность» состоит просто в нахождении «пересекающегося консенсуса» по поводу их правильности или же правильности этических идеалов и норм, предполагаемых этими утверждениями, – по крайней мере это именно то, что пытается сделать философ в стиле Ролза. (Идея состоит в том, что если граждане согласятся забыть о своих метафизических и теологических разногласиях, они смогут найти консенсус по поводу значительного числа специфических принципов справедливости.) Нормативная этика, которая отрицает с самого начала любой контакт с эпистемологией или метафизикой и которая провозглашает, что важным тут является «политика, но не метафизика», не представляет никакого рода угроз различным видам самопонимания аналитической философии и, в частности, тому, что я ранее описал как «пансайентизм» и «квази-реализм» в понимании задачи философии.

Неверно, однако, что все философы, верящие, что наука дает полную истину о реальности, отрицают возможность истинных утверждений в этике. *Некоторые* из них именно так и утверждают (так, Джон Макки и Гильберт Харман в известных книгах отрицают возможность этического знания<sup>44</sup>); некоторые философы пытаются занять промежуточную позицию – Бернард Уильямс говорит о том, что в то время как этические утверждения могут быть «истинными», их «истинность» не абсолютна, но отражает перспективы «то-

---

<sup>43</sup> Rawls John. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); John Rawls. *The Independence of Moral Theory*, Presidential Address to the American Philosophical Association, Eastern Division, 1974 // *Proceedings and Address of the American Philosophical Association* 48 (1974–1975): 5–2.

<sup>44</sup> Mackie J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977). Gilbert Harman, *The Nature of Morality: an Introduction to Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

го или иного социального мира»<sup>45</sup>, – но группа научных реалистов, ведомая Ричардом Бойдом, возрождает старую натуралистическую традицию в этике, стараясь аргументировать, что предикат «хороший» на самом деле указывает «естественный род», относительно которого можно построить научную теорию. Однако огромное большинство философов, которые интересуются нормативной этикой в англо-американских департаментах философии, сегодня следуют Ролзу в избегании метафизических споров.

## Витгенштейн в Гарварде

Три гарвардских философа интересовались Витгенштейном, когда я прибыл туда в 1965 г.<sup>46</sup> Естественно, были определенные различия в его интерпретации, некоторые из которых я опишу. Но была также большая сфера всеобщего согласия. В частности, они быстро убедили меня, что та версия философии позднего Витгенштейна, которой мы обязаны Норманну Малкольму, чью точку зрения я критиковал в нескольких своих работах<sup>47</sup>, благодаря которой Витгенштейн оказался чуть ли не замаскированным позитивистом, не заслуживает подлинного философского доверия. Под влиянием такого прочтения я, в конце концов, начал рассматривать Витгенштейна как занимающегося чем-то совершенно отличным от закрепившейся за ним «философской позиции».

Для меня наиболее простым способом охарактеризовать то, как я сейчас это понимаю, чем занимался Витгенштейн, будет обращение к примеру. Для аналитических философов, которые верили, как это делал Куайн, что «существование» является совершенно ясным понятием, вопросы: «Существуют ли действительно числа?» «Откуда мы знаем, что числа действительно существуют?» «Является ли куайновский аргумент о незаменимости действительно хорошим аргументом?» – также являются совершенно ясными. Мы понимаем

---

<sup>45</sup> *Bernard Williams, Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

<sup>46</sup> Эти трое – Роджер Албриттон, Стэнли Кэйвел и Бёртон Дребен, – ушли из Гарварда. Дребен теперь преподает в Бостонском университете, но мой молодой коллега Уоррен Голдфарб, помимо выдающихся работ по логике и истории аналитической философии, теперь также содействует продолжению гарвардской традиции исследований Витгенштейна.

<sup>47</sup> См.: *Putnam Mind, Language and Reality*, главы 15, 16, 17.

значение «существовать», когда оно используется в таких математических утверждениях, как «Существует простое число больше тысячи»; следовательно, мы должны понимать утверждения «Существует простое число» и «Существуют числа». Мы можем спросить, обосновано ли наше принятие математики с ее «обязательствами» к признанию «существования неосязаемых объектов» (чисел)? Однако, для витгенштейнцев идея о том, что когда математик утверждает существование простого числа между десятью и сотней, он *утверждает существование неуловимого объекта* с определенными отношениями с другими *неуловимыми объектами*, является результатом путаницы. Несмотря на то что мы используем в математике те же логические формальные правила, оперируя кванторами существования, что и в эмпирических контекстах, использование утверждений о «существовании» в математике *в высшей степени* отличается от использования эмпирических утверждений существования, таких как «Существуют животные, обладающие эхолокацией». Идея, согласно которой, когда мы используем «существует» в математике, мы, вообще-то, говорим об объектах, пусть и о «неосязаемых», является путаницей.

Это такой вывод, к которому также мог прийти и логический позитивист, но его путь сильно отличался бы. Для позитивиста этот вывод был бы получен с помощью различия аналитическое/синтетическое и «верификационной теории значения». Согласно теории верифицируемости, существуют два и только два (совершенно различных) условия «когнитивной осмысленности» для утверждений и, следовательно, существуют два и только два совершенно различных вида когнитивно осмысленных утверждений. Утверждение является когнитивно осмысленным, согласно первоначальной позитивистской теории верифицируемости, если оно может быть либо эмпирически проверено, либо разрешимо сугубо логическими и математическими средствами<sup>48</sup>. Для позитивиста сразу следует, что математические утверждения существования принадлежат к классу, полностью отличному от эмпирических утверждений существования. Первые являются «аналитическими», а вторые – «синтетическими» или «эмпирическими» (позитивисты рассматривают по-

---

<sup>48</sup> После открытия (Куртом Гёделем) существования неразрешимых предложений во всех системах чистой математики позитивисты ввели различные запутанные поправки в свой критерий для того, чтобы избежать необходимости признавать когнитивную осмысленность любых утверждений чистой математики. Однако в мои планы не входит углубляться в рассуждения об этих поправках.

следние термины как синонимы). Но в своей поздней философии Витгенштейн отверг идею существования «единственного» критерия осмысленности. Витгенштейнианец должен был начать с присутствующего в большинстве из нас сомнения, осязаемого, когда мы называем число пять «неосознанным объектом», и озабоченности тем, действительно ли он «реально существует», а также тщательного и упорного исследования того, почему то, что мы ощущаем, побуждает нас говорить именно так, и убежденности, что если мы не будем именно так говорить, то математика рухнет. Для витгенштейнианца идея того, что «аргумент о незаменимости» аналогичен экспериментальному доказательству физикой существования ненаблюдаемой частицы, является еще одним проявлением все той же путаницы<sup>49</sup>.

Это связано с вопросом о том, действительно ли философские вопросы похожи на вопросы эмпирических наук. Подобно Витгенштейну, я верю, что ответ должен быть «нет», но после мощной атаки Куайна на дихотомию аналитическое/синтетическое мы, согласившиеся с таким ответом, должны показать, что нет противоречия в том, чтобы утверждать, что исследование является концептуальным *и в то же самое время* характеризуется как подверженное ошибкам<sup>50</sup>; заявление, что философия способна достичь *каких-либо* видов *непогрешимого* знания, попросту больше не вызывает доверия.

Некоторые интерпретаторы Витгенштейна, включая Бертон Дребена, склонны подчеркивать тот аспект в философии Витгенштейна, в котором вопросы традиционной философии, или «заклю-

---

<sup>49</sup> См.: Rethinking Mathematical Necessity // Hilary Putnam, Words and Life (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1994).

<sup>50</sup> Атаки Куайна на дихотомию аналитическое/синтетическое были атаками на позитивистскую идею о том, что определенный класс утверждений (аналитических утверждений) в принципе гарантирован от эмпирического опровержения. Философы, допускающие, что Куайн опроверг возможность подлинного различия концептуального и эмпирического знания (например, Ричард Рорти), молчаливо признают, что любое работающее понятие концептуального знания должно напоминать позитивистское понятие аналитической истины в том, что оно не пересматривается. Но в работе *О достоверности* Витгенштейн заметил, что разница между рекой и ее берегами важна, даже если в свое время река и берега изменят свое место и даже если один берег более рыхлый, чем другой. Он имел в виду, что есть разница между грамматическими (концептуальными) и эмпирическими утверждениями, даже если статус определенного утверждения меняется со временем и даже если некоторые «грамматические» утверждения окажутся ошибочными.

чения» традиционной философии, разоблачались как путаница. Их целью, конечно, была не замена традиционной философии новой системой, вроде многих систем мысли, порожденных логическим позитивизмом по мере его развития, но освобождение нас от иллюзии того, что здесь мы имеем дело с чем-то важным. Я верю, что поступая так, они делают очень важную вещь, которую очень легко неверно понять современным философам. Я говорю «нынешние философы», потому что идея о том, что некоторые философские проблемы иллюзорны, не является новой в истории философии; она играет заметную роль в такой важной работе, как *Критика чистого разума* Канта. Но по большей части философы, которые находят мысль Витгенштейна трудной для понимания, это те, у которых нет времени для Иммануила Канта. В их памяти идея о том, что есть «псевдопроблемы в философии», накрепко связана с именем Рудольфа Карнапа и логическим позитивизмом. Таким образом, для них естественно полагать, что отрицание Витгенштейном осмысленности некоторых философских проблем должно проистекать из приверженности позитивистской «верификационной теории значения», даже если они отрицают, что это так. Процесс принятия точки зрения, что философские проблемы – это псевдопроблемы, пройдя через рассуждение, которое характеризует их не только как подлинные, но и как неизбежные, а не через привнесение постороннего «критерия когнитивной значимости», требует от любого изрядного опыта занятия аналитической философией, и у Дребена была замечательная способность донести это прозрение Витгенштейна до студентов (включая своих коллег).

Есть еще другой, не несовместимый, а может быть, дополнительный способ увидеть результат философии позднего Витгенштейна. Для витгенштейнианца Стэнли Кейвела философская путаница не только результат языковой ошибки, но и выражение глубокой человеческой природы, которая выражает себя многообразными способами – политическими, теологическими и литературными<sup>51</sup>.

Замечу в этой связи, что многие обсуждаемые Витгенштейном проблемы должны иметь отношение к нашей непростой связи с

---

<sup>51</sup> Среди последних работ Стэнли Кейвела по этой теме см. работы: *Cavell S. Conditions handsome and unhandsome: the constitution of emersonian perfectionism* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1990); *Cavell S. In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1988) and *Cavell S. Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995).

нормативным. Под «нормативным» я не имею в виду просто *этику*. Рассмотрим нормативность, включенную в следование правилу. То, что из себя представляют правильные и что ошибочные способы следовать правилу, Витгенштейн назовет «грамматической» истиной; понятие правила восходит к понятию делать правильные вещи и делать ошибочные вещи, или давать правильный ответ и давать неверный ответ. Но многие философы чувствуют, что должны свести эту нормативность к чему-то еще; например, они стремятся локализовать ее в мозге, но тогда оказывается, что если структуры в мозге ведут нас к корректному следованию правилу, то порою они также приводят нас к ошибочному. (Конечно, можно вслед за Хомским сказать, что есть разница между «способностью» мозга и ее «реализацией», но это то же самое, что сказать, что даже в описании мозга мы должны пользоваться нормативными различиями; что значит *правильно* следовать правилу, на самом деле не *объяснено* утверждением «Некто правильно следует правилу, когда его мозг ведет себя согласно своим способностям и следует правилу ошибочно, когда его мозг совершает ошибку в реализации». В этом случае просто на специализированном жаргоне *переформулируется* факт, с которого мы начинали, – факт нормативности следования правилу). Прежде философы, видевшие, что редуктивное описание следования правилу не работает либо постулировали какие-нибудь ментальные способности либо платоновские сущности, к которым разум имел мистический доступ. И в случае научного редукционизма, и в случае старомодной метафизики мотивация одна и та же: трактовать нормативность, т.е. правильность поступать одним способом в противоположность другому, так, как будто имеем дело с *феноменом*, нуждающимся в *каузальном* объяснении (или в привычном научном объяснении, или, так сказать, «сверхнаучном» объяснении). Возражение Витгенштейна заключалось в оспаривании идеи, что нормативный разговор должен быть «объяснен» одним из этих способов; на самом деле в оспаривании идеи, что в этом случае есть проблема, которую нужно «объяснить».

С самого начала *Философских исследований* удобство и затруднения с нормативностью связаны с удобством и затруднениями с неупорядоченностью языка – с фактом, что язык, в высшей степени полезный в своем контексте, может чрезвычайно не соответствовать учрежденным философами и логиками стандартам «точности» и «ясности»; действительно, с нашим желанием отрицать все эти путаницы, принудить мысль и язык соответствовать тому или ино-

му исключительно точному представлению. В частности, «когнитивные сайентисты» (или философы, считающие себя ими) часто говорят так, как если бы существовала *сущность* веры, как если бы, например, вера во что-либо была *«помещением мозгом предложения в коробку для вер»*. (Я не шучу.) В начале *Философских исследований* Витгенштейн подчеркивает, что такие слова, как «верить», «вопрос» и «приказ», представляют (в сущности своей) многие разные вещи. Стремление современного научного реализма представлять все вопросы как однородные, как в сущности эмпирические вопросы, а все обоснования как эмпирические обоснования, является попросту проявлением тенденции навязывать единое представление тому, что ни в каком смысле не является единым феноменом. Витгенштейн хотел не просто прояснить наши понятия, он хотел «прояснить» уже *нас*; и – что парадоксально – «прояснить» нас, обучая жить, обучая тому, как мы должны жить с тем, что неясно. В таком прочтении интерес к Витгенштейну и интерес к личным и социальным трансформациям не только не являются несовместимыми, а усиливают друг друга.

### «Значение “значения”»

Только что описанные идеи не оказывали существенного влияния на мои мысли до 1980-х гг. Но в 1966–1967 гг. впервые в рамках курса философии языка и лекциях Летнего института философии языка Национального гуманитарного фонда я начал развивать некоторые новые идеи в отношении значения – идеи, несколько не вдохновленные желанием увидеть, как естественные науки могли бы решать философские проблемы, а скорее отрицательной реакцией на те взгляды, которых я придерживался во время пребывания в Массачусетском технологическом институте. Согласно той позиции, знание говорящим значения произносимых слов сводится просто к подразумеваемому знанию батареи «семантических правил», размещенной в «его голове». В 1960-е я пришел к осознанию того, что образ языка, как чего-то полностью содержащегося «в голове» говорящего, был всецело ошибочным. Серия обсуждений, о которых я не стану распространяться здесь, убедила меня в том, что знакомое сравнение *слов с инструментами* ошибочно, если «инструменты», находящиеся в чьей-то голове, подобны инструментам, которые могут быть использованы порознь, вроде молотка или от-

вертки. Если язык – это инструмент, то это инструмент вроде океанского лайнера, для использования которого необходимо взаимодействие множества людей (и участие в сложном разделении труда). То, что придает вашим словам их индивидуальные значения, не просто состояние вашего мозга, а отношение, в котором находите вы с другими говорящими и материальным окружением.

Хотя эта идея, когда я широко ее представил в написанной в конце 1972 г. работе под названием *The meaning of “meaning”*<sup>52</sup>, попала «в более или менее глухие уши», она нашла удивительно теплый прием (отчасти, потому что созвучна идеям знаменитых лекций Крипке, опубликованных под названием «Именование и необходимость»<sup>53</sup>, которые он дал в Принстоне в 1970 г.), и по крайней мере большая ее часть – идея о том, что любое полное описание значения должно включать факторы, находящиеся вне головы говорящего, – сейчас может стать даже «ортодоксальной» в философии языка. (Заметьте, пожалуйста, что конкретно эта идея не проистекает из программы «научного реализма», к которому я прежде испытывал столь большое притяжение.) Также, начиная где-то с 1972 г., я был поглощен проблемой, с которой долгое время был связан Куайн: как (а Куайн сказал бы *если*) слова вообще могут иметь определенную референцию.

## Референция и модельная теория

Для меня это стало проблемой следующим образом: подобно большинству сторонников вычислительной модели ума, я верил, что то, что происходит, когда мы видим или слышим события в мире, на самом деле представляет собой произведенные в нашем мозгу/уме определенные визуальные или слуховые чувственные данные. Эти чувственные данные и есть то, что наш ум/мозг когнитивно перерабатывает. Отношения между воспринимаемыми нами столами и стульями и чувственными данными, с этой точки зрения, представляют собой просто воздействие на сетчатку или барабанную перепонку и сигнал с сетчатки и барабанной перепонки в процессор в мозгу; у нас нет непосредственного *когнитивного* отношения к объектам восприятия. Наши чувственные данные тогда

---

<sup>52</sup> Опубликовано в: Putnam, *Mind, Language and Reality*.

<sup>53</sup> Kripke S. *Naming and Necessity* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1972, 1980).



являются *интерфейсом* между нашими когнитивными процессами и миром. (Это то, чем становится декартовская картина ума, когда мы отождествляем ум с мозгом.) Я категорически отверг возможность утверждать, что то, что мы непосредственно осознаем в достоверном восприятии, является подлинными свойствами внешних вещей, а не просто их «репрезентациями». Согласно этой неокартезианской картине ума, здесь вроде бы нет никакой проблемы с тем, как ум (понятый как компьютер) мог бы знать персональные «субъективные переживания» (чувственные данные), так как допускается существование событий внутри самого компьютера, и тем самым, доступных ему. Но что значит – сказать, что такие переживания «представляют» объекты за пределами ума/компьютера?

Как мы видели, большинство аналитических философов отвергли позитивистский взгляд, согласно которому научная теория является, прежде всего, способом предсказания субъективных восприятий. Все же в области философии сознания я вместе с другими аналитическими философами находил привлекательным то, что есть трудности с тем, как понимание умом научной теории могло бы действительно выходить *за пределы* того, что могли допускать позитивисты. Можно понять, как ум, осмысленный как компьютер, может «понимать» научную теорию в том смысле, что может использовать ее как инструмент предсказания; но как он может понимать теорию «реалистически» (т.е. понимать термины, вроде «атом» и «микроб» в качестве указывающих на действительные вещи), тем способом, который я поддерживал со времени «Чем не являются теории»?

Здесь я наткнулся на определенные результаты в математической логике. Если не вдаваться в технические детали, оказывается, что если есть соответствие между терминами языка и вещами в мире (например, отношение референции, которое мы все, предположительно, подразумеваем), тогда есть бесконечно много различных отношений, которые *делают одно и то же предложение истинным* (и не только в действительном мире, но и во всех возможных мирах!)<sup>54</sup>. Отсюда сразу же следует, что если есть факт, устанавливающий, какое именно соответствие является *этим* отношением «референции» между словами моей теории и вещами в мире, тогда этот факт не может быть установлен только на основе предсказаний и их

---

<sup>54</sup> См.: Putnam Hilary. Reason, Truth and History (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

проверок. Если *A* и *B* два разных отношения соответствия, такие, что выбор между *A* или *B* в качестве подлинного отношения референции не влияет на истинность какого-либо предложения (в любом возможном мире), тогда *не может быть никакой эмпирической проверки, которая смогла бы определить, A или B является «правильным» отношением*. Идея «правильного отношения грозит обернуться безнадежной метафизикой». Все же характерный Куайну дерзкий способ расправиться с этой проблемой, состоящий в отрицании существования «содержательной проблемы» в вопросе о том, на что указывают слова, никогда не был тем, что я мог бы принять<sup>55</sup>. На взгляд Куайна, как он сам выражает его, когда я думаю, что указываю на своего кота Табита (или на свою жену, или на друзей, или на себя самого), нет никакой разницы, обозначают ли мои слова Табита или «целую вселенную минус кот»<sup>56</sup>. Мне всегда казалось, что позиция, настолько противоречащая нашему ощущению того, что значит находиться в интеллектуальном и перцептуальном контакте с миром, *не может* быть верной.

Научный реализм скорее только обостряет, чем решает эти глубокие проблемы, потому что для научного реалиста есть лишь две возможности: или сводить понятие референции к используемым в физических науках понятиям, что кажется невозможным, или заявить (вместе с Куайном), что существование отношения референции является иллюзией. Я начал отходить от центральных положений научного реализма по этим причинам и отчасти потому, что обнаружил важные работы философа, всегда настаивавшего на том, что понимание искусства настолько же важно для понимания сознания, насколько важно понимание науки. Этот философ – Нельсон Гудмен. Я обнаружил, что согласен с Гудменом, когда он настаивает на том, что мир не содержит «готовых» или «встроенных» описаний; многие из них могут «подходить» в зависимости от наших интересов и целей. (Это не значит, что «подходит» все, что нам нравится. То, что может быть верным более одного описания, не означает, что всякое описание правильно, или же, что правильность субъективна.) Хотя я и не могу согласиться с Гудменом, когда он заходит настолько далеко, что заявляет, что существует не один «мир», а много миров, и они есть наше собственное тво-

---

<sup>55</sup> Quine W.V. Words and Objects (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960); Quine W.V., Ontological relativity and Other Essays (N.Y.: Columbia University Press, 1969).

<sup>56</sup> Quine W.V. Pursuit of Truth (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), 33.

рение<sup>57</sup>, я рассматриваю его работу как все еще стимулирующий источник. В это время я также начал всерьез относиться к идее, впервые услышанной от моих учителей прагматистов в Университете Пенсильвании и Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе: идеи, что «суждения о ценностях», далеко не лишены «когнитивного значения» и на самом деле включены во все проявления сознания; факт и ценность интерпретативны.

Это был контекст, в котором я предпринял свою первую попытку проложить срединный путь между антиреализмом и метафизическим реализмом («внутренний реализм») в 1970–1980-е гг.<sup>58</sup> Хотя я и отстаивал некоторые идеи, вовлеченные в это предприятие (отрицание того, что реальность диктует одно уникальное описание, и концепция, согласно которой факт и ценность скорее взаимопроникают, чем являются дискретными, настолько же важны для меня сейчас, как и тогда), сам проект как целое кажется мне теперь фатально испорченным своей преданностью традиционной концепции наших ощущений как «интерфейса» между нами и миром<sup>59</sup>.

Я никоим образом не был единственным философом, начавшим беспокоиться из-за этих проблем. Майкл Даммит думал о сходных проблемах и пытался развить вариант верификационизма, свободного от феноменалистического элемента, который мы видели в позитивизме. В тот же период Ричард Рорти порвал с научным реализмом и двинулся в направлении, которое он поначалу ассоциировал с «деконструкцией» Деррида, а позднее – с американским прагматизмом<sup>60</sup>. Подобно Куайну, Рорти отверг идею о том, что есть какое-либо определенное отношение указания между словами и вещами, но (в отличие от Куайна) он признавал, что у утвержде-

---

<sup>57</sup> Goodman Nelson. *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1978). О дебатах по поводу такой позиции между Нельсоном Гудменом, Гемпелем, Шефлером и мной см. в: Peter J. McCormick, ed., *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

<sup>58</sup> См.: Reason Putnam. *Truth and History*; а также Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1987).

<sup>59</sup> Ср.: Putnam Hilary. Reply to Simon Blackburn // Clark and Hale, eds., *Putnam Reading* и Putnam Hilary. The Dewey Lecture 1994: Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of Human Mind // *The Journal of Philosophy* XCI (2) (September 1994) о том, что, как мне сейчас видится, было правильным и ошибочным в отношении «внутреннего реализма».

<sup>60</sup> Rorty Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1982); Rorty Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

ний науки не больше прав называться «истинными», чем у утверждений, удовлетворяющих нас в каком-либо ином отношении. Для Рорти «истина» – это просто прилагательное, которое мы используем, когда «рекомендуем» нравящиеся нам убеждения.

Хотя я не могу принять «верификационистскую семантику» Даммита и Рорти кажется мне слишком рискованным для того, чтобы отбросить идею внешнего мира, я был рад тому, что они видели те же трудности, что и я, в том, что стало стандартной реалистской метафизикой аналитической философии.

## История философии возвращается

Я описал те пути, на которых смог увидеть, что философские трудности с тем, «как язык цепляет мир», не разрешаются дальнейшими исследованиями в естественных науках, включая компьютерные модели ума. Это обстоятельство уже давно утверждал видный канадский философ Чарльз Тейлор; он, в частности, настаивал, что эти трудности возникают по той причине, что некоторые способы мышления являются для нас обязательными. И его точка зрения состоит в том, что без исследования *истории* этой обязательности, исследований, которые раскрывают генеалогию концептуальных изменений, совершенных картезианством (или картезианством вместе с материализмом), с помощью которых только и *возможно* мыслить об уме, без этих исследований мы никогда не поймем, сколь *конtingентны* некоторые из тех предпосылок, которые породили наши проблемы. Пока мы не поймем этого, мы будем упираться в проблемы. Именно этого я не мог узреть в конце 1970-х гг., когда писал *Разум, истину и историю*. Однако в 1980-е гг. (под влиянием Рорти) я начал серьезное исследование Уильяма Джеймса и был поражен его убежденностью в том, что картина нашего опыта как «внутренней части» нашего ума (или нашей «головы») ошибочна. Ранее я осознавал возможность отрицания концепции взаимодействия, читая *Чувства и чувственные данные* Остина, но отверг эту идею. Но я передумал в 1980-е гг., потому что мне стало ясно (даже если подход Джеймса содержит некоторые неприемлемые элементы), что Джеймс был прав в том, что следует отказаться от традиционных концепций<sup>61</sup>. В дополнение к этому (вместе с Руфь Анной Патнэм) я приступил к изучению монументальных сочине-

---

<sup>61</sup> Сравни: James's Theory of Perception (1988), опубликовано в *Putnam Hilary. Realism with the Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

ний Дьюи, которые предлагают способ размышления об этической теории, избегающий многих стандартных дихотомий (абсолютное против относительного, инструментальное против категорического, и так далее)<sup>62</sup>.

К этому времени я осознал, что философ, которого я чрезвычайно уважаю, Джон МакДауэлл, призывал к отказу от неокартезианской картины ума и от различения факта и ценности, дихотомии, в которой обвинялась аналитическая философия. Многие годы взгляды этого философа были известны только через статьи и доклады, но в 1991 году он читал лекции в Оксфорде (сейчас опубликованные под название *Ум и мир*). Мои собственные лекции в честь Дьюи на те же темы состоялись в 1994 г. Оба лектора утверждали антикартезианский подход, полный ссылок на историю философии (как к тому призывал Чарльз Тейлор). Долгое доминирование идеи, что «философия – это одна вещь, а история философии – другая», подошло к концу. Или это слишком оптимистичный вывод?

### **(Не)-принятие континентальной философии**

Я не могу завершить этот обзор, не упомянув той особенности англо-американской аналитической философии, о которой знают даже минимально информированные наблюдатели: исключение из философии «континентальных философов». (Ведущие департаменты, в которых присуждаются докторские степени, редко включают в свои программы Фуко или Деррида, а работы Хабермаса только начали привлекать внимание – и то только в этических курсах.) С первого взгляда это может показаться удивительным; в конце концов, философия находится в разделе гуманитарных наук, и французская «теория», если ее рассматривать серьезно, явно гуманитарна. Это безразличие аналитической философии к другим разделам гуманитарного знания, однако, не удивительно, если принять во внимание, что самоимидж аналитической философии скорее научный, а не гуманитарный. Если философия стремится быть наукой (даже если при этом текст становится больше похожим на научную фантастику), тогда отличие от гуманитарного кажется достоинством. Конечно, не все аналитические философы удовлетворены таким положением дел. (Некоторые солидные философы,

---

<sup>62</sup> См.: Putnam Hilary, Words and Life, pt. III.

например, изучали целые годы феноменологию Гуссерля, философию Хабермаса или даже философию Хайдеггера.) Однако большинство аналитических философов оправдывают исключение текстов только что упомянутых авторов на том основании, что они «не ясны», или что тексты эти (которых они, возможно, не читали) «не содержат аргументов». Они не допускают, что их собственная концепция философии является сайентистской; обычно, когда критикуется аналитическая философия, ее защитники приравнивают свой стиль философствования к «наличию аргумента» или «наличию ясности». Но доктрина *Трактата*, согласно которой «то, что может быть сказано, должно быть сказано ясно», стала догмой. Со времени кончины понятия «логической формы», на которой был основан *Трактат*, я не слышал ни одного путного аргумента в пользу этой доктрины. Хорошая проза, о чем бы она ни говорила, должна сообщать нечто ценное чувствительному читателю. Если она пытается убедить, тогда убеждение не может быть иррациональным (что не исключает возможности, что при этом имеется в виду апелляция к усмотрению того, что мы отказываемся видеть – скажем, апелляция к образу жизни, или к тому, что на самом деле происходит в нашей лингвистической, научной, этической или политической практике, а не просто к дедукции из уже принятых посылок, или представлению свидетельств в пользу эмпирических гипотез). Требование, чтобы мы все говорили такой прозой, какой говорил Бертран Рассел, какой бы восхитительной ни была при этом проза, на самом деле накладывает ограничения на то, о чем идет разговор.

### **Следует ли продолжать развивать аналитическую философию?**

Это описание изменений характера американской философии, свидетелем которых я был на протяжении полувека, необходимо однобоко. Я уверен, что не отразил некоторые блестящие достижения: работы Дональда Дэвидсона, Сола Крипке, Дэвида Льюиса, Роберта Нозика и других удостоились, в лучшем случае, беглого упоминания. Ради частичного оправдания позвольте мне заметить, что я был занят прослеживанием появления того, что сейчас кажется доминирующими тенденциями и началом отказа от того, что я считаю ошибками этих тенденций. Дэвидсон, Крипке и Нозик воз-

действовали на эти тенденции, но таким способом, который нелегко описать в подобном этому повествовании. В связи с тем, что я, по большей части, был критичен к научному реализму и родственным ему тенденциям (например, материализм *сит* перспективализм Бернарда Вильямса или «квази-реализм» Блэкберна), могло показаться, что я предрекаю конец аналитической философии, и это то, по поводу чего я должен высказаться.

Если «аналитическая философия» означает просто философию, которая питается от научного знания, знания достижений современной логики, знания великих работ прошлых аналитических философов от Рассела, Фреге, Райхенбаха и Карнапа до нынешних философов, тогда я вовсе не призываю покончить с аналитической философией. Меня же интересуют определенные тенденции в аналитической философии – тенденции к сайентизму, игнорирование истории философии, отказ прислушаться к другим видам философии – но бороться с этими тенденциями не значит бороться с аналитической философией. Как философ, чьи работы полны ссылок на Фреге, Рассела, Витгенштейна, Куайна, Дэвидсона, Крипке, Дэвида Льюиса и других, я считаю себя «аналитическим философом» в этом смысле слова. Но имея в виду упоминавшиеся выше тенденции, которых я не одобряю, я рассматриваю тенденцию считать аналитическую философию «движением» (тенденцию, которая привела к созданию новых – ограниченных по своему составу – ассоциаций аналитических философов в нескольких европейских странах) как плохую тенденцию. С моей точки зрения, единственной допустимой функцией «движений» в философии является привлечение внимания и признание идей, которые до сих пор не получили распространения, или же отрицались, или не получили должного внимания. Аналитическая философия уже дано на арене и явно является одной из доминирующих в мировой философии. Превращение ее в «движение» не необходимо, и сам этот процесс только усугубляет те тенденции, которые я не одобряю. Точно так же, как мы можем много узнать от Канта, не становясь при этом кантианцами, или от Джеймса и Дьюи, не становясь прагматистами, или от Витгенштейна, не становясь витгенштейнианцами, мы можем много узнать у Фреге и Рассела, Карнапа, Куайна и Дэвидсона, не называя себя «аналитическими философами». Почему бы не быть просто «философами», без всякого прилагательного?

Дж. Франклин

## ПОСЛЕДНИЙ БАСТИОН РАЗУМА<sup>1</sup>

*Две последующие статьи иллюстрируют две разные оценки восстания И. Лакатоса (а также П. Фейерабенда) против логического позитивизма. Случай Лакатоса никоим образом не исчерпывает важной темы «иррационализма» в науке, но является весьма интересным в качестве пограничного между стремлением вернуться к диалектике, отказавшись при этом от всей программы логического эмпиризма. Вопрос о том, является ли в целом внимание к истории в рамках (или вне их) аналитической философии ретроградным, занимает внимание ее историков в контексте того, может ли история заменить философию (один из вопросов, обсуждаемых в моей статье в данной книге).*

Ушедший век – а нам вряд ли стоит смотреть на ситуацию с большей временной перспективы – был окружен и в области культурной жизни почти определен не усваиваемым инфанттерриблизмом. От Дада к 1960-м и к постмодернизму типично было забрасывать гнилыми помидорами традицию и при этом получать полный разворот на газетах от интеллектуальных папарацци.

Так что давайте больше не тратить времени на «-измы» и идиотов культуры стоны, поскольку процесс забывания их уже пошел, и было бы неэтично его задерживать. Вместо этого давайте вспомним возможности, которые существовали для тех, кто хотел сохранить свое здравомыслие. Куда можно было бежать? В мир гуманитарных наук, где всегда было прошлое, и многие культурные беженцы от различных модернизмов восстанавливали силы от контактов с Монтеверди, или Вермеером, или Джейн Остин. Но для тех, кто предпочитал свою собственную культуру, все еще живую

---

<sup>1</sup> *Franklin J. Last Bastion of Reason: Review of Imre Lakatos and Paul Feyerabend – For and against method. Introduction / ed. Matteo Motterlini, Chicago University Press // (<http://www.newcriterion.com/archive/18/may00/lakatos.htm>).*



и дышащую, наиболее привлекательным местом, свободным от вандализма, была наука.

К несчастью, не вся наука сумела избежать атмосферы века, и некоторые ее части, более видимые с внешней по отношению к научному сообществу точки зрения, были охвачены неприятной философской болезнью. Высокие теории в физике были хорошей наукой, но на пути к популяризации она приобрела некоторые аспекты немецкого идеализма, который одел ее в одежды прозы о реальности, которая «зависит от наблюдателя». Достижения генетики постигла та же судьба в основном благодаря мошеннически извращенному панглоссианизму объяснений типа «эгоистичного гена» в социобиологии. Настоящая наука, тот вид ее, который требует серьезного мышления и обнаружения истины, в значительной степени скрылись из виду. Тем не менее она все еще жива, и за ней несколько счастливых поколений преданных исследованиям людей, которые почти не обращают внимания на многочисленные демонстрации культурных комментаторов, провозглашающих, что исследование истины больше невозможно.

Две области науки были свободны от современной нервозности. Одна из них была представлена инженерным делом, поскольку конструирование мостов с точки зрения принципов культурного релятивизма не запрещено законами как природы, так и законами человеческими. Другой областью была математика.

Математика имела несколько преимуществ в качестве культурного противовеса релятивизму и скептицизму. Всякий знает кое-что о ней – на самом деле довольно много, – так что нет необходимости все время обращаться к экспертам по любому поводу, как, например, это имеет место в квантовой механике. Во-вторых, математические истины должны доказываться, и то, что доказано, не может быть «раз-доказано» (хотя оно может быть доказано более лучшим образом). По этим причинам математика всегда была непоколебимой поддержкой рационалистическим взглядам, согласно которым провозглашается способность человеческого ума найти истину. И наоборот, математика была всегда занозой в заднице тех, кто принижал человеческое знание и утверждал, что оно ограничено лишь чувственным опытом, культурным опытом, образованием человека и его личными взглядами. Любая культура или человек, имеющий считать до четырех, имеют перспективу. Любая культура

или человек, имеющий считать до четырех, испытывая страхи по поводу того, что потеряет эту истину, возвращают себе спокойствие, обращаясь к пересчету камешков.

Естественно, что большая часть культурных релятивистов отводит математике ее законное место. Лишь немногие из них готовы специфицировать его. Совсем немногие готовы провозгласить, что различные культуры найдут удобным вести переговоры по поводу других ответов, скажем, 5 или 37. Требуется определенная сила ума для того, чтобы заполнить книгу аргументами, что математические аргументы не могут достичь абсолютной истины, но это оказывается возможным, как это продемонстрировано существованием книги *Paul Ernst. Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics* (1998). Эта работа не произвела пока особого впечатления за пределами образовательных кругов.

Однако существует работа, преуспевшая в подрыве доверия к математическому доказательству. Это небольшая работа, которую всем следует прочитать, – «Доказательства и опровержения» (1976) Имре Лакатоса, венгерского философа математики, который унаследовал кафедру Поппера, когда тот ушел в отставку в 1969 году.

Идея книги состоит в том, чтобы следовать историческому развитию доказательства одной-единственной теоремы, а именно, теоремы Эйлера, и «показать», что это доказательство не преуспевает в этом настолько, чтобы не вызывать сомнений. Один из иронических аспектов всего этого дела состоит в том, что успех книги частично объяснялся тем фактом, что интересной является сама теорема. Ее легко понять даже тем, кто практически забыл школьную математику, и в ней нет всего того манипулирования символами, которое так утомляет изучающих математику.

Представим куб. Сосчитаем его грани (их шесть: верхняя, нижняя и четыре по сторонам), его ребра (их двенадцать: четыре окружают верхнюю поверхность, четыре – нижнюю и четыре – стороны), и, наконец, вершины или углы (восемь: четыре сверху и четыре снизу). Теперь вычислим число  $V - E + F$ , означающее число вершин минус число ребер и плюс число граней. Для куба это будет  $8 - 12 + 6$ , что равняется 2. Замечательная вещь заключается в том, что  $V - E + F$  всегда будет равняться именно 2, для любого многогранника, который мы только можем вообразить, даже с необозримо большим числом граней в духе геодезического купола

Бадминстера Фуллера. (Даже более обще, даже плоскостной характер граней не влияет на результат, так что утверждение одинаково справедливо и для сети линий, проведенных на поверхности сферы.)

Простейшим случаем является пирамида (включая основание), для которой  $V - E + F$  (пожалуйста, еще раз прибегните к своему мыслительному воображению) составляет  $5 - 8 + 5$ , что вновь будет равняться 2. Секрет каким-то образом связан со знаком минус перед числом ребер  $E$ : для многогранника с множеством граней добавление вершин и граней уравновешено увеличением числа ребер. Для того чтобы понять, почему это равновесие всегда остается одним и тем же – почему добавление вершин и граней уравновешено увеличением числа ребер, – представим (в последний раз) квадрат на поверхности большого многогранника. Что произойдет, если мы проведем в квадрате диагональ? Число вершин  $V$  не изменится.  $F$  увеличится на один (так как квадрат станет двумя треугольниками), и  $E$  увеличится на один (так как мы добавили новое ребро – диагональ). Таким образом,  $V - E + F$  неизменно для целого многогранника. Стандартное доказательство теоремы строится на использовании этой идеи обратным способом: последовательно отнимаются вершины, ребра и грани, демонстрируя, что  $V - E + F$  не изменяется, до тех пор, пока мы не достигаем простой фигуры, в которой мы можем все это пересчитать и убедиться, что  $V - E + F$  равняется 2.

Что должен был сказать Лакатос? Он указал на то, что есть определенные многогранники, для которых теорема не справедлива. Одним примером является куб с просверленным в нем отверстием. *Доказательство и опровержение* организованы как развернувшееся в классе состязание между учителем и толпой осаждающих его учеников, которые предлагают контрпримеры всякий раз, как учитель пытается исправить теорему с целью исключить их. Имеется множество исторических замечаний, призванных показать, что разгоревшаяся в классе схватка представляет собой «рациональную реконструкцию» действительной истории теоремы. Лакатос приходит к выводу, что эта теорема и, предположительно, любые математические теоремы в целом, никогда на самом деле не были доказаны, а являются предметом дальнейшего опровержения будущими контрпримерами.

Для объяснения того, почему проект Лакатоса является фундаментально бесчестным, требуется консультация математика. Большая часть математиков из тех, кто прочел *Доказательство и опровержение*, – и это действительно так – не были встревожены ею. И это так по причине известной философской «близорукости», что и привело к тому, что единственное, почерпнутое ими из выводов Лакатоса, заключалось в том, что обучение математической теореме может проходить более интересно. Более компетентные математики не обманулись. Видный принстонский математик Джон Конуэй указывает на то, что, во-первых, теорема Эйлера нетипична, потому что используемые в ней термины, как оказывается, трудно определить. «Грань» может показаться простым термином, но считать ли ею кольцообразную грань? Подавляющее большинство математических теорем, например алгебраических или же теорем о числах, не сталкиваются с подобными проблемами. Лакатос также отказался признать теорему доказанной для некоторых многогранников – например, для кубов, – пока ее справедливость не будет установлена для *всех* многогранников, для которых она истинна. Но больше всего вводило в заблуждение его неудача в описании конечного состояния теоремы. Все пробелы, касающиеся кольцевидных граней, отверстий и тому подобного, на самом деле, могут быть прояснены, но для того чтобы сделать это требуется верная и полная классификация плоскостей. Это трудный и сложный, но не бесконечно трудный и сложный, математический результат. Лакатос закончил свою историю до того момента, как добрался до него лишь для того, чтобы оставить впечатление того, что истина никогда не будет схвачена. Просто не честно было, чтобы он остановился именно на этом месте.

Много есть еще чего, на что можно посетовать. Например, можно усомниться в исторической обоснованности заявления Лакатоса, когда он пустился писать «рациональную реконструкцию» истории т.е. истории, которая поддержит его только в том случае, если это на самом деле произошло. И Лакатос – самый упорный человек в навязчивой привычке навешивать кавычки на «безвредные добротные слова». Слово «доказательство» – это пристойное слово, т.е. частью его значения является то, что доказанное является истинным, и то, что доказательству удалось показать эту истинность. Так, когда Лакатос говорит словами своего учителя что-то вроде

«я не беспокоюсь о нахождении контрпримеров “доказанным” предположениям; я намерен установить “доказательство” ложной гипотезы!», несмотря на то что совершенно невозможно понять, что было сказано, читатель, несомненно, остается в замешательстве относительно понятия доказательства. Как австралийский философ Давид Стоув объяснял в своей книге *Поппер и другие: четыре современных иррационалиста* (1981), Лакатос навешивает кавычки на такие слова, как «показать», «факт», «открывать» и «доказывать» настолько часто, что читателю невозможно узнать, когда или при каких условиях, по его мнению, появляется знание. Стоув так пишет об использовании Лакатосом слова «доказательство»:

Несчетное количество раз в книге с помощью кавычек подвергается нейтрализации или приостановке добротная грамматика. Конечно, часто, одинаково часто, Лакатос пользуется словами без кавычек. Но каким правилам он следует – если он вообще следует каким-либо правилам, – решая, когда заключить слово «доказательство» в кавычки, а когда нет, узнать об этом читателю невозможно. Не известно читателю и то, какое значение автор намерен сохранить за этим удачным словом. Он знает о каждом конкретном случае слова в кавычках, что в отношении него может быть сделано определенное предположение. Но он всецело остается в неведении о том, какое окончательное значение было закреплено за этим словом.

Трудно вообразить что-то подобное в славные дни, когда Евклид, наконец, написал манускрипт своих *Начал* и Платон требовал знания геометрии от кандидатов в Академию, что в отдаленном будущем найдутся математики, определяющие свой доступ к миру форм полемикой по злоупотреблению кавычками. Не более правдоподобным это казалось и в 1900 г., но XX в. имел в запасе такого рода примеры. К сожалению, формы не могут сами защищать себя, ведь они не имеют причинной связи с физическим миром. Ни этические, ни математические истины и идеалы не могут сразиться с танками или целой бурей кавычек (хотя все же не могут они и быть уничтожены такими врагами). Они зависят от человеческого ума, в согласии со стремлением воплотить эти идеалы и научить им будущее поколение. И подразумеваемые необходимые оборонительные действия должны быть направлены против любых, пусть и смешных, появившихся ныне атак.

Так кем же был подлинный Лакатос? Из работ Лакатоса естественно было бы сделать рациональную реконструкцию и считать его типичным безответственным гуру-леваком 1960-х годов. Ничего не может быть истиннее этой характеристики, как это становится ясно из книги Маттео Моттерлини «За и против метода». Эта книга включает «лекции о научном методе» Лакатоса, но состоит большей частью из переписки Лакатоса и Фейерабенда, начиная с 1968 года и кончая годом неожиданной и безвременной кончины Лакатоса в 1974 году. Фейерабенд был философом науки крайне иррационалистического толка, известным главным образом по его книге «Против метода: изложение анархистской теории знания» (1975). В этой книге утверждалось, что колдовство столь же рационально, как и наука. Фейерабенд был типичным безответственным гуру 1960-х годов. Он писал 28 февраля 1970 года Лакатосу из Беркли:

Вот мое расписание по курсу науки:

Завтра: Обсуждение новых левых.

Следующая встреча: Скрытые параметры.

Затем: Происхождение и эволюция.

Затем: Ангелология Аквинского как вклад в теорию света.

Серл опять пытается уволить меня... Единственное светлое пятно — приятные бабенки здесь, а также первокурсники. Они очень наивны, но приятны и недогматичны.

Лакатос восхищался этими вещами не из симпатии к ним, а по причине, по крайней мере на этой стадии жизни, его подавленного Другого. Лакатос провел три года в тюрьме в Венгрии в начале 1950-х годов, куда попал после расследования инцидента времен войны, в котором он способствовал самоубийству партнерши по коммунистической ячейке, — ее еврейское происхождение считалось слабым местом при возможном допросе. Он сбежал из Венгрии в 1956 году, признавался, что доносил на своих товарищей, и нашел убежище в Лондонской Школе Экономики. Во время переписки с Фейерабендом он одобрял бомбардировку США Северного Вьетнама и призывал власти занять жесткую позицию в отношении студенческих радикалов Лондонской школы экономики, самую худшую в студенческих волнениях в Англии.

Другими словами, Лакатос был опасным обывателем, потому что он не был невежественным и однобоким идеологом, упертым в

одну идею. То же самое было с его идеологической активностью. Он не был невежественным постмодернистом, пытающимся подорвать разум издалека, с некоторой общей целью доказать, что «все социально». Он знал современную логику и технику исследования логики и языка науки Венского Кружка. *Доказательства и опровержения* имели влияние по той причине, что Лакатос знал математику, – или столько, сколько он сам выбрал знать, – и мог разобрать все эти вещи с читателем. Вопрос состоит в том, как много он сбросил в виде балласта из своей прежней интеллектуальной жизни, и стал другом разума, в то же время зарабатывая себе на жизнь фундаментально иррациональным проектом. Чем же он занимался в молодости, если решил, что от этого невозможно избавиться?

Ответ на этот вопрос появился недавно в книге Брэндона Ларво-ра *Lakatos: An Introduction* (1998). Ответ даже более точен в замечательной статье В. Дюсека *History of the Human Sciences*, который показал, что дебаты между Лакатосом и Фейерабендом по поводу науки напоминают полемику между их учителями, Лукачем и Брехтом по поводу эстетики и общих вопросов методологии. Детская интеллектуальная травма Лакатоса заключалась в том, что он никогда не смог отбросить Гегеля, в частности его теорию о первичности истории. Лакатос никогда не терял гегелевской веры в то, что в истории есть некоторое рациональное направление. Но его работа служила усилению гораздо более современной версии историцизма. Идея, что любой данный феномен должен быть объяснен главным образом установлением истории того, как он получился (со следствием, что все могло пойти совершенно другим путем), нанесла огромный урон каждой ветви исследования. «Достижение» Лакатоса состояло в том, что он придал этому тезису оттенок правдоподобности в той дисциплине, которая больше всего сопротивлялась ему, а именно, математике. Именно в математике ясно, что фундаментальная причина, по которой теоремы есть то, чем они являются, это то, что они согласуются с абсолютной истиной. Использование математического таланта для выполнения противоположной цели, как это делал Лакатос, это путь, описанный Марлоу:

*Вс.* Бог запрещает!

*Фауст.* Бог запрещает, это так, но Фауст делает.

Я. Хакинз

## СРЕДНЕЕВРОПЕЙСКИЙ ФАРС<sup>1</sup>

Философия науки в англоязычных странах все еще находится под влиянием идей, принесенных сюда изгнанниками. Первая волна вынесла из Австрии в Англию Карла Поппера и Отто Нойрата (не говоря уже о Витгенштейне), а вторая – Поля Фейерабенда из Вены и Имре Лакатоса из Будапешта. США получили немцев, включая Рудольфа Карнапа и Ганса Райхенбаха. Знаменитый Венский Кружок был основан Морицем Шликом, немцем, который привел в Вену других немцев. Обе венские знаменитости – Поппер и Витгенштейн – не были членами этого дискуссионного клуба, хотя и взаимодействовали с членами кружка. Немцы, прибывшие в США, выглядели очень официальными, по крайней мере в своих публикациях, и до сих пор они отбрасывают унылую тень пристойности на американскую философию науки. Австро-венгры, в противоположность им, были необузданными, нигде не чувствовали себя дома, но Англию считали наилучшим убежищем. Лакатос был на самом деле изгнанником, он оставался человеком без гражданства и путешествовал по британским туристическим документам вместо паспорта. Фейерабэнд не был изгнанником в буквальном смысле этого слова, но географически у него не было дома – даже в Швейцарии, где он осел в последние годы жизни. Его боготворило целое поколение студентов в Калифорнии, но он презирал философию, которую преподавали его коллеги, и его духовный дом был в Лондоне, по крайней мере до смерти Лакатоса в 1974 г.

В центре рассматриваемой книги находится переписка Лакатоса и Фейерабенда. Имре Лакатос, подлинная фамилия которого Липшиц, родился в 1922 г. В 1974 г. он внезапно умер в полном расцвете сил, успев унаследовать кафедру Поппера в Лондонской школе экономики. Поль Фейерабэнд родился в 1924 г. и умер в 1994 г. из-за опухоли мозга. Он напряженно работал над книгой, которая была опубликована после его смерти под названием *Завоевание изобилия*.

---

<sup>1</sup> *Hacking I. Review of “Imre Lakatos and Paul Feyerabend: For and against method” / ed. M. Motterlini. – Univ. of Chicago Press, 2002. 451 p.) // London Review of Books. Vol. 22. 2002. P. 2–20.*



Книга же *За и против метода* посвящена тому, что сейчас представляется историей: это заметки для курса лекций, прочитанных Лакатосом в 1973 г., и педантично хранившиеся Лакатосом письма, которые были написаны между 1967 и 1974 гг. В ней приведены также некоторые грубые письма, адресованные Фейерабендом департаменту философии в Беркли, где он работал, и ряд других материалов.

Тут нет никакой новой философии, и мало что можно найти относительно мнений или эволюции взглядов обоих этих людей. Симптоматично, что редактор начинает книгу с вымышленного диалога своего собственного сочинения, в котором протагонисты именуются «Лакатос» и «Фейерабенд». Диалог сделан весьма добротно, и в нем хорошо представлены «за» Лакатоса и «против» Фейерабенда. Письма не добавляют к этому чего-то существенного, но они передают атмосферу тех дней. Корреспонденция циркулировала в основном между Беркли, где Фейерабенд держался особняком, и Лондонской школой экономики, где Лакатос занимал центральное положение. Читатели, любящие сплетни, не будут разочарованы. Уравновешенные же люди будут напуганы непристойным тоном этого действа из *среднеевропейского фарса*.

Две вещи в книге будут интересны почти всем. Обе они касаются Лакатоса. Первая вещь была уже на слуху (я слышал несколько искаженных версий еще до чтения книги) и касается она одного обстоятельства, которое благоразумно раскрыто только в конце биографии. Большая часть материала хорошо известна. В конце войны Лакатос был активным участником коммунистического Сопротивления. При поспешном бегстве из страны он отказался от своей еврейской фамилии, но сохранил ее начальную букву L, чтобы не пропали даром его носовые платки с монограммой (в Венгрии Лакатос – весьма распространенная фамилия, вроде фамилии Смит в Америке). Он поступил в самый престижный академический институт страны – Этвеш Коллегиум. Лакатос был активным коммунистом после войны, занимаясь реформой высшего образования, но вскоре впал в немилость, провел шесть недель в одиночной камере и три года в тюрьме. После освобождения он работал ассистентом у видного математика. Он ускользнул из страны во время массового исхода, получил стипендию Рокфеллера для завершения докторской диссертации в Кембридже. Его диссертация была первой версией блестящего и совершенно оригинального диалога по философии математики *Доказательства и опровержения*. Затем он перешел в Лондонскую Школу Экономики и здесь развил новую философию научного метода, которая была мотивирована его работой в области

философии математики. Он рассматривал это как часть большего ряда «тезис – антитезис – синтез»; отдельным частям этого ряда должны быть приписаны имена Поппера – Куна – Лакатоса. Весь ряд должен представлять рациональность – иррациональность – историцистскую рациональность. Попперу крайне не понравилась эта концепция, и он обвинил Лакатоса в плагиате весьма важных составляющих новой философии, – в книге приведены извлечения из весьма саркастического обмена «любезностями» между ними. В 1960-е, во время студенческих волнений, которые приняли особо драматический характер в Лондонской Школе Экономики, Лакатос стал видным противником инспирированного Вьетнамом восстания, славил командование стратегической авиации США как спасителя цивилизации, и студенты предпочитали его тем многим бюрократам, которые при противостоянии с ними не показывали своих лиц.

Так что же тут нового? А дело в приведенном в книге уже давно известном обстоятельстве, имевшем место в Венгрии, которое редко обсуждалось английскими поклонниками Лакатоса. В 1998 г. в небольшом академическом журнале «Философия социальных наук» была опубликована большая статья «Лакатос в Венгрии». В ней раскрывается причина того, почему Лакатос впал в немилость и попал в тюрьму. Ходили упорные слухи о том, что во время пребывания в Сопротивлении он был инициатором принятия решения о том, чтобы подтолкнуть товарища по группе в Сопротивлении к самоубийству, которое и было совершено. Этим товарищем была еврейка, и об этом было известно властям, и в группе боялись, что, будучи схвачена, она под пытками выдаст товарищей. Таким образом, ее долгом было совершение самоубийства. Много позднее, в 1950 г., в Центральной контрольной комиссии партии было слушание этого дела, и в результате Лакатос был исключен из партии и арестован. По крайней мере, так это событие изложено в книге.

Есть и другая возможная причина ареста Лакатоса, которая приведена в статье «Лакатос в Венгрии», но не в этой книге. Быть может, он был вовлечен в подготовку показательного процесса над старшим членом партии. Когда по приказу сверху этот проект был свернут, Лакатос представлял собой значительное неудобство и его убрали на время. Еще одна деталь из этой печальной истории, не упомянутая в биографии, но помогающая понять, почему Лакатос не является уважаемой фигурой в сегодняшней Венгрии: когда в 1953 г. он был освобожден и реабилитирован с пенсией, которую давали тем, кто пережил преследования и не деградировал, он регулярно доносил в секретную полицию на своих коллег и друзей,

и фактом является то, что он рассказал им об этом в письмах, отправленных после побега из Венгрии в 1956 г.

Я предпочитаю более светлый образ. Странная фигура в лоснящемся восточноевропейском костюме входит в темную и заброшенную библиотеку Моральных наук в Кембридже (с тех пор отремонтированную). В комнате нет никого, кроме застенчивого первокурсника. Забавный человечек забирается по лесенке в северо-восточном углу комнаты. Книги расставлены по алфавиту, и в этом углу начинается буква *A*. Он берет первую книгу, листает ее, захлопывает с шумом, берет вторую...

Другая новость, содержащаяся в книге, – это перевод речи Лакатоса касательно образования, которую он произнес перед дискуссионной группой интеллектуалов в Будапеште в начале 1956 г. Он говорил, что наука должна управляться партией, а не наоборот, что цензура должна быть отменена, что критика и инакомыслие должны поощряться. Такие вот разговоры шли в Будапеште в те дни, а вскоре туда вошли советские танки. Утверждения Лакатоса полны силы и революционного духа.

Это все, что касается пикантных новостей. Вклад Лакатоса в философию математики сформулировать очень просто: этот предмет уже никогда не будет таким же, каким он был долгие годы. Десятилетиями в философии математики говорилось об основаниях, теории множеств, парадоксах, аксиомах, формальной логике и бесконечности, – это программа, заложенная Б. Расселом и другими, и приправленная удивительными открытиями Курта Геделя. Вместо всего этого Лакатос заставил нас думать о том, о чем думают работающие математики. Он написал удивительный философский диалог о доказательстве вроде бы элементарной, но удивительно глубокой геометрической идеи, восходящей к Эйлеру. Это просто произведение искусства, – я приравниваю его к диалогам, написанным Юмом, Беркли или Платоном. Лакатос заставил нас видеть теорему, математический факт в процессе их становления. В его книге несколько студентов и их преподаватель в ходе дискуссии высказывают догадки, приводят контрпримеры и леммы. Ссылки гармонично согласуются с историческими событиями, которые лежат в основе математического открытия. Высказываются традиционные взгляды относительно математики, но одновременно приводятся собственные взгляды Лакатоса на математику как эволюционный процесс, в ходе которого создаются новые концепции, фиксируются старые, и в результате необходимые математические истины создаются в процессе, в котором сам диалог есть пример

и иллюстрация. Работа его венгерских учителей, таких как Георг Пойа, который открыл отличные теоремы и написал прекрасную книгу «Как решить задачу», явно присутствует во всем этом. *Доказательства и опровержения* стали бестселлером в СССР, что было очень приятно Лакатосу, хотя он жаловался, что ему платили не за число проданных экземпляров, как это делается на Западе, а за число слов в тексте – в чисто советской манере. Сейчас эта книга является обязательной для всех, кто занимается проблемами математического познания.

В противоположность этому, философия науки у Лакатоса является лишь некоторого рода намеком. Он предположил то, что названо им методологией научных исследовательских программ, которая должна была объяснить идею рациональности. Это была восхитительная, часто приводящая в ярость теория научной диалектики, и если не совсем теория науки в действии, то реконструкция того, на что это действие было бы похоже, если бы этаким гегелевский Абсолютный Мыслитель направлял его. Идея Лакатоса, грубо говоря, состояла в том, что тогда каждый считал, что это рационально – принять теорию, подписаться под ней, посвятить карьеру теории, основываясь на ее соотношении с опытом, экспериментальными данными, а также ее объяснительной силой, простотой. Но такой фундаментализм (или даже попперовский антифундаментализм) никуда вас не приводит. Вместо этого вам надо рассмотреть историческую последовательность теорий, каждая из которых возникает в результате ревизии предшествующих теорий, – это Лакатос назвал исследовательской программой. Прогрессивные программы (которыми восхищаются рационалисты) – это такие, которые расширяются в свете контрпримеров, порождая новые концепции и предвидя новые экспериментальные и теоретические результаты. Вырождающиеся программы (плохие) – это такие программы, которые становятся все более узкими и в лучшем случае объясняют *ad hoc* противоречащие результаты. Рациональные ученые должны предпочесть прогрессивные программы.

Предложенное Лакатосом звучит весьма скромно. И все же задолго до того, что называется «войной с наукой», журнал *Nature* опубликовал статью с портретами четырех негодяев: Поппера, Куна, Лакатоса, и Фейерабенда. Статья возлагает вину за решение миссис Тэтчер упразднить в Англии фундаментальную науку (и публичное молчаливое согласие с этим безобразием) на ужасную философию науки, пропагандируемую этими четырьмя злодеями. Поппер пропагандировал опровержение, Кун говорил о необходимости научных

революций, Лакатос учил, что наука погрязла в море аномалий, а Фейерабенд проповедовал анархию, и все эти взгляды были плохи для масс, которые должны были, как утверждает статья из *Nature*, восхищаться наукой и отрекаться от критического мышления.

Из всех четырех злодеев Фейерабенд оказал наихудшее влияние. Самая известная его книга *Против метода* (1975) представляла собой сильнейшую критику теории Лакатоса, да и всех других, более скромных, форм рационализма. Фейерабенд обоснованно говорит, что методология исследовательских программ является взглядом в прошлое и не дает ни малейшего намека на то, во что рационально верить сейчас, а именно в этом и состоит суть проблемы рациональности. Книга была написана для того, чтобы представить одну сторону в споре, но Лакатос уже не смог дать ответ. Поэтому идея опубликовать обширную корреспонденцию между двумя этими философами с 1967 по 1974 г. представляется хорошей затеей. Но как я уже говорил, аргументация существенно не продвинулась. Наиболее важным является то, что Лакатос пытается сгладить обвинения Фейерабенда в противоречиях: если он действительно утверждает, что не существует рационального научного метода или чего-то такого, что может служить суррогатом такой вещи, тогда он должен был бы признаться в абсолютном скептицизме, отрицая возможность знания. Фейерабенд оспаривает это и до некоторой степени берет верх над Лакатосом. Но тут обмен письмами обрывается. На самом деле наиболее основательная часть действительного аргумента в письмах кончается, когда Лакатос понял, что должен умереть, и с раскалывающейся головой критикует партнера построчно.

Дружба между Лакатосом и Фейерабендом была прочной, и мышление над этой дружбой, полной энтузиазма и в то же время сварливой, должно обогатить наше понимание аристотелевского утверждения, что друг представляет собой *alter ego*. Однако я нашел эти письма более нежными, чем ожидал. В них мы видим двух школьников, разыгрывающих друг друга, подстрекающих друг друга разговорами о девочках, подружках и секретаршах. Подшучивание друг над другом является столь обыденным, что не открывает ничего более интимного. Тот факт, что оба человека до конца жизни оставались как бы в отрочестве, должен быть ключом к их интеллектуальной живости и к их презрению к спокойному академическому профессионализму. Письма были написаны так, как если бы оба боролись с философией и занимали публичное положение в политике. Студенческие волнения вот-вот должны были начаться, и Фейерабенд испытывал нервный подъем в Беркли, а Лакатос от-

крыто занимал контрреволюционные позиции в Лондонской Школе Экономики. Еще одна новая вещь – то, что 10 октября 1970 г., когда все уже успокоилось, Фейерабенд, отнюдь не поклонник своего коллеги Джона Серла, оценивает рукопись книги Серла о кризисе как «восхитительную». И в предисловии к своей книге *Против метода* он говорит: «Я за анархизм в мышлении, в личной жизни, НО НЕ в общественной жизни».

Помимо всего прочего, приятно иметь печатную версию анекдотов, известных до сих пор только друзьям: что Фейерабенд мог слетать в Лос-Анджелес на свой еженедельный урок пения – опера была его страстью, что он любил ходить на рестлинг с друзьями, большей частью с «девочками». Правда, если читать внимательно, можно увидеть, что он вел очень уединенную жизнь на холмах Беркли. Хотя Фейерабенд был чудаком, он мог наводить порядок, когда нам это было нужно: он написал превосходные указатели к своим книгам. В самом деле, существуют совершенно различные указатели к первому и третьему изданию «Против метода», каждый из которых отражает то, что Фейерабенд хотел передать читателю. К сожалению, вы не найдете ни «рестлинга», ни «оперы» в указателе к рецензируемой книге, ни фамилий людей, преимущественно «девочек», которые часто упоминаются просто по именам.

Первая публикация *Против метода* была осуществлена в 1970 г. в виде большой статьи в ежегоднике, адресованном философам науки. В ней Лакатос еще не был атакован, но он страстно хотел этого. Открытка, отправленная 19 июля 1970 г., прекрасно передает дух этих отношений. Я цитирую ее полностью, так как этого нет в опубликованной корреспонденции. В настоящее время она демонстрируется в открытом в Констанце архиве Фейерабенда, где имеется также еще четыре неопубликованные открытки. На открытке изображены Тауэр, эшафот и топор палача. На обороте Лакатос написал кроваво-красными чернилами:

Я все еще не получил ПМ («Против метода»). Поторопись. Если ты поторопишься, я казню ПМ, если подзадержишься, я казню тебя. С последним благословением, Имре де Торквемада.

Вскоре ставшая знаменитой книга *Против метода* вышла через год после смерти Лакатоса, и начинается она с сожалений по поводу потери друга. Ввиду отсутствия возражений Лакатоса в пользу метода редактор корреспонденции воспроизвел то, что кажется чрезвычайно точной записью заметок, сделанных на лекции Лакатоса мистером Грегори Карри в 1973 г. Я опять-таки не нахожу тут ничего

нового в философии, но люди, которые не знали Лакатоса, будут восхищены его увлечениями и всем прочим, так же как и его оскорбительными шутками. Вот пример его презрения к моде: ведет ли Хилари Патнэм Американскую Философскую Ассоциацию к публичному осуждению таких изданий, как «Нью-Йорк Таймс», за публикацию «необоснованных», «расистских», сексистских и направленных против рабочего класса теорий Ричарда Гернштейна, Уильяма Шокли и Артура Йенсена? Это, говорит Лакатос, будет тот самый вид разговора, который использовался церковью против коперниканства: «Необоснованные теории». И так далее, с другими мишенями, менее крупными, чем Патнэм, способными к тому, чтобы позаботиться о себе.

Редактор героически старался проследить аллюзии в корреспонденции и в лекциях, чтобы читатель четверть века спустя мог понять, что происходило в то время. Довольно многие из упомянутых людей не могут быть идентифицированы. Редактор лишь частично преуспел в таком прослеживании, и я не виню его за это. 23 июня 1972 г. Фейерабенд писал: «Читая Хакинга, я был удовлетворен (приятно видеть напечатанным свое имя) и одновременно нервничал, почему я не написал Четкой Сводки Своей Мысли?» Что же, время от времени я писал что-нибудь о Фейерабенде, но я ничего не мог найти из подобного, опубликованного до 1975 г., так что же он мог иметь в виду? Я весьма удовлетворен, что совершенно сумбурный очерк, который я написал по поводу Фуко, правильно идентифицированный редактором, сподвигнул Фейерабенда сказать, что суждение «индивиды меньше значат для знания, чем дискурс, в котором они участвуют», действует на него так, как если бы его «гладили против шерсти», абсолютно и всегда.

Сначала приходит индивид, даже если это означает крушение знания. Поэтому я действительно должен сделать обзор по Фуко – придержите его для меня (для того чтобы можно было отрецензировать в *British Journal for the Philosophy of Science*). И я включу в обзор также и сэра Карла, потому что оба этих ублюдка настроены против святости человеческих заблуждений.

В результате Фейерабенд сумел сделать обзор только по Попперу, и я подозреваю, что он никогда не читал Фуко, который также представляет что-то вроде иконы праведности заблуждений индивидов, и даже праведности таких сумасшедших индивидов, как Антуан Арту. Лакатос и Фейерабенд были восхитительными беспокоящими личностями. Слава Богу, что Британия и Америка оказали им помощь, но мы должны благодарить судьбу за глупость, эксцессы и подлинные прозрения этих беженцев из руин Австро-Венгерской империи.

Дж. Холт

## ТАК, ЧЬЯ ЖЕ ВСЕ-ТАКИ ИДЕЯ?<sup>1</sup>

(Философская распря)

(*Lingua Franca*, February 1996)

*Эта статья посвящена истории о приоритете в науке. Быть может, это самый скандальный случай за последнее время, когда ученого, ставшего идиологом для целого поколения логиков и философов, обвинили в краже идей у другого известного ученого. Действующие лица – Сол Крипке и Баркан Маркус – очень хорошо известны в философском мире. Сам по себе спор о том, кто у кого заимствовал идею, не вызвал бы особого резонанса, если бы не личность центральной фигуры – Крипке. Вундеркинд, блистательный ниспровергатель догм, эксцентричный ученый, Сол Крипке уже давно находится в центре внимания прессы, будучи героем, в котором столь нуждается общество. Однако выпячивание достоинств одного приводит к приуменьшению достоинств другого, и общество зачастую все «подвиги» приписывает герою, оставляя без внимания детали научной жизни. Именно это является одним из источников возникновения споров о приоритете.*

*Вопрос о приоритете всегда имеет множество измерений. Например, устоявшаяся терминология «семантики Крипке» для модальной логики скрывает тот факт, что Крипке был не единственным автором такой семантики. В том же самом 1959 г., когда Крипке сделал это открытие, семантика для модальной логики («модельные множества Хинтикки») была предложена Яакко Хинтиккой, а за год до того – Стигом Кангером. Определенного рода трения между этими логиками и философами были уже по этой только причине неизбежными, и Хинтикка охотно представил редактируемый им авторитетный журнал и книгу из соответствующей серии для широкого распространения известий об обвинении Крипке в плагиате.*

---

<sup>1</sup> Holt J. Whose idea is it, anyway? // *Lingua Franca*, February, 1996.



*Сам по себе Крипке был достаточно жесток к коллегам, замечая у них ошибки и неточности. Показательным случаем является его обширная статья «Есть ли какие-либо проблемы с постановочной квантификацией?», объем которой составляет около сотни страниц. Сокрушительная критика в отношении некоторых философов привела к некоторым драматическим событиям в их жизни. Между тем ситуация с вопросами о приоритете отнюдь не простая.*

*Я могу судить об этом, потому что именно в разгар полемики по поводу допустимости постановочной интерпретации кванторов Крипке откликнулся на мою просьбу и прислал свою статью, сопроводив письмом, в котором была фраза: «Никогда не думал, что по другую сторону Атлантики кто-то интересуется этой проблемой».*

«Вообразим следующую явно вымышленную ситуацию. Предположим, что Гёдель не был на самом деле автором гёделевской теоремы о неполноте. На самом деле доказал эту теорему человек по имени “Шмидт”, чье тело было найдено в Вене при таинственных обстоятельствах много лет назад. Его друг Гёдель каким-то образом овладел рукописью, и впоследствии она была приписана Гёделю. Поэтому поскольку человек, открывший неполноту арифметики, на самом деле был Шмидтом, мы, говоря о “Гёделе”, всегда указываем на Шмидта. Но мне кажется, что мы не делаем этого. Многим из вас этот пример покажется очень странным».

Эти слова были произнесены Солом Крипке в аудитории в Принстонском университете 22 января 1970 года. Двадцатидевятилетний профессор философского факультета Рокфеллеровского университета читал вторую из трех запланированных лекций – читал без написанного текста или даже записей. Лекции были записаны на магнитофон, расшифрованы и опубликованы под названием *Именование и необходимость* (Гарвард, 1980), что стало эпохальным событием в истории современной философии. «Книга поставила аналитическую философию на уши, – писал Ричард Рорти в *Лондонском книжном обозрении*. – Одни были в ярости, другие были воодушевлены, а остальные озадачены». Лекции Крипке дали начало тому, что теперь называется Новой Теорией Указания, революционизировав способы разговора философов языка о проблемах значения и истины. Лекции породили сотни журнальных статей

и диссертаций по поводу «возможных миров», «твердых десигнаторов» и «апостериорной необходимости». Это привело к далеко идущему возрождению аристотелевской доктрины сущностей. И эти лекции позволили их автору, уже к тому времени культовой фигуре среди логиков, превратиться в образец современного философского гения – это положение было закреплено газетой New York Times, поместившей сияющий образ Крипке на обложке воскресного выпуска в 1977 году.

А теперь представим, если пожелаете, следующую явно вымышленную ситуацию. Предположим, что Крипке на самом деле не был автором Новой Теории Указания. Всю эту работу проделала женщина по имени «Маркус» – назовем ее «Руфь Баркан Маркус» для пущей правдоподобности, – чья фигура во плоти все еще прокладывает таинственные траектории по кампусу Йельского университета. Молодой Крипке в 1962 году посетил ее лекцию, в которой она представила ключевые идеи; почти десятилетием позднее он представил в значительнейшей степени разработанную версию этих идей, не отдав при этом должного Маркус. Впоследствии эти идеи были приписаны Крипке. Поскольку человек, открывший Новую Теорию Указания, это на самом деле Маркус, тогда при упоминании слова «Крипке» мы на самом деле имеем в виду Маркус. Так ли это?

Многим из вас эта история может показаться странной. Тем не менее именно такую историю преподнес философ по имени Квентин Смит огромной аудитории на конференции Американской Философской Ассоциации в Бостоне. Только для Смита, профессора Западного Мичиганского университета, эта история не была каким-то вымыслом. Она была правдой.

Когда Смит держал речь перед бостонской аудиторией, это было похоже на философскую версию притчи о Давиде и Голиафе, – выскочка, сорокатрехлетний профессор из второстепенного университета Среднего Запада пытается переписать интеллектуальную историю и поставить под сомнение репутацию человека, которого Роберт Нозик назвал «гением нашей профессии». Философский мир впервые узнал об обвинениях Смита осенью 1994 года, когда статья, представленная им на конференцию и названная «Маркус, Крипке и происхождение Новой Теории Указания», – попала в список принятых докладов. Но задолго до этого философские сайты

в Интернете были полны сообщениями, что кто-то намерен обвинить великого Сола Крипке в плагиате, – что вполне соответствовало абстракту и названию доклада Смита.

Сам коллоквиум состоялся 28 декабря в Мариотт-отеле в Бостоне. Это не был особенно поучительный спектакль. Баркан Маркус, поборником которой выступал Смит, не присутствовала. Не присутствовал и Крипке. По этой же причине не присутствовало большинство его принстонских коллег (их отсутствие было истолковано одними философами как знак их солидарности с Крипке, а другими – как подозрительное отсутствие поддержки коллеги). И все же чувствовалось присутствие принстонских аспирантов, прерывавших Смита («Это Маркус сподвинула вас на это?») – завопил один враждебный участник), из тех, кто умышленно покидал аудиторию по мере того, как Смит в деталях излагал обстоятельства «исторического непонимания», которое привело к приписыванию Крипке идей, которые, с точки зрения Смита, принадлежали Маркусу. «С точки зрения истории философии, – провозгласил Смит, – устранение недоразумения в данном случае не менее важно, чем устранение в гипотетической ситуации мнения, что вся платоновская теория форм принадлежат Плотину».

Озадачивающие заявления Смита не остались не отвеченными. Ответчиком выступил Скотт Сомс, молодой философ языка из Принстона, которого публика рассматривала как философского киллера, посланного департаментом Крипке (на самом деле его попросили быть комментатором доклада Смита на конференции после того, как пара других философов отказались сделать это). «Моя задача сегодня необычна и не очень приятна», – начал Сомс, готовый отразить «бесстыдные» инсинуации в адрес Крипке, обвиненного в интеллектуальном воровстве. Он облил презрением утверждение Смита, что Крипке узнал основные доктрины Новой Теории Указания от Маркуса, поначалу не понял их, а затем, освоив их, ошибочно принял за свои, – а потом и вся философская общественность была введена в заблуждение. «Если здесь и есть скандал, – заключил Сомс, – то он заключается в том, что такому небрежному и некомпетентному обвинению оказано такое доверие».

Но этим все не кончилось. Согласно правилам Американской Философской Ассоциации докладчик имеет право на ответ комментатору. Поэтому Смит воспользовался этим и дал ответ на 27 страницах (не считая сносок), который по объему был сравним с его докладом плюс комментарии Сомса. «Я не верю, что полезно или да-

же уместно принять тон, заданный Сомсом в его комментариях, – сказал он перед публикой. – Философские разногласия не разрешаются наклеиванием обидных ярлыков на соперников; они разрешаются обоснованными аргументами, и я представляю такие аргументы...» Жидкие хлопки приветствовали его замечание.

На некотором этапе кажущийся бесконечным текстуальный и философский обзор деталей Смитом был прерван председателем секции Марком Ричардсом из Университета Тафта. Некоторые участники заседания тут же возразили против этого, требуя дать возможность Смиту говорить. Ричардс уступил, но в нарушение протокола он позволил Сомсу комментарий на ответ на комментарий. («Я почувствовал, что он действует по указке Сомса», – заметил Смит позднее.) «Если Маркус высказала эти идеи до Крипке, как же получилось так, что никто не заговорил об этом в течение двадцати лет? – задал Сомс риторический вопрос. «Быть может, этот вопрос стоит задать женщине философу», – внезапно прозвучал голос, заставивший на время замолкнуть аудиторию.

Сегодня, год спустя, дело Крипке все еще актуально. Доклады на конференции, включая комментарии и ответы на комментарии, были опубликованы в журнале *Синтез*. И оба противника в настоящее время заняты оттачиванием своих аргументов в еще больших статьях – самый большой набросок Смита насчитывает 70 страниц. Между тем такие философские знаменитости, как Элизабет Энском, Дональд Дэвидсон и Томас Нагель, подписали письмо в АФА, в котором заявляется, что «сессия Ассоциации не есть подходящее место для обвинений против представителей профессии, даже если таковые могут быть правдоподобно защищаться». Письмо, которое было опубликовано в официальном документе Ассоциации, требовало, чтобы ассоциация принесла публичные извинения Крипке.

Философское сообщество раскололось на два лагеря – и раскол определялся не только убеждениями относительно интеллектуальной оригинальности и собственности, но также и различным отношением к Крипке как личности. В конце концов, он представляет собой тип человека, который не похож на остальных, будучи вечно погруженным в размышление, и который внушает скорее благоговение, чем привязанность. Его эксцентричность сделала его предметом слухов и сплетен. Даже те люди, которые восхищаются его интеллектуальными достижениями, часто жалуются, что он вообразил себя такого рода «полисменом» аналитической философии,

высокомерно наказывая других философов за банальности и глупости. А теперь, по иронии судьбы, под подозрением оказался сам офицер Крипке.

Руфь Маркус отказалась обсуждать весь этот вопрос, хотя, чтобы показать, что голос Смита не был «гласом вопиющим в пустыне», она послала мне дюжину журнальных статей, опубликованных философами в последние несколько лет, где именно ей отдается приоритет в Новой Теории Указания. В противоположность ей, Крипке совершенно свободен в изъятии своих оскорбленных чувств и озлобления. «Во-первых, – говорит он, – то, что говорит Смит, неправда, и во-вторых, если бы это было правдой, за дело нужно браться более ответственно».

Во всем этом деле присутствует какая-то озлобленность. Легко понять, когда кто-то позаимствовал у другого прозу, – для этого нужно просто сравнить тексты. А вот опознание идей – гораздо более трудная штука. Когда нечто новое открыто и предлагается в ясном и четком виде, намеки на него восходят к корявым ранним текстам. Действительно ли новые идеи уже присутствуют где-то в неявном виде или же это проецирование нашего знания в прошлое? Действительно ли Оливер Хевисайд открыл формулу  $E = mc^2$  до Эйнштейна? Действительно ли, что Ферма предсказал фундаментальную теорему анализа еще до Ньютона? Нельзя ли все прозрения Фрейда обнаружить в *Гамлете*?

Устрашающая сложность идей, вовлеченных в спор вокруг приоритета Крипке и Маркус, не делает легким делом прослеживание генеалогии этих идей. Хотя они по большей части относятся к философии языка, их глубокий источник зиждется в модальной логике, формальном исследовании различных модусов истины – необходимости и возможности, – которыми могут обладать утверждения. Первым модальную логику изучал Аристотель, а также схоласты, но их последователи отрицали ее важность. Возрождение модальной логики пришлось на начало 20-го века, и было обязано работам философов типа К. Льюиса и Р. Карнапа.

В 1940-е Руфь Баркан Маркус – тогда незамужняя аспирантка – добавила новые формальные характеристики к аппарату модальной логики, сильнее всего образом расширив ее философские следствия. И десятилетием позднее не достигший двадцати лет вундеркинд Сол Крипке дополнил модальную логику тем, чего раньше у нее не было, а именно интерпретацией, семантикой. Апеллируя к идее Лейбница, что действительный мир есть только один из огромного

множества возможных миров – миров, в которых снег зелен, Крипке характеризует суждение как необходимо истинное, если оно справедливо для каждого возможного мира, и возможно истинное, если оно справедливо в некотором возможном мире. Затем он доказал, что модальная логика является формально «полной» системой, – весьма впечатляющий результат, опубликованный им в *Журнале символической логики* в 1959 г, когда ему было 18 лет.

После этого в феврале 1962 года Крипке присутствовал на ставшей ныне легендарной сессии Гарвардского факультетского клуба. На этой сессии Руфь Маркус представила доклад «Модальности и интенциональные языки». Атмосфера была не очень-то милосердной для докладчика, поскольку гарвардские философы имели смутное представление о понятии необходимости и возможности. Это было особенно верно в отношении комментатора доклада, В.В. Куайна, который, по словам Маркус, верил в то, что современная модальная логика «погрязла во грехе» – смешении употребления слова с его упоминанием.

Хотя Маркус большую часть времени уделила в своем докладе защите модальной логики против атак Куайна, она также коснулась некоторых идей в философии языка, которые начала развивать во время работы над докторской диссертацией в середине 1940-х. Эти идеи касались соотношения собственных имен и объектов, на которые имена указывают. С начала XX в. общепринятая теория собственных имен, обязанная Готтлобу Фреге и Бертрану Расселу, заключалась в том, что каждое такое имя ассоциируется с кластером дескрипций, которые и составляют значение, или смысл, имени. Референтом имени тогда является единственный объект, который удовлетворяет дескрипции. Согласно теории Фреге–Рассела, референт имени «Аристотель» должен быть единственным объектом, удовлетворяющим таким дескрипциям, как «учитель Александра Македонского», «автор *Метафизики*» и т.д.

Если собственные имена на самом деле являются скрытыми дескрипциями, они должны и вести себя как дескрипции во всех логических контекстах, – включая контексты модальной логики. Но, как заметила Маркус, они просто не делают этого. Например, утверждение «Аристотель есть Аристотель» необходимо истинно, в то время как «Аристотель есть автор *Метафизики*» просто контингентно, так как вполне возможно вообразить себе такие обстоятельства, в которых Аристотель мог бы стать вместо философа пастухом. Подобного рода интуитивные соображения подсказали Мар-

кус идею, что собственные имена не прикреплены к объектам посредством вмешательства дескриптивного смысла. Скорее, они прямо указывают на своих носителей, подобно бессмысленным ярлыкам. Согласно старой терминологии Джона Стюарта Милля, собственные имена имеют функцию денотации (обозначения), но не коннотации (соозначения).

Предыдущее изложение, волей неволей похоже на карикатуру на аргументацию Маркус, аргументацию, которая на самом деле является почти отталкивающей ввиду своей сложности и абстрактности. Неудивительно, что в дискуссии, которая последовала на следующий день в Кембридже, она, Куайн и молодой да ранний Крипке часто вмешивались в споры и задавали вопросы. Однако в ретроспективе ясно одно: Маркус использовала модальное мышление для того, чтобы подорвать традиционную теорию значения, и в этом смысле это был шаг к Новой Теории Указания. Десятилетием позже эта теория расцвела пышным цветом в принстонских лекциях Крипке. Так представляла ли работа Маркус нечто большее, чем только что было сказано?

Это был тот самый вопрос, над которым Квентин Смит стал размышлять зимой 1990 года, когда получил письмо от Маркус – с ней он до того не был лично знаком, – в котором она информировала его о том, что ссылка в его статье на «теорию собственных имен Крипке–Донеллана» не была точна в том отношении, что она тоже сыграла некоторую роль в запуске в оборот этой теории. (Кейт Донеллан – другой философ из университета Лос-Анджелеса, инициировавший разработку Новой Теории Указания.) Смит, по-мальчишески выглядящий и застенчивый, говорит мягко. Он начал свою карьеру как феноменолог, но потом стал отступником и обратился в аналитическую веру. Судя по его списку публикаций, он весьма плодovit и разносторонен – его недавняя книга «Язык и время» (Oxford) была названа одним из рецензентов «шедевром», и в печати находятся такие книги, как «Вопросы этического и религиозного значения» (Yale) и скромно названная книга «Объяснение и Вселенная» (Oxford). Но до своего появления в Бостоне он был не особенно известен.

В то время, когда было получено письмо от Маркус, Смит как раз начал работу над объемной историей аналитической философии. Он перечел ее работу «Модальности и интенциональные языки». Затем он взглянул на ее ранние статьи. С 1990 по 1994 годы он напряженно работал над соотношением интеллектуальных достижений Маркус и Крипке. (После пробы сил в Кембридже с Куайном

и другими философами интересы Маркус распространились на философскую логику и, кроме того, она сделала в высшей степени интересную работу по теории веры и природе моральных дилемм). Смит начал с Маркус регулярную переписку, но, говорит он, не получал от нее детальных комментариев. Наконец, он пришел к окончательному заключению: почти все ключевые идеи Новой Теории Указания – сама идея Крипке, которая «поставила всю философию на уши», на самом деле восходит к Маркус.

И этот сенсационный тезис Смит обнаружил на конференции Американской Философской Ассоциации год назад (1995). Ввиду «необычной природы» статьи, как он сам охарактеризовал ее, Смит удивлялся, как программный комитет пропустил ее. После детального анализа шести главных идей, которые, по его мнению, были ошибочно приписаны Крипке и другим, он назвал две причины «широко распространенного заблуждения» по поводу исторического происхождения Новой Теории Указания. Первая причина была довольно невинной: вопреки репутации Маркус как одного из пионеров в логике и философии языка, философское сообщество просто не уделяло достаточного внимания ее ранним работам. Вторая была более скандальной. Сам Крипке не захотел приписать соответствующие идеи ей – и не по злобе, а по бестолковости. Хотя он и присутствовал на ее знаменательном докладе, молодой Крипке в то время не понял ее идей – по крайней мере, Смит вывел это из некоторых его замечаний во время дискуссии. В 1980 году в предисловии к работе *Именование и необходимость* Крипке заметил, что большая часть его взглядов, представленных в книге, «была сформулирована в период 1963–1964 гг. С точки зрения Смита, только тогда Крипке пришел к пониманию аргументов Маркус, так что ему потребовался год или два для того, чтобы наступившее прозрение подтолкнуло Крипке к тому, чтобы поверить в свое авторство этих идей. «Я подозреваю, что такие примеры часто случаются в истории мысли и искусства», – заключает Смит, искусно смягчая остроту ситуации.

Защищая Крипке против «скандальных» и «гротескно неточных» обвинений Смита, Скотт Сомс начал с того, что выразил свое уважение и восхищение Руфь Маркус (он был ее коллегой в Йеле, когда преподавал здесь в 1970-е, а недавно участвовал в юбилейном сборнике в ее честь). Его критика, замечает он, направлена только против Смита. Допуская, что Маркус все же заслуживает похвалы за разработку некоторых доктрин Новой Теории Указания, он



настаивает на том, что «это никоим образом не умаляет плодотворной роли Сола Крипке». Больше того, продолжает он, некоторые из идей, которые Смит приписывает Маркус, – например, что собственные имена не эквивалентны дескрипциям – уже были сформулированы другими логиками, особенно Фредериком Фитчем. Это было утверждение, о котором Сомс, возможно, пожалел, поскольку именно оно позволило Смиту напомнить, что Фитч был на самом деле руководителем Маркус, когда она писала диссертацию в 1943–1945 гг., и в статье, которую Сомс забыл упомянуть, Фитч выражает признательность своей аспирантке за упомянутую идею.

Но такие очевидные удары редки. По большей части продолжающийся диспут между Квентином Смитом и Скоттом Сомсом по поводу того, кто является действительным отцом-матерью Новой Теории Указания, включает в себя весьма тонкие философские рассуждения. Возьмем хотя бы понятие твердости. «Твердый десигнатор» есть термин, который указывает на один и тот же индивид в каждом возможном мире. («Бенджамин Франклин», например, есть твердый десигнатор, в то время как «изобретатель бифокальных очков» – нет). Фраза «твердый десигнатор» была запущена в оборот Крипке – в этом нет никаких сомнений. Однако Смит настаивает на том, что Маркус была одной из тех, которые пришли к этой концепции (приоритет в отношении слов установить легко, а вот ситуация с концепциями сложнее). «Невозможно!» – возражает Сомс, твердые десигнаторы предполагают более общее понятие референта термина в возможном мире, а у Маркус не было в распоряжении достаточно богатого семантического аппарата для поддержки такого понятия. Двойная ошибка, парирует Смит. Маркус располагала не менее богатым семантическим аппаратом, чем Крипке, но такой аппарат и не был нужен для определения концепции твердого десигнатора. Все, что требуется в этом случае, это основные элементы модальной логики и сослагательное наклонение. Именно этими средствами, добавляет Смит, и располагал Крипке при введении понятия твердого десигнатора в *Именовании и необходимости*.

Это, пожалуй, самый простой из залпов, которыми обмениваются два оппонента (и Сомс, без сомнения, чувствует, что готов нанести ответный удар). Большая часть аргументов опирается на технические вопросы столь тонкие, что спор вокруг интерпретации текста *Улисса* по сравнению с их спором выглядит студенческим упражнением. Соберите жюри присяжных из профессиональных философов, и они, вероятно, так и не придут к выводу, кто прав –

Сомс или Смит, – после слушания доводов обоих. И все же обвинение столь же остро, сколь и серьезно. Если Смит прав, Крипке теряет много. Дело не только в том, что его репутация основана на достижениях, которые на самом деле принадлежат другому философу – женщине, которой отказано в большинстве мужских профессий. Он не сумел понять этого, потому что он не понял теории с самого начала. Для гения единственное, что хуже интеллектуального воровства, это тупость.

К счастью, возможно понять что-то в этих дебатах, не входя в тонкости. В конце концов, жизнь коротка. Самый простой способ состоит в том, чтобы задать вопрос: Что же в точности такое Новая Теория Указания? Как философское движение, она может рассматриваться как реакция на некоторые ранние тенденции в аналитической философии XX в. Возродить богатое метафизическое понятие «возможных миров» – и серьезно обсуждать интуиции в отношении этого понятия – это значит показать нос логическим позитивистам, которые настаивали на том, что единственно осмысленным дискурсом может быть такое рассуждение, которое сверено с опытом из действительного мира. Свободное использование экзотических инструментов модальной логики приводит к отказу от приземленных методов философов обыденного языка, берущих начало от поздней философии Витгенштейна.

И все же самое главное, в чем Новая Теория Указания пошла против традиционных философских доктрин, состояло в ее антиментализме, ее отказе признать зависимость семантики от содержания сознания пользователей языка. Новая теория утверждала, что значения не находятся в голове; они зиждутся в мире – мире, который описывается наукой. Этот антиментализм усматривается в том, что собственные имена указывают на объекты прямо, не упоминая при этом опосредующей роли умственных идей или дескрипций. Но создатели теории не остановились на этом. Они также аргументировали, что многие существительные – слова типа «золото», «тигр», «тепло» – функционируют точно таким же образом. Таким образом, согласно новой теории, термины «естественных родов» не имеют определений в обычном смысле слова. При определении того, является ли, например, данный кусок вещества золотом, несущественным является тяжесть, желтый цвет, ковкость, и металлические свойства. Это просто свойства феноменального толка, которые могли бы быть другими в другом возможном мире. Золотом вещество делает его атомная структура, которая будучи одной и той же

в различных возможных мирах, составляет его сущность. Конечно, то обстоятельство, что золото имеет атомный вес 79, было открыто относительно недавно, а до этого люди говорили о золоте, не имея в своих головах идеи, в рамках которой золото отличалось бы от других элементов. (Большинство людей делают это до сих пор.)

Если термины типа «Аристотель» и «золото» не привязываются к своим референтам значениями, обитающими в головах пользователей языка, то что все-таки выполняет эту работу? Причинные цепи, утверждает Новая Теория Указания. Термин впервые применяется к объекту в ситуации исходного крещения – скажем, актом указания – и затем причинно переходит к другим через различного рода коммуникативные действия: разговор, чтение и т.д. Таким образом, мое нынешнее использование термина «Аристотель» есть последнее звено в причинной цепи, простирающейся назад по времени (и на восток в пространстве) к самому Стагириту.

Так что Новая теория Указания объемлет ряд поворотных идей, пересекающихся друг с другом. В начале распространения новой теории Стефен Шварц, редактор сборника статей «Именование, необходимость, и естественные роды» (Корнельский университет, 1977), дал надежную таксономию. «Три основные черты» Новой Теории, писал он, каждая из которых «прямо бросает вызов главным доктринам традиционного осмысления концепций значения и указания», таковы: «Собственные имена являются твердыми (указывают на одни и те же индивиды во всех возможных мирах); термины естественных родов подобны собственным именам в способе указания объектов; и указание зависит от причинных цепей».

Какие именно из этих трех частей разработаны Крипке? Сам Смит допускает, что вторая и третья части, представленные Крипке в его лекциях в Принстоне в 1970 г., «по-настоящему новые». Идеи, чье происхождение оспаривается, подпадают под первую часть, а именно, вопрос о твердости собственных имен. Так что Сомс, похоже, прав, утверждая, что Руфь Баркан Маркус, предвосхитив некоторые из этих идей, не преумалывает «оригинальной роли» Крипке в создании Новой Теории Указания. Даже философы, имеющие серьезные интеллектуальные разногласия с Крипке, склонны согласиться с этой точкой зрения. «Вероятно, ни одна из этих идей не обязана одному лишь Крипке, да он никогда и не претендовал на это, – говорит МакДжинн, философ из университета Ратгерс. – Но Крипке был первым, кто придал этим идеям привлекательную форму, чтобы люди, не являющиеся специалистами в логике, смог-

ли оценить их значимость, и кроме того, он вывел из этих идей следствия, которых не заметили другие».

И все же надо признать, что Квентин Смит с блеском провел свое обвинительное исследование, в результате которого он посчитал, что подлинным создателем Новой теории Указания была Руфь Маркус, а не Сол Крипке. Следует добавить, что Смит проявил при этом завидную смелость. В самом деле, иногда кажется, что Смит проявил чрезмерное усердие, отдав приоритет Маркус не только относительно идей, которые она явно имела в более или менее рудиментарном виде, но и относительно всех логических следствий, которые он достаточно искусно извлек из них. Смит защищал свой труд как исследование в области истории современной философии, точнее, как беспристрастное представление философской аргументации, нацеленной на прояснение генеалогии важной теории. Если это исследование привело к горячим спорам, то это обстоятельство имеет простое объяснение. Это задает живых, активно работающих философов.

Критики Смита не согласны с ним. Они говорят, что неправильно было с его стороны затевать публичные дискуссии. В конце концов, если он и не обвинил напрямую Крипке в плагиате, он поднял очень деликатный вопрос профессиональной этики и тонкие вопросы о внутренней работе сознания Крипке. «Мне трудно вспомнить, о чем я думал тридцать лет назад», – ответил мне Крипке, когда я спросил его об обвинении Смита.

«Конечно, Руфь провозгласила в 1962 году, что собственные имена не синонимичны дескрипциям, – говорит он. – Некоторые идеи, которые я развил, были представлены у нее в зачаточном виде, и значительный пробел был в отношении естественного языка. Почти все, что она говорила в то время, было уже известно мне. Я знал о теории имен Милля и о расселовской теории собственных имен и смею надеяться, что, имея в распоряжении разработанную мною семантику для модальной логики, я сам смог бы увидеть следствия такой позиции и для модальной логики. Я определенно не мог подумать: “Вау, это очень интересно, может быть, я поработаю в этом направлении”, и я сомневаюсь, что любая бессознательная версия такой мысли обитала в моем сознании».

Хотя Крипке предпочел не отвечать Смицу публично, он все-таки подумывал о том, чтобы предпринять какие-то правовые действия против Американской Философской Ассоциации. И прошлой осенью он вышел из ее рядов. «Я помню, как моя жена (принстонский философ Маргарет Гильберт) вскрикнула, когда увидела

абстракт статьи Смита в трудах АФА, – говорит Крипке. – Все это действительно было выдержано в пасквильных тонах. Программный комитет должен был просмотреть сотни статей, и у него не было достаточно времени на экспертизу того, имеют ли под собой почву обвинения Смита. Мне приходил на ум судебный иск, но я не решился на это, потому что ответчиком должна была быть АФА. Можете ли вы представить себе суд, который пытается решить эти технические вопросы в философии языка?»

«Я не думаю, что когда-либо действовал недобросовестно, – заключил Крипке. – Я просто пытался как мог сделать вклад в свою область. И, несмотря на всю эту клевету, мне все равно».

Самозащита Крипке в глазах многих из его сотоварищей убедительна. Но она также посеяла в них сомнения по поводу его репутации в философии. Является ли Крипке несравненным гением? Вундеркиндом, который никогда не оправдывал репутацию? Карьера Крипке тяжело давила на его коллег. И легко видеть почему.

Перечитывая немногие опубликованные работы Крипке – *Именование и необходимость*, *Витгенштейн о правилах и личном языке*, невозможно отделаться от приятного ощущения, вызываемого ими. За юмор, изящность, язвительную изобретательность, остроумие и блестящую оригинальность его весьма ценят в кругу аналитических философов. И кроме того, он обезоруживающе откровенен. В одном месте в книге *Именование и необходимость* он бесцеремонно заявляет: «Действительно, предложения типа “Сократ называется ‘Сократом’” весьма интересны, и можно потратить на анализ таких предложений, как бы это ни показалось странным, массу времени. Я одно время проделывал это. Однако сейчас я не буду этим заниматься. (Интересно, каким большим может быть прилив языка. Да и насколько низок может быть отлив.)»

Но Крипке не сторонится споров. Его критика своих коллег может быть весьма резкой. И сам он получил сильнейший удар за свою книгу о Витгенштейне, когда первое возбуждение сменилось отрицательной реакцией. Книги П.М.С. Хакера и Г. Бейкера «Скептицизм, правила и язык» (Blackwell, 1984) и К. МакГинна «Витгенштейн о значении» (Oxford, 1984) постепенно убедили многих философов, что интерпретация Крипке философии Витгенштейна ошибочна. «Первый раз, – заметил МакДжинн, – в его жизнь вкралась погрешность».

Больше того, критики обвиняли Крипке в надменном игнорировании прогресса, достигнутого другими философами в разрешении проблемы, над которой работал и Крипке. Яакко Хинтиikka, выдаю-

щийся философ, работающий в Бостонском университете и редактирующий журнал «Синтез», сказал, что он решил опубликовать обмен статьями Смита и Сомса, потому что «это дает представление о постоянной особенности карьеры Крипке – особенности, которая повторяется вновь и вновь. Другой такой случай имел место, когда Крипке опубликовал свою интерпретацию витгенштейновского «аргумента личного языка» без всякого упоминания о весьма схожей работе, которую Роберт Фогелин напечатал шестью годами ранее».

Хинтиikka имеет в виду «скептическое решение» Крипке парадокса следования правилу, который был сформулирован Витгенштейном. Фогелин, философ из Йеля, переехавший в Дартмут, опубликовал свою новую интерпретацию парадокса Витгенштейна в книге *Витгенштейн* (Routledge, 1976). Во втором издании своей книги Фогелин включил сноску на целых шесть страниц, где указывается на близкий параллелизм своей и крипкевской трактовки. При этом Фогелин сделал упор на том, что его трактовка была более полной.

«У меня нет сомнений в том, что Крипке действовал, исходя из самых добрых побуждений, – продолжает Хинтиikka. – Он не присваивал ничьих чужих идей, по крайней мере сознательно. Его лишь можно обвинить в колоссальной наивности и профессиональной незрелости. Подлинная вина во всем этом лежит на философском сообществе, которое из-за своего некритического, романтического взгляда на этого “одаренного ребенка”, слишком быстро присуждало ему приоритет в новых идеях, в то же время отнимая этот приоритет у других. Крипке, вероятно, получал свои результаты независимо, но зачем же отдавать приоритет только ему?»

Другие философы соглашаются в том, что «культ гения», сотворенный вокруг Крипке, не принес ничего хорошего ни философии, и ни самому Крипке. «Памятуя о том, что большая часть философов в наше время занимается сухой по своему характеру работой, они ощущают, что профессия нуждается в гении, который бы облек философию в романтическую форму, свойственную ей в 19-ом веке, – говорит Роберт Соломон, философ из Техасского университета., среди книг которого стоит упомянуть “О любви” (Simon and Shuster, 1988). – Витгенштейн был последней фигурой, которая считалась гением. Он стал любимцем Кембриджского университета, и все студенты копировали его странную манеру вести разговор и его невротические жесты. После его ухода нам был нужен другой, и Крипке, с его собственными легендарными эксцентричными привычками – некоторые из которых вполне приятны, а другие

отнюдь, – протиснулся на эту роль. Ему столько потакали и баловали, им столько восхищались, что можно только удивляться, способен ли он отличить хорошее от плохого. Он как *idiot-savant* (умственно отсталый человек, проявляющий незаурядные способности в какой-либо области) нуждается в защите».

Соломон также поднял вопрос гендерного характера. «Где все эти женщины-философы?, – вопрошает он. – Сколько было в истории случаев, когда блестящему мужчине приписывали идеи, которые сперва были открыты блестящей женщиной?» (Когда я упомянул об этом в разговоре с Крипке, он возмущенно, своим дрожащим голосом, сорвавшимся на фальцет, воскликнул: «Я не думаю, что кто-либо заявлял о том, что Роберт Фогелин – женщина».) Несколько рецензентов сборника трудов Маркус *Модальности* (Oxford, 1993) присоединились к Смит, жалуясь на то, что ее ранние работы в философской логике были несправедливо игнорированы, и провозгласили ее автором идеи прямого указания. Хотя вполне понятно, что большая часть философов должна считать понятие «твердого десигнатора» мужским творением.

Прошло уже четверть века после того, как Крипке гальванизировал англо-американский философский мир Новой теорией Указания, элементы которой были предвосхищены Руфь Маркус еще за четверть века до этого. Вопрос, поднятый Смитом, является значительным в истории идей. Но является ли Новая теория Указания в настоящее время живой ареной исследования? «Весьма и весьма, – говорит мне Скотт Сомс. – Тезисы, представленные в Именовании и необходимости,» стали чудовищно влиятельными. Они все больше проникают в новые области философии сознания, помогая понять свойства веры и желания в объяснении поведения». Другие просто не согласны с такой оценкой. «В конце 70-х и начале 80-х журналы были заполнены статьями о философских аспектах модальной логики и их следствиях для понятий истины и указания, – говорит Барри Левер, философ из Университета Ратгерс, занимающийся философией ума. – Теперь они попросту исчезли». Роберт Соломон желчно отозвался обо всем этом предприятии. «Когда люди начинают ссориться по поводу того, кто впервые выдвинул идеи, движение уже мертво, – сказал он. – Весь этот вопрос о возможных мирах и твердых десигнаторах и естественных родах в ретроспективе приводит людей в замешательство. Он занимает квадратный миллиметр в квадратном сантиметре, который является частью узкой концепции философии языка, которая в свою очередь есть небольшой

ключок гектара философии». («Да что он понимает в этом?, – восклицает Крипке в ответ. – Он *феноменолог*».) Определенно, философский взгляд, неявно содержащийся в Новой Теории Указания, не мог ухитриться быть более неподходящим в более широком интеллектуальном мире в нынешнее время. Вообразим себе этот ужасный взгляд: внешний мир *реален*, он полон объектов, которые не являются результатом социального конструирования, и эти объекты имеют *сущность*, а эти сущности открываются не поэтами или феноменологами, а *учеными*!

Последние десять лет (эти строки писались в 1996 году) о Крипке мало что было слышно. Помимо слухов, спекуляций и споров вокруг него в философском мире, он относительно неизвестен. Когда я упоминал его имя литературным критикам, политологам и академическим интеллектуалам, не входящим в философское сообщество, обычный ответ был таков: «Крипке? О, да, я слышал о нем. Это парень, который был на обложке New York Times Magazine тысячу лет назад». Люди, которые обсуждают философию Ричарда Рорти, вникая в мучительно трудные тонкости, не могут идентифицировать ни одной идеи, даже косвенно связанной с Крипке. Имя немного сообщает об описании, которое можно придать объекту. Он не имеет «фрегевского смысла». Переживет ли имя Крипке свое время? Эта проблема приводит меня на ум пассаж из *Именования и необходимости*:

Рассмотрим Ричарда Фейнмана, которого многие из нас знают. Он является ведущим физиком-теоретиком. Каждый *здесь* (я уверен в этом!) может установить содержание одной из теорий Фейнмана до такой степени, чтобы отличить его от Гелл-Манна. Однако человек с улицы, не обладая такими способностями, может все еще использовать имя «Фейнман». Когда его спросят об этом, он ответит: он был физиком или что-то вроде этого. Он даже может и не думать, что при этом выделяет конкретного человека. Я полагаю, что он использует имя «Фейнман» как имя для Фейнмана.

Подобным же образом, если Новая Теория Указания истинна, ученый с улицы все еще может использовать имя «Крипке» для указания на Крипке – даже если все, что он может сказать, что «он философ или что-то вроде того». А если Новая теория Указания ложна? Если имена эквивалентны дескрипциям? В этом случае, когда мы говорим о «Крипке», мы говорим о «создателе Новой Теории Указания». И поэтому мы можем быть абсолютно уверены в том, что Квентин Смит ошибался, потому что то, что Крипке был создателем теории, является *необходимой* истиной. Только в некотором возможном мире под именем «Крипке» могла бы быть Маркус.



Я. Хинтиikka

## КТО ТАМ ГОТОВ УБИТЬ АНАЛИТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ?<sup>1</sup>

*Этот текст представляет собой отрывок из статьи **Who is about to kill analytic philosophy?** Я опустил сноски на литературу, которая по большей части указывает на сочинения самого Хинтиikka. Но это не влияет на понимание ощущения Хинтиikka, что аналитическая философия идет по неправильному пути. Опущенные из статьи материалы апеллируют к концептуальному аппарату Я. Хинтиikka, понимание которого потребовало бы много технических деталей. В целом же интерес представляет критика аналитической философии «изнутри».*

Я мог бы объявить свою тему и мой подход к ней ссылкой на Людвиг Витгенштейна и перспективы, которые встают перед нами в свете его мысли. Его философия интерпретировалась самым различным образом. Для моих настоящих целей отнюдь не самым лучшим исходным пунктом понимания его мысли было бы то, что можно назвать нигилистической интерпретацией Витгенштейна. Эта линия интерпретации красноречиво представлена, в частности, Бёртоном Дребеном. В основе ее лежит тот факт, что Витгенштейн верил и говорил, что традиционные философские проблемы обязаны путанице и ошибкам в нашем понимании того, как работает язык. Так называемые проблемы, которые не могут быть разрешены, могут только рассосаться. Соответственно Витгенштейн не испытывал особого почтения к академической философии, включая аналитическую философию, учитывая, что она является в существенной степени продолжением той самой озабоченности этой путаницей. Не удивительно, что те авторы, которые провозглашают конец философии, пытались апеллировать к Витгенштейну. Иронией является то, что те же самые авторы упустили истинную мотива-

---

<sup>1</sup> Hintikka J. Who is about to kill analytic philosophy? // The Story of Analytic Philosophy / ed. A Biletzki, A. Matar. L. Routledge, 1998. P. 253–269.

цию Витгенштейна. Они ошибочно приняли отказ Витгенштейна от плохой аргументации и плохого философского анализа за отказ от аргументации и анализа как таковых. На самом деле, его отчуждение от академической философии не было аспектом его неприятия, будь то социальное, идеологическое или же религиозное неприятие академии, ее стиля жизни и ценностей. Это было делом не вкуса, а результатом интеллектуального суждения. Когда Витгенштейн предпочитал детективные журналы журналу *Mind*, его суждения по этому поводу не были социальными, эстетическими или моральными. Чему он возражал в современных философских сочинениях, так это отсутствию в них цели и серьезности, а также путанному мышлению и аргументации, примеров которых был легион. Витгенштейн остро чувствовал трудности в тех философских проблемах, которые он находил важными. Он аплодировал, когда Рассел воскликнул: «Логика это ад!» Я не ожидаю, что хоть когда-нибудь что-то такое воскликнет Ричард Рорти.

Ясно, что Витгенштейн, если бы он был жив, имел бы такое же жесткое суждение относительно большей части последующих философских работ, включая мысли многих из его последователей. Витгенштейн однажды заключил годовой курс лекций следующим высказыванием: «Единственное, что я посеял, похоже, это определенный жаргон».

Имея в виду центральную роль Витгенштейна в истории аналитической философии, я подвержен искушению высветить эту анти-традиционную и анти-академическую сторону витгенштейновской мысли в применении к ней замечания Бертольда Брехта в отношении *Doppelgänger*'а Витгенштейна по Вене Карла Крауса:

Когда аналитическая философия умрет от нашей собственной руки, Витгенштейн будет той самой рукой.

Подобно исходной реплике Брехта, это будет не столько острой, сколько преувеличением и несправедливостью. И все же она имеет беспокояще значительный элемент истины. Конечно, это суждение нуждается в разного рода уточнениях. Во-первых, упомянутая суицидальная попытка не была успешной. Критическое послание Витгенштейна не было попросту замечено. Даже авторы, которые провозглашали конец философии, делали это, ссылаясь на аргументы, спровоцированные знаменитым гневом Витгенштейна при безошибочном распознавании им неверной интерпретации его идей.

Ряд аспектов недавней философии явно подпал бы под его обвинение. Всякий, кто рассматривает философию Витгенштейна серьезно, болезненно ощущает наличие само-вызванных традиционных проблем реализма, которые стали одной из главных тем недавней аналитической философии. Я не могу не считать просто страшным оскорблением философского интеллекта и целостности Витгенштейна попытку интерпретировать наиболее известные темы поздней философии Витгенштейна в терминах самой старой и самой запутанной традиционной философской проблемы, так называемой проблемы скептицизма. Основная эпистемологическая точка зрения Витгенштейна, или, скорее, половина ее, состоит в том, что к нашим первичным языковым играм с внутренними ощущениями, концепциями цвета, следованием правилу и т.д. просто не применимы понятия знания, сомнения, достоверности, свидетельства, правила и критерия. Вторая часть его позиции состоит в том, что когда мы переходим к вторичным языковым играм, в которые могут быть включены понятия знания, достоверности и свидетельства, мы все же нуждаемся в критериях, но эти самые критерии позволят нам тогда ответить на вопросы, которые беспокоят скептика.

При обсуждении будущих перспектив аналитической философии критическое послание Витгенштейна должно быть принято гораздо более серьезно. Я все же верю, что Витгенштейн был прав и что большая часть нынешних дискуссий в философских журналах не очень высокого интеллектуального уровня. Если Витгенштейн был прав, в целом статус академической философии должен быть пересмотрен. Витгенштейн отговаривал большую часть своих учеников от академической карьеры. Должны ли мы вероятно применить те же самые соображения в отношении философских департаментов, а не к индивидуальным философам?

## **Куайновские непостижимости**

Было бы ошибочно отбросить витгенштейновское отрицание конструктивных возможностей специфически философской мысли как одну из его многочисленных идиосинкразий. То же самое отрицание обнаруживается в менее бросающихся в глаза форме и с различным идеологическим загибам и у других влиятельных мыслите-

лей, и не всегда там, где этого можно ожидать. В те дни логических позитивистов обычно было принято обвинять в представлении заведомо узкого взгляда на то, что философия может, и что она должна. На самом деле, именно критики логического позитивизма в рамках аналитической традиции лишили философов их *métier* (ремесла). Не будет таким уж спорным предположением, по крайней мере, для аргументации, что собственное исследование в философии есть мир мысли, наш концептуальный мир. И будет не в большей степени спорным, для наших настоящих целей, мыслить о языке как о *das Haus des Denken*, конкретным проявлением этого третьего мира концепций и мысли. И если это так, рациональная саморефлексивная философия неизбежно включает использование языка для обсуждения языка. Но это как раз то, что универсалистская позиция в философии XX века полагает невозможным. Эта традиция исследована в моей недавней работе (*Hintikka J. Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator. – Dordrecht, Kluwer Academic, 1996*), в которой показана недостаточность такой позиции. Эта традиция представлена под различными прикрытиями такими удивительными компаньонами, как Фреге, Витгенштейн, Хайдеггер и Куайн.

Последний из этих джентльменов может служить объектом краткого *case-study*. Принимая во внимание радикальное предположение Куайна о невыразимости значения, не следует удивляться, что он заканчивает непостижимостью указания. Даже если его аргументация безупречна, он не доказал неопределенности радикального перевода и непостижимости указания, исходя из непроблематичных посылок. Скрытые предпосылки в куайновской линии мышления в некотором отношении более ограничительны, чем его заключения. Поразительным в куайновской аргументации является не то, что он доказывает непостижимость указания, а то, что он предполагает невыразимость семантики и много больше. При его скрытых ограничительных предположениях не удивительно, что он не видит никакого смысла в таких понятиях, как «аналитичность» и «необходимость». Все, что при этом имеет место, есть тем не менее иллюстрация великого принципа логической аргументации: что предположишь, то и получишь.

Одна из причин, по которой истинная природа философии Куайна не была понята, состоит в ее неререфлексивном характере. Он самый наименьший коллингвудовец из современных филосо-

фов. Подобно Юму, он не соотносит свои идеи с их историческим контекстом или с их исходными предположениями, а представляет их как нечто такое, что каждый добротный эмпирист будет явно приветствовать. Например, только тогда, когда работа Куайна рассматривается в исторической перспективе, эссе типа «Две догмы эмпиризма» будет считаться тем, чем оно является на самом деле: не столько мародерство в дебрях философских идей, сколько критическое обозрение работы Карнапа *Значение и необходимость*. Проклятие последователей Куайна состоит в том, что те, кто не может признать своих предположений, обречены на переутверждение их.

Одно следствие предположений Куайна очевидно. Если мы не можем говорить о семантике в том же самом языке, мы не можем рационально исследовать наш концептуальный мир. Самое большее, что мы можем сделать, это подойти к семантике нашего языка в терминах эмпирической бихевиористской психологии. По той же самой схеме единственное, что мы можем сделать в эпистемологии, это научное исследование человеческих когнитивных способностей и человеческого выводного поведения. Куайн просто был смел в своих заключениях, когда призывал к натурализации эпистемологии.

Я не утверждаю, что Куайн был полностью неправ в утверждении, что эпистемология должна быть натурализована. Но при этом не надо упускать, что это гораздо более летальный способ избавления от философии как независимой дисциплины, чем любая критика Витгенштейна. Потому что – с некоторыми существенными исключениями – философы типа Куайна не имеют необходимых средств сделать больше, чем кабинетная психология или кабинетная лингвистика. Мой собственный опыт аналитической философии из первых рук сделал меня чувствительным к этому вопросу. В то время как я слышал ссылки на «натуралистическую эпистемологию», я не мог не вспомнить блестящей, хотя и не законченной работы Эйно Кайла, эпизодического участника Венского Кружка, который был полностью компетентным психологом и смог применить свои прозрения в психологии к анализу человеческого познания. Его «натуралистическая эпистемология» была гораздо лучше по сравнению со своей недавней инкарнацией.

## Негативная парадигма Куна

Подобные замечания применимы далеко за пределами философии Куайна. Например, «новая философия науки», запущенная Куном, обычно представляется как обогащение наших идей в том, что входит в действительную жизнь науки. Но в критической философской перспективе главным источником этой традиции является чрезвычайно узкая идея того, что может быть осмысленно сказано в языке философии науки, а не только показано средствами парадигм. Причина, по которой это больше не является важным в сочинениях Куна, та же самая, что и у Куайна. Он иллюстрирует очень хорошо его собственное утверждение о том, что большинство мыслителей не осознают свои собственные «парадигмы». Но когда его прижимают, Кун быстро ищет спасения в ограничительных предпосылках. Например, Кун заявляет, что не имеет смысла говорить, если прогресс в науке зависит решающим образом от его тезиса, то мы не можем осмысленно говорить в науке о близости к истине. Но если мы можем говорить об истине, то требуется также тщательный анализ того, как понимать близость к истине. Отсюда при окончательном анализе Кун должен полагаться на некоторую версию невыразимости семантического утверждения. Тезис о невыразимости истины был на самом деле фокальной точкой в кризисе логического позитивизма. Недавние работы тем не менее не поощряют заявлений различного рода о неопределимости и невыразимости. Мы должны очень серьезно отнестись к возможности, что реалистическая концепция истины является неистребимым ингредиентом нашей собственной *Sprachlogik*.

Отсутствие философского самоосознания, характерное для теорий Куна, является тем же самым, какое проявляет философия языка Куайна. Использование «новыми философами науки» таких понятий, как «теоретическая нагруженность наблюдений» или «не-соизмеримость теорий» знаменует поразительно поверхностным уровнем осознания того, что включают в себя эти понятия. На самом деле я показал, что ни одно из них не поддерживает пессимистические заключения, ради которых они и были привлечены.

Точно так же, как честное заключение Куайном из своих представлений о языке состоит в том, что серьезная философия языка должна быть заменена бихевиористской лингвистикой, единственно разумное заключение из принятия идей Куна, как они интерпрети-

руются его последователями, состоит в том, чтобы обратить философию науки в историю и социологию науки. По моему мнению, это не только положило бы конец подлинно философским попыткам понять науку, но и обеднило бы неизмеримо историю и социологию науки. И это обеднило бы наше понимание самой науки.

## **Интуиции, которых нет**

Туманный взгляд на перспективы нынешней аналитической философии углубляется методологией и способами аргументации, которые типично используются аналитическими философами. В этом департаменте пышным цветом расцвела этакая халатность. Если я наугад открою статью, опубликованную в наши дни в философском журнале на английском языке, то с большой вероятностью найду в ней апелляцию к интуиции в поддержку взглядов автора. Иногда вся задача философской статьи или книги заключается в том, чтобы систематизировать наши интуиции относительно исследуемого предмета.

Я нахожу подобную практику скандальной. В прошлом каждый видный философ, который зывал к интуиции, имел теорию или, по крайней мере, объяснение того, почему мы можем получить новое знание или понимание, размышляя над нашими собственными идеями. Аристотель находил основание для такой апелляции к интуиции в своей теории мышления как истинной реализации форм в душе мыслителя. Декарт находил ее в своей теории врожденных идей, Кант – в своей трансцендентальной теории математических отношений, наложенных на объекты нами самими в акте чувствования-ощущения, что делает их интуитивно познаваемыми, то есть открываемыми средствами того, что мы назовем интуицией. Но современное использование интуиции в философии редко подкрепляется таким обоснованием. Уже этого вполне достаточно, чтобы такого рода апелляции к интуиции выглядели в высшей степени подозрительными.

В исторической перспективе произошедшее поразительно понятно. Методологически не подкованные философы начали в 1960-е имитировать Хомского или скорее то, что они приняли за методологию Хомского. Эта методология воспринималась как существенное полагание на интуицию компетентного говорящего

по поводу грамматически различных цепочек символов. Иногда задача грамматика характеризовалась как регламентация таких интуиций. Чего с самого начала не понимали философы, имитирующие Хомского, так это того, что он был тайным картезианцем, который имел за собой скрытое подкрепление своей апелляции к интуиции, которая, по крайней мере, удовлетворяла его. Увы, огромное число философов, которые в наши дни вызывают к интуиции, не являются картезианцами и не имеют никакой другой теоретической поддержки для своей апелляции к интуиции. Поэтому они не предлагают никаких резонов в пользу того, почему мы должны доверять любому их заключению, которое прямо или косвенно основывается на апелляции к интуиции.

Если проанализировать так называемые интуиции философов, то в большинстве случаев они оказываются производными от притязаний на знание, основанных на самом деле на логике, наблюдениях, неявных прагматических резонах. Парадигмальным случаем является «интуиция» Шерлока Холмса в отношении догадки, что доктор Ватсон прибыл из Афганистана. («У меня есть интуиция...»). Холмс тем не менее первым признается, что его «интуиция» есть результат «тренировки мысли», которая «так быстро проскакивает через мой ум, что я прибываю к заключению без осознаемых промежуточных шагов. Однако такие шаги должны быть». Может быть, здесь мы имеем иллюстрацию витгенштейновских резонов в предпочтении детективных историй философским журналам.

Как бы то ни было, главное изменение заключается в порядке аргументативной практики аналитических философов. У меня есть искушение предложить долгий мораторий на неанализируемые апелляции к интуиции в философской аргументации, за исключением случаев, когда автор может привести дальнейшие резоны, чтобы мы поверили его интуиции.

Заметим, что в этом вопросе я воздерживаюсь от воображения о том, какое отвращение Витгенштейн питал бы к апелляции к интуиции в философской аргументации. Мне в данном случае не нужно прибегать к его авторитету. Моя точка зрения достаточно остра даже и без апелляции к Витгенштейну.



## Полтора набора истин о Витгенштейне

Однако подлинное послание, которое я хочу передать вам в этой главе, – это диаметрально противоположность пессимизму. Опять-таки, я могу проиллюстрировать ссылкой на Витгенштейна. Он был философским гением, но он был социально и интеллектуально одиноким волком, который не предполагал никакой ответственности за многие институты нашего общества и культуру и не проявлял к ним никакого интереса. Он боролся против своих личных демонов, или, более точно, против очарования своего интеллекта сиренами нашего языка. Эта схватка была для него истинным «долгом гения». (Здесь и лежит на самом деле его близкое сходство с Карлом Краусом.) Витгенштейн отвергал многие из наших интуиций с такой страстностью, если не сказать, с ненавистью, с которой он отверг свою собственную семью. И это безразличие ко многому самому лучшему в нашей культуре и отвержение его не ограничиваются академической философией. Витгенштейн не питал симпатии к математическому или физическому теоретизированию, да и не обладал их подлинным пониманием. При всей его эстетической чувствительности, в нем не было ощущения элегантности и силы математической теории. Нет никаких указания на то, что он оценивал или даже знал о таких вещах, как теория Галуа, исчисление остатков, теория поверхностей Гаусса–Римана или теория гильбертовских пространств. Подобным же образом он был в высшей степени лишен интереса к подлинно философским проблемам, которые возникли в современной физической теории. Больше того, логика была для него лишь средством устранения личных проблем с путаницей и неверным пониманием, а не средством помощи математикам и физикам в их работе. Согласно Кейнсу, Витгенштейн возражал против «ранних убеждений» своих кембриджских друзей, говоря, что у них нет почтения «ко всему и ко всем». Но в некоторых аспектах жизни он переплюнул Блумсбери своей нигилистической позиций.

Все это не влечет никаких существенных возражений против того, что Витгенштейн делал на самом деле в философии. А следует то, что в большинстве случаев Витгенштейн понятия не имел о конструктивных возможностях своих собственных идей или же не проявлял к ним интереса. Эти возможности влекут важнейшую оговорку в отношении ранее упомянутой нигилистической интерпретации. Допуская, что эти конструктивные возможности не интересовали

Витгенштейна, надо признать, что они имеют решающую важность для нашей профессии в нынешней ситуации.

Нигилистическая интерпретация Витгенштейна должна восприниматься с чрезвычайной осторожностью. То, что отдается должное намерениям Витгенштейна, не значит, что отдается должное потенциальным возможностям его идей. Для того чтобы полностью оценить мощь его идей, следует развить их дальше, чем это сделал сам Витгенштейн, и дальше, чем он сам хотел бы их развить.

Самым простым и в то же самое время самым значимым примером такого конструктивного использования идей Витгенштейна является его знаменитое понятие языковой игры. Как я показал, все, что мы должны сделать (после выяснения, что сам Витгенштейн имел в виду под этим термином), это понимать его более буквально, чем он сам, и применить к его языковым играм концепцию математической теории игр. В результате, аргументирую я, получаем наилучшую из имеющихся семантическую теорию естественных и формальных языков.

Вину за отсутствие использования этих возможностей можно частично возложить на *soi-disant* (мнимых) последователей Витгенштейна, которые не сумели использовать его идеи в конструктивных целях. Единственное извинение, которое я могу вообразить для них, это то, что эксплуатация этих идей Витгенштейна заведет нас за пределы того, что делал и говорил сам Витгенштейн. Но тогда они должны были признать истинность замечания Карла Крауса о полуторном наборе истин, который требуется для преодоления полуистин. В течение жизни Витгенштейна его самопровозглашенные друзья не обрели смелости для того, чтобы заставить его соотнести его идеи с тем, что происходило в современной логике, математике, психологии и физике. Фрэнк Рамсей был, вероятно, единственным философом, кто мог бы сделать это, что делает его преждевременную смерть двойной трагедией. Витгенштейн принес в жертву невероятно огромное унаследованное материальное богатство в пользу простой жизни. Мне кажется, что он также пожертвовал огромным интеллектуальным богатством, отказываясь от использования своих философских идей в конструктивных целях.

Суть моего взгляда состоит в том, что даже независимо от идей Витгенштейна существует поразительное богатство в форме новых возможностей, доступных современной аналитической философии. Я сильно верю, что выживание аналитической философии за-

висит от осознания философами этих возможностей и их использования. Другая сторона медали состоит в том, что мы первыми должны избавиться от ошибок и неправильных представлений до того, как начать использование новых революционных возможностей.

### **Кто там готов убить аналитическую философию?**

Этот перечень неверно ориентированных направлений включает практику апелляции к интуиции, пошаговые концептуализации вместо стратегических концептуализаций, эпистемологию обоснования знания в отрыве от эпистемологии приобретения знания («логика открытия», обычная логика первого порядка, аксиоматическая теория множеств, теория прямого указания Крипке–Маркус, теория индексикального указания и т.п.). В каждом из этих случаев теоретические разработки в неверном направлении не дают возможности философам использовать важную возможность развивать их собственный предмет.

Перечень новых возможностей (отличие систем идентификации от систем указания, разработка идеи зависимости кванторов, игровой подход к логике и т.п.) можно продолжать достаточно долго. Я твердо убежден, что, пока наши коллеги не займутся этими или подобными проблемами, можно говорить о том, что аналитическая философия погибает от наших собственных рук. Но эти руки не мои, и насколько я сумел убедить публику, не от рук Витгенштейна, даже если бы он сам хотел сыграть эту роль.

## РАЗДЕЛ 2

### ВИТГЕНШТЕЙН

---

*Статьи о Витгенштейне выделены в особый раздел, поскольку значительная часть исследователей считает, что поздний Витгенштейн вообще не является аналитическим философом. В самом деле, такие его произведения, как «Философские исследования» и «О достоверности» вряд ли могут пройти даже самое дырявое сито приверженности аналитическим ценностям.*

*А. Квинтон – оксфордский дон (1925–2010). Он твердо придерживался англо-американской аналитической школы и эмпирических убеждений, считая, что только то, что в конечном счете может быть прослежено до чувственного опыта, должно считаться знанием, – он критиковал «рапсодический стиль» и «вакханалию неразумия» большей части континентальной философии.*

*Что ему нравилось в аналитической философии, так это ее твердая апелляция к «нашей общей способности понимать» и «нашему общему согласию относительно очевидной истинности некоторых фактов» – точно так же, как он ненавидел континентальную философию за ее презрение к «приличиям логической эксплицитности». Сартр, Хайдеггер и другие «пророки иррациональности», по его словам, были виновны в «гиперотречении», неспособном отрицать, что человеческая природа фиксирована, например, без утверждения абсолютной, гиперболической противоположности, что мы неотвратимо являемся созданиями небытия, вынужденными создавать себя с тоской. Но «настоящее небытие человека немного трудно определить», возразил он.*

*Приводимая ниже статья о Витгенштейне ценна тем, что она написана с умеренных позиций, где «умеренность»*

*означает избегание культа Витгенштейна, возникшего довольно давно, и принимающего уродливые формы даже в России, где модные литераторы берут на себя смелость по радио разъяснять своим доверчивым слушателям «суть Трактата». Статья написана где-то в 1960-е гг., и поэтому некоторые ее утверждения могут не совпадать с нынешними оценками творчества Витгенштейна.*

А. Квинтон

## ВИТГЕНШТЕЙН<sup>1</sup>

Большая часть англоговорящих философов согласится, что Витгенштейн является и самым влиятельным, и величайшим среди философов 20-го века. Есть весьма основательные причины для того, чтобы оспорить обе эти оценки, но, безусловно, он был одним из интригующих и выдающихся философов нынешнего столетия. Хотя большая часть сочиненного им написана на немецком, он занимает весьма скромное место в сознании континентальной Европы. Однако издательство Surhkamp Verlag начало с 1960-е публиковать его произведения, а во Франции П. Клоссовский перевел две его основные книги «Логико-философский трактат» и «Философские исследования».

В англоговорящем философском мире, в котором он обосновался, и как видно, без должной безопасности, он остается предметом раздуваемого и энергично раздуваемого культа со стороны кружка предающихся самоуничтожению учеников, которыми он себя окружил после возвращения из Австрии в Кембридж в 1929 г. до конца своей жизни. Для большинства не входящих в этот круг приближенных он является объектом несвойственного, даже пугающего поклонения. В Германии его идеи известны главным образом через то внимание, которое ему уделил в своих работах Апель, но в остальной континентальной Европе он остается не более чем отдаленной и загадочной странной фигурой.

---

<sup>1</sup> Quinton A. Wittgenstein // From Wodehouse to Wittgenstein. Manchester: Carcanet, 1998.

Эрих Геллер абсолютно прав, относя его, вместе с Платоном, Августином, Паскалем, Кьеркегором и Ницше, к страстным мыслителям-пророкам, в противоположность таким упорядоченным бюрократам в интеллектуальной сфере, как Аристотель, Аквинский, Декарт, Локк и Кант. И все-таки именно партия Аристотеля считается парадигмой собственно серьезной философской деятельности большинством философов в англоговорящем мире, а группа Платона уважается и имитируется в самых отдаленных концах света по ту сторону Ла-Манша.

## В Кембридже

Так как все же велико влияние Витгенштейна в той части мира, где он предположительно доминирует? Долгое время Рассел и Мур были более заметны. Для этого были основательные причины: они появились на сцене раньше, они опубликовали больше (а Рассел намного больше), они были более доступны.

Мур пробудил Рассела в 1890-е от догматической спячки в объятиях британской версии гегелевского идеализма, из которой сам только что вышел. Результатом их взаимного побуждения к свежей мысли было замечательное множество работ, опубликованных в 1903 г., которые стали вскоре основой новых идей, оказавшихся в центре философского внимания, реалистических в отношении материи и объектов мысли, плюралистических в отношении реальности и предрасположенных к аналитическому методу. Это был год *Principles of Mathematics* Рассела и *Опровержения идеализма*, а также *Principia Ethica* Мура. Ко времени появления Витгенштейна в Кембридже новая философия Рассела – Мура твердо была на пути к тому, чтобы стать превалирующей ортодоксией до второй половины 1930-х.

Рассел поддерживал постоянный поток философских публикаций, с 1897 года до «Человеческого познания» 1948 года, последнего его философского произведения. Мур после сборника статей «Философские исследования» в 1922 г. не опубликовал ни одной книги вплоть до 1953 г., когда вышла его книга «Некоторые основные проблемы философии», содержащая лекции, прочитанные им зимою 1910/1911 г.! Но в межвоенные годы он постоянно представлял тщательно написанные и тщательно изучаемые статьи, большая часть которых представлялась в виде трудов ежегодных симпозиумов Аристотелевского общества, где он в то время доминировал.

Рассел был примечательной общественной фигурой, участвующей энергично и с чувством во всех реформистских движениях. Исключенный физически и до некоторой степени духовно из академической науки, к которой он никогда не возвращался серьезно после Первой мировой войны, своими произведениями он привлекал тщательное внимание академических философов. Мур был неизвестен общей публике, но за счет своей роли (которой он, похоже, не искал) духовного лидера группы Блумсбери он был, по крайней мере, знаком литературной интеллигенции.

Витгенштейн оставался в Кембридже менее двух лет после своего прибытия сюда в 1912 году. Позднее, в 1913 году он удалился в Норвегию, где оставался до начала войны. Он не возвращался к академической жизни до 1929 года. Вторая мировая война вырвала его из нее, и он ушел в отставку окончательно в 1947 году, за четыре года до своей смерти и только через три года после возвращения к этой жизни. Рассел еще резко отвечал на критику во второй половине 50-х годов. В течение своей жизни Витгенштейн опубликовал только одну книгу, «Логико-философский трактат», 75 страниц звучных афоризмов, и одну статью в десяток страниц, в которой содержались исправления ошибок в книге. Впоследствии он отказывался от авторства статьи (вообще, когда Витгенштейну предстоял доклад на определенную тему, он говорил о чем-либо другом). Только после его смерти через издательства прошел целый каскад его произведений, прервав их жестокую скрытность. Их масса растет, вероятно, по причине настояния Витгенштейна, чтобы в них был параллельный немецкий текст наряду с английским переводом, но даже если объем сократить вдвое, он все еще велик, и кажется, нет конца новым публикациям.

Витгенштейн придерживался весьма жестко уединенной жизни и общался с очень ограниченным числом его поклонников, готовых платить большую цену за то, что он терпел их общество. Он не участвовал в конференциях и постоянно покидал Кембридж, когда туда прибывали участники очередной философской конференции. Он сторонился социальной жизни своих коллег по Кембриджу.

Памятуя все эти особенности, примечательно то, что именно он вытеснил Мура и Рассела из центра внимания философов в конце 1930-х, вскоре после возвращения к философии и в Кембридж в 1929 году. Однако контраст между ним и этими двумя нуждается в определенном комментарии. Витгенштейн появился в Кембридже по совету Фреге, чтобы учиться у Рассела. Как оказалось, вскоре они говорили на равных, и Витгенштейн даже доминировал. Этот

процесс достиг кульминации в мае 1913 года, а к тому времени Витгенштейн находился в Кембридже менее полутора лет. Рассел написал книгу по теории познания, развивая и модифицируя некоторые из своих идей в «Проблемах философии», опубликованных за год до этого. Он дал Витгенштейну около 200 страниц рукописи для прочтения, и они были возвращены с разрушительными комментариями. Рассел говорит в своей «Автобиографии», цитируя свое письмо к Оттолин Морелл: «Я видел, что он прав, и я увидел, что у меня нет никакой надежды снова делать фундаментальную работу в философии... Я был преисполнен отчаяния».

С того времени Рассел и Витгенштейн все более расходились. Рассел много сделал для освобождения Витгенштейна из лагеря для военнопленных в 1918 г., устроил несколькими годами позже публикацию «Трактата» и помог привлечь к нему внимание, написав предисловие, вызвавшее неудовольствие автора. С этого времени, по мере того как Рассел становился все более и более сознательно враждебным к Витгенштейну, надо признать, что философская мощь и оригинальность Рассела пошли на убыль, и он не опубликовал ничего заслуживающего внимания с 1926 по 1940 год. Короче, когда они были близки, именно Рассел вскоре стал интеллектуально зависим от Витгенштейна, а не наоборот, и вполне может быть, что доверительно-разрушительная критика со стороны Витгенштейна способствовала отходу Рассела от философии и в то же самое время возвращению к ней самого Витгенштейна.

Мур также не мог реально воспрепятствовать влиянию Витгенштейна. Во-первых, хотя он и сохранял активность тонким, но постоянным ручейком небольших публикаций, начиная с 1910 года он все больше повторял себя, и экстравагантная манера повторения в его стиле, хотя и упрощала и не затемняла содержание, в то же время напоминала тяжеловесную пародию на простые утверждения. Большинство из того, что он хотел сказать, по трем вещам – чувственному восприятию, концепции блага и природе философского анализа – было уже сказано в 1912 г., и он не смог продвинуться дальше, за пределы незаключительных позиций, которых он достиг к тому времени. Он сохранил влияние, во многих отношениях большее, чем Рассел, но оно было меньшим в отношении того, что он мог сказать из-за его манеры речи. Достоин упоминания то, что часть наиболее лояльных и близких учеников Витгенштейна писала в тягучей манере Мура; среди них можно назвать Нормана Малькольма и Морриса Лазеровича.



В течение 10 лет, начиная с 1929 г., Мур и Витгенштейн были коллегами по Кембриджу, и к тому же близкими коллегами, поскольку работали на одной кафедре, и к тому же в самом большом колледже. Они ладили. Мур посещал лекции Витгенштейна, и выражал свое почтение в весьма смиренных выражениях. Он «причесывает» свое мнение в автобиографическом очерке следующим образом: «Я вскоре почувствовал, что в философии он гораздо умнее меня, и не только умнее, но и глубже, с большим пониманием того, что действительно важно и достойно исследования». Муру самому было нечего сказать нового, и он честно присоединился к небольшому, но одаренному и целеустремленному кружку почитателей Витгенштейна.

## В Вене

Общепринятый взгляд по поводу влияния Витгенштейна состоит в том, что он стоит за двумя наиболее важными философскими движениями в англоговорящем мире в последние 50 лет, с 1930 года. Его идеи легли в основу, во-первых, логического позитивизма, а затем, по возвращении в философию, лингвистической философии, столь триумфально доминировавших в послевоенные годы и все еще далеких от вымирания. Логический позитивизм, вообще-то, не является в точности англоговорящим феноменом, но таковым не является и Витгенштейн. Позитивизм начался в Вене в 1920-е, после появления там Шлика в 1922 году, занявшего место заведующего кафедрой философии индуктивных наук. Вскоре собравшаяся вокруг него группа превратилась в институт, выпускающий манифесты, публикующий серии важных книг, издающий вместе с соратниками по духу из Берлина журнал *Erkenntnis*. Они жаждали большей интернационализации, сознавая различное национальное происхождение тех, кто действительно признан их интеллектуальными предшественниками. Делалось это и проведением конференций в тех странах за пределами Австрии и Германии, где сторонники нового учения были достаточно сильны. Айер в Британии, Куайн и Нагель в США, Ружье (менее успешно) во Франции приносили с собой интересные новости. То, что они несли с собой за пределы института, вскоре было усилено членами исходного кружка, изгнанными фашистами за либеральный и космополитический характер их мысли и поведения и во многом просто потому, что они были евреями.

Так, в какой же степени Витгенштейн был главным инспиратором логического позитивизма Венского Кружка? Один из способов проверки этого утверждения состоит в рассмотрении роли, которую Витгенштейн и его идеи сыграли в работах признанных лидеров движения. Что касается Шлика, нет никакого упоминания о Витгенштейне в тексте его главной публикации *Allgemeine Erkenntnislehre*, во втором издании 1925 г., а также в первом томе его статей, написанных между 1909 и 1922 гг. Где-то в конце этого времени Шлик наткнулся на «Логико-философский трактат» Витгенштейна и был заворочен им. Шлику было в 1922 г. 43 года, и он, с уверенностью можно сказать, сформировался интеллектуально полностью. В возбуждении, вызванном сперва знакомством с работой Витгенштейна, а затем и с самими человеком, он вполне мог преувеличить изменения, произошедшие в результате с ним. Он определенно приобрел некоторые идеи от Витгенштейна, в частности взгляд, в высшей степени спорный сам по себе и нежелательный по своим практическим следствиям (поскольку он служит в качестве удобного способа избегания критики), что философия «есть не теория, а деятельность». Друг Шлика, Герберт Фейгль, предположил, что Шлик отказался от реализма как метафизически пустого, после того как подпал под чары Витгенштейна и под его непосредственным влиянием.

Другой основной фигурой в логическом позитивизме был Рудольф Карнап. Он участвовал в обсуждении «Трактата» с другими участниками Кружка в 1924–1925 году, и встречался с автором в 1927 г. В первой важной книге Карнапа *Der Logische Aufbau der Welt* есть несколько ссылок на Витгенштейна, особенно в связи с его взглядами на возможность анализа интенциональных контекстов типа «Я верю, что идет дождь», о пределах познания и значимом рассуждении. По поводу второго вопроса, антиметафизической точки зрения, позиция Карнапа была весьма противоположна витгенштейновской. Карнаповское: «Нет такого вопроса, ответа на который не могла бы дать наука» – похоже на витгенштейновское: «Если вопрос вообще может быть поставлен, на него можно всегда ответить». Но Витгенштейн продолжил: «Мы чувствуем, что даже если на все научные вопросы положены ответы, то при этом вряд ли мы даже прикоснулись к проблемам науки».

Размышляя о своих отношениях с Витгенштейном четверть века спустя, Карнап допускает, что он не понял позиции Витгенштейна: «Я ошибочно верил, что его позиция по отношению к метафизике была похожа на нашу. Я не уделил достаточного внимания утвер-

ждениям его книги, потому что его мысли и чувства в этой области были слишком отличны от моих». Он говорит о себе, о Шлике: «Наша позиция в отношении философских вопросов сама по себе не очень отличалась от той, которую имеет ученый к своим проблемам... Витгенштейн, с другой стороны, не терпел критического рассмотрения своих идей другими, поскольку решение проблемы достигалось актом вдохновения. У меня иногда создавалось впечатление, что вынужденно рациональная и неэмоциональная позиция ученого, а также любая идея, имеющая привкус “Просвещения”, была отвратительна Витгенштейну». И наконец: «Все мы в Клубе имели живой интерес к науке и математике. В противоположность этому, Витгенштейн смотрел на эти области без всякого интереса, и иногда даже с презрением».

Карнап вскоре осознал пропасть между своими идеями и вообще идеями Венского Клуба и идеями Витгенштейна. Шлик последние десять лет жизни был приверженцем Витгенштейна, но его основные позитивистские взгляды уже были готовы. Другие члены Клуба, за одним исключением, еще меньше соприкасались с идеями Витгенштейна. Райхенбах едва ли упоминает его, за исключением редких ссылок на его теорию необходимой истины, и к несчастью, на его индуктивный скептицизм. Нойрат, по свидетельству одного студента, часто прерывал чтение ‘Трактата’ на Клубе возгласами «Метафизика!», чем злил Шлика. Поппер, хотя и не был членом Клуба, но был близок к нему, был с самого начала откровенным критиком того, что он считал витгенштейновским иррационализмом и позой оракула.

Вышеупомянутым исключением был несчастный Фридрих Вайсман, который вместе со Шликом был лично знаком с Витгенштейном и провел бесплодно много лет в попытках выполнить требования Витгенштейна по переработке книги, которую Вайсман пытался написать о философии Витгенштейна. Она, наконец, вышла в 1965 г., через шесть лет после смерти Вайсмана.

До сих пор отношения Витгенштейна и Венского Клуба рассматривались нами довольно поверхностно, с биографической точки зрения. Более решающим является то, в какой степени действительно аргументы и доктрины логического позитивизма берут свое начало от Витгенштейна.

Основные тезисы логического позитивизма – это «элиминация метафизики», которая следует из ограничения значимости утверждениями, которые фиксируют факты или являются отношениями между концепциями. Далее, это сведение всех фактических предпо-

ложений к базисным предложениям, связанным так или иначе с прямым опытом. Наконец, это то, что необходимые истины логики и математики являются фактически пустыми и «ничего не говорят о внешнем мире», а философия имеет дело с логическим анализом значения. Большинство логических позитивистов согласны с Карнапом, что утверждения о ценностях не являются предложениями, которые могут быть истинными или ложными, а являются командами, как полагал Карнап, или же выражением чувств.

Есть в «Трактате» кое-что, соответствующее каждой из пяти этих доктрин. Есть страница в самом конце, где метафизические утверждения признаются бессмысленными. Принцип сводимости утверждается строго в том, что все суждения являются истинностными функциями основных или элементарных предложений. Сами основные суждения рассматриваются как изображения фактов. Тезис об аналитичности необходимых истин, или, как предпочитал говорить Витгенштейн, об их тавтологичности, передается четко и графически с помощью техники, показывающей, что логические истины являются истинами независимо от того, какие предположения делаются об истинности или ложности компонент истины (формальная реализация идеи истинности во всех возможных мирах). Что касается философии, то «вся философия является ‘критикой языка’», а объект философии есть логические очищения мысли. «Философия есть не теория, а деятельность... Результатом философии является не множество ‘философских суждений’, а делание суждений ясными». Наконец, не может быть этических суждений, «этика не может быть выражена».

Тем не менее в форме, в которой эти взгляды были использованы логическими позитивистами, они имели более близкие источники, чем Витгенштейн. Для них наиболее важным метафизиком был Эрнст Мах, первый заведующий кафедрой, чье место занимал Шлик. Мах представил свой антиметафизический редукционизм в «Анализе ощущений» в 1886 г. И там, где Витгенштейн оставил вопрос открытым о конкретном характере основных фактических суждений, Мах, в традициях Юма, твердо отождествлял их с наблюдениями в субъективном опыте наблюдателя. Трактовка Витгенштейном логической необходимости выигрывала от изобретения им истинностных таблиц, но сама идея, что такая необходимость является формальной или вербальной, была твердо высказана уже Юмом, а в работах Фреге были даны мощные аргументы в пользу аналитической природы арифметики. Гоббс и Локк оба придерживались номиналистической точки зрения на логику, рассмат-

ривая ее предмет как чисто вербальный. Иногда Локк рассматривал философию как естественную науку о человеческом разуме, например, когда он говорил о своем «исторически ясном методе» исследования понимания во Введении в «Опыты». Атака на врожденные идеи в книге I выполнена как исследование очевидного психологического факта. Но в последней главе «Опытов» он отделяет исследование знаков от исследования вещей (физических или умственных) и изучения правильных действий, а поскольку знаки включают слова и идеи, большая часть происходящего подпадает под знаки.

Даже если философия, как она практиковалась старыми британскими эмпиристами от Гоббса до Локка, выполняла концептуальные исследования в слишком психологическом стиле, полагая, что концепции являются психическими функциями, природными образами, все же очень ясная тенденция отделения логического от психологического существовала уже в работах Фреге, и как рецепт, и как практика. Карнап учился у Фреге в Йене между 1910 и 1914 гг., когда Витгенштейн делал только свои первые шаги в философии.

Нет никаких сомнений в том, что в «Трактате» Витгенштейна можно найти идеи Венского Кружка и что некоторые члены Кружка испытывали почтение к нему, хотя отнюдь не все. Но разделяемые обеими сторонами идеи могли быть заимствованы из других источников, и есть основания полагать, что так оно и было. Важность «Трактата» состояла не в том, что он был источником новых идей для Кружка, а в том, что он являлся ободряющим независимым подтверждением тех идей, которые у Венского Кружка уже были.

Ободряющий эффект был, вероятно, преувеличен за счет той формы, в которой разделяемые обеими сторонами идеи были высказаны в «Трактате». Будучи позитивистом, Витгенштейн выражал свой позитивистский настрой на высокой ноте. Тщеславие в соединении с истерией заставили его подавить мысль о том, что он вообще может оказаться неправ. Витгенштейновские преувеличения включают взгляд, что все, за исключением «предложений естественных наук», является буквально бессмысленным и что предложения традиционной философии являются бессмысленными, но не так, как это имеет место в случае логических истин, которые лишены фактического содержания, а в самом полном из возможных смыслов, как вообще незначащие, просто бессмыслица. Поначалу эта версия антиметафизического настроения была вполне приемлемой иконоборческой формой для идей Венского Кружка. Но потом она стала приводить в замешательство, как нигилистическая консервная

банка была привязана в заднику респектабельно-либерального и просвещенного экипажа.

Менее утомительной для публики оказалась экстравагантность Витгенштейна по поводу того, что все истины логики являются тавтологиями. Во что Кругок по-настоящему верил, так это в то, что истины логики на глубинном уровне являются суждениями тождества. В своем обыденном значении тавтология является вопиюще явным суждением тождества, что истинна только в отношении истин логики. В том значении, в котором Витгенштейн явно намеревался придать слову, тавтология есть суждение, истинность которого показывается во всех возможных мирах механической разрешающей процедурой. Тезис о том, что все истины логики являются тавтологиями, был опровергнут как ложный (доказательство принадлежит А. Черчу, 1936 г.).

В данном случае весьма подходящим случаем будет комментарий Колаковского по поводу Маркса: «Маркс временами провозглашал свои теории в экстремальных и неприемлемых формах. Если бы его взгляды были обставлены всеми ограничениями и оговорками, столь обычными для рациональной мысли, они были бы менее влиятельными и даже вообще могли пройти незамеченными. Как это бывает и как вообще часто случается с гуманитарными теориями, элементы абсурдности были эффективны в передаче их рационального содержания».

До сих пор наше внимание было приковано к идеям, разделяемым Витгенштейном и Венским Кругком. Но каждая из этих сторон имела идеи, которые не разделялись другой стороной. На уровне конкретных специфических доктрин, в отличие от концепций метода и целей философии и ее места в культуре, наиболее важным взглядом логических позитивистов, нигде не присутствующим у Витгенштейна, является то, что можно назвать экспериментализмом. Это взгляд, по которому основные предложения любой системы познания или рациональной веры должны быть описаниями непосредственного субъективного опыта верящего.

Если быть более точным, этого мнения придерживалось большинство членов Венского Кругка. Шлик твердо верил в него. В частности, это было центральным пунктом ранней карнаповской теории познания, хотя позднее он сменил точку зрения и стал полагать, что базисные предложения являются описаниями интересубъективно наблюдаемых материальных объектов. Большую роль в этом изменении сыграли Поппер и Нойрат (это было то небольшое, в чем они соглашались). Айер пропагандировал экспериментализм

в англоговорящем мире, где этот взгляд хорошо совместился со старой эмпиристской традицией, все еще процветавшей в теориях восприятия Рассела и Х. Прайса.

Однако альтернативная физикалистская теория базисных предложений у позднего Карнапа была еще дальше от «Трактата», чем экспериментализм. Каковы бы ни были исходные суждения фактов у Витгенштейна, они ничем не напоминали обычное размышление. Они состояли из одних имен и указаний на точки пространства. В конце 1920-х гг., когда Витгенштейн был вовлечен в регулярные дискуссии с избранными членами Венского Кружка, он как будто сдвинулся в направлении их теории базисных предложений. Но эта «позитивистская интерлюдия», как убедительно назвал ее Питер Хакер, показывающая нечестность Витгенштейна, отрицавшего ее вовсе, продолжалась не очень-то долго.

Другим важным делом для логических позитивистов было индуктивное или вероятностное размышление, которое они считали, наряду с эмпиристским базисом, основными столпами, поддерживающими рациональность естественных наук. В «Трактате» есть интересные страницы, в которых «закон причинности» интерпретируется как кантианская априори интуиция форм предложений естественных наук. В другом месте есть живое, не терпящее возражений изложение наброска того, что позднее было названо ранжированной теорией вероятности.

Основная тенденция Венского Кружка поддерживала совсем другую интерпретацию вероятностей, а именно определяла ее в терминах наблюдаемых частот, а не в терминах дискриминирующих априори альтернатив. Райхенбах и Мизес разработали тщательно аргументированную систематизацию частотной теории, что также проделал, соблюдая свою обычную дистанцию, Поппер. Несмотря на нечастые коленопреклонения в «Трактате» перед «предложениями естественных наук», в них мало говорится о двух самых важных их особенностях, их общности и неполной обоснованности.

Наконец, Венский Кружок занимался весьма основательно последней версией проблемы «ума-тела», то есть проблемами соотношения физики и психологии. Карнап редуцировал другие умы к наблюдаемому поведению их тел, а последние – к личному опыту наблюдающего субъекта. В эпоху физикализма первая редукция была подтверждена. Хотя проблема других умов была решающей для поздней философии Витгенштейна, единственная ссылка на ум в «Трактате» – это чреватое неясностью обсуждение солипсизма,

где он утверждает как истинность, так и невыразимость суждения «мир есть мой мир».

Если доктрины логического позитивизма, которые не имели ничего общего с «Трактатом», представляли весьма существенную часть их учения, то содержание «Трактата», которое вообще игнорировалось Венским Кружком, было еще большей частью всей их философии. Наиболее навязчивой из этих отрицаемых витгенштейновских тем являлось его изобретение изобразительной теории значения. Позитивисты как будто никогда не отклонялись от очевидно правильного взгляда, что отношение языка к объектам является условным. Они также, вероятно наивно, полагали, что Витгенштейн отрицал этот взгляд, и поэтому взяли себе в моду не соглашаться с ним. Есть также затушеванные продолжения взглядов изобразительной концепции, которые игнорировались еще более тщательно. Одним из них была идея, что изображение должно иметь нечто общее, а именно, форму репрезентации, с тем, что изображается. Только в этом случае изображение репрезентирует изображаемое. Другое продолжение есть теория, что при окончательном анализе предложение состоит из слов, именующих объекты. В «Трактате» много внимания уделяется тому, что называется «общей формой функции истинности». Все эти проблемы игнорировались не только Венским Кружком, но и всеми остальными, за исключением толпы комментаторов «Трактата». Влияние Витгенштейна и простиралось на одну лишь эту группу. Но поскольку комментаторы делали еще и другую философскую работу, их влияние не простиралось далеко, оставаясь ограниченным за счет превосходного доктринального карантина.

Карнап, вероятно, из всех членов Кружка испытывал наименьшую симпатию к мистической стороне «Трактата». За исключением в чем-то формального или церемониального подтверждения Шликом взгляда Витгенштейна о том, что «философия – это не теория, а деятельность», большинство участников Венского Кружка этот взгляд просто игнорировали. Идея, на которой базировался такой подход, заключалась в том, что философия, даже хорошая философия «Трактата», пытается сказать то, что может быть только показано. Эхом этого широко распространенного подозрения ведущих членов Венского Кружка в середине 1930-х было убеждение, что любая попытка говорить об отношениях языка и мира должна быть метафизической, или бессмысленной. Это вело к попыткам Карнапа делать философию или «логику науки» чисто синтаксическим образом, через логические отношения между выражениями, а также к когерентной теории истины, защищаемой в течение некоторого времени К. Гемпелем и О. Нойратом. Они освободи-



дили себя от этого самопротиворечивого обета через работу Тарского, с его аргументами в пользу допустимости семантики, изучающей отношение слов к вещам, обозначаемым словами, и корреспондентная теория истины была первым плодом новой дисциплины.

Есть огромное различие в стиле между «Трактатом» и работами логических позитивистов. Если последние были объективны до полного отсутствия личных пристрастий, с аргументацией, представленной полезностью, применяли определенные и объясненные термины, изо всех стремились достичь полной ясности, стремясь приблизиться, насколько это возможно, к уровню учебника физики или математики приличного качества, то «Трактат» представляет собой намеренную цепь афористических изречений, часто без видимой аргументированной связи между ними, собрание неуточненных терминов, из которых, если что и ясно, так это то, что они не используются в их обычном смысле. Эта манера, присущая сивиллам, делает «Трактат» идеальной темой для комментаторов и толкователей.

Это различие в стиле может быть распространено на различия более или менее идеологического вида. Витгенштейн сделал это ясным в своем письме Энгельману (хотя, быть может, он тут не более искренен, чем обычно, когда говорит, что он такое и к чему стремится), что по-настоящему его волнует то, что не может быть сказано. Известно, что во время Первой мировой войны он в наибольшей степени был впечатлен книгой Толстого, подобранной среди развалин деревни. Что он собой представлял тогда? Грубо говоря, с не имевшим успеха кредо, но с сильной отрицательной позицией в отношении мира и плоти, убежденный в глубокой испорченности людей и абсурдности ожидания от них слишком многого.

Логические позитивисты, вопреки поддельной нигилистической деструктивности, почти монгольского антагонизма к древним богам и приличиям, были на самом деле либеральными умами самых высших достоинств, верящими в возможность прогресса под руководством научного знания. «Позитивисты, – писал Колаковский, – были убеждены, что их программа является главным образом наставительной; это был призыв к терпимости, умеренности, осмотрительности и ответственности за собственные слова... Они представляли гуманитарный протест против мира, вовлеченного в кровавые конфликты, и были убеждены в том, что распространение так называемой научной позиции есть эффективное средство против сумасшествия идеологов».

Ничего из этого не может быть дальше от глубочайших чувств Витгенштейна о человеке и жизни. Он постоянно пребывал в страхе

сойти с ума, часто говорил о самоубийстве (два его брата покончили с собой) и, быть может, пытался его совершить. Он был подвержен нелепому поведению. Веря в то, что богатство есть зло, он отказался от состояния, но только в пользу своих богатых родственников, на том основании, что, будучи богатыми, они не будут совращены больше, чем уже были на самом деле. Гомосексуально предрасположенный («три слова» в посвящении к *Трактату* другому мужчине должны были быть “Ich liebe dich”), он не был создан для счастья. Он вымогал абсолютное подчинение у своих почитателей и обращался с ними довольно сурово. Одному молодому человеку бедного происхождения, достигшему хорошего положения в Кембридже упорной работой, Витгенштейн сказал, что у того нет способностей и чтобы тот шел работать на завод. Молодой человек так и сделал, и больше о нем никто не слышал.

Что касается его первой философии, то я не верю, что Витгенштейн имел большое влияние. В той степени, в какой его идеи совпадают с идеями логических позитивистов, последние определенно получили их из других источников, и полагались на согласие Витгенштейна с ними просто из соображений моральной поддержки. Его версия этих общих с ними идей обычно развита в преувеличенном и довольно легко опровергаемом виде. Многое из того, с чем он имеет дело в *Трактате*, не имело какого-либо заметного воздействия на позитивистов или на кого-либо еще, за исключением лишь его комментаторов, да и на них только в том случае, когда они излагали его мысли. Более обще, его метод выражения своих мыслей напоминал оракул, и к счастью, не сильно поддающийся имитации. Его общее мировоззрение не имело ничего общего с духом обнадеживающего секуляризма без иллюзий, который ассоциировался с логическим позитивизмом, духом, свойственным большей части честных интеллектуалов Народного Фронта эпохи между войнами. Рядом с Карнапом, интересующимся эсперанто и верящим в международное понимание, был Витгенштейн, демонстрировавший мрачный фанатизм и неразумность дервиша.

## Снова к Кембридже

После 1929 г. он посвятил два десятилетия, которые ему были отпущены, развитию совершенно другой системы философии. Он все еще имел дело с той же самой центральной темой: отношением языка (и следовательно, мысли, которая невозможна без языка) и мира. Старое убеждение Витгенштейна при этом не дрогнуло:

«Не существует философский суждений». Теперь, в *Философских исследованиях*, он говорит: «Мы не можем выдвигать никакого рода теорий... Мы должны расстаться со всеми объяснениями, и их место должны занять описания». В *Трактате* он говорил: «Философия не есть одна из естественных наук», а в *Исследованиях*: «Наши рассуждения не должны быть научными».

Сравнение его поздней философии с психотерапией, длительным процессом разгадывания загадки, или умственной судорогой, а не прямым утверждением, собранием напоминаний, как язык работает, чтобы избавиться от уводящих в сторону аналогий, – это весьма долгий путь от *Трактата* до взгляда на себя как на саморазрушающее устройство. Но философия остается активностью, а не теорией. Однако содержание двух философий, в отличие от главной темы и ее антитеоретических положений, радикально различно. Принцип логического атомизма как сводимости всякого значимого рассуждения к абсолютно простым предложениям об абсолютно простых объектах отвергается и заменяется концепцией языка как гибкого объединения частных языковых игр, устанавливающих лингвистическую практику с ее отличительными целями, осуществляемую различными правилами или приемами работы. Против позитивистской догмы о верификации Витгенштейн выдвигает явную, но тем не менее важную истину, что создание утверждений о проверяемых фактах есть лишь одно из способов употребления языка. Другие употребления, не так уж незнакомые грамматикам и исследователям языка вообще, эмоционального его аспекта, призыва к действию, вопрошания так же значимы, как и утверждения о том, что они управляются правилами, которые должны быть изучены, и которые являются в некоторой степени предметом ограничений логики.

В *Трактате* формальная логика Фреге и Рассела считается раскрывающей существенную структуру всего языка. Позднее Витгенштейн утверждал, что язык не имеет сущности. Разнообразие, а не однородность, – вот что следует искать. Опрометчивые попытки делать обобщения о работе языка ведут к типично философскому виду загадки, который характерен тем, что как будто есть резон для утверждения некоторого парадоксального тезиса, по поводу которого у нас имеется внутреннее убеждение о его ложности.

Тезис о том, что язык является несистематическим собранием инструментов, используемых для огромного числа различных целей, не очень интересен, даже если он исправляет ошибки теоретиков монолитности языка. Витгенштейн признает это: «Если кто-нибудь пытается разработать это как философские тезисы, то не-

возможно оспорить их, потому что с ними все согласятся». Это не-которого рода предостерегающее покашливание перед тем, как перейти к собственному конкретному занятию разрешения загадки.

Есть, конечно, много солидного материала у позднего Витгенштейна. Так, он рассматривает лишь намеченные в *Трактате* проблемы философии сознания, познания и достоверности. Другие конкретные проблемы являются более внутрифилософскими, имеющими дело в основном с критикой его ранних взглядов: различие значения и именования, отказ от простых сущностей. Новой идеей, вероятно, призванной облегчить загадку академическим философам, нежели обычным размышляющим людям, является теория о том, что общие слова применяются к вещам не из-за наличия общего свойства, присущего вещам, а из-за их семейного сходства.

Согласно самой благоприятной характеристике поздняя философия Витгенштейна включает в себя цель (облегчение загадки, порождаемой лингвистическим недопониманием), метод (устранение недопонимания за счет собирания факторов, указывающих на то, как действительно работает язык) и применение этого метода, по большей части к проблемам значения (которое не есть ни отношение имени к его носителю, ни общего термина к платонистской универсалии) и умственной деятельности (которая не есть дело внутренних событий, недоступных внешнему наблюдателю). В обоих случаях предмет является открытым и публичным. Значение выражения не есть личное отношение между выражением и миром; значением является место выражения в установившейся социальной практике произнесения выражения. Ментальное состояние подобно пониманию слышимого звука или пониманию боли, оно не является тайным эпизодом, о котором другие могут в лучшем случае только догадываться; оно непрерывно привязано к публичной активности и обстоятельствам, связанным с личностью, переживающей это ментальное состояние, с вербальными и другими действиями, которые выявляют понимание, с ранами, криками и убеждениями страдающего.

Это публичное, более или менее бихевиористское, рассмотрение значения и сознания не является слишком ясным ни для его утверждения, ни для его опровержения (хотя его вообще трудно установить, поскольку Витгенштейн, как это он проделывал часто, использовал такие термины как *критерий* и *грамматика*, но не объяснял смысла, который он сам в них вкладывал). Это рассмотрение является оригинальным в общих чертах и полностью оригинальным в деталях. Под этим я имею в виду рассмотрение значения

и сознания, не опирающееся на абстрактные семантические сущности для первого и на легкие внутренние состояния второго; оно было выдвинуто еще до того, как это сделал поздний Витгенштейн. Прагматизм в общем и Дьюи в частности предвосхитили публичный характер вещей, обычно трактуемый эзотерически. Возможный источник влияния тут Ф. Рамсей, один из немногих философов, которых Витгенштейн уважал и от кого был готов даже принимать упреки. (Рамсей говорил о витгенштейновской теории невыразимого так: «Что мы не можем сказать, того мы не можем сказать и даже не можем просвистеть»). Рамсей находился под большим впечатлением работ Пирса, ставших доступными британскому читателю в сборнике, опубликованном в том же году, что и *Трактат*.

Ценная сторона оригинальности в деталях его поздних работ о значении и сознании состоит в том, что в основу ставится специфика особенностей при их исследовании. Но за это платится и соответствующая цена. Есть управляющие принципы, и их можно найти в бессвязных и бездоказательных высказываниях Витгенштейна о воле, понимании, ощущениях и куче других феноменов сознания, но он не показывает этих принципов. Редко имеется тематическая связанность между разделами в его работах. Таким образом, как печатная форма, так и стиль призваны избегать какого-либо рода определенности. Там, где неизбежен вывод, например при введении того, о чем он говорит, он прибегает к уклончивости. *Во многих случаях*, говорит он, или *в большом количестве случаев*, если он чувствует себя очень смелым, или вероятно, *часто*; и при отсутствии смелости у него есть *иногда*. Такое впечатление, что его тошнит от идеи обобщения в философии, и он использует всю свою огромную интеллектуальную и литературную силу для того, чтобы скрыть тот факт, что обобщение существенно важно в интеллектуальном предприятии. Даже в его наиболее поэтической, афористической форме, где он был особенно счастлив, философия все еще является общей, говоря нечто об одном мире всем своим читателям или об общих аспектах человеческой природы, которую они разделяют.

Часто говорят, что философия позднего Витгенштейна представляется самой впечатляющей в том, что называется «лингвистической философией». Здесь надо провести кое-какое различие. С 1945 по 1960-е годы существовало умеренно осознающее себя движение философов обыденного языка, центром которого было сравнительно большое философское сообщество в Оксфорде. Эта «оксфордская философия» административно и церемониально возглавлялась Г. Райлом. Ее наиболее искусным практикующим

был Дж. Остин. Это было гораздо большим и впечатляющим делом, чем истинная Витгенштейновская церковь, которая представляла собой совсем иное. Но оксфордская философия Райда и Остина больше не существует как движение, в то время как собственно витгенштейновская все еще существует как самоосознающая себя группа.

Обе эти группы следует отделить от ряда очень способных философов, больших почитателей и пропагандистов Витгенштейна, но в своих работах не испытавших, либо в очень малой степени, влияние его идей. Наиболее именитые из них – фон Г. Вригт, М. Даммит, П. Гич. Фон Вригт является сторонником позднего Карнапа, и его работы не содержат каких-либо следов влияния Витгенштейна. Даммит и Гич, безусловно, являются фрегеанцами. Фреге был философом, к которому Витгенштейн испытывал огромное почтение. Но он отклонялся от Фреге в том отношении, в котором Даммит и Гич не отклонялись. Восхищение этих выдающихся философов является совершенно искренним, но оно не имело никакого воздействия на их способы философствования. Все они используют строгие аргументы и выражают свою позицию в интеллектуальных рамках профессионализма в формальной логике.

Итак, на них Витгенштейн не имел прямого философского влияния. Но он влиял на оксфордскую философию, хотя в гораздо меньшей степени, чем это обычно предполагается. В качестве наиболее известного вместилища идей позднего Витгенштейна, а также их дальнейшего распространения следует назвать гораздо более тонкую работу «Понятие сознания» Г. Райла. За счет воспринятого достаточно многими стиля Райла, мощного, конкретного и занимательного, витгенштейновская мысль претерпела упрощение. Райловская идентификация ментальных состояний с диспозициями их носителей к поведению определенным образом, в определенных гипотетических обстоятельствах, является гораздо более грубым решением проблемы чужих умов, нежели разработка Витгенштейном весьма часто интерпретируемого девиза «внутренние процессы нуждаются в критериях извне». Смелое утверждение Райла, что волевой акт – миф, является категоричным, без тонкостей, подходом по сравнению с витгенштейновским различием между чьим-то поднятием руки и просто поднятием руки. Но несмотря на всю разницу в тоне, не может быть никаких сомнений в том, что философия ума Райла представляет собой перевод его понимания поздних идей Витгенштейна в рамках одной и той же области интересов обоих. Райл с энтузиазмом подтвердил теорию значения позд-

него Витгенштейна, но не принял идею о том, что не существует философских суждений. Кроме того, он всегда оставался приверженцем философского анализа в стиле редукционизма, в стиле Рассела или же *Трактата* Витгенштейна.

За различием стилей лежит фундаментальное различие взглядов. Живой, бесцеремонный, игривый стиль Райла и сознательно элегантный и мелодичный, несущий сильную веру в глубину и серьезность философских проблем стиль Витгенштейна. Так, где Витгенштейн видит философскую проблему, хотя корни ее в лингвистическом недопонимании, как значительную и имеющую последствия для жизни в целом, Райл упорно называет их не проблемами, а загадками или даже «головоломками», зачисляя их сферу такого, что позволяет извлечь от праздности энергичные умы. Философия, говорит Витгенштейн, «оставляет все, как оно есть». На самом деле, он этого не имел этого в виду, но Райл-то имел.

Остин не мог воспринимать Витгенштейна серьезно вообще. В Витгенштейне было что-то в интеллектуальной манере, этакое абсурдно-иностранное качество, которое, по мнению Остина, было нелепым. Подобно Райлу, он был воспитан в атмосфере эдвардианской реакции против человеческого идеализма в Оксфорде Дж. Уистона и Х. Причарда. Райл и Остин прошли основательную подготовку в греческом и латыни, и их позиция по поводу того, как правильно говорить, имела учительский характер, в духе красного карандаша для исправления ошибок. Оба они рассматривали свое философское исследование языка как систематическое в принципе. Райл называл то, что он делал, «логической географией» концепций. Остин называл свое занятие «лингвистической или рациональной грамматикой».

Короче, хотя Райл был многим обязан Витгенштейну, он подверг взятое от него весьма значительной переработке. Будучи сильной личностью в интеллектуальном плане сам по себе и отталкиваемый подхалимажем и раболепием, превалировавшими в окружении Витгенштейна, Райл имел резоны и мотивы для того, чтобы держать дистанцию. А Остин был вообще почти независимым от Витгенштейна. Их оксфордская философия потеряла свою специфичность после смерти Остина, но возникший при этом пробел не был заполнен идеями Витгенштейна. Писания Витгенштейна давали, казалось, неисчерпаемую образовательную пищу. Но доктрины, возбуждающие положительный энтузиазм, а не почтительное изучение и изложение, имеют по большей части американское происхождение – это идеи Куайна, Дэвидсона, Патнэма и Нозика.

## Иллюзия его величия

Оставалась секта истинных, или ортодоксальных, витгенштейнианцев. Это была опасная лояльность, пока Витгенштейн был жив. Легко навлечь на себя отлучение от церкви. Не робкая по своей натуре, профессор Энском сделал следующее жалкое примечание: «Везде в данной статье я имитировала его идеи и методы обсуждения. Самое лучшее, что я могла написать, это слабое подражание некоторым особенностям оригинала, и значение моих заметок зависит только от моей способности понять и использовать работу д-ра Витгенштейна». При всей значимости работ Витгенштейна, благодарности подобного рода для тех, кто хотел сохранить атмосферу поклонения, цитированный реверанс кажется естественным.

Первым из преданнейших был Дж. Уиздом, который с конца 1930-х был главным источником сведений о мыслях Витгенштейна. Как оказалось, передача такого рода была слегка с изъясном. Уиздом был колоритной и приковывающей к себе внимание фигурой и имел слишком богатое воображение, чтобы служить совершенным медиумом. Тем не менее его проблемы были витгенштейновскими, как и метод, которым он пытался иметь с ними дело. Он пришел к своей собственной концепции о природе философских проблем как интеллектуально неразрешимых, устанавливаемых только конвенциональным решением.

В Америке некоторые из учеников Витгенштейна сделали заметную философскую карьеру, в частности Н. Малькольм, А. Эмброуз, М. Лазаревич, занимая позиции, все более отдаляющиеся от позиций учителя. Большое число философов молодого поколения не возражало против того, чтобы их называли витгенштейнианцами. Основная параллельная группа в Британии состояла главным образом из тех, кто учит или учился в Университете Свонзи. Они эксплуатировали взгляд Витгенштейна, что «философия оставляет все как есть», и что форма жизни может быть понята только изнутри, и это все для того, чтобы утверждать, что невозможно понять общество, отличное от нашего в институтах и обычаях (и следовательно, невозможно критиковать его обычаи в свете некоторых объективных стандартов рациональности), а также, что религиозная вера доступна интеллектуально только тем, кто имеет ее.

Нельзя сказать поэтому о поздней философии Витгенштейна, что она, как его ранняя философия, не имела такого влияния, которое обычно предполагают. Логический позитивизм не зависел от *Трактата*; он лишь получил от него дополнительную уверенность



в своей правоте. Там, где их идеи совпадают, они явно преувеличены до неприемлемого в *Трактате*. По большей части, они не совпадают. Позитивисты, опять-таки по большей части, игнорировали сказанное в *Трактате* и имели существенные интересы, не разделявшиеся в *Трактате*. Поздний Витгенштейн оставил группу учеников, прямо исповедовавших его учение, и некоторые из них все еще активны и инспирируют других. Через Райла, во всяком случае, осуществлялось некоторое, скорее скромное, влияние Витгенштейна на оксфордскую философию в первых два послевоенных десятилетия.

Но оксфордская философия как целое в значительно большей степени испытывала воздействие не столько витгенштейновского Остина, нежели витгенштейновского Райла, и многие из тех, кто говорит в высшей степени уважительно о Витгенштейне, показывают мало признаков его влияния на них. Вопреки всем почестям, обычно воздаваемым Витгенштейну, энергия, вкладываемая в его туманные утверждения, и непрерывное сидение на экзаменах и за сочинениями по итогам его работ, его реальное влияние сейчас ограничено тем, что я назвал истинной церковью, но не очень-то продуктивной или отличительной группой, по крайней мере во втором ее поколении.

Я веду к голословности мнения, что Витгенштейн оседлал современную философию, превратившись в колосс-памятник. Оно является иллюзией, туманным испарением, порожденным его собственной отчаянной серьезностью в отношении к себе и своей работе, его огромной неясностью и сильнейшей привязанностью тех, кто был привлечен его личностью и идеями, прямо или на удалении.

Иллюзия его важности усиливалась тем фактом, что он не только сильно превозносился философами, которые восхищались им, но на самом деле не следовали за ним ни в методах, ни в заключениях, но и тем, что он был освобожден от критики, — совершенно уникальное обстоятельство для философа его положения и репутации. Рассел в конце своей жизни выдал несколько невежливых замечаний по его поводу. Поппер в различных местах возражал весьма общим образом против манеры оракула, а также против иррациональной природы философии Витгенштейна, преувеличивая явные заблуждения, такие как самоуточняющийся аспект *Трактата*. Но кроме философов весьма различных направлений, типа сдержанного критически настроенного Б. Бланшара, никто не позаботился, чтобы высказаться в полный голос.

Объяснялось ли это молчание страхом со стороны в высшей степени лояльных членов его культа? Или же оно объяснялось симпатией к

страданиям Витгенштейна, потому что он находил философию столь же полной страдания, как и сама жизнь? Поскольку он мертв в течение уже 30 лет, не настало ли время обращаться с ним в той же самой критической, избирательной манере, в какой имеют дело с любым, достаточно интересным, достойным изучения человеком?

В этом очерке я сконцентрировался на опровержении широко распространенного взгляда на то, что Витгенштейн оказал огромное внимание на философию англоговорящего мира. Великий философ не обязательно должен быть влиятельным: Больцано умер давно, и все еще по большей части неизвестен. Но там, где труды философа легко доступны каждому интересующемуся, влияние его есть показатель в оценке величия. Витгенштейн был явно замечательным и одаренным человеком, хотя и просто ужасным. Он посвятил свой модный ум философии с таким уровнем интенсивности и серьезности, которые, возможно, не имеют прецедента в истории предмета.

Но это не делает его великим философом. Уменьшение сферы его влияния на самом деле, в отличие от общепринятого мнения, обязано некоторым вещам, главной из которых является его неясность, будь то необъясненные и неопределенные догмы *Трактата* или же лишенные направления и незаключительные извивы его поздней работы. Из-за этого его почитатели могут отмахнуться от всякой критики на том основании, что она основана на неправильном понимании. Из-за этого возникают споры о том, что из того, что он написал, может быть взято вообще.

Витгенштейн был мучительной и парадоксальной фигурой. Происходя из центрально-европейских нуворишей и имея аристократические взгляды, он принадлежал смешанной религии, испытывая обоснованный страх сойти с ума. Склонный к самоубийству, сексуально некомфортабельный, стилист высокого класса со вкусом и даром к афоризмам, обладающий широкой культурой и не впечатленный учением, почти человеческое воплощение восхитительно распадающегося города и империи, где он родился, он стал профессором в общем-то самодовольной Англии, наиболее обывательской нации из европейцев. Надеясь изменить жизнь людей, он писал о высочайших научных абстракциях и оставлял позади не спасенные души, а приличных академических функционеров, которые занимали решающие позиции в индустрии объяснения его работ с тем, чтобы они были удобны для целей преподавания и экзаменов. Это была ироническая ситуация, попытка орла сделать карьеру в часах с кукушкой.

Л. Голдстейн

## ЭКЗАМЕН ПО PH.D. ВИТГЕНШТЕЙНА: ВОССОЗДАНИЕ СОБЫТИЯ<sup>2</sup>

*«Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна сыграл огромную роль в становлении аналитической философии. Члены знаменитого Венского Кружка, как говорят, в течение двух лет изучали на семинарах эту работу, обсуждая каждую ее строчку. Любой студент, изучающий современную философию, обязан знать ее. Другими словами, «Трактат» стал философской классикой, невзирая на то что позднее сам Витгенштейн отказался от идей, изложенных в нем.*

*Между тем «Трактат» представляет собой чрезвычайно трудную работу для чтения и усвоения его идей. Существует огромное число интерпретаций «Трактата», и никоим образом нельзя представлять себе, что в нем содержится завершенная философия. Больше того, значительная часть его идей высказывалась ранее другими философами еще до Витгенштейна, и это обстоятельство не делает понимание этого произведения как завершенной системы философских взглядов более легким делом.*

*Влияние Витгенштейна на современную философию тем не менее часто преувеличивается. Вот мнение видного британского философа сэра Энтони Квинтона, высказанное им во время исполнения обязанностей директора Британского музея: «В англоговорящем философском мире Витгенштейн остается объектом культа, раздуваемого и развиваемого кружком предающихся самоуничижению учеников, которыми он окружил себя после своего возвращения из Австрии в Кембридж в 1929 году до конца своей жизни. Для большинства не входящих в этот узкий круг преданных учеников Витгенштейн является объектом необычного, даже пугающего культа». Последнее время появились работы, в которых подвергается сомнению важность*

---

<sup>2</sup> Goldstein L. Philosophy. 1999. Vol. 74. Pp. 499–513.

*«Трактата» для современной философии. В них дается более взвешенная оценка значимости этой работы, оценка, входящая в противоречие с культом личности Витгенштейна. Можно только приветствовать такие работы, и надо непременно знакомить с ними всех изучающих философию с тем, чтобы у них складывалось более адекватное мнение о ее современных героях.*

*Такой цели служит представляемая статья Лоуренса Голдстейна. Она представляет вымышленную историю, связанную с защитой Ph.D. Витгенштейном. В уста экзаменаторов – Б. Рассела и Дж. Мура – автор вкладывает те критические замечания, которые мы по прошествии 70 лет можем предъявить Витгенштейну. Значительная ее часть основана на подлинных событиях, так или иначе связанных с пребыванием Витгенштейна в Кембридже и с его отношениями со своими экзаменаторами.*

*Статья богата ссылками документального характера. В переводе на русский язык мы сознательно опустили почти всех из них, поскольку там указаны современные публикации, в которых обсуждаются соответствующие вопросы по содержанию «Трактата». Тем более что сам профессор Голдстейн рекомендует в статье при первом ее чтении игнорировать все ссылки. При желании читатель может обратиться к журналу *Philosophy*, том 74, 1999 года, стр. 499–513, для более полного ознакомления с описываемой в статье ситуацией.*

*(18 июня 1929 года; комната в Кембридже. Дж. Мур курит трубку, шагая по комнате. Входит Бертран Рассел.)*

*Рассел. Добрый вечер, Мур. Эта работа – никогда не видел ничего более абсурдного в своей жизни<sup>3</sup>.*

*Мур. И я не встречал, но я верю, что встречал<sup>4</sup>.*

---

<sup>3</sup> Хотя эта статья представляет вымысел, некоторые из предложений, включая приведенные выше, действительно, согласно воспоминаниям Рассела, были произнесены на экзамене.

<sup>4</sup> С именем Мура ассоциируется парадокс при произнесении фразы формы «не имеет места *p*, но я верю, что *p*» (она парадоксальна потому, что любое такое произнесение должно казаться истинным, но все же есть некоторая абсурдность в искреннем произнесении этой фразы индивидом). Этот парадокс обсуждался Муром в Клубе Моральных Наук в Кембридже в 1944 г. На сле-

Рассел. Вы сядете здесь или там?

Мур. Да<sup>5</sup>.

(Рассел закатывает глаза и занимает кресло. Затем садится Мур.)

Рассел. Я полагаю, мы готовы. М-р Витгенштейн, пожалуйста, заходите.

(Входит Витгенштейн.)

Рассел. Пожалуйста, садитесь.

(Витгенштейн садится.)

Рассел. Как вы знаете, мы здесь для того, чтобы обсудить ваш *Трактат*, который вы представили в качестве докторской диссертации<sup>6</sup>. Я полагаю, что нам не нужно говорить по всему тексту. Мы уже делали это в Гааге вскоре после войны<sup>7</sup>, и Вы объяснили мне

---

дующий день Витгенштейн написал Муру: «Указание на то, что “абсурдность” на самом деле в чем-то *похожа* на противоречие, хотя и не является им, столь важно, что я *надеюсь*, что вы опубликуете свою статью. Между прочим, не удивляйтесь, что я говорю о “подобии” противоречию. Грубо говоря, это означает следующее: абсурдность играет подобную роль в логике. Вы что-то говорили о *логике* утверждения, а именно: имеет смысл говорить “Давайте предположим: *p* имеет место, и я не верю, что *p* имеет место”, в то время как *не* имеет смысла говорить, что “*p* имеет место, и я не верю, что *p*”. Это утверждение должно быть исключено, и исключено на основании “здорового смысла”, точно так же, как это сделано с противоречием. И это просто показывает, что логика просто не является тем, чем ее воображают логики. В частности, это противоречие не единственное, как это полагают. Это не *единственная* логически недопустимая форма». «Логики», о которых говорит Витгенштейн, включают его самого на раннем этапе. Обсуждение Мура натолкнуло Витгенштейна на логическое различие между использованием глагола «верить» в случае первого лица и его использованием в других временах и других лицах. Исследование концепции *веры* в поздних сочинениях Витгенштейна превосходит неясный и неправдоподобный анализ этого понятия, предложенный им в *Трактате*.

<sup>5</sup> Мур известен своей шуткой относительно этой формы, которая, хотя она кажется хилой, ведет к интересному анализу терминов в косвенных речевых актах и “conversational implicature” Грайса.

<sup>6</sup> За семь лет, прошедши [со времени публикации книги, она была признана классикой, – и отсюда как раз и замечание Рассела об абсурдности в начале статьи. Заключение о том, что Витгенштейн достоин доктора наук, было уже давно готово.

<sup>7</sup> В письме леди О. Морелл из Гааги от 20 декабря 1919 г. после ежедневного обсуждения книги с Витгенштейном в течение недели, Рассел написал<sup>^</sup> «Я думаю сейчас о ней даже лучше, чем до того. Я чувствую, что это действительно великая книга, хотя я не уверен, что она верна».

его содержание, но Ваши идеи столь тонки, что я забыл их. Вы полагаете, что мое введение к книге проявило полное ее непонимание<sup>8</sup>, и быть может, Вы правы в этом. И все же я озадачен, так как есть в тексте такие места, например метафизические разделы в начале теории и теория суждений, которые прямо следуют из моих собственных работ. Далее, есть положения, которые кажутся мне абсолютно ясными. И такие, которые кажутся мне явно ошибочными.

*Витгенштейн.* Это невозможно. Мои взгляды совершенно неувязимы и четки<sup>9</sup>.

*Рассел.* Я полагаю, что мы не продвинемся далеко, если Вы будете занимать такую позицию. (*Обращаясь к Муру*) Продолжайте, задайте ему несколько вопросов – ведь руководитель же Вы<sup>10</sup>.

*Мур.* Все правильно. До того, как я предложил спинозоистское название для вашей книги<sup>11</sup>, Вы хотели назвать ее *Der Satz*<sup>12</sup>. Это потому, что Вы считаете свою работу исследованием природы утверждений, в частности условий, при которых цепочка слов (то, что вы называете *Satzzeichen*) не составляет подлинного утверждения и является бессмысленной. Важность этого исследования, с моей точки зрения, состоит в том, что сама философия полна таких озадачивающих псевдоутверждений, маскирующихся под утверждения, и в книге выявляется этот факт<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> «Поверхностность и непонимание» – это все, что, согласно Витгенштейну, осталось от расселовского *Введения*, поскольку расселовского стиля исчезли при переводе *Трактата* на немецкий язык.

<sup>9</sup> *Трактат*. С. 4. (Здесь и далее цитируется по изданию «Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис. 1994.)

<sup>10</sup> Подлинная цитата во время экзаменов.

<sup>11</sup> Напоминание о Богословско-политическом трактате Спинозы.

<sup>12</sup> Существует проблема с английским переводом термина *Satz*. В большей части *Трактата* лучше всего переводить этот термин как «утверждение». *Satz* есть *Satzzeichen* (*perceptible sign*) – например, написанное предложение, использованное для того, чтобы сказать, что нечто истинно или ложно. (*Трактат*. 3.1-3.14326 3.5).

<sup>13</sup> Достижение в философии ясности через использование точного языка было установлено в качестве цели Фреге и Расселом под влиянием Пеано. Хотя Витгенштейн защищал *Трактат* в июне 1929 года, уже через месяц он назвал бесполезными *Заметки* и отказался читать их на встрече 12–15 июля, для которой статья была написана – вместо этого он прочитал статью о бесконечности. Можно гадать, быть может, возражения на защите заставили Витгенштейна взять серьезную паузу или же он стал сомневаться (сомнения он сумел подавить на защите) и эти сомнения уже были видны на ранних стадиях его философствования.

*Витгенштейн.* Это верно.

*Мур.* Есть и другие ошибочные утверждения – что существуют тавтологии и противоречия. Они в определенном смысле важны из-за их отношения к значимому выводу (*Трактат* 6.12 – 6.1224), но они не имеют содержания, они ничего не утверждают (5.142, 5.143, 6.121). Вы считаете их бессмысленными? (4.461, 5.143)<sup>14</sup>.

*Витгенштейн.* Да, да – я говорил Вам об этом 15 лет назад.

*Мур.* Вспоминаю. Когда Вы попросили меня навестить Вас в Норвегии в конце зимы. Вместо приветствия: «Как дела Мур, как мило, что ВУы навестили меня» – Вы начали с того, что сказали: «Логика так называемых суждений *показывает* логические свойства языка, и, следовательно, вселенной, но не *говорит* ничего». Это очень странное утверждение в качестве приветствия.

*Витгенштейн.* Это верно, а что? Фундаментальная мысль *Трактата* состоит в том, что некоторые вещи не могут быть высказаны, но могут быть показаны. Мы используем предложения как картины реальности, истинные утверждения показывают возможные состояния дел (3.001, 3.1–3.1432, 4.01). Тавтологии и противоречия не являются картинами реальности; они не представляют возможных состояний дел (4.462), и они ничего не говорят (6.11), но они *показывают* формальные свойства языка и мира (6.12). Они не показывают реальность и не являются ни истинными, ни ложными.

*Мур.* Ну, я теперь могу понять, почему Вы не хотите считать противоречия ложными. Вы говорите, что противоречие ничего не говорит *a fortiori*, оно не говорит ничего ложного и поэтому не может даже называться утверждением. Но ситуация с тавтологией совсем другая. В вашей собственной системе истинностных таблиц тавтология *истинна* во всех возможных ситуациях. И вы даже говорите, что истинность тавтологии достоверна (4.464) и может быть распознана уже из одного лишь символа (6.113).

*Витгенштейн.* Не путайте две эти вещи. Тавтологии и противоречия совершенно отличны от существенных утверждений. Они образуют логический остров<sup>15</sup>. Позвольте мне напомнить Вам, что

---

<sup>14</sup> Тавтологии и противоречия объявляются Витгенштейном бессмысленными, хотя они не похожи на псевдофилософские утверждения или неграмматическое нагромождение слов (4.461, 4.4611). Р. Карнап был высокого мнения о *Трактате*, говоря, что убеждение, что традиционная концепция тавтологии состоит в трактовке ее как в высшей степени обобщенной истины о мире, – ошибочно.

<sup>15</sup> Термин «логический остров» принадлежит Гичу, который отрицает, что для Витгенштейна тавтологии таким образом изолированы. В поздних работах

в тексте я утверждаю, что каждое утверждение имеет смысл, (4.064), и затем утверждаю, что тавтологии и противоречия не имеют смысла. Вы можете сделать вывод, что тавтологии не являются подлинными утверждениями. То же самое заключение может следовать из пары тезисов – что утверждение есть картина реальности (4.01) и что тавтологии и противоречия не есть картины реальности (4.462). Поэтому Вы видите, что я придерживаюсь взгляда, что тавтологии не являются *bona fide* утверждениями, – они не имеют смысла и поэтому не могут быть истинными.

*Рассел*: Позвольте мне кое-что зачитать. (*Рассел вытаскивает письмо из кармана и читает*)

Либо моя рукопись представляет работу высочайшего ранга, или же это не так. В последнем случае (более вероятном) я не смогу быть напечатанным. А в первом случае неважно, когда она будет напечатана, через двадцать или сотню лет. В конце концов, кто интересуется, когда Кант написал *Критику чистого разума*? Это напоминает Вам что-нибудь? Это из письма, которое Вы написали мне 9 лет назад, в котором Вы говорите, что «аргумент кажется мне неопровержимым»<sup>16</sup>. Но Вы заметите, что уже первая посылка этого «неопровержимого аргумента» есть не что иное, как тавтология. Поэтому на самом деле Вы говорите мне, что Ваш «неопровержимый аргумент» бесполезен, потому что его посылка не имеет смысла?

*Витгенштейн*. Мне нечего ответить на этот вопрос.

*Рассел*. Ну, вероятно, у Вас есть ответ на такой вопрос: когда все-таки была написана *Критика чистого разума*?

*Витгенштейн*. Она была опубликована в 1781 году – Вы превосходно знаете это.

*Рассел*. 1781 год... А не родился ли в этом году один известный философ?

*Витгенштейн*. Что Вы имеет в виду?

*Рассел*. Я полагаю, Вы знаете, кого я имею в виду. Бернارد Больцано родился в этом году. Я сам долгое время восхищался

---

Витгенштейн пришел к мысли, что форма слов не может быть объявлена бессмысленной априори. Есть контексты, в которых утверждения, противоречивые по форме, могут быть использованы для того, чтобы делать истинные или ложные утверждения.

<sup>16</sup> Это письмо было написано, когда Витгенштейн встретился с трудностями в опубликовании *Трактата*.



Больцано; Вы знаете, что я использовал его трактовку понятия бесконечности из *Paradoxien des Unendlichen* в моих *Принципах математики*. Вы также должны восхищаться им, учитывая степень заимствования у Больцано, точнее, Ваш плагиат в его отношении. Я не знаю, читали ли вы его сочинения, или же Вы знакомы с ним из вторых рук, из школьного учебника Циммермана *Философская пропедевтика*, но Вам определенно помогли его сочинения: что суждение имеет уникальный анализ (3.25) или тезис о том, что необходимость является логической (6.375). Классификация тавтология\противоречие\контингентность принадлежит Больцано, как в его теории вероятностей, которую Вы принимаете (5.152), так и в его определении логического следования (5.12–5.122). Даже в деталях, ваш оператор отрицания N (5.502) принадлежит Больцано, и это же относится к понятию переменного предложения, получаемого превращением конstituенты (*Bestandteil*) предложения в переменную (3.315).

*Витгенштейн*. Да, я использовал некоторые идеи Больцано. Но я настаивал в предисловии к моей книге, что излагаемое мною не имеет характера новизны в деталях...

*Рассел*. Тут речь идет не о *деталях*, а о центральном вкладе в Вашу конструкцию, и совсем не принято так сильно использовать идеи других авторов, не указывая их происхождения. Вы говорите, что Вы не претендуете на новизну, но правила о диссертациях в Кембридже ясно говорят...

*Мур (торопливо шепча Расселу)*: Не упоминайте при нем о правилах; он пошлет Вас к черту<sup>17</sup>. (*Обращаясь к Витгенштейну*) Вы только что сказали нам, а также писали об этом Расселу, что

---

<sup>17</sup> Во время своего первого визита в Норвегию Витгенштейн составил *Логику* и написал Муру, может ли он представить ее в качестве диссертации. Когда Мур ответил, указывая, что это возможно, но должны быть выполнены определенные правила, Витгенштейн ответил ему очень милым письмом:

«Ваше письмо рассердило меня. Когда я писал *Логику*, я не учитывал ваших правил, и, следовательно, было только справедливо, если бы вы дали мне степень без консультации с правилами. Что касается *Предисловия* и *Заметок*: Я полагаю, что мои экзаменаторы легко увидят, как много я украл у Бозанкета – Если я не достоин того, чтобы вы сделали для меня исключение, даже в некоторых *ГЛУПЫХ* деталях, тогда я могу прямо идти к черту; а если я достоин степени, а вы не дадите мне ее, тогда и вас можно послать туда».

Мур решил не отвечать на этот сумасшедший выпад – не он писал правила, и не в его силах было изменить их, – и он избегал дальнейших контактов с Витгенштейном. На самом деле, оба возобновили отношения, случайно встретившись в поезде, через несколько минут после защиты диссертации.

главное положение вашей диссертации касается логической доктрины того, что может быть показано, но не сказано, – Вы назвали это кардинальной проблемой философии (5.2–5.441, 5.46–5.47), а Энгельману Вы сказали, что ваша книга посвящена этике. В предисловии к книге Вы говорите, что весь смысл книги состоит в том, что «то, что можно сказать, надо сказать точно. О том, о чем нельзя сказать, нужно умолчать». И в то же время вы говорите, что Ваша фундаментальная мысль состоит в том, что логические константы не репрезентируют (4.0312). У вас большая путаница по вопросу о главном содержании книги. Можете ли Вы объяснить мне эту «фундаментальную мысль» о том, что логические константы не являются репрезентациями?

*Витгенштейн*: Да. Два доказательства даны в книге (5.2–5.441, 5.46–5.47), но я могу объяснить теорему просто, без использования техники. Рассмотрим операцию конъюнкции. Если я верю, что Ваша жена положила рубашку и носки в ящик шкафа, я мог бы сказать: «В ящике шкафа есть носки, и в ящике шкафа есть рубашка». Тогда для каждого предложения-конъюнкции есть соответствующее возможное состояние дел, а именно, пребывание рубашки в ящике и пребывание носков в ящике. Но нет никакой возможной ситуации, соответствующей «и»; и слово «и» ничего не репрезентирует. В ящике нет носков, рубашки и «и». То же самое приложимо, конечно, к импликации и дизъюнкции. Я могу сказать: «Дом Рассела находится на улице Трампингтон, или же его дом находится на Кавендиш Стрит», и если один из членов дизъюнкции истинен, тогда это утверждение будет соответствовать сложному состоянию дел в мире. Но это не означает, что слово «или» обозначает какой-то объект в мире. Как бы ни старался Рассел, он не найдет «или» на улицах Кембриджа, никто не положит «и» в ящик миссис Мур.

*Рассел*. Все это так – но это вряд ли новая идея. Средневековые логики различали категорематические выражения, которые стоят для чего-то, и синкатегорематические, которые ни для чего не стоят, и это различие появляется у многих других авторов. Например, оно есть в явном виде у Джона Локка...

*Витгенштейн*. Какого Джона?

*Рассел*. Локка – он был знаменитым философом XVII века.

*Витгенштейн*. А-а<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Случаям незнания Витгенштейном классических философов или же неприятия их – имя легион. Он не прочитал ни строчки из Аристотеля и однажды заметил, что ни один ассистент философии не читал меньше, чем он. Он говорил, что не читал Юма, потому что для него это сплошная мука.

*Рассел.* Нам, вероятно, лучше перейти к другой теме. Основная тема Вашей книги состоит в том, что мы можем избежать философской путаницы и парадоксов, если примем ясную нотацию. Я знаю также, что Вас долгое время интересовал открытый мною парадокс, и я помню, Вы говорили мне, что размышление над ним привело Вас к философии, и когда Вам было только 18 лет, Вы предложили Журдену решение парадокса. Вы полагали, что от парадокса легко избавиться, если Вы вооружитесь ясной нотацией, и Вы уделяете моему решению очень мало места в книге (3.331–3.333). Ключ к решению проблемы состоит в том, что функция не может быть своим собственным аргументом, потому что они принадлежат различным типам.

*Витгенштейн.* Да, точно, – аргумент, хотя в этом случае сам является функцией, имеет отличный тип от функции.

*Рассел.* Но разве это не моя теория типов?

*Витгенштейн.* Нет, в Вашей теории Вы говорите, что эти две вещи имеют различные типы, но в моей теории это не может быть сказано, – то, что они принадлежат различным типам, *показывается* в символах.

*Рассел.* Но как Вы можете говорить, что Вы не можете сказать, если Вы только что сказали это?

*Витгенштейн.* Вы не можете; Вы не можете сказать этого.

*Рассел.* Что? Вы имеете в виду, что я не могу сказать, а Ввы можете?

*Витгенштейн.* Нет, и я не могу. Когда я говорил в прошлый раз, я строго говоря, говорил бессмыслицу.

*Мур.* Слушайте, Витгенштейн, мы здесь не для того, чтобы слушать, как Вы несете бессмыслицу.

*Витгенштейн (в бешенстве).* Слушайте, я имею в виду, что это бессмыслица, но это полезная бессмыслица. Есть определенные вещи... я произношу их, и они имеют смысл... но они на самом деле не... я не могу выразить их<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Витгенштейн, судя по всему, придерживался взгляда, что бессмыслица является результатом «стремления нарушить пределы языка», активности, которую он идентифицирует с этикой, активности, которая имеет ценность, несмотря на то что он полагает «важным положить конец всем дешевым трюкам в этике». Он говорит, что «склонность идти против чего-то *указывает что-то*. Уже Св. Августин знал это, когда он говорил: «Так ты, свинья, не хочешь говорить бессмыслицы? Иди и говори бессмыслицу, она не имеет значения». Эти мысли Витгенштейна были записаны Вайсманом после разговора с Витгенштейном в декабре 1929 года.

(Рассел начинает свистеть.)

Мур (Расселу). Как Вы думаете, что Вы делаете?

Рассел. Он говорит, что не может сказать этого и что мы не можем сказать этого, и я решил, что я смогу просвистеть это<sup>20</sup>.

(Рассел и Мур хохочут, но...)

Витгенштейн (стуча костяшками по столу). Это невыносимо.

Мур. Ну, я хочу сказать, что я тщательно пытался понять Ваши взгляды по этому поводу, но я все еще считаю их таинственными. Лежащая в основе идея состоит в том, что, поскольку после Гегеля философы не считают мир противоречивым или парадоксальным, точный язык, структура которого отражает структуру мира, гарантирован от противоречий и парадоксов. И все же такой разговор – «структура мира» и правильный синтаксис «отражения» или «изображения» – все это кажется мне в высшей степени метафорическим и неудовлетворительным<sup>21</sup>. А идея, что Ваш символизм лежит под поверхностью, или же превосходит наш повседневный язык (4.003)<sup>22</sup>, насколько я могу понять ее, выражает того же рода благочестивый оптимизм, что сам символизм покажет, что такие философские загадки как парадокс Рассела, являются бессмысленными. Я нахожу, что все это сбивает с толку. Но все это дело с тем, что если что-то не может быть сказано, но может быть только показано, значит для вас много. Не заключается ли Ваша теория в том, что религия, этика и эстетика столь разочаровывают нас, потому что мы пытаемся го-

<sup>20</sup> Рамзей сказал, что того, что мы не можем сказать, мы не можем сказать, и не можем просвистеть этого.

<sup>21</sup> Витгенштейн сам позднее пришел к мысли о ясности метафоры. Норман Малькольм вспоминает такую историю: «Витгенштейн и П. Сраффа, лектор по экономике в Кембридже, спорили много по поводу идей *Трактата*. Однажды в поезде, когда Витгенштейн настаивал на том, что суждение и то, что оно описывает, имеет одну и ту же «логическую форму», ту же самую «логическую множественность», Сраффа сделал жест, знакомый неаполитанцам как жест презрения или отвращения, почесав подбородок расставленными пальцами одной руки. И затем он спросил: Какова логическая форма *этого*? Пример Сраффы привел Витгенштейна к ощущению, что абсурдно настаивать, что суждение и то, что оно описывает, имеет одну и ту же форму.

<sup>22</sup> Я заимствую эту формулировку от *Dale Jacques*, недавнего комментатора, который, кажется, принимает метафоры без всякой растерянности и так же считает, что логический символизм Витгенштейна «автоматически гарантирует» защиту против парадокса Рассела. В более поздних сочинениях Витгенштейн отвергает понятие логической структуры, скрытой за поверхностью обыденного языка.

ворить о том, что по своей природе невыразимо? Действительно ли именно это обстоятельство лежит в основе Вашей теории?<sup>23</sup>

*Витгенштейн.* Нет, невыразимость этики есть следствие теории. Сама теория касается логического синтаксиса. Это решение проблемы Фреге относительно концепции выражений, которые являются субъектами предложений и которые стоят для объектов вопреки тому факту, что как концепции-выражения они должны стоять для концепций.

*Мур.* Но не является ли это неизбежным следствием фрегевской теории? Ничто не запрещает нам использовать выражения типа «концепция лошади» в качестве субъекта предложения, так что если Вы принимаете (а Вы так и делаете (3.318)) анализ Фреге структуры предложений на функцию и аргумент, стоящих соответственно для концепции и объекта, а также то, что сингулярный термин типа «концепция лошади» может быть аргументом функции, тогда Вы обязаны сказать, если строго интерпретировать Вашу доктрину, что концепции являются объектами, — что подрывает саму теорию. Именно по этой причине Фреге просит читателя не интерпретировать его строго и отнестись к этому скептически.

*Витгенштейн.* Концепция *концепции* является формальной концепцией и, следовательно, не может играть той же самой роли в утверждении, какую играет сама концепция (4.126). Поэтому предложение Фреге «Концепция лошади есть концепция» есть псевдопредложение (4.1272).

*Мур.* Предположим, что я просто сказал: «Концепцию лошади нетрудно понять». Для объекта стоит определенная дескрипция, и поэтому весьма озадачивает заключение, что концепция лошади является не концепцией, а объектом.

*Витгенштейн.* Вы не можете даже использовать фразу «Концепция лошади» — Вам это не позволено логическим синтаксисом.

*Мур.* Но я хочу сказать, что нетрудно понять концепцию лошади, потому что я полагаю это истинным.

*Витгенштейн.* Но Вы не можете сказать это.

*Мур.* Тогда Вы не можете сказать большей части вещей, которые Вы хотите сказать в своей книге.

---

<sup>23</sup> Сам Мур питал симпатию к таким взглядам. Его собственная позиция в *Принципах этики* состоит в том, что благо действия может быть предметом интуиции, но само невыразимо.

*Витгенштейн.* Я знаю. Не беспокойтесь, я знаю, что Вы *никогда* не поймете этого<sup>24</sup>.

*Мур.* Я полагаю, что я понял вполне хорошо, что для того, чтобы избежать тех проблем, что Ваша теория разделяет с фрегевской теорией, Вы постулируете невыразимость множества вещей, которые говорятся обычными людьми вроде меня. Заявить, что нечто есть формальная концепция, это просто поименовать проблему, а не решить ее.

*(Витгенштейн выглядит озадаченным, чувствует себя неприятно задетым, но ничего не отвечает.)*

*Рассел.* Можем ли мы обратиться к другой теме, которая спровоцировала множество дискуссий за последние полвека: определение числа. Теория, которую Вы предлагаете, насколько я знаю, является новой. Вы говорите, что число есть показатель операции (6.021); показатель указывает, сколько раз выполняется операция.

*Витгенштейн.* Правильно. Не делайте ничего (0 раз) с  $x$ , и он останется прежним. Делайте с  $x$  что-нибудь, что Вы уже делали с ним  $n$  раз, и Вы сделали это с ним  $n + 1$  раз.

*Рассел:* Так что главное понятие в этих определениях – это повторение операции  $n$  раз?

*Витгенштейн.* Да.

*Рассел.* Но ясно, что определить  $+ 1$  в терминах повторения операции не очень полезно, так как повторить операцию – значит сделать ее еще один раз, так что определение является круговым.

*Витгенштейн.:* Я никогда не задумывался об этом<sup>25</sup>.

*Рассел.* Вероятно, Вам надо подумать об этом. *(Муру)* У Вас есть еще вопросы?

*Мур.* Нет, благодарю. *(Мур начинает писать на листке бумаги.)*

*Рассел (Витгенштейну)* Это конец экзамена. Вы можете идти.

*Витгенштейн уходит.*

*Рассел.* Ну, мы спрашивали его по поводу центральных доктрин его книги, и обнаружили, что он не способен адекватно защитить их. *(Мур перестает писать.)* Я упоминал Больцано, но легко мог бы привести и других, у кого он заимствовал свои идеи, не призна-

---

<sup>24</sup> Эта фраза была произнесена на действительной защите. Витгенштейн сказал эту фразу, отчески положив руки на плечи экзаменаторов.

<sup>25</sup> Начиная с 1929 года, Витгенштейн говорил, что искать определение числа – значит проявлять непонимание, и он критиковал Рассела за такие попытки.

вая этого<sup>26</sup>, а я считаю это серьезным делом. Он определенно не одобрил бы плагиат в отношении себя<sup>27</sup>. Мы должны представить наше заключение, и что Вы думаете по этому поводу?

Мур. Я уже написал решение. (*Читает свою записку.*) «Некоторые люди полагают, что диссертация м-ра Витгенштейна представляет собой работу гения; но даже если это и так, она определенно не удовлетворяет требованиям, предъявляемым в Кембридже к докторским диссертациям по философии»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Витгенштейн признавался в своей записной книжке в 1931 г.: «Я не верю, что изобрел что-нибудь в области мысли, я всегда заимствовал у кого-нибудь. Я просто набрасывался на это с желанием прояснить уже написанное. Именно таким образом Больцманн, Герц, Шопенгауэр, Фреге, Рассел, Краус, Лус, Вайнингер, Шпенглер и Сраффа повлияли на меня», – пассаж, в котором Витгенштейн считает отсутствие оригинальности чертой евреев – вероятно, тех евреев в вышеупомянутом списке, чьи идеи Витгенштейн считает заимствованными у неевреев! (Есть множество подобных антисемитских глупостей, рассеянных по дневникам Витгенштейна в 1931 году, но после этого года они исчезают). Даже литературный стиль Витгенштейна заимствован, во многом взят у Гете и Лихтенберга. Фон Вригт пишет: «Автор, напоминающий стиль Витгенштейна, – это Лихтенберг. Следует упомянуть, что некоторые из идей Лихтенберга по поводу философских вопросов поразительно сходны с идеями Витгенштейна». Почему фон Вригт изложил все дело в обратном порядке – ведь Лихтенберг жил за двести лет до Витгенштейна, – я не знаю.

<sup>27</sup> Я узнал от Майкла Недо, что в разговоре со Шликом Витгенштейн самым образом жаловался на плагиат Карнапа. Витгенштейн сказал Шлику, что человек должен быть тщательным в упоминании других людей в качестве источников своих взглядов (как это делал Шлик) или же вообще не заботиться о том, чтобы цитировать их, и это была практика его самого (Витгенштейна). Но что морально неприемлемо, так это выборочное цитирование.

<sup>28</sup> На самом деле, Мур написал: «Мое личное мнение, что работа м-ра Витгенштейна гениальна; но даже если это и так, она определенно удовлетворяет требованиям, предъявляемым в Кембридже к докторским диссертациям». Общее мнение состоит в том, что *Трактат* есть образцовый труд с некоторыми изъянами. Тем не менее мое мнение, что если бы на современников не повлияла в такой степени личность Витгенштейна и если бы диссертация судилась по обычным стандартам оригинальности и качества философской аргументации, защита определенно провалилась бы. Витгенштейн был в свои двадцать лет глуп по самые уши (хотя и дал интересные идеи в логике). Впоследствии, после многих лет борьбы со своими личными пороками и против наивных незрелых концепций, изложенных в *Трактате*, он пришел к воистину великим и оригинальным мыслям. Я согласен с мнением М. Даммита, что «всякий, способный к осознанию глубокой философии, открыв *Философские исследования*, поймет, что это работа гения».

Я. Хакинз

## СОЛИПСИЗМ<sup>29</sup>

Это первая половина обзора философии Витгенштейна. Разделение на два довольно тонких тома не означает, что профессор Пирс принимает общепринятую точку зрения: у этого человека было две философии. Разделение на два тома имеет чисто практическую причину. Университетские курсы обычно посвящены либо *Философским исследованиям*, либо *Трактату*, опубликованным в 1953 и 1921 годах соответственно. Собственные лекционные курсы Пирса в Оксфорде и Лос-Анджелесе (из которых и получилась эта книга), возможно, следовали этой схеме, но он поощряет преемственность. Он не из тех, кто говорит, вместе с мистером Брайаном Мэги в его недавнем выступлении в серии Би-би-си «великие философы», что «поскольку Витгенштейн отрекся от своей собственной ранней философии и поскольку в любом случае теперь его более поздняя философия гораздо более влиятельна, я не думаю, что мы должны посвящать слишком много нашего времени ранней работе».

Подзаголовок книги Пирса назван «развитие», и мы ожидаем, что следующий том не начнется с самого начала. Пирс считает, что работа, опубликованная Витгенштейном, «искусственно» разделена в процессе непрерывного описания. И отнюдь не соглашаясь с поразительным мнением Мэги (полученным, возможно, от Сэра Карла Поппера) о том, что ступень от более ранней стадии к более поздней состояла «в отделении разговора, который имел смысл, от разговора, который не имел смысла», Пирс обозначил свою собственную довольно необычную ступень: солипсизм.

Солипсизм – это учение о том, что существует только сам человек, или, более скромно, что человек может знать только свой собственный опыт, все остальное в лучшем случае является гипотезой, конфабуляцией или умозаключением по какой-то аналогии. У Пирса есть 38-страничная глава о солипсизме, несмотря на то, что *Трактат* упоминает его только в тексте длиной в страницу. Далеко не ясно, почему

---

<sup>29</sup> *Hacking I. Solipsism. Review of D. Pears' "The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy", vol. 1, Oxford, 1987: T. Bernhard's "Wittgenstein's Nephew", Quartet, 1987 // London Review of Books, 4 February 1988.*



Витгенштейн ввел эту идею как раз в этом месте. Предыдущий афоризм (занумерованный им как 5.5) выглядит как техническое наблюдение о чем-то фундаментальном в элементарной логике. В следующем разделе (обозначенном как 6 в этой тщательно проработанной работе) продолжается обсуждение 'истинностных функций'. Возникают две проблемы. Во-первых, что здесь делают наблюдения о солипсизме (с 5.6 до 5.641)? Во-вторых, доказывают ли они, как говорят некоторые, что Витгенштейн был тогда солипсистом, или же они доказывают, как говорят другие, обратное?

Ответы Пирса на эти вопросы даются в продуманном темпе лекционного зала, но он не забывает, что несколько предложений Витгенштейна, использующих слово 'солипсизм', убедительны за пределами профессиональной философии. Когда я сам впервые услышал имя Витгенштейна, я был неуклюжим провинциальным студентом-математиком лет семнадцати лет или около того. От одного из своих одноклассников я услышал что-то вроде чего-то такого: «Вы знаете, что писал Витгенштейн: 'То, что означает солипсизм, совершенно верно, но только оно не может высказано, а может лишь быть показано'. Я вспоминаю это событие более чем тридцатилетней давности с особенной живостью. Есть много молодых людей, для которых простые, но выпуклые предложения Витгенштейна чрезвычайно заряжены. Пирс говорит нам, что он был одним из тех, кого *Трактат* давным-давно захватил, хотя он и не понимал почти ни слова из того, что там говорилось.

Пирс написал изрядное количество философских работ, которые не раскрывают случайному читателю большого волнения, свойственного его студенческому увлечению Витгенштейном, но он отдал должное своему юношескому энтузиазму. Вместе с коллегой он заново перевел *Трактат*, попутно изменив цитированное выше предложение на: «То, что солипсист имеет в виду, совершенно верно, только это не может быть сказано, но проявляет себя» (глядя на немецкий язык, но также, несомненно, из сентиментальных соображений я предпочитаю более старый перевод в этом случае, но большая часть нового перевода является существенным улучшением). Пирс написал книжку *Витгенштейн* для серии о популярных фигурах в серии книг издательства *Фонтана*. Он также проделал кропотливый труд о Бертроне Расселе и британской традиции в философии (1967), суть которого состояла в том, чтобы показать, что Рассел 1905–1914 годов был весьма близок к автору *Трактата*.

Я вернусь к солипсизму, но сначала стоит сказать, как хорошо Пирс использует своего Рассела, чтобы оказать влияние на своего

Витгенштейна. Бертран Рассел сегодня не в моде. Многие, кого волнует Витгенштейн, воспринимают связи этого человека с Расселом до Великой войны как своего рода обряд посвящения. Рассел даже не понимал Витгенштейна, и это болезненно проявляется в предисловии Рассела к *Трактату*. У Пирса нет ничего подобного. Например, в пассажах по поводу кратких наблюдений о солипсизме есть многочисленные абзацы, которые не имели никакого смысла для серьезного читателя до 1984 года, пока не была опубликована брошенная *Теория познания* Рассела: рукопись 1913 года. Это, возможно, единственная полная рукопись, которую Рассел отказался опубликовать, убежденный Витгенштейном, что она ошибочна. Пирс повторяет это замечание Рассела при воспоминаниях о разговоре с Оттолин Моррелл об этом событии, что слишком сильно предполагает, что все произошло однажды на прогулке. В самом деле, Рассел в 1914 году, собираясь отправиться на восточное побережье США читать лекции по логике, уединялся на неделю с Витгенштейном и машинисткой-стенографисткой, чтобы извлечь новые идеи Витгенштейна и получить от того критические замечания. В конце концов, оба участника, не замеченные в недостаточности выносливости, были истощены; любителям мелочей очень хотелось бы знать, что обо всем этом думала секретарь. Рукопись 1913 года имеет смысл для некоторых частей *Трактата*, и хотя Пирс едва ли был первым, кто заметил, что неплохо было бы включить этот вопрос в то, что, несомненно, станет общей справочной работой.

Кстати говоря, в 1913 году именно Рассел написал о 'тюрьме опыта'. Это совершенно солипсистская идея, суть которой в том, что мы должны доказывать наш путь от нашего собственного непосредственного сознания к существованию чего-либо другого. Не может ли быть так, что предложения Витгенштейна, пронумерованные от 5.5 до 5.6, относятся к рукописи 1913 года, и что солипсизм входит в пассажи от 5.6 до 5.641 только потому, что книга Рассела говорит, хотя и кратко, о необходимости бежать из тюрьмы опыта? Во всяком случае, фраза Рассела должна быть ложной тюрьмой загадочного названия Пирса – восхитительно (утомительно?) иллюстрированной еще одной картиной Магрита для философской суперобложки. Для тех, кто любит шутки на словах и на деле, есть много места для игр. Был ли Рассел «заключен» в ложную тюрьму своей концепцией мира, «внешнего» по отношению к нашему опыту? Сопrotивлялся ли Витгенштейн? Любопытно, что через три года после расставания оба они оказались в настоящих тюрьмах: один – как отказник по убеждениям, а другой – как неудачник на итальянском фронте.

Размышления такого рода не входят в книгу Пирса, но есть и другие, более разумные. Пирс кажется мне самым солидным комментатором по поводу 'объектов'. В девятом предложении *Трактата* говорится, что «атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов)» (2.010). Это знаменательно, поскольку в предыдущих предложениях говорилось, что мир – это совокупность фактов, а факт – это существование состояний дел. Такое впечатление, что весь мир у нас в руках, если мы только узнаем, что это за «объекты». В отличие от слова «солипсизм», существительное *Gegenstand* обильно усеяно по всему *Трактату*. Читателям предлагают довольно удивительный набор кандидатов для этих объектов, включая, например, чувственные данные. Значит, положение дел будет складываться из «моих» чувственных данных? Такая мысль вполне могла бы сочетаться с солипсизмом, ибо если мир состоит из чувственных данных, и только я могу иметь свои чувственные данные, то мир принадлежит мне одному. (Можно было бы подробно остановиться на том, как это понимание чувственных данных было чуждо Кембриджу Мура и Рассела: Мур размышлял о том, может ли чувственное данное быть идентичным физической поверхности, и Рассел вскоре построил шестимерный объективный мир, в котором трехмерные образы структурированы в рамках дальнейшей трехмерной реальности.)

Несмотря на многочисленность видных сторонников прочтения «объекта» как «чувственных данных», Пирс не привлекает на свою сторону никого из них. По правде говоря, Витгенштейн не дает никакого представления о том, что он считал своими «объектами». Витгенштейновские «детективы» – а ведь целые книги выдающихся философов были написаны специально по этому вопросу в режиме триллера – предложили массу ключей к решению этой проблемы. Пирс спокойно утверждает, что если Витгенштейн никогда четко не указывал, каковы были его «объекты», то их выяснение не должно составлять значительной части описания рассматриваемой им философии. Он также спокойно замечает, что неспособность понять, что такое 'объекты', остается серьезным недостатком на этой стадии развития Витгенштейна. Можно только похвалить книгу, которая последовательно принимает слова Витгенштейна за чистую монету.

Но стоит ли верить Витгенштейну на слово, когда в центре внимания оказывается солипсизм? Пирс справедливо утверждает, что сам философ (и здесь я имею в виду именно философа, а не простого человека) не был солипсистом. В *Философских исследованиях* нет важного разговора о солипсизме. Как это может она оказаться ключевой идеей в 'развитии' философии Витгенштейна? Ну, тут все сходится.

Гораздо больше о солипсизме говорится в подготовительной работе Витгенштейна *Тетради 1914–1916*. В *Записных книжках* 1936 год, удобно расположенных на полпути между публикацией двух великих книг, Витгенштейн подробно говорил о солипсизме. Наиболее известным аспектом *Философских исследований* является так называемый ‘аргумент личного языка’. В огромных жизнеописаниях часто мои маленькие мысли о моих собственных переживаниях не нашли бы себе там места, если бы не существовало общей практики уделять своей внутренней речи совсем незначительное место.

Подумайте даже о самых личных переживаниях, не о цветных пятнах Мура и Рассела, но (чтобы быть более вежливым, о чем-то более приличном личном) об ощущениях, которые вы испытываете, когда у вас болит зуб. Они, по крайней мере, кажутся вам личными и исключительно вашими. Витгенштейна можно прочесть так: солипсизм, выраженный отрицательно, – это учение о том, что вы заключены в своем опыте. Давайте возьмем лучший из возможных случаев ‘вашего’ личного опыта. Зубная боль. Моя собственная личная боль, которую обезболивающее зубного врача уменьшит, а дрель и амальгама излечат – разве это не что-то в моем мире? Витгенштейн (в одном прочтении) утверждает, что нет.

Эдвардианский мир состоял из больших предметов мебели (объективных) и воспринимаемых цветных пятен (субъективных); задача философа состояла в том, чтобы установить, что знание первого может быть хорошо основано на опыте второго. Если нет: солипсизм. Таким образом, Вы можете понять Витгенштейна как переход от осознания цвета, известного как чувственные данные, которые заперли нас в тюрьме опыта, к личной боли. Если разговор о последнем не является по существу личным, то ничего и быть не может. Классическое эго картезианской философии становится сутью, не основанием для нашего познания мира, но бескачественной точкой рядом с миром.

Это один из способов перехода от солипсизма к аргументу личного языка, но он весьма поверхностен. Пирс правильно утверждает, что главной проблемой, прослеживаемой к Шопенгауэру, является связь с ролью субъекта в мире. Это не эдвардианский познающий субъект, который делает выводы о реальном мире, а человек, который помещает себя в этот мир. «Жизнь и мир – одно целое». Или мрачным шепотом: «солипсизм, когда его следствия выполняются строго, совпадает с чистым реализмом. Суть солипсизма сжимается до точки, не имеющей протяженности, и остается согласованная с ней реальность». Конечно, существует исчезновение эго, которое подрывает воз-

можность солипсического мышления: оно проявляется позже в вызове самой идее внутренней личной ссылки на мой опыт.

Пирс вспоминает письмо Фликеру о *Трактате*, жителю Вены, через которого Витгенштейн передавал деньги австрийским литераторам, таким как Рильке. «Моя работа состоит из двух частей, одна из которых представлена здесь, плюс все, что я не написал». Естественно, это напоминает знаменитую последнюю фразу книги: «То, о чем невозможно говорить, о том следует молчать». Но сохранять молчание не значит ничего неделания. Это означает делание, жизнь. Эта другая работа, которую Витгенштейн намеренно не положил на книгу. Пирс совершенно оправданно не говорит ничего о беспокойной жизни Витгенштейна. Если бы он делал это, мы могли бы удивляться, не является ли Пирс, несмотря на свою приверженность Шопенгауэру, все еще слишком британским интеллектуалом по поводу солипсизма. Могли бы мы на мгновение вообразить, каково это – быть солипсистом? Я не имею в виду кого-нибудь, кто так же как и мы борется с проблемой «познания внешнего мира», а речь идет о том, что значит действительно чувствовать себя одиноким, когда нет другого мира, кроме того, что сейчас переживается человеком. Мы можем, хотя это случилось случайно, теперь рассмотреть именно такого человека, безумного племянника Людвиг Пауля Витгенштейна.

*Племянник Витгенштейна: Дружба* – это краткий мемуар Томаса Бернхарда, поэта и романиста, натурализованного австрийца. От него несет таким душком атмосферы Центральной Европы, которая считается вымершей, но повествование начинается в 1967 году, когда Паулю было 60 лет, хотя он вспоминает о многих более ранних событиях. Она читается за один присест, почти на одном дыхании – если только вы не возненавидите этот мир настолько, что с досадой отбросите книгу в сторону. Важность Пауля для Бернхарда утверждается, а не описывается: мы не получаем никакого проблеска относительно контекста интенсивных разговоров, которые были такой важной частью жизни Бернхарда, когда Пауль был в здравом уме. Эти двое были странной парой. «Как Поль десятилетиями жил сумасшедшим, так и я десятилетиями жил чахоточником, и как Поль десятилетиями играл сумасшедшего, так и я десятилетиями играл чахоточника, и так же, как он эксплуатировал сумасшедшего для своих целей, так и я эксплуатировал чахоточника».

Теперь Поль был солипсистом на полставки. Часть времени он был очень занят в обыденном мире: гонщик, большие яхты, многострадальная жена, известный каждому модному бармену в Европе, поклонник примадонн, ценитель или притворяющийся им успехов

или провалов каждого нового выступления в Венской государственной опере, ненавистник Караяна. Чрезвычайно эгоистичен (он, как и его дядя, отдал все свое богатство, но потворствовал своим желаниям и, в конце концов, стал губить своих родственников): солипсистом он не был. И все же часть его жизни, с возрастом все чаще и чаще, проходила в Людвигском павильоне, психиатрическом крыле большого Венского госпиталя. Там он молча стоял в саду, созерцая солнце, сидя на скамейке, в своем собственном мире, из которого его время от времени выбрасывало электрическим шоком. Какое бы медицинское название врачи ни давали его болезни, он был, как и некоторые, но только некоторые из людей, диагностированных как шизофреник, параноик или маниакально-депрессивный тип, довольно простым солипсистом, иногда иронически, но намеренно самоизображенным почти в стольких же словах.

Пауль отказался говорить о своем дяде, который прославился в Англии. Но Пауль, говорит Бернхард, был «не менее знаменит – по крайней мере, в Вене, и только там, еще более знаменит». Он был таким же философом, как и его дядя Людвиг, и наоборот, философский Людвиг был таким же сумасшедшим, как и его племянник Пауль. Один из них, Людвиг, был, возможно, более философичен, а другой, Пауль, был, возможно, еще более сумасшедшим, но, может быть, мы считали одного, философствующего Витгенштейна, философом только потому, что он изложил свою философию на бумаге, а не свое сумасшествие, а другого, Пауля, сумасшедшим только потому, что он подавил в себе философию и не опубликовал ее, лишь показав свое безумие. Большинство людей, которым эта мысль могла бы прийти в голову, были бы поверхностны или легкомысленны: но не Бернхард. Представьте себе Людвигу настоящим или, по крайней мере, частично занятым солипсистом, но использующим ту часть своей работы, которую он написал, чтобы работать над той частью, которая состоит из «всего, что я не написал». Бернхард, кажется, подразумевает только то, что Людвиг записывает свою философию, что заставляет нас думать о нем как о философе, а не сумасшедшем. Но предположим, что именно философия спасла его от безумия? Именно запись того, что можно было записать, была способом Людвигу разрешить чувственный солипсизм, о котором он не мог говорить. Люди любят цитировать более поздние (редкие) замечания Людвигу о том, что философская деятельность должна быть направлена не на решение проблем, а на терапию. Это было сравнено, метафорически, с психотерапией. Мы могли бы остановиться, хотя бы на мгновение, чтобы подумать, имел ли Витгенштейн в виду именно то, что он сказал, без метафоры.

## РАЗДЕЛ 3

# КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

*П. Эдвардс*

## ПОИСКИ ХАЙДЕГГЕРОМ БЫТИЯ<sup>1</sup>

Невозможно большое число ложных философских точек зрения обязаны просто непониманию того, что значит термин «существование»... Такие точки зрения основываются на представлении, что существование является свойством, которое вы можете приписывать вещам, и что существующие вещи имеют это свойство, а несуществующие — не имеют. Это просто вздор.

*Б. Рассел*

Я посмел проткнуть несколько метафизических воздушных шаров, и из них не вышло ничего, кроме горячего воздуха.

*Вольтер*

## Нервные заскоки и Величайший Искатель нынешнего века

Мартин Хайдеггер умер в 1976 году. На его похоронах Бернхард Вельте, католический священник и профессор Христианской философии религии Фрайбургского университета, произнес краткую речь, в которой он уподобил «путь» Хайдеггера величайшему искателю этого века. Вельте также заметил, что мысль Хайдеггера «по-

---

<sup>1</sup> *Edwards P. 'Heidegger's Quest for Being // Philosophy. 1989. Vol. 64. Pp. 437–470.*

трясла мир и век». Если значимость философа определяется числом комментариев на его работы и переводами его книг, замечание Юта Вельте абсолютно точно. О Хайдеггере написано больше книг и статей, в основном сочувственного толка, чем о любом другом философе XX века, а его книги переведены не только на французский, немецкий, итальянский и испанский, но также и на арабский, китайский, хорватский, чешский, японский, корейский, португальский, румынский и другие языки. Я получил всю эту информацию из огромного тома (более 500 страниц) «Мартин Хайдеггер, Библиография и Указатель», опубликованного в 1982 году под редакцией Ганса-Мартина Засса. Засс не упоминает при этом переводов на иврит. Вероятно, в этом есть своя справедливость – евреи и так уже достаточно пострадали.

Отец Вельте едва ли является философом или теологом с международной известностью, но такие же вдохновенные хвалебные речи можно слышать и от влиятельных фигур. Так, в своей автобиографии Ганс-Георг Гадамер описывает Хайдеггера как «искателя золота речи и мысли», как человека, «излучавшего несравненную ауру», чьи лекции проявляли «блистательную энергию революционного мыслителя». «Почему мы должны отрицать, – говорил Гадамер, – что огромным преимуществом является то, что ваш учитель является гением?» В речи в честь 75-летия рождения Хайдеггера Гадамер говорит нам, что гениальность Хайдеггера видна уже при одном только взгляде на него. «Уже в тот момент, когда наши глаза встретились в первый раз, я понял, кем он был – провидцем – мыслителем, смотрящим вперед». Не только глаза, но и голос Хайдеггера впечатлил Гадамера. Он замечает, что когда во время чтения лекций Хайдеггер достигал «крайних пределов мысли», его голос, обычно звучный, переходил в верхний регистр. Постепенно, в кульминационный момент упорной борьбы высочайшего накала, напряжение становилось почти невыносимым, голос Хайдеггера исчезал вообще. Язык Хайдеггера произвел на Гадамера огромное впечатление. На самом деле он казался столь магическим, что наводил Гадамера на мысли об оккультном. Слова и фразы Хайдеггера имели такую «образную силу, которую не удавалось достичь ни одному из современных мыслителей». Они делали ментальное столь ощутимым, что нельзя было не вспомнить о феномене материализации, упоминаемом в оккультной литературе. Интересно отметить, что Карл Левит, который был близок к Хайдеггеру много лет, оставил совсем другие воспоминания. «Хайдеггер никогда не мог смот-



реть на что-либо открыто какой-то отрезок времени», – пишет Левит. Его лоб морщился, лицо становилось непроницаемым, взгляд опускался вниз. Если по ходу разговора, продолжает Левит, «что-то заставляло его смотреть прямо, его лицо становилось непроницаемым и опасным, потому что искренность в отношениях с другими была для него недоступна». (Книга Левита, которая была написана в 1940 году в Японии в изгнании, является одним из наиболее волнующих описаний деградации немецкой академической жизни до прихода нацистов и во время их правления.)

В 1969 году германское телевидение отметило 80-летие Хайдеггера рядом бесед по поводу его монументальных достижений. Одним из собеседников был известный католический теолог Карл Ранер. Называя Хайдеггера «учителем», он сообщил слушателям, что хотя у него было много преподавателей, только одного из них «он мог бы назвать почтительным титулом учителя». Он с благодарностью признал, что Хайдеггер «учил нас вглядываться во все, и им открывалась невыразимая тайна, которая располагалась (*verflucht*) над нами». Не стоит и говорить, что «невыразимой тайной», которая «располагалась над нами», было Бытие Хайдеггера.

В отличие от Ранера, Ханна Арендт позднего периода не была ни теологом, и даже верующей в Бога. Она также не верила, насколько я знаю, в «невыразимую тайну» во всем, но она дала нам такой же восторженный отзыв о философских достижениях Хайдеггера. «Дух, пронизывающий все мышление Хайдеггера, подобно духу, достигающему нас через тысячу лет после работ Платона, – писала она в не характерном для нее лирическом тоне, – исходит не из того века, в котором жил Хайдеггер. Он исходит из первозданного времени и оставляет за собой нечто совершенное, нечто такое, что подобно всему совершенному (по выражению Рильке) впадает туда, откуда вышло». Никакой дальнейшей информации об этом замечательном духе не дается, и это в высшей степени примечательный задаток.

До недавних пор было невозможно найти среди респектабельных англо-саксонских философов поклонников Хайдеггера. Ситуация значительно изменилась в последние десять-пятнадцать лет. Восторги, которые проявляли люди типа Гадамера, Ранера и Арендт, все еще редки, но определенное число известных философов числят Хайдеггера среди величайших философов XX в. Первым среди них стоит, конечно, Ричард Рорти, который нагромождает похвалы Хайдеггеру в своих работах, начиная со статьи *Преодолевая тради-*

цию: *Хайдеггер и Дьюи*, опубликованной в 1974 году в *Review of Metaphysics* и перепечатанной в *Следствиях прагматизма*. (Рорти был одним из тех людей, которые подписали письмо в *New York Review of Books* от 2 апреля 1982 года, защищая решение издательства *Harper and Row* издать перевод работ Хайдеггера, несмотря на критику Томаса Шиха. Письмо, которое также подписали Стэнли Кэвел, Губерт Дрейфус, Карстен Харрис, Джон Хагеланд и Дэвид Хой, выражало благодарность издателю и Гленну Грею за то, что англоязычному читателю будут доступны работы «чрезвычайно важного и трудного философа».) В своей известной книге *Философия и зеркало природы* Рорти включает Хайдеггера, вместе с Гегелем, Марксом, Фреге, Фрейдом и Витгенштейном, в перечень «гениев, которые мыслили новое». Ранее в той же самой книге Хайдеггер назван «одним из трех наиболее влиятельных философов нашего века» (два другие – Дьюи и Витгенштейн). Этому утверждению вторит утверждение из более ранней статьи, в которой все трое описываются как «наиболее плодотворные и оригинальные философы нашего времени». Эта статья содержит некоторые критические замечания, по поводу которых выражается сожаление в предисловии к *Следствиям прагматизма*. Мнение Рорти о Хайдеггере на заключительных страницах этой ранней статьи, с точки зрения самого Рорти, были «незаслуженно не симпатизирующими», но он планирует исправить ситуацию в книге о Хайдеггере, которую он «сейчас» пишет. Но никакой книги не появилось, и нет никаких признаков того, что она пишется. Это просто несчастье. Потому что в этой книге Рорти мог бы привести резоны против тех, кто не разделяет мнения о великих заслугах Хайдеггера, Фуко и Деррида как твердолобых Знающих-Ничто».

Хотя не вышла в свет книга самого Рорти, публикация Виктора Фариаса *Хайдеггер и нацизм* предоставила ему очередную возможность высказаться по данному вопросу. Фариас является чилийцем, который учился у Хайдеггера, а теперь преподает в Свободном университете Берлина. Он не мог найти немецкого издателя, но французский перевод появился в конце 1987 года. Рецензия на книгу, написанная Рорти, появилась в *New Republic* от 11 апреля 1988 года. Для приверженцев Хайдеггера стало привычно извинять его поддержку нацистского режима на том основании, что он некритически принимал немецкий национализм и что он не имел понятия о практических реалиях жизни. Утверждают также, что его вовлечение в нацизм длилось только один год. Рорти никогда не пытался

извинить поведение Хайдеггера приведенным выше образом и правильно указывает, что такое извинение бросает вызов многим фактам, которые стали известными из большого числа публикаций. У него нет слов, – до того он осуждает Хайдеггера как человека. «Он был “весьма скверным типом – трусом и лжецом... Он был эгоманиакальным антисемитским деревенщиной». У него на самом деле было весьма много общего с самим Гитлером: «риторика крови и почвы, антисемитизм, самообман... и желание основать культ». Однако ничего из перечисленного не меняет в нашем суждении о философии Хайдеггера, и Рорти вновь подтверждает свой взгляд, что «Хайдеггер был столь оригинальным философом, какой только был в нашем веке». Мы просто должны понять, нравится нам это или нет, что величие в философии может быть скоррелировано с приличием и добротой не в большей степени, чем это можно сделать в математике или микробиологии. Это «результат некоторого нервного заскока, который случается независимо от других заскоков». (Рорти преувеличивает антисемитизм Хайдеггера. Верно, что он не осудил Холокост ни единым словом и не сделал ничего для того, чтобы помочь многим своим студентам-евреям, но он не преследовал евреев. Левит говорит в своей книге, что некоторые партийные боссы относились к Хайдеггеру с подозрением из-за кажущегося отсутствия в нем антисемитизма.).

## Скачок Хайдеггера на берег Бытия

Нервные заскоки – не моя специальность. Так что я без колебаний отклоняю экспертное мнение Рорти. Однако заскоки или не заскоки, я полагаю, что могу дать сильные резоны для того, чтобы не присоединяться к хору обожателей Хайдеггера. Доминирующей темой в сочинениях Хайдеггера является «поиск» Бытия. «Точно так же, как Кьеркегор прыгнул от религиозной стадии к осознанию “священного другого”, – говорит Вернер Маркс, один из наиболее близких Хайдеггеру последователей и наследник его места во Фрайбурге, – так и Хайдеггер прыгнул “на берега Бытия”». После своего прыжка, Хайдеггер «проникся сильным убеждением», которое разделял и Маркс, что он является «голосом и инструментом Бытия». В качестве жреца Бытия он пытался достичь «второго начала» человечества. Каково же значение Бытия? Хайдеггер сам задает этот вопрос в начале книги *Бытие и время* (1927), своей

самой знаменитой книги, и двумя годами позднее он заключает в работе *Кант и проблема метафизики*, что «вопрос о концепции Бытия» есть «основной вопрос философии». По большей части, во *Введении в метафизику*, написанном в 1935 году, но не опубликованном до 1953 года, он объясняет эту задачу как «развертывание истины о сущности Бытия». Эта книга содержит наиболее полное обсуждение хайдеггеровской проблематики Бытия. Сам Хайдеггер рассматривает эту работу как разъяснение вопроса Бытия. Все другие обсуждения Хайдеггера, все примеры, которые он дает о *Dasein* или природе Бытия в *Бытии и времени*, представляют не больше, чем подготовительные исследования природы Бытия. Настоящая статья посвящена проверке этого исследования. Такая проверка позволит нам установить, являются ли оправданными заявления о гениальности Хайдеггера как философа.

Исходным пунктом хайдеггеровских поисков почти всегда является множество размышлений по поводу загадочного статуса «естьности» (*is-ness*), или Бытия, или «бытийности» (*Being-ness*), того, что мы обычно называем «существованием». Мы говорим, что собаки и кошки существуют и что единороги и кентавры не существуют, но как бы тщательно мы ни рассматривали собак и кошек, мы никогда не можем наблюдать существования вещей, которые существуют. Хотя мы не можем наблюдать существования, оно должно быть в этих объектах или принадлежать им, в противном случае объекты не существовали бы. Следует заметить, что Хайдеггер обычно резервирует слово «существование», которое используется им в специальном смысле, для определенных свойств человека, но не для животных или растений или неодушевленных предметов. В его терминологии проблема состоит в том, чтобы открыть смысл или природу Бытия или бытийности (естьности). Вопрос обсуждается довольно пространно во *Введении в метафизику*, где он различает два смысла слова «бытие». В первом и непроблематичном смысле это слово обозначает вещь типа куска мела или школьного здания. Однако оно также означает, что «вызывающее обстоятельство, что вещь имеет бытие, а не небытие, означает то, что составляет ее бытие, если оно есть». В первом смысле, утверждает Хайдеггер, «бытие» означает конкретные бытия в отношении их самих, а не их «есть-ность». Во втором смысле, слово обозначает «не индивидуальные бытия, но есть-ность, бытийность, Бытие». Хайдеггер затем формулирует «проблематичность Бытия» в связи с куском мела. Он перечисляет его различные атрибуты: беловато-

серый цвет, легкость, ломкость, форму и его положение в пространстве. Но где в куске мела его Бытие? «Что есть бытие в отличие от того, что мы можем занести в существующее или занести в несуществующее?» Та же самая проблема, конечно, возникает в связи с другими вещами и бытиями:

Здесь, через дорогу, стоит школьное здание. Бытие. Мы можем посмотреть на здание со всех сторон, можем войти внутрь, и исследовать все, от пола до потолка, и заметить коридоры, классы, и оборудование. Везде мы найдем бытия, и находим их в определенном порядке.

На этой стадии вновь возникает «проблематичность»:

Где Бытие этой школы? В конце концов, все это *есть*. Здание *есть*. Если нечто принадлежит этому бытию, то это его Бытие; и все же мы не находим Бытия внутри его.

Этот вопрос возникает в сочинениях Хайдеггера после 1935 года. Так, в *Kants These uber Sein* (1962) он пишет:

Мы говорим о камне перед нами... что он есть. «Есть» здесь, то есть Бытие, является предикатом в нашем суждении, в котором камень есть субъект... Каков же смысл «есть»?

В одной из своих последних публикаций *Zur Sache des Denkens* (1969, в переводе – *О времени и бытии*), его пример касается холла, в котором читается лекция:

Холл *есть*. Он *есть* освещенный. Мы осознаем освещенный холл немедленно как нечто, что есть. Но где же в холле найти это «есть»? Нигде среди вещей мы не найдем Бытия.

Перед нами стоит серьезная проблема, и Хайдеггер с ходу убежден, что этот вопрос имеет огромную важность:

Мы находимся в мире с самыми глупыми тонкостями и причудами. Но где во всем этом Бытие?

В дополнение к “*Sein*” «Бытие» и “*das seiende*” (бытия) Хайдеггер также использует термин “*Seinendheit*”. Медавару Боссу Хайдеггер предположил, что “*Seinendheit*” может быть переведен как «бытийность» (*beingness*) (с маленькой буквы). Как объясняет Босс, «бытийность» означает «общие характеристики, которые имеют члены определенного класса», «конкретные виды ‘бытийности’, которые общи всем лошадям в мире». Согласно Боссу, в его *Psychoanalysis and Daseinsanalysis* все эти цитаты, скомпилированы с помощью Хайдеггера, который оказал в этом неоценимую помощь. Для него проблематичность и поиск касаются Бытия, а не

«бытийности»; и за это Бытие Хайдеггера заслуживает самой большой похвалы.

В одном мы можем быть уверены: Бытие не есть просто другое бытие. Не является ли «бытие», спрашивает он во *Введении в метафизику*, «вещью вроде часов, домов и т.п.»? Ответ на этот вопрос отрицательный: «Бытие здания не есть *другая* вещь того же *рода* как потолок или крыша». В работе *Was Heist Denken?* (1954) он исследует Бытие гор, домов и деревьев и настаивает на том, что «Бытие не приписано горам, деревьям, или домам». В *Unterwegs Zur Sprache* (1959) он опять задает тот же вопрос: «Как обстоит дело с “есть”? Является ли “есть” другой вещью, которая надета на них подобно шляпе?» Конечно, нет. Мы можем прийти к такому отрицательному заключению: «Мы не можем непосредственно постичь Бытие бытий, ни через бытии или в бытии, ни каким-либо другим образом». Нет никакого сомнения в том, что когда мы ищем Бытие в вещах вокруг нас, «оно остается необнаруживаемым». Все это очень загадочно:

Все вещи, которые мы поименовали, *есть*, и все же, когда мы хотим постичь Бытие, мы всегда попадаем в пустоту.

«Не охватывает ли нас головокружение, – пишет Хайдеггер несколько ранее в *Кант и проблемы метафизики*, когда мы пытаемся определить Бытие или даже рассмотреть его само по себе?» Некоторые философы пытались заключить, что «бытие» есть пустой термин и его значение – «нереальный туман». Мы должны сопротивляться этому заключению. Потому что ясно, что вещи есть и что они не могли бы быть без Бытия. В Послесловии в *Что есть метафизика* (1943) Хайдеггер настаивает на этой точке зрения: «Без Бытия, – пишет он, – все вещи остались бы в Безбытийности (*Beinglessness*)». «Что стало бы с нами в мире, – пишет он в работе *Что такое мышление*, – если бы это маленькое незаметное *есть* не могло бы быть мыслимо... если бы это твердое и постоянно утверждаемое “есть” было бы отрицаемо нами?» Бытия, которые должны оставаться в Безбытийности, включают, конечно, все изучаемое в естественных науках. Атомщикам, в частности, напоминает их зависимость от Бытия. «Если бы Бытие бытий не проявлялось бы, тогда электрическая энергия атомов никогда не имела бы места». Нет, слова «Бытие» и «есть» не пусты и не туманны. Совсем наоборот. Мы имеем в виду «нечто определенное» под этими словами, и определенность «Бытия» столь определена и уникальна, что мы должны настаивать на его бытии «как более уникальном по сравнению со всем остальным». Его единственный аналог – Ничто –

но «вероятно, даже Ничто подвластно Бытию и только Бытию». Так что, будучи совсем непустым и беспочвенным, вопрос: «Как обстоит дело с Бытием?» – является самым ценным из всех вопросов.

Из уникальной уникальности Бытия следует, что оно «полностью другое», чем бытия, и вместе с тем, *sui generis*. Это делает трудным, если вообще возможным, описать Бытие. Так как Бытие «трансцендентно» и полностью отлично от бытий, мы не можем описать его нашим обычным словарем. Потому что наши обычные термины имеют значение только в применении к бытиям, которые и составляют мир обыденного опыта. А какие другие термины доступны нам? Временами Хайдеггер считает, что мы можем сказать только, чем Бытие не является, и в *Vom Wesen der Wahrheit* он называет его *Ungreifbare* (несхватываемое), *Unbestimmbare* (неопределимое) и *das sich verbergende Einzige* (уникальное, которое скрывает себя). Хайдеггер также говорит о Бытии как «самораскрывающемся», и в то же время как о «самоскрывающемся», то есть убирающем себя от нашего взгляда. Эта «парадоксальная» природа Бытия кажется ему ясной. Когда мы смотрим на Бытие в бытиях, мы не можем определить его здесь. И все же, как мы видели, факт, что они *есть*, являются несущностями, показывает, что Бытие принадлежит им и есть в них. В *Письмах о гуманизме* (1947), одной из наиболее цитируемых послевоенных работ Хайдеггера, он перечисляет некоторые вещи, которыми не является Бытие:

Бытие – не есть Бог и не есть основание мира. Бытие есть больше, чем все существующее, и все же оно ближе к человеку, чем все существующие вещи, будь то скалы, животные, произведение искусства, машина, ангел или Бог. Бытие есть самая ближайшая вещь. Но эта близость остается наиболее далекой от человека.

И в конце все, что мы можем сказать, это то, что «Бытие есть само по себе». Это не праздное утверждение и не трюизм. Наоборот:

Испытывать и говорить – это то, чему мышление будущего будет учиться.

В более поздних произведениях Хайдеггер настаивает, что мы даже не должны говорить, что Бытие *есть*, потому что это предполагает, что его реальность того же порядка, что и у бытий, и он использует слово «*west*» как более подходящий способ разговора о Бытии. Я не знаю, почему он не следует своей обычной практике образования глаголов для «гармонизации» отношений с существительным, как это имеет место в «Мир мирствует», «Ничто ничтошествует», «Настоящее настояществует», «вещь вещуствует» и так

далее. Ситуация такова, что переводчики не чувствуют себя вправе говорить, что Бытие бытийствует. “*Wes*” является производным от немецкого слова “*das Wesen*”, которое означает «сущность», и по крайней мере, один автор перевел “*wes*” как «сущности». Этот перевод не нашел понимания у экспертов по Хайдеггеру, потому что он не отдает должного «придания новизны значению понятия *Wesen*» Хайдеггером. Вернер Маркс говорил так: «Хайдеггер начал в своей второй фазе использовать это понятие с новой коннотацией, не говоря своим читателям о том, что он радикально отошел от традиционного значения Сущности. Этот факт не был распознан и привел ко многим недоразумениям». Чего не поняли многие читатели, так это того, что у Хайдеггера новое понятие *Wesen* объемлет не только «что» об определенном феномене, но в то же время и его «это», традиционно называемое его существованием. Бытие – *wes* в и через «конкретные бытии», и тем самым составляет их «что» и «это» в одно и то же время. Следует добавить, что, по предположению, не только Бытие, но также и Ничто “*wes*”, потому что это не Бытие, и занимает гораздо более высокое место в схеме Хайдеггера, чем простое бытие. То же самое относится к «четверне», одной из наиболее последних хайдеггеровских композиций, которая будет обсуждаться в последнем разделе.

Хайдеггер ссылается на различие между Бытием и бытиями как на «онтологическое» различие, и он напыщенно декларирует, что это «единственное основное различие, чья интенсивность и фундаментальный раскол поддерживают историю». Естественные науки ограничены одной стороной этого раскола, стороны бытий. «Неважно, где и как далеко продвинулись научные исследования», читаем мы в Послесловии к работе *Что есть метафизика?*, все равно наука никогда не обнаружит Бытия. Все, с чем она встречается, это бытии, потому что с самого начала ее объяснительная цель ограничена сферой бытий. Современный человек и философы со времени досократиков потерпели неудачу в обнаружении этого различения, и в результате этого они «забыли» Бытие. Бытие на самом деле есть «наиболее забытое, столь неизмеримо забытое, что это забывание всасывается в его собственный вихрь». «С метафизической точки зрения, – пишет Хайдеггер, – мы колеблемся. Мы движемся во всех направлениях среди бытий и больше не знаем, каково Бытие. Самое меньшее, что мы знаем, что мы больше не знаем». Эта ситуация прискорбна. Через пять лет после только что цитированной жалобы Хайдеггер повторяет, что «все постоянно бегут за



бытиями, но едва ли кто-либо вспоминает о Бытии». Больше того, когда временами человек думает о Бытии и на краткий момент рассматривает приверженность («*Bindung*»), кажущаяся пустота понятия отталкивает его, «не устанавливается контакта». Я часто удивлялся, откуда Хайдеггер знает о существовании таких людей. Они что, писали ему письма? Или же он, в стиле Гадамера, смотрит в их глаза и замечает сперва, что человек внезапно ослеплен Бытием, и затем при повторном взгляде он решает, быть ему приверженным или нет?

Надо заметить, что метафизики не меньше, чем позитивисты и натуралисты, поражены этим забыванием Бытия. В идентификации их основной сущности – Бога, Абсолюта, Воли и пр., занимающих основное место в их системах, – с Бытием метафизики совершают главный грех превращения Бытия в бытие. Они, таким образом, не лучше, чем натуралисты, которые отождествляют Бытие с природой, или материалисты, которые идентифицируют его с материей. Это очень странное прочтение метафизических и других дохайдеггеровских философов, но это помогает показать, какое одинокое предприятие совершает Хайдеггер. Если оставить философов и философию в стороне, Хайдеггер и его последователи постоянно намекают, что бедствия современной жизни обязаны забыванию Бытия. Лерой Трутнер, американский образовательный философ, который изливался в своих чувствах к Хайдеггеру, описывал забывание Бытия как «наиболее монументальную потерю во всей истории». Ясно, что мы сталкиваемся с крушением пропорций. К счастью, не все потеряно. Потому что в XX в. появился на сцене человек по имени Мартин Хайдеггер, который посвятил свою жизнь «вспоминанию» Бытия. Люди, которые «вспоминают» Бытие, тем самым становятся «пасторами» Бытия, и их жизнь при этом приобретает новое достоинство. Со времени кончины Хайдеггера Бытие продолжают вспоминать несколько сотен пасторов и пасторш в различных частях света, но кажется, что большая часть человеческой расы продолжает не осознавать того, что причиняет им страдания. По выражению Трутнера, они подобны «грешникам, которые не знают, что они грешат перед Богом, и поэтому не испытывают необходимости в спасении».

## “Da”

Человек является «пастырем» Бытия благодаря тому факту, что человек есть “*Da*” Бытия (или тождествен этому факту). “*Da*” есть немецкое слово для «здесь» (*here*), но в настоящем контексте оно обычно переводится как «тут» (*there*), так что утверждение Хайдег-

гера равносильно утверждению, что человек есть «тут» Бытия. Единственные объяснения, которые Хайдеггер предлагал, используют такие слова, как «прояснение», «местоположение», «открытость», которые используются в этом контексте, конечно, метафорически. «В рамках вопроса о Бытии, – пишет он в *Введении в метафизику*, – человек должен пониматься как место открытости, тут». «Человек не создает Бытия, – по словам Гленна Грея, одного из главных поклонников Хадеггера в США и первого редактора англоязычного издания его работ, – но он ответственен за него, так как без его мышления и вспоминания Бытие не имеет ни освещения, ни голоса, ни слов». Гленн Грей, я должен заметить в скобках, один из 3 самых трезвых пастырей. Он не впадал в пышное восхваление и даже еще до недавних открытий о прошлом Хайдеггера критиковал его за отсутствие даже самых слабых сожалений по поводу бедствий, которые принес нацизм.

Учение Хайдеггера о том, что человек есть «*Da*» Бытия, «положение открытости» и «прояснение Бытия», считается великим открытием. Я же не вижу тут ничего значительного. Если убрать метафоры, его утверждения сводятся лишь к тому, что из всех известных сущностей человеческие создания являются единственными, которые размышляют над миром, кто не только видит, слышит и осязает объекты, но также размышляет над ними и задает вопросы об их значении и ценности. «Мир» здесь используется в широком смысле слова, так что в него включаются и люди. Назвать это банальностью будет не совсем правильно, но едва ли это можно квалифицировать как открытие. Те же самые мысли приходили в голову многим людям, и нам не нужно затемняющей терминологии Хайдеггера для ее выражения.

Представляют интерес формулировки этой идеи двумя самыми ярыми поклонниками Хайдеггера, и в отличие от Глена Грея эти формулировки отдают пышными красками, из которых видно, что мы присутствуем при великом оригинальном прозрении. Согласно Вернеру Марксу, пастырю, которого я ранее цитировал в связи с прыжком Хайдеггера на берега Бытия и «рекомпозицией» понятия “*Wesen*”, хайдеггеровское учение о “*Da*” дает нам совершенно новую идею о значимости человеческой жизни. Из того факта, что “*Da*” человека есть не что иное, как *Da* Бытия, следует, что человек не просто проявление Бытия, но также открытое пятно и, что более важно, «избранное пятно, где высвечивается характер и смысл Бытия». Мы здесь сталкиваемся с подлинным «чудом». Потому что без “*Da*”, «смысла, значения и природы» мира, и конкретные феномены было также невозможно понять.

Вернер Маркс является в какой-то степени невинным пастырем, который не понимает, что использует в высшей степени метафорический язык, который нуждается в переводе. Медавар Босс, также преданный ученик Хайдеггера, понимает, что его обвиняют в использовании метафор, и просто отрицает это. Я должен пояснить, что Босс, швейцарский психиатр, является создателем *«Daseinalysis»*, синтеза определенных идей Хайдеггера с некоторыми идеями психоанализа. Он был также одним из наиболее близких сотрудников Хайдеггера. Босс использует некоторые из метафор, уже употребленных ранее цитируемыми писателями, но он также добавляет и свои собственные. Человек, пишет он, «есть уникальная, первозданная, лучащаяся открытость», он есть «духовная яркость», в лучах которой освещается Бытие. Он есть свет, который освещает все конкретные вещи, которые попадают в область его «лучей». Босс допускает, что это «онтологическое прозрение» не дает психотерапевту никаких новых методов лечения, но оно дает ему гораздо более важное.

В результате такого прозрения он получает новую, всеобъемлющую установку в отношении своего пациента и терапевтического процесса. Раз терапевт «действительно понимает», что в человеке это «как яркая сфера Бытия, сравнимая с поляной в лесу», все вещи, включая его сотоварищей-людей, «показывают и открывают себя прямо и непосредственно в их значимости и корреляциях», он будет иметь неисчезающее уважение собственных ценностей каждого феномена, с которыми он сталкивается». Я предполагаю, что садистский и убийственный импульсы, а также любые извращения окажутся среди феноменов, к которым терапевт испытывает «постоянное уважение». Мы можем согласиться, что терапевт, как терапевт, не должен заниматься морализированием, но должен рассматривать все патологические феномены с «постоянным уважением» — это уже многовато, и не очевидно, что это должно вообще иметь какую-то ценность. Такое ощущение, что когда Босс пытается обратить других терапевтов в хайдеггеровское онтологическое прозрение,

они в ответ жалуются, что он предлагает «воображение и поэтический перефраз без всякого соотнесения с психологией или психиатрией, которые имеют дело с так называемыми эмпирическими фактами». На такие жалобы Босс отвечает, что его описание человека как «светящейся яркости» является буквальной истиной, а не просто метафорой. Это «очень трезвое и прямое описание наиболее конкретного условия человека».

Босс пишет как одержимый, который не терпит противоречий, но легко видеть, что он ошибается. Решающие слова – «освещение» (*lumination*), «открытость», «очищение» – используются метафорически. Следует вспомнить, что освещение, о котором говорит Босс, имеет место не только потому, что мы видим объект, но и потому что мы касаемся его, слышим, обоняем, и даже когда мы не ощущаем его, а просто вспоминаем, думаем или видим во сне. Когда слепой человек осознает объект, он точно так же «освещает» его, как и в случае его видения. Таким образом, даже если человек верит, ошибочно или извращенно, что когда мы видим объект, мы посылаем наши лучи на него, а не объект действует на нас, при этом нельзя избежать заключения, что утверждения Босса, если брать их буквально, очевидно ложны. Объекты буквально освещены лучами солнца или другого источника света, а не глазами воспринимающего, и определенно не нефункционирующими глазами слепого человека, или другими органами чувств, или же мыслями и размышлениями человеческих существ.

## Внутри Окончательного

В последних своих сочинениях Хайдеггер готов предложить позитивные описания Бытия. Он всегда без всяких колебаний называет его *“The Open”*. Бытие также оказывается тождественным «Священному». В послесловии к *Что есть метафизика?* нам говорят, что в то время как мыслитель «высказывает» Бытие, поэт «именует» Священное; отсюда явно следует, что мы указываем одну и ту же реальность. Хотя Хайдеггер никогда не отождествляет Бытие с Богом, совершенно справедливо замечено, что утверждаемое им о соотношении человека и Бытия полностью подобно тому, что теологи (Карл Барт, например) говорят о соотношении человека и Бога. Таким образом, нас заверяют, что человеческие существа не могут проложить свой путь к Бытию. Наоборот, если Бытие возникает, оно открывает себя людям своим *“Zuspruch”*, то есть, «говорением» им. В этом контексте Хайдеггер использует теологические термины *“Huld”* (*grace* – благоволение) и *Gunst* (*Favour* – благосклонность). Следует добавить, что хотя мы не можем проложить себе путь в Бытие, мы можем быть вовлечены в специальный вид мышления, который противопоставляется Хайдеггером репрезентационному или вычислительному способу мышления математики, естественных наук и большей части философии. Вовлечением в этот специальный вид мышления мы можем в высшей степени увеличить

наши шансы того, что Бытие приблизит нас и позволит нам про-  
никнуть в него.

В пассаже, процитированном ранее из *Писем о гуманизме*, Хайдеггер усиленно отрицает, что Бытие есть основание мира. Без всякого объяснения причин для утверждения обратного Хайдеггер не колеблется в нескольких своих поздних сочинениях говорить о Бытии как основании *всех* вещей. «Бытие и основание, – пишет он в *Der Satz vom Grund* (1957) – идентичны». Ничто «не обходится без основания, но Бытие как то, что основывает, не имеет оснований». Немного позднее, в той же самой работе, он утверждает, что «только бытии имеют, необходимым образом, основание». «Бытие, которое само по себе основание, основывает, и делая так, оно позволяет бытиям быть бытиями». Ясно, что под «основанием» Хайдеггер не имеет в виду того, что средневековые философы имели в виду под “*causa in fieri*”. Этот термин часто переводится как «производящая причина» и указывает на отношение родителя и отпрысков, где причина приводит к следствию. Некоторые комментаторы интерпретируют «основание» как “*causa in esse*” или «поддерживающая причина». Поддерживающая причина не обязана давать следствие, но обязана поддерживать его существование. Воздух и пища, поддерживающие живые существа, являются частью их поддерживающей причины. Многочисленные замечания в работах Хайдеггера имеют именно такую интерпретацию, но в пассаже в *Gelassenheit* (переведенное как *Размышление о мышлении*), которое содержит наиболее полное обсуждение этой темы, он опровергает эту интерпретацию. Здесь он говорит об отношении между “*gegnet*” (область) – слово, подставляемое вместо «Бытия» в этом «разговоре», и вещами. Заметив, что «очерчивание области того-которое-очерчивает не есть ни причина, ни следствие вещей», Хайдеггер задает вопрос о том, что мы должны называть отношением между Регионом и вещами, которым оно «позволяет быть». (Рецензируя работу Ernst Tugendhat – *Traditional and Analytical Philosophy* – Рорти пишет в *Journal of Philosophy*, 1985, 278 следующее: «Сам Хайдеггер перешел от пылкой программной и квазигуссерлианской “фундаментальной онтологии” *Бытия и Времени* к ироническому стилю “пусть идет как есть” (letting go – в *Gelassenheit*), которая характерна для его поздней философии – иронизм, подхваченный далее Деррида». Рорти имеет дикое воображение. Нет никакого намека на «иронический стиль» ни в *Gelassenheit* и ни в какой-либо из поздних работ Хайдеггера.) Ответ состоит в том, что Регион «определяет вещь как вещь», но Хайдеггер добавляет, что «определение не есть обусловливание и следствие».

Во II томе о Ницше нам говорят, что именно Бытие дает «содержание всем вещам... конкретный модус из Бытия». Есть также загадочное и часто цитируемое замечание в Послесловии к работе *Что есть метафизика?*, где Хайдеггер заявляет, что Бытие «дает каждому бытию право быть». К несчастью, далее это замечание не поясняется. Без всякого сомнения и колебания, мы время от времени имеем прямой причинный язык, который совершенно несовместим с тем, что Хайдеггер говорит об отношении между Бытием и бытиями. Таким образом, в Послесловии к *Что есть метафизика?*, в котором он говорит, что Бытие дает каждому бытию право быть, он также утверждает, что бытия происходят из Бытия, утверждение, которому вторит Босс, утверждающий в главе работы *Психоанализ и Дазайанализ*, отредактированное самим Хайдеггером, что «Бытие обладает таким неизмеримым изобилием, которое только одно может высвободить в бытии все, что собирается быть таковым». Эти утверждения звучат скорее как приписывание Бытию роли космической «производящей причины», но справедливости ради надо указать, что это было за несколько лет до обращения Хайдеггера к взгляду, что Бытие есть основание бытий.

Ясно, что бытии не могут существовать без Бытия, которое является их основанием. Даже до того, как Хайдеггер решил идентифицировать Бытие с основанием, он мог бы без колебаний сказать то же самое, поскольку, как мы видели ранее, без Бытия бытии утонут в безбытийности. А что можно сказать по поводу отношения в противоположном направлении: может ли быть Бытие без бытий? Можно ожидать, что Хайдеггер ответит на этот вопрос утвердительно, и он делал это до 1949 года. Таким образом, в Послесловии к 4-му изданию *Что есть метафизика?* (1943) он утверждает, что бытия не могут быть без Бытия, но что Бытие может «вполне» быть без бытий. В 5-м издании (1949) в предложении изменено не более трех слов, но утверждается совершенно противоположное, а именно, что Бытие может быть без бытий не в большей степени, чем бытии без Бытия. Послесловие к этой поздней версии было перепечатано в сборнике статей *Wegmarken* 1967 года. В конце этой книги под названием *Источник публикации* дается следующая информация: «Послесловие к *Что есть метафизика?* было добавлено в 1943 году к 4-му изданию лекции. В 5-м издании текст Послесловия был переработан в нескольких местах». Никакого дальнейшего объяснения не прилагается. До сегодняшнего дня мы не знаем причин, по которым Хайдеггер осуществил такой сдвиг по поводу та-

кого фундаментального для него вопроса. (Карл Ловит был первым, кто привлек внимание в первом издании своей работы<sup>2</sup> к такому перескоку. В последующем издании Ловит цитирует и разбивает попытку В. Шульца, немецкого пастыря, показать, что ранние и поздние утверждения Хайдеггера не взаимно противоречивы, а составляют «диалектическое единство»). В последние годы Хайдеггер придерживается все больше «в-этом-мире» позиции 5-го издания Послесловия в *Zur Seinsfrage*, очерке 1955 года, а также перепечатанном в *Wegmarken "Sein"* (Бытие) напечатано по диагонали. Это должно означать, что оно не существует в полной независимости от бытий.

В последние десятилетия жизни Хайдеггер был занят различными упражнениями, которые позволили ему (и нам) иметь более прямой доступ к Бытию. Такой доступ получается размышлением над «скрытым значением» в мире технологии, анализом пассажа из Парменида, о котором Хайдеггер говорит с безграничным восхищением, разработкой этимологии некоторых греческих или немецких слов или размышлением над тем, что могло бы получиться в случае достижения нами определенного наклонения. Из этих поздних работ наиболее известна *Gelassenheit*, о которой я уже говорил. *Gelassenheit* (высвобождение) есть имя для специального наклонения, и, в сущности, это есть «медитативное» мышление, которое Хайдеггер долгие годы противопоставлял «вычислительному» мышлению, которое никогда не поднималось выше мира материальных бытий. Это не вид «пассивности», но *Gelassenheit* предполагает «отречение от воли». Для уверенности, что мы правильно поняли Хайдеггера, Джоан Стамбау, ведущая американская пастушка, утверждает, что в *Gelassenheit* мы просто не можем просто сидеть и ожидать, что «капнем в подол Бытия». Этого и в самом деле было трудно ожидать. Однако тут не требуется много трудов. Мы должны заняться специальным видом ожидания. Хайдеггер различает обычное ожидание (которое он называет "*erwarten*"), где мы ждем *чего-то*, и которое включает репрезентационное мышление, и аутентичное ожидание (*warten*) *Gelassenheit*'а, которое *не имеет объекта*. В *Gelassenheit* «мы оставляем открытым, чего именно мы ждем». Так как Бытие «Открыто», мы можем позволить себе впасть в него, если мы достигнем открытости аутентичного ожидания. Мы имеем тогда следующий примечательный обмен репликами:

Учитель. Ожидая, мы оставляем открытым, чего мы ждем.

---

<sup>2</sup> Lowith K. Heidegger – Denker in durftiger Zeit, 1953.

*Ученик.* Почему?

*Учитель.* Потому что ожидание выливается само в Само-Открытое...

*Ученик.* Само-Открытое есть то, чего единственного мы ожидаем.

*Исследователь.* В которое мы допущены путем ожидания...

*Исследователь.* Я старался избавиться от всякого репрезентационного мышления, потому что ожидание переходит в Открытое без репрезентационного мышления. Открытость Открытого есть Регион. Именно по этой причине, освобожденный от всякого репрезентационного мышления, я пытаюсь забросить себя в Регион.

Хайдеггер постоянно замечает, что Регион регионирует. Под этим он имеет в виду, что Бытие некоторым образом встречает нас и позволяет нам войти в него. Однако только в высшей степени развитая форма *Gelassenheit* является подходящим состоянием для завершения нашего поиска. Это только «составленное, устойчивое *Gelassenheit*» способно к «принятию регионирования Региона». Хайдеггеру при этом кажется, что он достигает преимущества, обладая ясным и незамутненным взглядом на Бытие. Профессор Джон Андерсон, переводчик и редактор американского издания *Gelassenheit*, убежден, что Хайдеггер здесь «говорит прямо относительно Бытия» и «дает объяснение его природы». Он стоит сейчас в «середине окончательного», и не удивительно, что профессор Андерсон находит это «возбуждающим моментом» — гораздо более возбуждающим, чем первый шаг Армстронга по Луне. В конце концов, что есть Луна, простое бытие, в сравнении с «окончательным», с Бытием, с Регионом регионов? Какую информацию оставляет Хайдеггер земле? Вот несколько примеров:

Регион собирает, как будто ничего не случилось, каждого к каждому в ожидании, в то же время покоясь в себе. Регионирование есть собирание и перестановка расширенного отдыха в ожидании... Регион есть ожидательное пространство, которое, собирая все, открывает себя, так что в нем открытость останавливается и держится, позволяя всему слиться в своем собственном покое... Эти-которые-регионы регионирует, собирая все вместе, и позволяя всему вернуться к себе, чтобы покоиться в собственной идентичности. Тогда эти-которые-регионы сами есть близость расстояния, и расстояние близости.

Людам, которые не воодушевлены, как это имеет место с переводчиком Хайдеггера, эти результаты не кажутся чрезмерно впечатляющими.



Не будучи исключительным, этот пассаж подобен многим, в которых *Gelassenheit* кульминирует, полностью типичен для позднего Хайдеггера. Я процитирую три пассажа. В первом, написанном в 1946 году, *Фрагмент Анаксимандра*, есть такие слова:

Здесь мы говорим о выживании в смысле собирания, которое проясняет и раскладывает по полочкам; это само предполагает долговременную скрытую фундаментальную привычку присутствия, то есть, Бытия. Однажды мы научимся мыслить о нашем затасканном слове для истины (*Wahrheit*) в терминах выживания; переживание истины становится выживанием (*Wahrnis*) Бытия. И следует понять, что в качестве присутствия Бытие принадлежит к этому выживанию. Как защита Бытия, выживание принадлежит пастырю, который имеет столь мало общего с буколической идиллией и мистицизмом Природы, что он может быть пастырем Бытия только в том случае, если он продолжает занимать место Ничто. Оба являются одним и тем же. Человек может делать оба дела внутри открытости *Da-sein*.

Мой следующий пассаж взят из отрывка под названием *Логос* (Гераклит, фрагмент В50). Этот отрывок появился на странице посвящения Мартину Хайдеггеру в томе его *Основных произведений*, томе под редакцией Дэвида Крелла, одного из наиболее восторженных из всех пастырей, который мог бы без сомнения претендовать на пост секретаря-казначея Ассоциации Пастырей и Пастырш, если бы такая организация существовала:

Собственным для каждого собирания является то, что собиратели собираются для координации своих усилий в раскладывании по полочкам, только когда они собираются вместе, имея в виду цель собирания.

Я не знаю, что Крелл ожидает от читателей в качестве реакции на прочтение подобного отрывка. Он, судя по всему, предполагал, что все произносимое Хайдеггером не только полностью постижимо, но и явно истинно, так что разногласий даже и не может при этом возникать.

Мой третий пассаж имеет дело с «четверичностью» (*das Geviert*) – четырьмя «областями человеческого обитания». Это небо и земля, боги и смертные. Герберт Шпигельберг, не пастырь, но сочувствующий, назвал «четверичность» «странной концепцией», но, несмотря на свою странность, эта концепция постоянно встречается у Хайдеггера в его поздних работах. Шпигельберг отсылает нас к очерку *Das Ding* для получения «общего представления» об этом понятии. Вот полностью репрезентативный отрывок из этой работы:

Небо и земля, божества и смертные – бытия в согласии друг с другом в своем взаимном согласии – объединены вместе благодаря тому, что являются простыми составляющими этой единой четверичности. Каждый из четверки отражает своим собственным образом присутствие другого. Это отражение не есть портретирование или подобие. Отражение, освещение каждого из четверки, подгоняет их собственное присутствие в простое, принадлежащее другому. Отражаясь в этой подгонке-освещении, каждый из четверки взаимодействует с другими. Подгонка отражения устанавливает каждый из свободных элементов четверки в его собственном виде, но связывает эти свободные в простоту их существенных бытий по направлению друг к другу.

Пассажи вроде этих могут быть, вероятно, лучше всего описаны словами несправедливо забытого австрийского философа Адольфа Штера (1855–1921), как форма “*glossogonous*” метафизики. Штер различал несколько различных систем и утверждений. Наименее им ценимые он называл “*pathogonous*” и “*glossogonous*”, соответственно. Первая из них терпит неудачу в делании утверждений истинными о мире. Цель такого метафизика состоит в том, чтобы «утешить страдающее сердце»; и если, как то делают постоянно теисты, деисты, пантеисты, абсолютные идеалисты и реинкарционисты, он ухитряется успокоить страждущее человеческое существо физически и умственно, то то, что он делает, имеет некоторую ценность. Второй метафизик, “*glossogonous*”, напоминает первого тем, что, опять-таки не делая истинных утверждений о мире, он в отличие от него и не пытается дать успокоение страдающему человечеству. Все, что он делает, это «катание слов». Такое занятие не может дать комфорт людям, но, будучи осуществлено со сноровкой, оно может ввести в экстатический восторг, как это имеет место в случае профессоров Андерсона, Креля и многих других почитателей Хайдеггера.

## **Право и позволение и быть**

Утверждения, в которых поиск Хайдеггера находит свою кульминацию – например, «Регионы регионируют, как если бы ничего не случилось, друг в друга, и каждый в ожидании, в то же время покоясь в себе», – уже не обсуждаемы. Они либо ничего не говорят вообще, или же, если они имеют какое-то содержание, оно ждет своего выражения. Однако ранние этапы поиска Хайдеггера вполне дискуссионны, и в них есть много такого, что вызывает возражение.

Главное возражение касается его веры в то, что «бытийность» или существование есть таинственная характеристика вещей. Хайдеггеру это кажется ясным, но может быть показано, что это просто ошибочный взгляд, и поэтому весь его поиск оказывается бесполезным. Я буду обсуждать этот вопрос детально в последних разделах. Имеются и другие возражения, которыми никоим образом нельзя пренебрегать. Нам, например, никогда не говорят, что имеется в виду под выражением «Бытие есть Открытость», и не приводят никаких свидетельств в пользу этого. То же самое приложимо к утверждению, что Бытие есть «Святость». Опять-таки, почему все эти вещи нуждаются в одном и том же «основании» (если вещи вообще нуждаются в основании) и почему основание должно быть реальностью, которое не есть Бытие? Моя собака нуждается в пище и воздухе для того, чтобы жить. Они являются существенными компонентами ее «основания». Однако пища и еда, поддерживающие жизнь моей собаки, не являются теми же самыми, которые поддерживали жизнь собаки Юлия Цезаря, если она у него была. И они являются «онтическими», или же естественными реальностями, — они являются бытиями. Какова тут нужда в Бытии? Кстати, когда Хайдеггер говорит о Бытии как основании вещей, он совершает ужасный грех превращения Бытия в бытии. Эта критика предполагает, что им имеется в виду «поддерживающая причина», и многие его утверждения говорят о том, что это именно так.

Однако, как мы видели, Хайдеггер также опроверг взгляд, что отношение между Бытием и бытиями имеет причинную природу. Нам постоянно повторяют, что отношение это в лучшем случае может быть описано как «позволение быть», и это указывает на не-причинное отношение. Как обычно, Хайдеггер не предлагает ничего, что может быть названо объяснением, но пастырша Джоан Стамбау занимается этим вопросом в статье, которую я цитировал ранее. Она просит нас рассмотреть утверждение «Я выращиваю морковь и горох». Это утверждение, заявляет она, ложно: никак невозможно на земле выращивать морковь или что-либо еще. Все, что человек может, это «позволить им расти, обеспечивая водой, почвой и т.д.». Пастырша является единственной из многих преданных, кто понимает, что «позволять быть» требует анализа. Но ее попытки дать такое объяснение оканчиваются неудачей. Потому что она дает нам пример причинного объяснения. Тот факт, что действия огородника не являются достаточной причиной роста овощей, не означает, что они не соотносятся причинно. Но нам не дают пример не-причинного отношения, которое могло бы служить моделью отно-

шения Бытия и бытий. До тех пор, пока это не сделано, мы должны заключать, что Хайдеггер привержен причинному соотношению, к которому приложимы наши прежние возражения, или же заключить, что тут все непоследовательно.

Что касается гарантии вещей на Бытие, то возникает очевидный вопрос: почему бытии нуждаются в праве? Машины, холодильники и прочие вещи нуждаются в гарантиях, но зачем это горам и рекам, животным и людям? Конечно, утверждение, что бытии требуют гаранта, нуждается в некотором обосновании. Здесь я полностью игнорирую вопрос о том, как можно интеллигибельно говорить о таких странных вещах, как Бытие или Регион, как о вещах, которые «гарантируют» что-то. Мы понимаем это слово только в контексте, в котором гарант есть наблюдатель или «онтическая реальность» типа человеческого существа. А что может означать оно, будучи приложимым к «непостижимому», «неопределенному», или «уникальному, которое скрывает себя»?

Кое-что должно быть также сказано в отношении курбетов Хайдеггера в вопросе о том, может ли Бытие быть без бытий. Я здесь не останавливаюсь на том, как это вводится Хайдеггером исподтишка. Я хочу просто заметить, что невозможно решить, какая из двух конфликтующих сторон права. Предположим ради иллюстрации, что последователи Хайдеггера разделились на «правых», которые поддерживают ранние его взгляды, что Бытие *может* быть без бытий, и «левых», которые утверждают, что Бытие не может быть без бытий. Как разрешить этот спор? Тут нет никакого наблюдательного теста. Быть может, есть логический или концептуальный? Едва ли. Вероятно, тут трюком могла быть апелляция к *Gelassenheit*.

Но это не поможет. Предположим, что как правые, так и левые достигли *Gelassenheit*, и каждая группа утверждает, что оно подтверждает ее мнение. Что тогда? Кажется ясным, что нет никаких резонов в пользу любой точки зрения, и что склонность Хайдеггера к левому крылу полностью произвольна, и иллюстрирует характер его философии – «все пойдет». В одной из своих тирад против «интеллектуализма» он противится замене старого вычислительного мышления «традиционной логики» «явным чувством», но что кроме эмоциональных (или, возможно, политических) рассматриваний могло бы мотивировать его решение в пользу этой мировой-линии?

## Бытие строительства и возможный инфаркт

Теперь вернемся к исходному пункту Хайдеггера: его поиску бытийности Бытия вещей – бытийности мела, школьного здания, лекционной комнаты и других вещей, из которых сделан мир. Обычным людям, которым читают пассажи Хайдеггера по поводу «проблематичности» чувств, все это кажется странным. И они правы в своей реакции. Его поиск бытийности или Бытийности вещей основан на ложной посылке, и обычный человек смутно понимает это. Я покажу, что это за посылка и почему она ложна, – другими словами, почему хайдеггеровская проблематичность есть псевдоисследование, а его поиск – фальстарт. При этом я буду полагаться на работы философов, к которым Хайдеггер презрительно относится как к «логистикам», и чьи идеи он не понимал, или не постарался понять.

Начать с того, что Хайдеггер совсем не различает «есть» предикации (небо есть голубое) и «есть» тождества (треугольник есть плоская фигура, ограниченная тремя линиями), и «есть» существования (есть Бог). Таким образом, он ошибочно верит в то, что «лекционная комната есть освещенная» является экзистенциальным утверждением той же самой формы, как «лекционная комната есть, то есть существует». Следует также указать, что в английском “*is*” иногда используется для утверждения существования, но это неверно в отношении немецкого “*ist*”. Только в искусственном языке “некоторых философов это “*ist*” используется в качестве эквивалента «существует» (*existiert*). Хотя это обстоятельство и достаточно серьезно, оно не представляет в нашем случае главной трудности. А главная трудность состоит в полном некритическом восприятии Хайдеггером того, что бытийность или Бытие должно принадлежать вещам или быть «в» них. С первого взгляда это может показаться правдоподобным предположением. Мы, например, говорим, что тигры свирепы, и это предполагает, что тигры существуют. Не так уж неестественно сконструировать это для демонстрации того, что существование является базисной характеристикой этой свирепости: тигр должен существовать для того, чтобы быть свирепым, но он не должен быть свирепым для того, чтобы существовать. Подобные утверждения приложимы к другим утверждениям, в которых мы приписываем свойства объектам, – «оперные певцы тщеславны», «собаки преданны» и т.д. Во всех таких утверждениях базисная характеристика существования предполагается до того, как не-базисные свойства – тщеславие, преданность – могут быть приписаны различным субъектам.

Предположение, что существование является наиболее базисным свойством существующих вещей, – предполагаемое во всех их свойствах – кажется поначалу правдоподобным из-за грамматической формы предложений существования. Однако небольшое размышление показывает ложность такого предположения. Существование не является наиболее базисным свойством существующих вещей, потому что вообще не является свойством, и по этой причине не является частью или основанием или источником какой-либо вещи. Следующая иллюстрация поможет нам увидеть, что слово «существует» означает и чего оно не означает. Я жалуюсь другу, что недоволен секретарями, которые до сих пор у меня были, и что я ищу «суперсекретаря». Затем я объясняю, что под «суперсекретарем» я имею в виду человека, чья грамотность была бы совершенной (свойство C1), который бы печатал со скоростью 120 слов в минуту (C2), владел бы английским, хиндустани и китайским языками (C3), был экспертом в квантовой механике и космологии (C4), был доктором наук в области клинической психологии (C5), а также делает отличный кофе (C6). На это мой друг ответил: «Таких людей не существует». Я не согласился с ним и сказал: «Может быть, их трудно найти, но я уверен, что они существуют». Ясно, что когда я говорю, что «суперсекретарь существует», я не имею в виду, что «есть люди, обладающие свойствами C1–C6, и они существуют». И когда мой друг говорит, что суперсекретаря не существует, он не имеет в виду, что «есть люди, имеющие свойства C1–C6, и они не существуют». Я имел в виду, что кто-то в мире обладает свойствами C1–C6, то есть что некто является суперсекретарем, а мой друг имел в виду, что никакая сущность в мире не обладает всеми шестью свойствами. То же самое относится к утверждениям «существует кот» и т.п. Когда я говорю, что коты существуют, я не приписываю котам свойств; я утверждаю, что нечто обладает свойствами, соотносимыми со словом «кот», что эти свойства применимы к чему-то. Подобным же образом, когда я говорю, что единороги не существуют, я отрицаю, что нечто обладает свойствами, соотносимыми со словом «единорог», то есть эти свойства не применимы ни к чему. Более обще, когда я говорю, что « $x$  существует», я утверждаю, что свойства, составляющие содержание концепции  $x$ , приложимы к чему-то. (Имеется отличное резюме этого анализа в книге: Tugendhat E. *Traditional and Analytical Philosophy* (Cambridge UP 1982): «Для того чтобы установить, существуют ли единороги, мы не проверяем относительно возможных единорогов, применим ли к ним предикат “существование”»; скорее,

мы рассматриваем объекты пространственно-временного мира на предмет того, применим ли к ним предикат «единорог». Р. 300.) Было бы хорошо теперь использовать менее запутанный язык и говорить просто о «дескрипциях» или «концепциях», имеющих или не имеющих применения.

Бертран Рассел дал элегантную формулировку того, что мы об-суждаем. Когда мы делаем экзистенциальное утверждение, мы утверждаем, что определенная пропозициональная функция переходит в истинное суждение при замене переменной на подходящую константу. Таким образом, «существуют коты», эквивалентно «пропозициональная функция “ $x$  есть кот” истинна для некоторых значений  $x$ ». Подобным же образом, «единороги не существуют» эквивалентно «пропозициональная функция “ $x$  есть единорог” лож-на для всех значений  $x$ ».

Ясно, что грамматическая форма утверждения «коты существу-ют» вводит в самое серьезное заблуждение. Оно предполагает, что то, о чем мы говорим, наши субъекты, это коты, и что мы приписы-ваем им свойство существования. На самом деле, «кот» есть предик-кат, а субъект есть « $x$ ». «Коты существуют» означает «Нечто есть кот». Для понимания такого анализа требуется обладать некоторой интеллектуальной гибкостью и иметь способность выйти за преде-лы грамматической очевидности: мы должны совершить умствен-ное усилие для того, чтобы перейти от наглядного субъекта (коты) к более правильной его позиции – предикатной. Такое интеллекту-альное усилие явно не самого высшего порядка, но видно, что ни Хайдеггер, ни его ученики, которые усматривали бытийность куска мела, здания, не сделали такого усилия. Давайте вернемся на время к примеру Хайдеггера по поводу существования школьного здания. Если нечто и принадлежит школьному изданию, пишет он, так это свойство существования. Но это *не* так, если «принадлежит» озна-чает, что существование школьного здания является его наиболее важным свойством. Школьное здание действительно существует, но это не означает, что оно имеет свойство существования. Это озна-чает, что вещь, о которой говорит Хайдеггер, это школьное здание, или другими словами, дескрипция или концепция «школьное зда-ние» может быть экземплифицировано.

Не только Хайдеггер, но и всякий, кто в первый раз сталкивается с этим предметом, склонен интерпретировать существование как свойство. Коты существуют: что может быть яснее, чем убеждение, что всем им свойственна характеристика существования, которая является таким же общим их свойством, как свойство быть живот-

ным. Теперь мы видим, что это неверно. Верно, что коты существуют, но это означает просто применимость концепций к чему-то. Но это не значит, что коты разделяют свойство существования. Что касается предположения Хайдеггера, что существование является наиболее базисным свойством, предполагаемым всеми другими вещами, мы теперь видим, что это просто неправильное описание ситуации. Верно, что свирепость тигров предполагает их существование, но это не значит, что тигры должны обладать базисным свойством существования для того, чтобы обладать менее фундаментальным свойством свирепости. Это означает, что предикатное утверждение «тигры свирепы» логически предполагает экзистенциальное утверждение «тигры существуют»; а последнее утверждение никак не приписывает свойства существования тиграм, а утверждает, что дескрипция «тигр» применима к чему-то.

Ясно, что грамматическая форма не является надежным гидом к значению или содержанию утверждений. Люди, которые не видят этого в связи с экзистенциальными утверждениями, обычно не имеют затруднений в принятии точки зрения, когда грамматическим субъектом является «ничто». Все согласны с тем, что в предложении «ничто не является красным и голубым» (в английском оригинале *nothing is red and blue*. – Прим. переводчика) нет указания на какую-то сущность, которая была бы красной и голубой. Мы имеем в виду, что нет такой сущности, которая была бы красной и голубой. Наш реальный логический субъект – это «нечто», а слово «ничто» указывает, что мы отрицаем о нечто, что оно красное и голубое. В терминологии Рассела: пропозициональная функция « $x$  есть красное и голубое» ложно для всех значений  $x$ .

Некоторое прояснение экзистенциальных утверждений, проделанное здесь, обязано Канту, но, несмотря на некоторые намеки, Кант не сумел дать позитивного объяснения существования. Он понимает, что слово «существует» не является именем свойства, но он не преуспел в том, чтобы дать значение этого слова. Лучшее объяснение этого состоит в том, что «существование» принадлежит к классу констант (на что указали Рассел и ряд современных логиков) – словам типа «или», «не», «возможный», «все». Все эти слова имеют ясное значение и играют важную роль в языке, но они не являются именами свойств, естественных или сверхъестественных, или же именами вещей, знакомых или таинственных. Если я говорю «на приеме на мне будет черный или синий галстук (но не красный или зеленый)», каждый понимает, что при этом я не указываю на какую-то сущность под именем «или». И то, что я не могу найти



в мире «или-ность», не лишает значения слово «или» и не делает его бесполезным. Подобные замечания приложимы ко всем логическим константам. То обстоятельство, что «существует» является логической константой, или более специфично, квантором, легко видно из того, что если мы заменим «существует» на «имеется» (что вводит в действие всю логическую машинерию), то значение утверждений при этом не изменится. «Коты существуют» означает «имеется  $x$ , такое, что  $x$  есть кот».

Было бы поучительно рассмотреть и слово «возможный» в таких утверждениях, как «человек был положен в госпиталь с возможным инфарктом». Грамматически здесь «возможный» функционирует как прилагательное. Однако никакое обследование сердца человека не даст нам свойств, которые бы были обозначены словом «возможный». Сторонник Хайдеггера мог бы сконструировать «проблематичную возможность» и аргументировать, что поскольку инфаркт был определенно возможен, эта возможность должна принадлежать сердцу или самому человеку. Однако, так как мы не можем воспринимать эту возможность, она должна быть “*transcendens*”, «полностью другим», «неохватываемым», «неопределимым» и т.п. Люди много говорят и думают о специфических возможностях – возможном повышении зарплаты, возможной победе на выборах, возможном инфаркте, но кто из них вспоминает о *die Möglichkeit als solche*, возможности как таковой, Возможности возможностей, Возможностьности? Люди забыли Возможностьность. Если кто-то из них по случайности вспоминает о ней на момент, то он столь переполнен его величием, что немедленно возвращается к земной и вульгарной возможности типа возможности лечения рака или возможности уничтожения биржи. В результате Возможностьность столь полностью и прискорбным образом забыта, что забывание Бытия даже отдаленно не сравнимо с такой забывчивостью. Здесь наверняка есть поле приложения усилий пастырей и пастырш для того, чтобы спасти человечество от несчастий. «Проблематичность возможностьности», как и ее мистическое разрешение, избегаются немедленно, как только понято, что грамматически прилагательное «возможный» на самом деле оказывается логическим оператором. «Человек возможно получил инфаркт» эквивалентно «возможно, что человек получил инфаркт». И в этом случае ясно, что нет нужды в хайдеггеровском поиске.

Следует заметить, что утверждаемое Хайдеггером «онтологическое различие» в некотором смысле совершенно верно. Он прав, когда утверждает, что Бытие не есть бытие, но истинность этого не

есть что-то большее, чем утверждение о том, что слово «существует» есть логическая константа, а не имя свойства. Далее, слово «существует» имеет уникальную функцию – его функция как логической константы значительно отличается от функций других логических констант – но это не означает, что это слово обозначает уникальную и таинственную реальность. Вещи вполне могут иметь таинственные свойства и ингредиенты, таинственное происхождение и основание, но существование не может быть среди них.

Следует также сказать кое-что о хайдеггеровском «открытии» «парадоксальной природы Бытия», его «таинственной тенденции» открывать себя, как и закрывать себя в бытиях – этаким космическом и вневременном стриптизе. Эта тема постоянно повторяется в поздних произведениях Хайдеггера, и мы теперь видим, что здесь нет никакой «тайны», и что Хайдеггер тут ничего не открыл. «Скрытие Бытия» есть способ указания на тот факт, что когда мы рассматриваем существование вещей, мы не можем его обнаружить. «Открытие» Бытия есть отнюдь не необходимый мистический способ выражения того, что вещи тем не менее существуют. Мы можем справедливо охарактеризовать открытие Хайдеггером «парадоксальной природы Бытия» как напыщенное переописание этих фактов. И, подобно анализу экзистенциальных утверждений, изложенному выше, это на самом деле не объясняет ничего.

Представляет некоторый интерес критика Канта со стороны Уильяма Баррета, который в отличие от большинства пастырей сознает, что анализ существования Кантом и Расселом представляет собой смертельную угрозу хайдеггеровскому поиску. В связи с иллюстрацией о концепции ста долларов Кант заметил, что в сотне возможных долларов нет ни цента меньше и ни цента больше, чем в сотне реальных долларов. Кант, согласно Баррету, был также достаточно искренен, когда допускал, что в отличие от возможных ста долларов реальная сотня имеет значение для финансового положения человека. Почему же, спрашивает Баррет, «это недовольное признание земного факта сделано почти в случайной сноске». Обычный человек «хорошо знает эту разницу между реальными и возможными деньгами». Баррет считает это мощным аргументом от здравого смысла против утверждения Канта о том, что существование не есть свойство. Обычный человек «может воскликнуть, что если для философа нет разницы между реальными и возможными деньгами, тогда тем хуже для философов».

Этот поверхностно правдоподобный аргумент неверен, если мы учтем, что собственно тут имеется в виду. А имеется в виду вопрос

о том, является ли существование свойством существующих объектов. Хайдеггер предполагает это. Кант и Рассел отрицают это. Давайте предположим, что *A* нужны деньги, которых у него нет. Он мечтает о сотне долларов. Это просто мечта. После этих мечтаний богатый дядюшка посещает *A* и дает ему эти деньги. Баррет верит, что просто мечта о ста долларах не имеет свойства существования, которое характерно для реальных ста долларов. Но это не так. Совершенно верно, что тут есть значительное различие. Реальные деньги имеют *физическое* существование. Они обладают определенными свойствами – материальными и физическими, – которых нет у возможных денег. Они имеют массу, протяжение, и физически наблюдаемы.

Но нет никаких причин для того, чтобы считать, что они обладают свойством существования. Следует помнить, что мечта *A* существует не в меньшей степени, чем физическая сотня долларов. Слово «существует» означает то же самое в обоих случаях. Баррет путает физичность с существованием. То, что это не одно и то же, следует из факта, что «физический объект существует» не является тавтологией. В терминологии Канта «физический» есть реальный предикат, но это не означает, что таковым является «существует». Мы, конечно, могли бы решить, что «существует» означает то же, что и «физический». Но это не помогло бы Хайдеггеру и не привело бы ни к чему, кроме путаницы. Потому что нам все еще нужно было бы слово для той работы, которую делает «существование», то есть позволить утверждать данное свойство в качестве применения к каким-либо предметам.

Следуя предположению Баррета, я провел это обсуждение в терминах различия между реальными и возможными деньгами. Но это может быть сделано также и в терминах концепции и объекта. Тезис Канта состоит не в том, что объекты, соответствующие данной концепции, являются этими концепциями. Его тезис состоит в том, что существование объекта, соответствующего данной концепции, не является свойством объекта. Концепция сотни долларов явно не тождественна с сотней физических долларов, но равным образом и концепция мечты не тождественна мечте. Мы можем есть томаты и горох, но не соответствующие концепции. Ничего из того, что мы рассматривали, не показывает, что существование любой из этих вещей – томатов, гороха, сотни долларов или мечты о сотне долларов – является свойством этих вещей, а именно это и есть тот самый вопрос, который важен.

Экзистенциалисты любят замечать, что перед тем как «логизировать» или философствовать, философ «сначала должен существо-

вать». Более обще, это предполагает, что так как «существует» иногда означает «живой» и так как «живой» явно является свойством, существование также должно быть свойством. Это интересное выражение, но оно неверно.

### **Неизмеримая забывчивость Бытия**

Предшествующая дискуссия проливает свет на то, почему хайдеггеровские выражения «забывание Бытия», «вспоминание Бытия», «приверженность Бытию», «открытость Бытию» и многие другие кажутся столь загадочными и непостижимыми. В томе 7 *Истории философии* Отец Фредерик Коплстон, человек тонкий, блестящий исследователь, и вежливый критик, кратко обсуждает утверждения Хайдеггера относительно мировой забывчивости Бытия. Коплстон комментирует, что Хайдеггер, кажется, «неспособен объяснить ясно, что тут забыто или почему эта забывчивость должна быть столь разрушительной, как он о том говорит». Подобным же образом, когда студентам, не приверженным к той или иной точке зрения, преподносят утверждения Хайдеггера, они терпят неудачу. Мы теперь можем видеть, что такая реакция совершенно оправдана по той простой причине, что все эти выражения просто бессмысленны. Я покажу это в деталях в связи с «забыванием Бытия», но это относится и к другим выражениям.

Если «существует» было бы именем вещи или оно означало бы характеристику или активность, тогда можно было бы сказать, что кто-то забыл его. Как мы видели, однако, «существует» есть логическая константа, и не имеет смысла говорить, что оно забыто, поскольку логическая константа ничего не обозначает. Человек может забыть, кто такой Джордж Вашингтон, он может забыть время посещения дантиста или как ездить на велосипеде. Человек может забыть, каким жестоким правителем был Сталин, или он может забыть, что было такое свойство как жестокость. В случае предполагаемого обозначаемого логической константы, с другой стороны, просто нечего забывать. Это, кстати, есть причина того, почему Хайдеггер в начале своего поиска чувствует, что достигает пустоты. Он ищет референт для «существует», и даже он сам имеет половинчатое ощущение, что нет такового.

Есть такой смысл, в котором некто может забыть, что означает логическая константа, но не в том смысле, в котором это требуется для Хайдеггера. Человек с серьезными повреждениями мозга мог бы забыть значение «или» и «не», а также «существует». Это означает, что он не мог бы больше понимать дизъюнктивные и экзи-

стенциальные утверждения. Но это явно не то, что требуется Хайдеггеру: предполагаемые забыватели Бытия – человечество вообще и большинство философов – превосходно понимают экзистенциальные утверждения. Больше того, некоторые из них – Кант, Фреге, Рассел – имеют очень хорошее понимание логической грамматики «существует».

Есть такая тенденция, особенно среди тех, кто чувствует, что Хайдеггер должен что-то значить, – интерпретировать «забывание» или «воспоминание Бытия» таким образом, который придал бы смысл этим фразам, но которые опровергаются исходными постулатами Хайдеггера. Таким образом, некоторые читатели могут рассматривать отчуждение многих обитателей городов от «природы», а другие могут ассоциировать фразу «забывание Бытия» с потерей контакта с более глубокими эмоциями, которые весьма общи для современного мира. Вероятно, Хайдеггер имел в виду такие вещи, но он не мог бы иметь ничего подобного, если бы он был верен тому, что он говорит об онтологическом различии. «Природа», то есть такие объекты, как животные и растения, леса и горы, не менее чем человеческие эмоции являются бытиями, а не Бытием. Больше того, если все, что имел в виду Хайдеггер, состояло в том, что современный человек отчужден от природы или от глубоких чувств, это все могло бы быть сказано без разговора о забывании Бытия.

## Заключение

Сочинения Хайдеггера, особенно после *Бытия и времени*, гораздо хуже, чем то, что мы с вами обсуждали выше. Много лет назад в рецензии на *Введение в метафизику* Энтони Квинтон говорил о «громоздком и вздорном витании в облаках» и отмечал, что книга кажется лучше в резюме, чем полностью. *Введение в метафизику* было написано в 1935 году, и в сравнении с тем, что последовало за ним, было образцом ясности и краткости. Я привел несколько примеров слов-потоков Хайдеггера, но заметьте, что я приводил более или менее дискутируемые вещи. Независимо от того, о чем начинается речь в поздних произведениях Хайдеггера, будь это пассаж о Пармениде, поэме Гельдерлина, или же цитате Ницше, конец один и тот же: Бытие “*wesť*”, Присутствие присутствует, Бытие скрывает себя, но раскрывает себя в этом самом сокрытии, или же наоборот, Приобретение приобретает (я выбрал эти вещи из-за жалости к читателям), и конечно, тот факт, что бытия не являются Бытием. А в перерывах мы получаем фальшивые греческие и немецкие этимоло-

гии, которые не доказывают ничего, даже если они не фальшивы, а также всякого рода ухищрения, включающие постоянное разбиение немецких слов (что Шихан удачно назвал «переносками»). Хайдеггер также пускает в оборот новые слова, которые остаются без всякого объяснения. В результате мы имеем огромную массу ужасной тарабарщины, которая является уникальной в истории философии. Все это представлено в стиле оракула, с предположением, которое иногда устанавливается точно, что различные высказывания являются эманациями высшей силы.

*Бытие и время* содержит большую дозу непроходимого жаргона, и в моей монографии *Хайдеггер и смерть* 1979 г. я попытался показать, что «знаменитая» часть про смерть состоит по большей части из претенциозно выраженных банальностей. Однако книга содержит ряд интересных и потенциально ценных идей. К несчастью, все эти идеи выражены столь загадочно, что просто вопиют о необходимости объяснения, которое не может быть найдено в писаниях пастырей и пастырш, чьи излияния являются по большей части перефразами текстов Хайдеггера, сопровождаемыми пустозвонством и лирической поддержкой. К счастью, очень способный немецкий философ Эрнст Тугендхат, экс-пастырь, который ушел в аналитическую философию, сделал серьезную попытку, полагая, успешную, уточнить темное место Хайдеггера о том, что «*Dasein* есть сущность... для которой в самом бытии это бытие есть обеспечение для этого». Анализ Тугендхата переводит утверждение Хайдеггера в утверждение о том, что человеческие существа обладают желаниями второго порядка относительно желаний первого порядка, то есть относительно того, какого рода личностями они должны быть. Это хорошее начало, и я надеюсь, что те, у кого есть терпение, последуют Тугенхату.

В своей статье в журнале «Новая республика» Рорти предсказывает, что философы «через века» придут к тому, что поймут выигрыш от хайдеггеровского «оригинального и мощного нарратива» истории философии от греков до Ницше. Весьма сомневаюсь в этом. Полагаю более вероятным, что Хайдеггер будет продолжать восхищать жадных до мистицизма анемичного и чисто вербального вида *glossogonous* метафизиков, выдающимся примером чего является сама его философия. Плохо, что люди, ориентированные на это, будут существовать долгое время, и поэтому Хайдеггером будут восхищаться в будущих веках. Более трезвые и рациональные люди будут продолжать считать феномен Хайдеггера гротескной аберрацией человеческого ума.

## С. Блэкберн

### ENQUIVERING<sup>3</sup>

*Эта чрезвычайно остроумная и интересная статья видного английского аналитического философа весьма трудна для перевода, что вполне понятно. Перевод с немецкого сочинений М. Хайдеггера представляется делом труднейшим, особенно в свете его собственного высказывания, что подходящими для философии языками являются лишь немецкий и древнегреческий. Но перевод на русский английского текста, который в свою очередь является переводом с немецкого, ставит переводчика перед неразрешимыми проблемами. Поэтому следует достаточно спокойно относиться к тому, как немецкие термины передаются русскими терминами, принимая во внимание попытку перевода немецких терминов в английские термины, не пытаясь при этом прибегнуть к стандартным русским переводам Хайдеггера.*

#### I

Если вы приверженец Хайдеггера, тогда для вас он современный мыслитель, не имеющий себе равных, глубочайший диагноз которого современного состояния человечества в XX в. направил на путь истинный большую часть культуры и в значительной степени все гуманитарные исследования. Если вы не являетесь поклонником Хайдеггера, тогда для вас он просто пустозвон, влияние которого оказалось полностью разрушительным и чья близость с нацизмом есть просто свидетельство вакуума, который в случае большинства других философов был бы заполнен комбинацией здравого смысла и простого приличия.

Ни один из этих подходов к оценке Хайдеггера не склонен к компромиссу. Но такая ситуация была не всегда. В начале своей

---

<sup>3</sup> Blackburn S. Enquivering. Review of Heidegger's *Contributions to Philosophy (Of the Events)* // New Republic, October 30, 2000.

карьеры Хайдеггер работал над темами, взятыми из посткантианской философии, такими как соотношение психологии и логики, темами, которые весьма характерны для всех европейских философов и владеют нашими умами и до сих пор. Вскоре после публикации *Бытия и времени* в 1927 году уравновешенный (и позднее прожженный) оксфордский философ Гильберт Райл написал длинный, пронизательный и умеренно похвальный обзор этого труда в философском журнале *Mind*. Райл подчеркнул влияние Гуссерля и Brentano в этой работе Хайдеггера; Гуссерль развил технику «феноменологического анализа» для решения традиционных проблем соотношения ума и тела, знания и восприятия, сконцентрировавшись на ментальных состояниях и их объектах. Так как всякое человеческое знание включает некоторое ментальное состояние, такой подход мог бы иметь огромную философскую важность. Важнейшим вопросом для Гуссерля был в первую очередь вопрос о правильном методе изоляции того, что существенно для ума.

Потому что при таком подходе есть опасность для философии – а именно, сведения всего мира к миру сознания, опасность идеализма. Ранний Хайдеггер пытался преодолеть остаточные следы идеализма в работе Гуссерля путем отрицания разрыва между сознанием и его объектами. Это вполне ортодоксальный и респектабельный философский проект, хотя успех его в преодолении идеализма зависит от того, как осуществлен проект. Подход Хайдеггера был весьма оригинальным, так как искоренение соответствующих различий, с его точки зрения, означало отказ почти от всего словаря, который мог бы быть использован для разговора о мире или уме. Это означало возвращение к первозданным источникам Смысла и Бытия, не обремененным терминологией философии, науки или повседневной жизни, то есть означало совсем новое предприятие. С точки зрения Хайдеггера, мы больше не должны думать в терминах Я как обладателя опыта, который отделяет и делает независимыми вещи, разбросанные в пространстве и времени. Мы должны восстановить утерянное перводанное единство, в котором не существует таких разделений.

С точки зрения Хайдеггера, нормальное сознание выражает унаследованный словарь здравого смысла, который рассматривает вещи только «украдкой», как выразился по этому поводу Райл. Перводанное сознание, с другой стороны, есть осознание мира, в котором мы живем как субъекты (агенты действия). Это осознание того, о чем мы мыслим. Таким образом, наше первичное осознание объ-



ектов есть осознание вещей «под рукой» (*zuhanden*), готовых к использованию. В такого рода проживании, «научное» разделение ума и тела, мира и Я, исчезает самым радикальным образом. В *Бытии и времени* не совсем ясно, как это получается: как заметил Райл, результат немного попахивает прагматизмом Уильяма Джеймса и мистицизмом Майстера Экхарта.

В 1920-е годы феноменология не была отделена от другой философии, как континентальной, так англо-американской. Бертран Рассел тщательно изучал Гуссерля. Феноменологическая техника требовала серьезной концентрации на природе переживания опыта, которая всегда была целью философии. Но то же может быть сказано о литературе и поэзии, и не случайно, что самые лучшие отпрыски метода – это литературные работы Сартра и Камю, а не философские работы, скажем, Мерло-Понти. И тем не менее Хайдеггер пошел совершенно в другом направлении. Райл заметил тревожащую тенденцию непостижимости текста даже в ранних работах Хайдеггера, и эта самая тенденция стала процветающей. Он отошел от связи с феноменологией, отвергнув Гуссерля, и выступил ни как философ или поэт, но как оракул.

*Вклад в философию (из Enowning)* есть перевод, часто весьма далекий от перевода на английский, философских заметок, которые Хайдеггер написал в 1920-е годы, перевод чего-то, весьма далекого от немецкого языка. Дистанция от английского явно больше, чем дистанция от немецкого, и не только потому что английский больше сопротивляется немецким философским красотам, но также и потому, что, к несчастью, переводчики радостно топчутся на этом обстоятельстве. Уже название иллюстрирует эту проблему. Немецкий термин “*von Ereignis*” (о событии) нужно было бы перевести как «от случившегося» или как «по случаю». Термин *Ereignis* сам по себе не имеет никаких коннотаций с термином «входить в обладание», которое, по предположению, должно было бы быть термином «обладаемое» (*enown*), которое должно бы быть английским словом, каковым оно не является.

Быть может, есть какой-то смысл во введении идеи обладания? Нет, потому что нам говорят, что нужно освободить слово «собственный» (*own*) от любой коннотации с «обладанием» (*possession*), что не так-то легко сделать. И если волна, поднятая этими усилиями, поднимается достаточно высоко, она грозит поглотить нас, когда мы обнаруживаем, что почти любой английский глагол будет принимать приставку «*en*»: по всему тексту некоторые вещи «охва-

тываются мыслью» (*en-thought*), в то время как другие вещи «охватываются трепетом» (*en-quiver*), некоторые вещи «охватываются мановением руки» (*en-beckon*), некоторые вещи «охватываются страданием» (*en-suffer*), некоторые вещи «вверены» (*en-cleave*). То, что кажется случайным соединением через дефис, далее нарушает совместность (*dislocate* или лучше *dis-locate*) смысла нахождения дома, или бытия-в-доме, со словами на странице. Иногда это вырождается в ненамеренную комедию: Хайдеггер любит говорить, что вещи, с которыми мы ничего не можем сделать, заброшены к нам, и на некоторых страницах это приводит к разговору о «свободном забросе» (*free-throwing*), что приводит к странному впечатлению, что предметом этой метафизики является баскетбол.

Переводчики пытаются оправдаться: «Так как никто не имеет понятия, как мог бы выглядеть *Вклад*, имей возможность Хайдеггер сгладить синтаксис, ни у кого нет никакой идеи, можно ли его «упрекнуть» за настоящую форму этой работы». И они дополняют это мнением другого поклонника Хайдеггера, «что дело вовсе не в том, чтобы упрекать Хайдеггера или требовать от него посмертно другого поведения. Скорее этот вопрос касается нас, кто пришел после него и подвергаются испытанию, потому что именно мы имеем доступ к записным книжкам и ко всем его другим работам». Таким образом, мы тут имеем вопрос веры. Я, в частности, предпочитаю термин «упрек», чей слабый моральный тон едва ли адекватен для описания более здоровой реакции неверующих.

Потому что книга эта просто озадачивает, независимо от того, какие взгляды вы имеете по поводу Хайдеггера. Откройте страницу, и вы наткнетесь на нечто вроде такого:

Время-пространство есть обладание ввереностью поворота траекторий обладания (особления), поворота между принадлежностью и зовом, между оставлением бытием и охватыванием трепетом резонанса с самим Бытием!<sup>4</sup>.

По крайней мере, один термин определен для нас – это «вверенность» (*cleavadge*):

Вверенность есть внутренняя, невычислимая установленность особления (*enownment*); существенное влияние бытия (*be-ing*) как

---

<sup>4</sup> В английском оригинале: Time-space is the enowned enclavage of the turning trajectories of enowning, of turning between belonging and the call, between abandonment by being and enbeckoning (the enquivering of the resonance of be-ing itself).

средоточие, которое употребляется и которое дарует принадлежность – средоточие, позволяющее соотносить поступь Бога и историю человека.

Как мы видели, «*en-ownment*» – охваченность обладанием (о-собление) могло бы привести к некоторым трудностям, но и здесь у нас есть помощь (*zuhanden*):

Обладание обладаемым (обособливание оособления) (*enowning of en-ownment*) вбирает в себя решение (решимость) (*de-cision*) – *Entscheidung*: это свобода, как основание, что приземляет (которое удерживает при безосновном) (*holds to abground*), позволяет возникать разладу, из которого, как из избытка влаги в земле, получается разделение людей и божеств.

Каковы бы ни были достоинства феноменологии, к тому времени, о котором идет речь, они давно испарились. Вместо проблем логики и психологии, или тщательного внимания к проблемам природы опыта сознания, у нас остался лишь туманный смысл подъема до бога и историей отзычивости Бытия, окутывающими нас. Не нужно быть сухим эмпиристом или позитивистом без всякого воображения для того, чтобы осознать, что в таких предложениях не может быть сказано ничего такого, что может быть верифицировано или фальсифицировано, или оценено как правдоподобное или нет. И тем не менее это отсутствие содержания может вообще не считаться недостатком, так как Хайдеггер говорит нам на этот счет вот что: «Самоубийством философии явится ее постижимость».

Подлинная цель сочинений тогда состоит в другом. Она становится явной, когда мы замечаем постоянные повторы: «Как разлад может ощущаться как разлад?». «Оособление всегда означает обособливание о-особления». «Основа, которая есть безосновность (*abground*), есть основа лишенного Бога основания». «Бытие такой существенной власти есть само уникальное в этой существенной власти». Истина есть то, что даже респектабельный биограф Хайдеггера Рудигер Шафранский называет серией мантр. Работа есть литания или розарий, или орган. Адорно выдвигает обвинение в своей работе *Жаргон Подлинности*, что суть состоит в том, что «голос идет из глубин, которые были бы профанированы, если бы при этом было содержание». Взамен мы имеем попытку создать ауру или стиль прорицания. Мы имеем нечто, что воспаряет к религиозной работе. «Бытие», должны мы понять, «есть трепет Божества». О, Ханжество!

## II

Для того чтобы понять, что происходит с Хайдеггером, нужно знать некую историю. Вероятно, это уникальная история, изначальная история. Она говорит о первобытном золотом веке, когда человек не был отделен от себя самого, от своих сотоварищей и от природы (дом, очаг, земля, отечество, рай, убежище, невинность, целостность и единство). Затем последовало падение, когда первобытная невинность и единство были замещены худшим (разделение, диссонанс, разрыв, раздор, отчуждение, неаутентичность, тревога, страдание, смерть, отчаяние, ничто). Для исправления этой ситуации требуется целый путь (паломничество, стоянки, путь или *Weg*, *Bildung*, действие, воля, судьба). Путь нуждается в вожде (проводнике-предводителе), а вождь – это философ из платоновского мифа, предводитель, первым выходящий из тени пещеры на солнечный свет (пророк, прорицатель, поэт, герой). Налицо кризис, и затем возвращение первобытного единства (неожиданная встреча, прозрение, аутентичность, преодоление, апокалипсис, завершение пути, женитьба, ликование). История эта может закончиться возвращением к началу, или же путь может продолжиться вверх по спирали, а его путешественники закалятся в ходе трудностей путешествия.

В этом повествовании мир и сама жизнь нуждаются в интерпретации, потому что они разворачивают историческую запись, сочинение мирового духа (поток, послание, герменевтика). И вся драма рассматривается не как жизнь индивида, но как универсальная история, или, по крайней мере, как история расы. Это повествование есть история Прометея, или Гипериона, или же Чуда, или Пилигрима, или же Художника. Это также история эволюции Человека, или *Dasein*‘а, или же *Geister*‘а.

Это, конечно, только набросок истории; или же, сменив метафору, можно сказать, что это музыка, которая нуждается в различные времена в различной оркестровке. Ей может быть придано конвенциональное религиозное звучание, или чисто субъективная интонация, как это имеет место с внутренним светом протестантского мистицизма, или же со стилем Шелли или Блейка. Это может быть принятие националистической или же личностной установки. Падение может наступить с обретением знания, которое включает именованное и отделение, а также введение различий. Оно может прийти так, как это случилось в древнем Израиле, через грехопадение,

или же нарушение Завета, а некоторые могут полагать, что это связано с изобретением капитализма. Герой, несущий свет, может быть Августином, или Рембо, святым или декадентом.

Эта музыка звучала целый век еще до Хайдеггера и игралась она Шеллингом и Шиллером, Новалисом и Гегелем. В Англии ее можно было слышать у Кольриджа и Романтиков; в Америке она исполнялась Эмерсоном, Уитменом и временами в Голливуде. Даже при исполнении одним художником тема может варьироваться от возвышенного до смешного, от *Tintern Abbey* до того, что критики Водсворта называли сентиментальным *Lesser Celandine*. Для исполнения музыки Романтизма без фальши требуется гениальность, и вероятно, еще большая гениальность для игры ее с религиозным тремоло.

Хайдеггеру приписывалась гениальность, потому что он пользовался незаконными доходами от феноменологии секулярной версии (или, по крайней мере, не христианской и философской версии) первобытной истории. Он ценит изначальное единство, которое, подобно многим немцам, приписывает грекам и которое он датирует (по некоторым личным причинам) досократиками. Он стенает, что падение заразило науку, философию, и повседневную жизнь. И он обещает экстатическое открытие, которое поместит вечность во время, мистический момент, в который, словами его любимого поэта Гельдерлина, «нетленное присутствует в нас».

В конце романтического богоявление (эпифания) завершено, ложные категоризации падшей природы отброшены, и пророк бессловесным предстает перед реальностями (существенными обстоятельствами) Бытия. Но, Боже мой, какие трудности встают на этом пути! Потому что Хайдеггер осознает, какой риск и опасности подстерегают попытки лицезреть Бытие. Борьба, смелые попытки, столкновения, коллизии, захват и всегда одиночество – вот что предстоит герою, бесстрашному страннику в тумане!

Для агностически настроенного наблюдателя, прежде всего, бросается в глаза, что осуществление феноменологического метода не приводит к выполнению своих обещаний. Просто один пример – из более раннего и менее мессианистского периода Хайдеггера – рассмотрим еще раз наше отношение к вещам, нас окружающим. Он предполагает, что изначальные ремесленники рассматривали вещи как то, что можно использовать, в то время как научная мысль трактует вещи как объекты в пространстве-времени. Нахождение-

под-рукой (подручность) – *to-handedness* – (концепция ремесленника) близко сознательной человеческой жизни, или *Dasein*, в то время как представленность-перед-человеком (наличность) – *present-at-handedness* – (вещь как она мыслится научно) отлична от нее. Поэтому первая, *Zuhandenseinheit*, может быть объявлена «первичной формой Бытия», в то время как вторая, поверхностная, просто научная, называется *Vorhandenseinheit*. Первая – первозданная; вторая – производна и ложна, подходящая только для грубой механики Ньютона.

Некоторые философы полагают, что все это является существенной частью прагматизма, хотя Хайдеггер ненавидел все вещи, связанные с наукой, и поэтому вряд ли был бы доволен такой интерпретацией своей точки зрения. В любом случае, важным является то, что жаргон просто скрывает шокирующее отсутствие сосредоточенности в исходной мысли. Потому разве не ясно, что ремесленник, который занимается куском дерева, не рассматривает молоток как орудие в противоположность рассмотрению его как объекта в пространстве и времени? Только по причине того, что он рассматривает его как постоянно существующий объект с определенной локализацией и формой, твердый и массивный, он полагает его вообще *zuhanden*. Вещи, которые не имеют этих желательных свойств, не могут рассматриваться как подходящее орудие для забивания гвоздей.

Этот тривиальный пример расплывчатости или пустоты уже существует даже в более ранней работе, и раздувается во *Вкладе*. Карл Ясперс писал о Хайдеггере, что тот был «среди современников наиболее восхитительным мыслителем, уверенным, вызывающим, таинственным», – но после всего этого оставляющим вас с пустой головой. Мантры Хайдеггера не являются выражением некоторого достигнутого видения, опыта или эмоций. Они являются инструкциями, согласно которым следует работать. Это не описание паломничества, а лишь проспект, в который вы должны вписывать свои собственные детали. Оркестр только настраивается. Поэтому, в последней части *Вклада*, когда Хайдеггер представляет себя в виде пророка вне своего времени, и все же формирующего Путь, Которым Вам Следует Идти, некоторым неверующим это напоминает Блейка или Ницше. Он звучит ужасно избито, вроде Оби-Ван Кеноби из «Звездных войн».

### III

Поклонники Хайдеггера могут возразить, что Хайдеггер не оставляет нас с пустой головой, и кроме того, они отметут обвинения в непонятности текстов Хайдеггера. Шафранский говорит, что физик Карл Фридрих фон Вайцзекер рассказал как-то Хайдеггеру историю о человеке, который проводил все свое время в таверне. Когда его спросили, почему он это делает, тот ответил, что это все из-за его жены: она все время говорит, говорит и говорит. «О чем она говорит?» – «Да она говорит ни о чем». Говорят, Хайдеггер ответил на это: «Так это и происходит».

Если это был момент самопознания, он не может простирается долго. На жаргоне аутентичности, ничего не сказать – значит выразить Ничто, и это гораздо лучше истины. Выражение Ничто требует столкновения с самим источником заботы о себе (*Sorge*). Это означает битву с механицистским веком за то, что есть, и взгляд в лицо смерти, и трепет в резонансе с пустотой. Именно это должен делать поэт-философ-герой. Только неаутентичные обитатели тени могут посчитать, что выражение Ничто есть разочарование. И это не может даже рассматриваться как критика, поскольку разочарование есть просто то, что должно ожидать, когда ваше свидание с Бытием еще не наступило.

Нет, знание философа-поэта-героя совсем другое: это знание никогда не может коммуницироваться и рассеивается подобно знанию того, что сохраняется. Те, кто приносит знание другим, должны уже иметь в виду, что они такое, быть хорошо знакомым с их решениями, вступать с ними в контакт и все же не встречаться с ними. Заметим библейское созвучие этого описания. Обитающие среди теней, в противоположность этому, волокут то, что предельно доступно снизу, в то, что понятно (нижайшее в то, что разумеемо), и таким волочением толкают его просто в то, что терпимо и доставляет удовольствие.

Вы должны иметь сноровку священника для того, чтобы выбраться сухим из такой элитистской позиции, и Хайдеггер, без сомнения, был в этом хорош. Есть яркие свидетельства того, что Хайдеггер мог проявлять харизму, хотя через возвышенную самоуверенность и мессианское самомнение. Этот эффект был блестяще описан в статье 1938 года в журнале *Journal of Philosophy* Мэджори Гликсман, которая, присутствуя на его лекции в 1930 году, запечатлела эту процедуру. Она описывает брань по поводу предшествую-

щих философов и заявления самого Хайдеггера о своей уникальности и своем величии. Кроме того, она описывает аристократический иммунитет на критику снизу со стороны обитателей тени, среди которых были представители науки, истории, логики или здравого смысла:

Следует добавить, вероятно, что сила «аристократических» аргументов Хайдеггера зависела в значительной части от личности лектора. Его речь производит такое же впечатление своей медленной интенсивностью, какая свойственна политической борьбе. Презрительные эпиграммы, которыми он отмечает протесты логики или здравого смысла, жалят уши слушателей своей едкостью; и его пророческая торжественность, с которой он предпринимает поиск Бытия, скорее похожа на заклинания, как будто он делает первые шаги в ритуалах элевсинских мистерий.

Когда Хайдеггер соизволил повернуть свою голову в сторону пещеры, результат борьбы с Бытием оказывается слегка разочаровывающим. Вот его собственная версия единства с природой из пассажа, цитируемая Адорно:

Недавно я получил второе приглашение от Берлинского университета. По этому поводу я оставил свой город и сел в поезд. Я слышал, что говорят вокруг горы, леса и поля. По пути я заскочил к своему другу, фермеру 75 лет. Он прочитал в газете о моем приглашении. Что он скажет? Он медленно перевел свой ясный взгляд на меня, его рот был твердо закрыт, положил свою верную и заботливую руку на мое плечо – и почти неощутимо покачал головой. Это означало – ни в коем случае!

Естественно, мы все должны восхищаться этим истинным представителем Народа, столь сильно напоминающим Адама Ламсбрета в *Cold Comfort Farm*, «связанный по рукам и ногам цепью, закаленный почвой и потом»: швабский крестьянин как золотой ретривер. Но подумайте, хотя он может быть и похож на упрямую старую собаку, он все-таки читает университетские сплетни в газете. Они не делали этого вокруг *Grasmere*.

## IV

Много было написано об отношениях между философией Хайдеггера и его поддержкой Третьего Райха в 1930-е годы. Ганс Слуга показал, что нет ничего необычного относительно политики



Хайдеггера в то время. Многие философы в Германии того времени подписались под четырьмя доктринами, которые делали национал-социализм симпатичным в их глазах. Они верили, что это было время морального кризиса, что кризис был конкретно немецким и, следовательно, должен быть разрешен в Германии, что разрешение должно направляться великим лидером и что результатом этого должен быть порядок – новый порядок, который продлится тысячу лет.

Ни одно из этих положений не может быть названо следствиями хайдеггеровской философии, потому что там, где нет определенного смысла, нет определенных следствий. Но они смогли снабдить деталями романтические перспективы. Многие из тех слов, которые я приводил в качестве романтического словаря, естественно укладываются в этот квартет. Существуют потеря единства, необходимость в искупительном путешествии, провидческом лидере, и цели расплывчатого и неопределенного открытия того, что было утеряно. Национал-социализм был одним из способов оркестровки главной мелодии.

*Вклад в философию* был написан между 1936 и 1938 гг., когда Хайдеггер прекратил свою активную деятельность в политике. Если в своих ранних обращениях ректора Фрайбурга он (по словам Шафранского) «устранял почти все препятствия на пути к своему дешевому романтизму для придания событиям необычной глубины», позднее тон становится другим. Философские фантазии устранены из национал-социалистической политики. Хайдеггер больше не марширует со своими одетыми в форму СС студентами из Фрайбурга в евангелические лагеря, где они могут общаться с холмами и лугами, похожими на собак крестьянами, всем тем, что составляет Отечество. Вместо этого он «рассматривает себя в истории Бытия как провозвестника, который прибыл слишком рано, и подвергается опасности разрушения и опасности быть отвергнутым своим временем». Национал-социализм больше не рассматривается им как способ воссоединения Германии с миром досократиков. Существует слишком много науки и техники и слишком мало контакта с источником Бытия.

Но чудовище только лишь дремало. У Ясперса была жена-еврейка, и его отношения с Хайдеггером после войны естественно были настороженными. Удивительно, но Хайдеггер написал Ясперсу в 1952 году, что причина зла еще не ушла и что в таком состоянии бездомности можно ожидать «пришествия», «чи дальнейшие

наметки мы все еще можем переживать...». Даже боготворивший его Ясперс, сам бывший адептом неопределенной религиозности, испытывает отвращение от такой грубости:

Не является ли философия, которая высказывает такие догадки и поэтизирует подобные фразы в твоём письме, той самой философией, которая возбуждает ужасные видения, и еще раз готовит почву для победы тоталитаризма, порывая с реальностью?

Он имел полное право задать такой вопрос, и он никогда не получил на него ответ.

Так почему же Хайдеггер до сих пор влиятелен, в то время как куда более читабельный Сартр таковым не является? Здесь мы должны проявить осторожность, потому что за исключением некоторых небольших кружков Хайдеггер никогда не имел влияния на англо-американскую профессиональную философию. В самом лучшем случае он упоминается как некоторого рода почетный прагматист, или почетный предтеча атак на дуализм ума и мира. В этой части академии взгляд, что понятность философии является способом ее самоубийства, не очень популярен. Его влияние главным образом чувствуется в более ослабленных областях гуманитарных наук. Его наследство весьма хорошо представлено на сайте [www.elsewhere.org/cgi-bin/postmodern](http://www.elsewhere.org/cgi-bin/postmodern). Здесь вы можете прочитать оригинальные очерки, каждый визит, написанный Постмодернистским Генератором, программой, написанной студентом компьютерного департамента университета Монаш, и «слегка модифицированной Папой Сомнительного Происхождения XI, использующим Дада Машину, систему порождения случайного текста из рекурсивной грамматики». Дада Машина не слишком откалибрована под Хайдеггера 1930-х годов – ее лексикон является, например, английским, – но можно почувствовать, насколько легко это можно сделать.

И все же остается вопрос о том, как это случилось и продолжает происходить. Вероятно, первозданная история была столь сильной, что просто использование одного из слов в этой истории обращает их в золото. Когда современный мир выглядит плохо, мы слышим утерянную музыку, почти траурные звуки. При самых слабых звуках мелодии люди бросают свои повседневные способы бытия и бросаются в колдовской танец. Это волшебство, как я предполагал, мы можем приписать почти каждому. Хайдеггер может быть иконой для нации, священника, охранника окружающей среды или же хиппи. Он может быть защитником веры, поэтом-философом

Общества Иисуса или же противником современной механистической жизни, аутентично модернизированной со времен Карлейля и Рёскина. Он может быть прагматистом или же злейшим врагом технологии. Все, что для этого требуется, это принять проспекты, и наполнять их собственными фантазиями. Вы не должны бояться утонуть (ощущая все это как океан чувств), и вы будете должны отказаться от какого-либо следа здравого смысла, науки, логики, истории или разума, – но это легкое бремя, которое нужно нести в трудные времена. В любом случае, подобно хорошему Члену Армии Спасения, мастер уже инструктировал вас, что делать, как предписанием, так и примером.

Аналитическая философия иногда противопоставляется «континентальной» философии в неблагоприятном для первой свете, поскольку она лишена политического и морального веса. Если это обвинение и было справедливо, то все это в прошлом. В самом деле, для критиков типа Ричарда Познера современная англо-американская философия виновна в том, что слишком моралистична и безответственно пересекает границы экономики и права. Я полагаю, что аналитическая философия глубоко недоверчива к поддержке мифов, включая первозданную историю. Мы не доверяем мелодиям Пана, потому что нам дорога истина. И понятность есть условие истины. Если вы не можете сказать, говорит ли что-либо цепочка слов, вы не можете сказать, говорит ли она что-либо истинное.

Это не мелкий или поверхностный вопрос. Любовь к истине поверх тумана – это такая позиция, которая должна приниматься всеми теми, кто заслуживает звания философа, хотя это делает его странной фигурой для политиков как правого, так и левого толка, позиции, которая может процветать только в тумане. К счастью, даже в трудные времена Хайдеггера были такие люди, которые видели это. Мы можем вспомнить слова итальянского философа Бенедетто Кроче:

Я сейчас, наконец, дочитал обращение Хайдеггера, которое в одно и то же время глупо и рабленно. Я не удивлюсь, если его философствование будет иметь некоторое время успех – неясное и общее всегда имеет успех. Но оно ничего не дает. Я тоже верю, что он не будет воздействовать на политику, но он позорит философию, и это печально и для политики, особенно для будущей политики.

С. Блэкберн

## ПРОФЕССОР ЧЕГО УГОДНО<sup>5</sup>

### I

Название новой книги Умберто Эко вполне отвечает рекламе его торговой марки: умные темы, тайное знание, странные закоулки философии и истории, а также естественной истории, огромные интеллектуальные перспективы, ощущение игры. Читатели, которых прельщает такая перспектива, наверняка уже знакомы с его романами *Имя розы* и *Маятник Фуко*. Но их следует предупредить, что интеллектуальная температура в новой вещи Эко гораздо выше. В книге *Кант и утконос* Эко возвращается к своим академическим интересам в семиотике, или теории знаков и коммуникации.

Новая книга не делает никаких уступок. Она вводит читателя в круг таких трудных мыслителей, как Хайдеггер, Кант и Пирс, и надо добавить, знакомит читателя с их худшими сторонами. Говорят, что Эко принадлежит такая характеристика своей книги: «Это трудная книга. Ее нельзя читать, просто перелистывая страницы. Каждая страница требует напряженной двухнедельной работы с карандашом. Другими словами, не покупайте ее, если вы не Эйнштейн». Такое бахвальство – назовем это Эко-терроризм – определенно отвечает духу книги, которая явно является продуктом человека, в ком чувство сомнения развито меньше других амбиций, к числу которых можно отнести ощущение себя интеллектуалом, или же страсть к обличью священника или мага.

Книга Эко не поддается классификации, как и утконос, фигурирующий в названии. Это не философская работа или научное исследование в области когнитивных наук, хотя она имеет сходство с двумя этими областями. Однако в отличие от *Алисы в стране чудес*, это не развлечение, хотя она и занимательна местами, а в других пассажах пытается быть таковой. Подобно утконосу, она имеет что-то общее с одним и что-то общее с другим. Ее характер четко схва-

---

<sup>5</sup> Blackburn S. Professor Whatever // New Republic (<http://magazines.eneews.com/020700/blackburn020700.html>).

чен в предупреждении издателя: «Воздерживаясь от формальной, систематической трактовки вопросов, Эко вовлекается в серию исследований...» Но выглядит это несколько неискренне: возникает впечатление, что формальная систематическая трактовка чего-либо находится прямо за углом, даже наличествует тут, и Эко просто скромно сомневается в том, стоит ли представлять ее нам.

Однако, сказать по правде, трудно вообразить себе, от чего, собственно, воздерживается Эко. Он не из тех людей, кто концентрируется определенное время на одной теме, что является необходимым условием формальной и систематической мысли. Он «много-станочник», который любит производить на своих читателей впечатление и сбивать их с толку; темы сталкиваются друг с другом, и все хотят завладеть вниманием читателя. Я почти готов сказать, что мы видим скорее порхание бабочки, а не полет ястреба; но оба эти создания летают в чистом воздухе, тогда как мы находимся в болоте и большую часть времени в состоянии удушья. После чтения некоторых пассажей мы ухитряемся вымученно улыбнуться, но, вообще-то говоря, предупреждение Эко о том, что не следует покупать книгу, вполне основательно, независимо от того, Эйнштейн вы или нет.

Справедливо будет начать с положительных сторон книги. Это книга очень умного человека, который чудовищно много читает. Отдельные главы или очерки производят впечатление определенного вклада в обсуждение серьезных философских проблем. И когда Эко позволяет нам воспарить в воздух, мы часто обнаруживаем себя на стороне ангелов. Он замечает, например, что неправильно полагать, что «все пойдет» (*anything goes*). Есть реальный мир, который хотя и допускает различные описания и интерпретации, тем не менее сопротивляется ложному или неадекватному мышлению. Если на вашем пути есть препоны и вы не осознаете этого, дела ваши идут хуже; и они идут достаточно плохо, чтобы показать, что собственно плохо в представлении, согласно которому нет ничего за пределами текста. Если вы выступаете против этого, вы познаете реальность. Язык, говорит Эко, не создает Бытия из ничего.

Печально, что все это нужно повторять, и стоит напомнить, что даже идеалист Беркли говорил это. И все же, поскольку существуют такие территории в академии, в которых истина и реальность объявлены опасными животными, приятно иметь таких больших интеллектуалов, как Эко, на правой стороне. Кстати говоря, употребляемое Эко понятие сопротивляемости напоминает девиз – *les choses*

*sont contra nous* («вещи против нас») – «сопротивленческой» школы философов, изобретенной юмористом Полем Дженнингсом. В его шутовском объяснении дело выглядит так, что французы вывели этот девиз посредством своей безжалостной логики («Из этого следует то, или же это изложено на французском»), в то время как эмпирически настроенные англичане установили это путем бросания бутерброда на пол, обнаруживая при этом, что бутерброд падает маслом на ковер с частотой, находящейся в прямой зависимости от ценности ковра. Эко полагает, в весьма напыщенном стиле, что сопротивление это есть проявление Бытия – или, как можно было бы менее серьезно выразиться, это просто одна из этих вещей.

Эко может быть весьма хорош при обсуждении ограничений на интерпретацию – как того можно было и ожидать, учитывая, что *Маятник Фуко* был пространной аллегорией идиотического ничем не ограниченного безумия, состоящего в том, что одна вещь рассматривается в качестве знака другой. Проблема с этой книгой состоит в том, что в ней скептицизм нем. От нас требуется предварительно уделить весьма значительное внимание нумерологии, Каббале, Протоколам Сионских мудрецов, Розенкрейцерам, и прочему-то зверинцу, прежде чем нам будет позволено избавиться от них, и даже в этом случае такое позволение является не совсем чистосердечным, что достаточно любопытно. В своей новой книге Эко еще более честен, вероятно, порывая со своей буйной юностью.

В самом деле, наиболее интересной философской частью книги является защита Эко твердыни подлинно фиксированного значения, которая возвышается среди моря переинтерпретаций. Он сообщает о дебатах с Ричардом Рорти, который упоминает право на то, чтобы интерпретировать отвертку в качестве полезной вещи дляковыряния в ухе, и ответ Эко весьма показателен.

Отвертка может также служить для того, чтобы открывать сумки (при условии, что инструмент имеет острие для преодоления сопротивления); но не стоит использовать ее дляковыряния в ухе точно по той причине, что она остра и слишком длинна для того, чтобы контролировать действия при совершении такой деликатной операции; так что лучше будет использовать для этой цели не отвертку, а палочку с намотанной на ней ватой.

Вообще-то, трудно вообразить, что Рорти на самом деле вводит себя в такое состояние ума, в котором кажется странным, что инструменты водопроводчика отличаются от инструментов врача. Но может быть, он действительно находится в таком состоянии.

Быть может, это является следствием прагматизма. В любом случае, как однажды заметил Дж. Остин, когда кое-что говорится, всегда кое-что требует оговорок.

Эко также весьма искусен в описании истины в вымысле, как это видно из следующего пассажа:

Говорят, что нарративные миры всегда являются малыми мирами, потому что они не составляют максимального и полного состояния вещей... В этом смысле нарративные миры являются паразитическими, потому что если не специфицированы альтернативные свойства, мы принимаем как само собой разумеющееся свойства реального мира. Если в *Моби Дике* нет точного утверждения о том, что все моряки на борту «Пекода» имеют две ноги, то читатель неявно подразумевает это, поскольку моряки являются людьми. С другой стороны, по поводу того, что Ахаб имеет одну ногу, есть специальное объяснение, но при этом, насколько я помню, не говорится, какой именно ноги у него нет, что оставляет простор нашему воображению.

Другой пример сноровки Эко требует некоторой оговорки. Рассмотрим почтенную проблему: почему зеркало отражает левое как правое, но не верх как низ? Эко пространно обсуждает зеркало, и дает короткое, но вполне убедительное решение проблемы (это весьма необычно, так как в общем Эко лелеет загадки, нежели их разгадки). Эко утверждает, что зеркало вообще ничего не переворачивает. Он приглашает нас представить не зеркало, а «глазной протез», третий глаз, который расположен на указательном пальце. Если мы указываем им на себя, мы получим взгляд, который свойственен человеку, который находится перед нами, что равносильно взгляду, который дает нам зеркало. Именно этот взгляд «переворачивает» правое на левое, но это означает просто, что он идет в противоположном направлении по отношению к нашему нормальному взгляду. В сноске Эко не преминул уцепиться Ричарда Грегори:

Грегори также цитирует Гарднера... который тоже делает явное наблюдение, что зеркало вообще ничего не переворачивает. Но этого Грегори недостаточно, и он добавляет другой резон для удивления: что зеркало также переворачивает глубину, то есть если мы удаляемся от зеркала по направлению, скажем на север, отражение удаляется от нас по направлению на юг и становится все меньше. (Я хотел бы добавить, что вряд ли отражение идет прямо на нас.) Но, говорит Грегори, зеркало не переворачивает восхождение и сходжение. Все, что вы можете предполагать в отношении зеркала, это представить его в виде глазного протеза, или глаза на указательном пальце, и это позволит

мне видеть, что я мог бы видеть, если бы кто-нибудь находился бы передо мной: если кто-нибудь отходил бы от меня, его отражение становилось бы меньше, но если бы у него было большое пузо, тогда отражение будет оставаться на месте.

Опять-таки, это удивительно. Игривость работает превосходно. Проблема состоит в том, что некоторое размышление показывает, что если это теория Эко, то она попросту неверна. Взгляд в зеркале не есть взгляд, получаемый, как если бы это был взгляд кого-то, кто стоит перед вами, и это не взгляд, получаемый глазом, который находится перед вами. Для того чтобы убедиться в этом, держите перед грудью книгу и смотрите в зеркало. Вам будет трудно читать книгу. Но человек, глядящий на вас, будет читать вполне нормально; если вы сейчас попросите вашего партнера поддержать книгу и встать перед вами, вы также не будете иметь трудностей в чтении. Письмо в отражении не появляется ни в одной из этих теорий. (Я говорю, «если это теория Эко», потому что здесь и в других местах он проявляет дар уклончивости и весьма трудно понять, во что он на самом деле верит.)

Пассажи, приведенные выше, приятно юмористичны. Но как заметил несколько лет назад Бернард Уильямс, подлинное остроумие Эко перемежается с вещами, которые скорее обескураживают, чем веселят. В новой книге мы могли бы подвергнуть пассажи, которые я только приводил, длинному и тщательному упражнению, в котором Эко очерчивает «карту» – на самом деле, две карты – вымышленного города, называемого Ванвиллем. Улицы и достопримечательности этого города названы именами, которые взяты из сочинений философа Куайна. Единственный интеллектуальный смысл упражнения, которое простирается на десяти страницах, состоит в том, чтобы показать, что трудно локализовать вещи, ссылаясь на достопримечательности, когда эти достопримечательности исчезли. Высшим мотивом кажется желание показать близкое знакомство с сочинениями Куайна и с самим Куайном. Эко говорит, что для близких друзей «Уиллард Вэн Орман Куайн был известен как просто Вэн». Не знаю, насколько претензия на близкое знакомство оправдана, но в обоих случаях ситуация просто ужасна. И к тому же, почему в прошлом времени, ведь Куайн все еще среди нас? (Книга и рецензия писались в то время, когда В. Куайн был еще жив. – В. Целищев.)



## II

До преподнесения Канта или утконоса книга *Кант и утконос* дарит нам главу о Бытии. Вот типичный пример:

Как говорит Хайдеггер в работе *Бытие и время*, ужас (*Angst*) составляет открытость Бытия-здесь его существованию как Бытию, заброшенному к своему концу; согласимся с этим, и с тем, что грамматический субъект этой заброшенности бытия есть *Dasein*. Но тогда почему сразу же после этого говорится, что «ввиду ужаса, Бытие открыто Бытию-здесь» и что Бытие Бытия-здесь есть главный вопрос? Бытие Бытия-здесь есть чистая тавтология. Бытие-здесь не может быть основано на чем-то при условии, что оно «заброшено» (почему? Потому что оно есть). Откуда приходит этот *Das Sein*, который открывает себя Бытию-здесь, если Бытие-здесь, которое открывает себя, есть сущность среди сущностей?

В самом деле, откуда? Было бы неправильно высмеивать это до разъяснений, потому что философы имеют право на свою терминологию. Гораздо лучше высмеять это позднее.

Так вот: сказать, что нечто открывает себя Бытию-здесь, значит сказать, что люди думают о нем. Мы все знаем, что такое *Angst*: это страх смерти и абсурдность бытия, и все такое. Нечто заброшено к нам, если мы ничего не можем сделать с этим, хотя, надо признать, это не объясняет того, почему наше существование заброшено «к своему собственному концу», что бы это ни значило. Если мы хотим узнать, что такое Бытие, нам следует много раз обернуться назад. «Здесь то, что мы имеем в виду под словом Бытие: Нечто». С другой стороны, «Бытие есть горизонт, или водная оболочка анатомии, в которой естественно движется наша мысль». Я не знаю, быть может, я веду необычно суматошную жизнь, но я считаю трудным примирить два этих утверждения. Что-то ударило в бампер моей машины на прошлой неделе, но я не верю, что это был горизонт или амниотическая жидкость.

Согласен, что не следует понимать это буквально; но тогда мы должны спросить себя, как мы должны воспринимать это. «Бытие существует даже до того, как о нем что-то сказано». Бытие также выскакивает на латинском: «Бытие есть *id quod primum intellectus concipit quasi notissimum*. Мы также имеем ответ на вопрос: «Почему есть Бытие, а не Ничто (почему есть Нечто, а не Ничто)?» Ответ, приведенный выше, таков: «Потому что есть». И все же этот ответ, который, как настаивает Эко, должен «приниматься не вполне серь-

езно», через две страницы оказывается устаревшим, когда нам говорят, что «не надо удивляться, почему есть Бытие; это сверкающая очевидность».

Все это может помочь понять читателю цитированный мною выше пассаж, а может и не помочь. Преппирательство Эко с Хайдеггером напоминает мне мастодонтов, ломящихся сквозь первобытные болота. И поскольку мы ведем счет в этой схватке, дело обстоит очень похожим образом. Хайдеггер полагает, что только из-за страха смерти люди осознают себя и, вероятно, мир вокруг себя. Это аналогично взгляду стоиков, согласно которому люди ищут государственных должностей и воздвигают себе памятники только из-за страха смерти. Это не очень убедительные идеи, но если Хайдеггер наткнулся на эту идею, тогда ответ Эко, что сознание «заброшено» или даже представляет «чистую тавтологию», бьет мимо цели. Сознание и самоосознание достойны объяснения, и такие эмоции, как страх смерти, могли бы быть частью такого объяснения, хотя это звучит не очень правдоподобно.

Так что же идет не так как надо? Размышления о Бытии имеют корни в Пармениде, Платоне, Плотине, Ансельме и Аквинском. Сам по себе разговор о Бытии вполне респектабелен. Нереспектабельным является способ такого размышления о бытии, при котором оно уводится в сторону в результате неясности оракула. Эко охотно сотрудничает с Хайдеггером в создании этой неясности, но Хайдеггер имеет хоть какое-то оправдание, будучи по образованию теологом. Весьма утомительно следить за тем, как интеллектуалы извлекают трюки из банальных мыслей – природа вызывает тошноту у мыслящих людей; иногда они приходят в беспокойство, иногда они размышляют о смерти, о том, что современный мир ужасен, – и все эти размышления проводятся в терминах Бытия, Бытия-Здесь, Бытия себя раскрывающего, *Angst* и так далее. Но на самом деле все эти вопросы имеют огромную важность, что видно из знаменитого стишка:

Ну и порядочки.  
Ректор Хайдеггер  
Сказал «Пусть Бытие  
Будет истиной.

Higgedly piggedly  
Herr Rektor Heidegger  
Said to his students:  
“To Being be true!

Дабы не впасть вам  
В неаутентичность.  
Я в это верю  
И Фюрер со мной».

Lest you should fall into  
Inauthenticity.  
This I believe –  
And the Fuhrer does too!”

Вслед за стенаниями по поводу потери приюта Бытия вы вскоре начинаете строить планы по возвращению его. Оказывается, что это требует аутентичности, которая лучше всего раскрывается через романтическое видение в стиле 19-го века немой античной чистоты, Отечества, крови и судьбы. Вы тогда обнаруживаете, что поиск требует политического выражения, такого как нацистская партия, чья уникальная связь с изначальным Бытием столь поразила Хайдеггера. Сон разума рождает чудовищ и еще больших чудовищ. Или, как сказал Вольтер, те, кто могут заставить вас верить в абсурд, могут заставить вас совершить зверства. Хорошая новость состоит в том, что Эко не опасен, определенно не опасен до такой степени, чтобы порождать чудовищ, и его собственные интересы лежат не в области онтологии или космологии. Его увлеченность Хайдеггером есть просто сертификат глубины мысли. На самом деле Эко интересуется природой знаков и понимания.

### III

Если в книге Эко и есть центральная тема, то это проблема универсалий, или же отношение конкретных вещей и общих категорий. Эко вводит эту тему через случаи, где мы натываемся на вещи, которые ставят в сложное положение предыдущие классификации. Когда Марко Поло прибыл на Яву, он увидел носорога, которого посчитал низкорослым единорогом. Когда испанская кавалерия прибыла в Новый Свет, подданные Монтесумы не могли понять, что они видят и является ли виденное одним животным или двумя.

Кант никогда не видел уткуноса и мог только слышать о нем в конце жизни. Но Эко поднимает вопрос о том, как бы Кант реагировал на бестию, которая не уместается в знакомые биологические категории. Я не совсем понимаю, почему этот вопрос представляется интересным. Подобно другим, Кант столкнулся бы с проблемой подгонки своего научного наследия к новому опыту. Неясно, дала бы его критическая философия определенное понимание этого процесса или подсказала бы она ему резоны для оформления этой подгонки. На самом деле, как допускает Эко, вопрос является спекулятивным, потому что Кант почти ничего не говорил о повседневных, малого масштаба эмпирических концепциях, таких как «собака» или «стул» (или «утконос»). Он был более счастлив с высокими абстрактными концепциями, такими как субстанция и время или

пространство и причинность, а ведь даже утконос есть существо во времени, занимающее пространство, твердый объект, подверженный гравитации.

И тем не менее Эко желает привязать Канта к утконосу. Поэтому он отправляет нас к той главе *Критики чистого разума*, в которой Кант говорит о способах применения концепций к опыту. Даже здесь неясно, говорит ли Кант о повседневных эмпиристских концепциях. Эта глава называется *Схематизм чистых концепций рассудка*, что противоречит этому предположению, так как чистые концепции рассудка являются большими абстрактными категориями. В любом случае, глава была известна как настоящее препятствие на пути к пониманию даже во времена Канта. Якоби называет ее «наиболее восхитительной и наиболее таинственной из всех непостижимых тайн и мистерий». Многие современные комментаторы вообще отбрасывают ее в сторону. Они полагают, что Кант поставил перед собой такой вопрос, на который нет ответа, типа: «Каково правило применения правил к опыту?» или «Каков рецепт для использования этого рецепта?». Суть упреков состоит в том, что не может быть правила для применения правил в общем. Любой ответ будет регрессивным, приводя к другому правилу или другому рецепту, относительно которых можно задать тот же самый вопрос.

Эта мораль часто приписывается Витгенштейну, который и в самом деле был адептом обнаружения скрытого регресса в различных представлениях объяснения. Например, мы склонны чувствовать, что спонтанные суждения должны быть объяснены наличием, в глазах нашего ума, диаграмм или матриц или маленьких картин, которые говорят нам о том, на что мы смотрим. Поэтому если нам приказывают взять красный цветок, мы, вероятно, делаем это, вызывая в воображении красную картину и затем выбирая цветок, который имеет достаточное сходство с картиной. Витгенштейновский комментарий к этому в *Голубой книге* убийствен – одно из наилучших кратких опровержений в философии:

Но это не единственный способ поиска и не обычный путь. Мы идем, глядя вокруг нас, к цветку и выбираем его, не сравнивая его ни с чем. Для того чтобы убедиться, что процесс выполнения приказа может быть именно таким, рассмотрим приказ: «вообрази красное пятно». У вас нет желания полагать в этом случае, что перед выполнением приказа вы должны вообразить красное пятно, которое могло бы служить образцом для красного пятна, которое вам было приказано вообразить.

Витгенштейн указывает, что должен быть положен конец конструированию интерпретаций слов (диаграмм или образов). Должна быть поставлена точка, после которой мы должны идти вперед и делать то, что нам говорят, не консультируясь ни с какими ментальными диаграммами или словами вообще.

И все же это как раз то, что отмечает сам Кант непосредственно до знаменитой главы о схематизме. Так что благожелательность требует от нас, чтобы мы нашли в действиях Канта нечто большее, чем совершение ошибок, против которых он сам предупреждает. Самое лучшее предположение, полагаю я, состоит в том, что он серьезно относится к своему собственному предупреждению, когда говорит об «искусстве сокрытия в глубинах души, чьи подлинные виды активности природа вряд ли позволяет нам открыть, или даже показать нашему взору». Это искусство есть искусство суждения, и разум, который скрыт в глубинах души, это тот самый разум, который не может быть сведен к набору правил, рецептов или критериев. Не может быть он сведен к представлению разуму, как это имеет место с картиной или даже словом по причинам, изложенным Витгенштейном. Даже когда картины, диаграммы и слова проплывают перед взором нашего ума, суждения появляются только тогда, когда мы берем их правильно. Суждения тогда требуют чего-то спонтанного, находящегося вне разума; но это «что-то» есть предварительное условие любого приложения разума.

Все это может показаться очень таинственным. Мы не очень-то довольны понятием искусства, сокрытого в глубинах души. Но здесь мы сталкиваемся с некоторым основанием, несознательным использованием привычек и обычаев, которые идут в ход при обычном освоении мира. Когда подходит очередь осознания вещей, мы просто делаем это. Ни здравый смысл, ни философское размышление не говорят нам большего. Может быть, дальнейшая наука о функционировании мозга позволит нам объяснить это, и конечно, существует масса данных о том, что случается при нарушении этих функций; но Эко явным образом говорит нам, что не собирается делать никакого вклада в эту науку.

Что же тогда делает Эко? Он пространно говорит об общем и частном, о природе символизации, но никоим образом не ясно, что Эко понял витгенштейновскую точку зрения или же кантовскую точку зрения. Он постоянно возвращается к идее приложения диаграммы, или картинки, или схемы, как если бы они были существенными, но таинственными элементами в объяснении процесса

суждения. Вероятно, семиотика представляет собой этакое приглашение к этой идее. Семиотика есть изучение того, что случается, когда одна вещь предстает как знак другой вещи. Предположение о том, что это и есть фундаментальный мыслительный процесс, есть тогда предположение, что мыслительный процесс сводится к сравнению одной вещи с другой. Но это как раз то, чему противились и Кант, и Витгенштейн.

## IV

Трудно сказать, что тут собственно происходит, и столь же трудно сказать, обращается ли Эко к мистериям или же он творит их. И это, однако, не все. Вероятно, не очень осмотрительно Эко обращается, храбро и самонадеянно, к относительно ясным проблемам современной философии. И здесь возможен более определенный вердикт относительно его философии.

Видные интеллектуалы в области литературы часто оперируют технической терминологией математической логики или философии языка. Один мой друг слышал как-то разговор в Кембридже по поводу дела Деррида, предложение о присуждении которому почетной степени вызвало серьезное сопротивление джентльменов. Журналист, освещающий возникший скандал, спросил Видного Интеллектуала в Литературе, в чем заключается важность Деррида. «Ну, – сказал тот со снисходительной наглостью, – Гедель показал, что любая теория противоречива, если у нее нет поддержки извне, а Деррида показал, что нет этого извне».

Здесь есть, по крайней мере, три примечательные вещи. Во-первых, того, что якобы сделал Гедель, вообще не может быть, поскольку существует весьма много непротиворечивых теорий. Во-вторых, Гедель на самом деле не доказал этого и не пытался доказать. В-третьих, не имеет смысла говорить, что противоречивая теория могла бы стать непротиворечивой, будучи «поддержанной извне», что бы это ни значило. (Противоречивость есть вещь упорная; вы можете избавиться от нее не добавлением, а лишь отниманием.) Так что то, что Деррида якобы сделал, так же невозможно, как и невозможно то, что якобы сделал Гедель.

Такие ошибки приводят к провалу на экзамене по философии или логике на первом курсе. Однако это обстоятельство не производит особого впечатления в мире Видных Интеллектуалов в Лите-

ратуре. В их мире простое упоминание Геделя, подобно типичному заклинанию типа «иерархий» и «метаязыков», создает впечатление чего-то страшно глубокого и страшно научного. Это придает Видному Интеллектуалу в Литературе лестный образ человека, которому по плечу самые трудные и глубокие проблемы, образ импресарио страшно трудных вещей. Я полагаю, что журналист упал в обморок.

Эко не состоит в лиге представленных мною Видных Интеллектуалов в Литературе. Он взял на себя труд прочитать значительное число работ в области современной философии языка. Он проявляет знакомство с Куайном, Патнэмом, Дэвидсоном и Крипке. Вероятно, англо-американская традиция должна быть благодарна ему за это, так как немногие фигуры в континентальной Европе берут на себя этот труд. Эко также делает интересные замечания по поводу реальных проблем в некоторых разделах англо-американской традиции, особенно, проблем пустых терминов и выдуманных персонажей. И все же Эко имеет тревожащую тенденцию все время сходить с рельсов. Я заранее приношу свои извинения за некоторые детали, нужные мне в доказательство моей правоты, но это только потому, что сам Эко разбрасывает технические детали по ходу изложения перед своими читателями.

Хорошим примером является использование Эко понятия «твердого десигнатора». Этот технический термин был введен Солом Крипке. Он описывает свойство, принадлежащее именам и индексикальным выражениям («этот», «я», «здесь») в естественном языке; и это свойство отличает эти выражения от других указывающих выражений, особенно дескрипций («первая собака, рожденная в море», «родной город Канта»). Короче, «твердость» тут означает, что при использовании имени даже при разговоре о странных возможностях вы все еще говорите так, как будто это имя действительно указывает объект. Поэтому если я говорю: «Если бы политические границы были слегка другими, население Кенигсберга говорило бы на латышском языке», — я все еще говорю о том же самом городе Кенигсберге. Но если я говорю: «Если бы его родители переехали на юг, родным городом Канта был бы Берлин», — дескрипция «родной город Канта» вряд ли говорит о Кенигсберге. Потому что я не хочу сказать, что если бы родители Канта переехали на юг, Кенигсберг стал бы Берлином. Я говорю, что Берлин мог бы быть тем городом, в котором Кант мог бы родиться и вырасти. Именно это

имеется в виду, когда говорят, что дескрипции не являются твердыми десигнаторами, каковыми являются собственные имена.

Эко много говорит о твердых десигнаторах. К несчастью, он описывает их весьма расплывчато; с его точки зрения твердый десигнатор указывает на одну и ту же вещь «во всех возможных мирах», и затем неправильно использует это описание, поскольку при этом нет возможности того, что одно и то же имя указывает на различные вещи. Это неверное понимание, против которого явным образом возражал Крипке. При таком непонимании, конечно, идея твердого десигнатора будет совсем скандальной, так как всегда возможно взять термин и использовать его различным образом. Люди дают своим собакам клички «Аристотель» или «Тосканини». Довольно странно полагать, как это делает Эко, что Крипке и его сторонники не заметили, что индексальные выражения типа «этот» могут указывать на разные вещи в разных контекстах. Это было бы похоже на ситуацию, когда, указывая на цветок, и говоря: «Это роза», – вы не могли бы сказать, указывая на другой цветок: «Это орхидея».

Такая грубая ошибка приводит Эко к предположению, что твердая десигнация «независима от всего знания или намерения или веры говорящего». Это ведет его к натянутой спекуляции об указании термина, фиксированного Божественным Умом или Бесконечным Умом, как если бы Бог закрепил связь между именами и вещами. Это приводит Эко также к неправильному пониманию другого знаменательного эпизода в современной философии языка. Философ Хилари Патнэм однажды предложил мысленный эксперимент с «близнецом Земли», в которой воображается точно такая же Земля, как и наша, кроме того, что вода на ней имеет другой химический состав, скажем XYZ. Согласно Патнэму, мы можем вообразить, что человек на близнеце Земли говорит о «воде». Эко интерпретирует Патнэма так: человек указывает тем самым на близнеце Земли на  $H_2O$ , потому что Эко предполагает, что именно это имеется в виду под твердым десигнатором. Но Патнэм говорит совершенно противоположное, а именно то, что при этом указывалась бы не вода, но состав, который будет напоминать воду, XYZ, которая не есть вода, а субститют. Эко виновен не только в этой ошибке, но и в другой: он даже упрекает Патнэма в противоречивости, забыв свое раннее противодействие идее о том, что указание фиксировано магией, чем-то вроде Божественного Ума вне нас.



В другом месте Эко говорит нечто неудобоваримое по поводу одной из самых знаменитых статей в современной философии – *Две догмы эмпиризма* Куайна 1951 года. В этой статье Куайн атаковал всю позитивистскую программу, основанную на двух догмах. Позднее, в 1973 году, в почти такой же знаменитой статье *Об идее концептуальной схемы* Дональд Дэвидсон провозгласил, что даже очищенный эмпиризм, освобожденный от двух догм, все еще зависит от третьей догмы. Эко представляется как человек, знающий все эти вещи. «Я осознаю, – пишет он, – что третьей догмой эмпиризма, о которой говорит Дэвидсон, является утверждение о существовании предложений наблюдения, независимых от общей системы предложений».

Проблема состоит в том, что это не так. Это вторая догма эмпиризма, провозглашенная Куайном, называемая редукционизмом, и отношение к ней Куайна выражается тем, что «наши утверждения о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а только как единое целое». А третья догма эмпиризма Дэвидсона состоит в предположении, что существует дуализм «схемы и содержания» – различие между миром, который ждет того, чтобы его организовали, и концептуальной схемой, которая его организует. И, подобно Крипке, Дэвидсон явно настаивает на различии его догмы от двух остальных.

Всякий может поскользнуться, но я подозреваю, что Эко не выработал правильного отношения к третьей догме Дэвидсона, потому что он сам опирается на нее в существенной степени. Он постоянно спекулирует по поводу того, как ум использует категории, схемы, когнитивные типы, язык и вывод для организации и установления порядка в не дифференцируемом «континууме». А может быть, семиотика поощряет способность к неправильному пониманию. Есть и другие примеры: я хотел бы добавить сюда кошмарную попытку Эко объяснить идеи польского логика Альфреда Тарского, но это явно не для семейного чтения.

## V

Имеет ли все это значение? Всякому, кто знает кое-что о Крипке, Патнэме, Куайне или Дэвидсоне, все это кажется последним звонком, бросающим тень сомнения на все остальное. Но Эко отмахивается от деталей, и публика, к которой он обращается, не мудрее его в этом отношении. С более широкой точки зрения, можно поду-

мать, что не так уж важно, что Видные Литературные Интеллектуалы то тут, то там сбиваются с пути. Если все, что вы хотите делать с палочкой, состоит в том, чтобы повертеть ее, то неважно, что вы держитесь не за тот конец.

Как бы то ни было, игривость Эко определенно может быть оправдана. Очень трудно критику стать на чью-либо сторону, а публике трудно допустить, что в работе, которой она восхищается, есть какие-то недостатки. Вы не можете эффективно критиковать *Алису в стране чудес* на том основании, что она не имеет смысла, потому что именно в этом и состоит ее шарм. В случае Эко, однако, ляпсусы не являются частью шарма. Он говорит так, что их надо как будто принимать серьезно, как вклад в науку, скромное хранилище ценной человеческой мысли. Так они и воспринимаются многими читателями, не исключая самого автора.

Проблема тут не в поверхностном, пародийном стиле постмодернизма, берущего все наскоком и которому нечего сказать по фундаментальным проблемам. Но с Эко тут общие корни. В знаменитой рецензии в философском журнале *Mind* в 1961 году П. Медавар говорил о злоупотреблении биологией и эволюционной теорией в *Феномене человека* Тейяра де Шардена. Медавар спрашивал, как вся эта штука воспринимается публикой. Он отчетливо идентифицировал состояние ума, которое требует восхищения, таким образом: «Это действительно за пределами моих бедных мозгов, и не показывает ли это, насколько важной и фундаментальной должна быть проблема?». Это явление представляет собой интеллектуальную версию пассивно-агрессивного синдрома в психологии – что-то вроде проявления гордости при собственном унижении. Новичок должен доверять мастеру все больше, по мере того как мастер все больше унижает его; а доверие к мастеру является допуском новичка в число избранных.

Я делаю сравнение с новичком по той причине, что пока мы не поймем этого, мы будем приходить в ярость от невежливости, которую демонстрирует Эко в своей книге по отношению к читателю. Он не дает переводов на другие языки, и им свободно по ходу книги используется латынь. Его книга обращена к общей публике, и не представляет собой специализированной монографии. И все же в ней предполагается, что читатель знаком с такими вещами, как философская терминология Пирса – нечто такое, что вряд ли кто может понять. Книга также предполагает знакомство с трудными и техническими разделами логики, а также философии языка. Эко

также столько раз ссылается на собственные работы, что эти ссылки трудно переварить, и кроме того, ведет непрерывную перестрелку со своими сотоварищами-семиотиками. Весьма немногие читатели не почувствуют себя коварно униженными.

И мы можем видеть, что унижение спланировано, подобно подшучиванию над новичками в братстве. Читатели такой книги должны радоваться, что у них есть трудности с ее пониманием. Однако в то же самое время публика не должна думать, что это простое чтение. Такая публика не тождественна публике *Алисы*, которая наслаждается собственными затруднениями просто потому, что наслаждается ощущением границ обычной логики и обычного хода событий. Перед читателями *Алисы* открываются перспективы, в то время как перед читателями Эко (или Тейяра) тупик. Эти книги не могут заставить мыслить, и напротив, они доставляют удовольствие спящему разуму и находят комфорт в существовании тайн.

Важно понять, что неудача тут никак не связана с приверженностью той или иной философской школе. Ведь Эко восхитительно эклектичен. Но это не имеет ничего общего с правом интеллектуала имитировать ученого, заимствуя у него технические термины и трудные словари. Умственное удушье, которое я описал, не причиняется трудными словарями. И все же Эко оставляет нас после чтения некоторых строк разочарованными и даже сердитыми, потому что нет ясности относительно того, обсуждает ли он реальную проблему или же что, собственно, он хочет сказать о ней. Неудача, я полагаю, заключается в определенном виде литературно-философского чванства, обскурантистского незнания, благодущии, которое стирает различие между истинным мастерством техники и обманной ее имитацией.

Когда я заканчивал чтение книги Эко, передо мной стоял образ из комикса, персонаж которого бежит по краю пропасти и не глядит вниз. Он может бежать, пока не глядит вниз. Умберто Эко никогда не глядит вниз. И если он отказывается замечать обрыв, вероятно, он прав, полагая, что его читающая публика тоже не замечает обрыва. В этом, подобно уткуносу, он приспособился к конкретному окружению – в этом случае, к интеллектуальному окружению. Но то, что он произвел, должно сильно обеспокоить нас относительно этого вездесущего окружения.

Э. Дэниелс

## **КАРЛ ЮНГ: МАДАМ БЛАВАТСКАЯ ОТ ПСИХОТЕРАПИИ<sup>6</sup>**

Говорят, что если жизнь человека ничем не отмечена, тогда ему не стоило и жить. Но вот вопрос, который должен задать себе каждый, кто пишет биографию некоторого человека, состоит в том, заслуживает ли чтения поминутное описание жизни этого человека. Ответ на этот вопрос, поставленный в абстрактном духе, зависит от многих конкретных обстоятельств.

Это зависит главным образом, если не полностью, от субъекта биографии. Если его жизнь столь весома, а его достижения столь велики или же его воздействие на историю грандиозно (обычно, в худшую сторону), тогда детальное описание его жизни будет способствовать нашему пониманию не просто этого человека, но и мира, в котором мы живем. В этом случае огромный том не будет отпугивать нас или же вызывать опасения, что мы зря тратим драгоценное время, читая о жизненных перипетиях человека, не оказавшего на нас никакого влияния. Прискорбно, но мы мало что знаем о таких фигурах, как Гитлер, Ленин, Сталин, Мао и других людях подобного толка. Пятитомная биография Достоевского, написанная профессором Франком, не кажется нам утомительной, и это не просто благодаря тому, что Достоевский был великим писателем (есть много великих писателей, пятитомную биографию которых мы отважились бы прочитать), а потому что эта биография позволяет понять Россию 19-го века, проблемы, над которыми Достоевский отчаянно бился и прозревал, часто ошибаясь и занимая резко отличительную от остальных мыслителей позицию. Такого рода понимание жизненно важно для понимания современного мира. В самом деле, как только вы начинаете понимать роль интеллигенции в царской России, многое из того, что кажется с первого взгляда неясным в современном мире, становится намного яснее.

---

<sup>6</sup> *Daniels E. New Criterion* ([www. Newcriterion.com/archive/22/nov03/ jung.htm](http://www.Newcriterion.com/archive/22/nov03/jung.htm)).

Принадлежит ли Карл Юнг, швейцарский психиатр, той компании людей, в описании жизни которых мы можем обойтись без особых деталей? Я полагаю, что на этот вопрос нужно дать решительный утвердительный ответ, несмотря на то что о нем написаны толстые книги, и подозреваю, будут писаться и дальше. Его вклад в позитивное человеческое знание мал и спорен, его сочинения расплывчаты и противоречивы, как человек он был нерешителен, и ныне его влияние распространяется лишь на небольшую группу преданных почитателей, хотя одно время он имел мировую славу всеведущего гуру. Карьера Юнга представляет интерес главным образом как социальный феномен, а не как карьера великого ученого или писателя. По своим заслугам и интересам Юнг заслуживает скорее очерка, а не томов, хотя попытка перелопатить его чудовищно огромные труды так, чтобы сухой остаток влез в несколько страниц, требует серьезнейших интеллектуальных усилий, которых вовсе не нужно при описании фактов его жизни. Рецензируемая книга Дейдре Бэр *Юнг: биография*, увы, частично страдает тем недугом, которым страдает жанр современной биографии, литературным эквивалентом неизлечимой болезни сердца, при которой тело разбухает от притока бесполезной жидкости. Размер биографий, которые и так были объемными, становится все больше, и ясно, что его нужно умерять. Первый принцип, которому должны следовать биографы, что не все факты созданы равными. Это относится и к фактам о внебрачных связях.

Юнг как социальный феномен представляет определенный интерес. Он умер в 1961 году, и я смутно помню, что во времена моего детства он был одним из трех немецких гуру, к которым прислушивались по всякому поводу и чьи изречения несли на себе отпечаток гномической мудрости, столь великой, что она была выше всех споров или даже суждений. Этот триумvirат состоял из Альберта Эйнштейна. Альберта Швейцера и Юнга.

Им всем помогала их внешность, впрочем, как и акцент, столь уместный для мудреца. Конечно, Эйнштейн был настоящим гением и приличным человеком, который мог выразить в нескольких словах блестящие мысли (когда, например, ему сказали, что 100 арийских ученых подписали письмо с осуждением теории относительности, он ответил: «Зачем же целая сотня? Если я неправ, то достаточно было бы и одного»). Швейцер, теолог, музыковед и врач, любил туземцев Габона несколько снисходительно и определенно абстрактно и ужасно относился к своим собственным жене и детям.

Что касается Юнга, самый знаменитый образ его – который приходит мне на ум, когда я думаю о Юнге (хотя должен признаться, что не часто делаю это), – пожилой мужчина с очках в золотой оправе, сдвинутых на лоб. Каким-то образом, эти очки на лбу должны свидетельствовать о большой мудрости или, по крайней мере, о стремлении быть мудрым, чем просто очки на своем месте. Должно быть, избегая вульгарного обыденного облика, который свойственен тебе и мне, он обретает взгляд более пронзительный, чем рентген, устремляющийся прямо к реальности, минуя явление. И в самом деле, обвинение в шарлатанстве прилипало к нему столь же постоянно, как и репутация мудреца. Однако если вас постоянно хвалят, что-нибудь да прилипнет.

Каковы все же его достижения? Странно, но несмотря на 800 страниц его биографии (649 из них – это текст, напечатанный столь плотно, что каждая страница равна двум обычным), к тому времени, когда вы прочитываете последнюю страницу, вы так и не можете сказать, в чем они состоят. У вас будет полно сведений о мелких ссорах и недоразумениях, в которые Юнг постоянно попадал, о деталях его семейной жизни, но мало что узнаете о том, почему все эти вещи важны. Следовательно, автор предполагает не только знакомство с идеями Юнга, а также сочувственное к ним отношение, но также и то, что читатель считает, что Юнг достоин такой подробной биографии. Я не разделяю этого предположения, и хотя книга написана сносным языком, в ней нет ни одного юмористического замечания. При чтении книги в моем уме лейтмотивом звучали слова Маколея, сказанные им по поводу двухтомной биографии лорда Берли: по сравнению с чтением этих двух томов, всякий другой труд, труд детей в шахтах, труд рабов на плантациях, представляется просто приятным развлечением. Это верно, что мисс Бэр была весьма прилежной, но, к несчастью, остается более открытым вопрос, стоило ли проявлять такое прилежание в этом деле.

Некоторые люди рождаются шарлатанами, некоторые ими становятся, а некоторым роль шарлатана навязывается другими. Юнг определенно не родился шарлатаном, – по крайней мере, он им не был в ходе всей своей карьеры. Правда, он вырос в семье, где было больше любителей столоверчения, чем в средней семье, что, без сомнения, подтолкнуло его в последующем к изучению эзотерики (потому что определенно ему не приходили в голову сомнения по поводу того, почему эзотерика на самом деле является эзотерикой), и был подвержен в юности тевтонскому многословию, которое лег-

ко овладевает, с некоторыми исключениями, теми, кто говорит и думает на немецком языке. Ничто не сравнится с эзотерическим многословием в создании ауры глубокомыслия, к которой общество скушающих дам влекомо подобно мотылькам, летящим на свет. Именно это обстоятельство объясняет, как он стал мадам Блаватской от психотерапии. В то же самое время он получил превосходное образование как в области естественных наук, так и в гуманитарных науках, свободно владел четырьмя языками, мог читать тексты на латыни, как на своем родном языке, неплохо знал греческий и запустил в оборот несколько выражений, ставших клише в нашей повседневной жизни, — «комплекс», «коллективное бессознательное», «архетип», «анимус» и «анима», «личность», «интраверт» и «экстраверт». Все это гораздо больше, чем может достичь каждый из нас. Однако это вовсе не значит, что при этом он сделал вклад в человеческое знание, потому что вполне можно давать имена несуществующим вещам.

Юнг был отпрыском знаменитой семьи, но его отец, талантливый знаток восточных языков, не особо старавшийся сделать академическую карьеру, был обедневшим пастором и умер, когда Юнг был студентом. Поэтому уже в раннем возрасте Юнг стал главой семьи, и привычка к ответственности окончательно сформировала его вкус к доминированию, которое было свойственно всей его жизни.

После завершения образования Юнг стал работать малооплачиваемым хирургом, но ему нужно было возвращать займы и содержать семью. Поэтому он поступил на работу ассистентом к доктору Блейеру в клинике Бергольци близ Цюриха. Здесь он провел около 9 лет, подчиняясь почти монастырским правилам, которые были установлены для врачей Блейером, который, прекрасно осознавая бессилие врачей сделать что-либо для пациентов, компенсировал это режимом скрупулезного, даже педантичного, наблюдения и регистрации всех поступков и речей пациентов.

Юнга, с его темпераментом, раздражал этот режим, с бесполезным накоплением наблюдений, и он стал проводить эксперименты, которые сделали его известным за пределами Бергольци. Эти эксперименты имели дело с тестами на словесные ассоциации. Он предлагал человеку слово и спрашивал, какое слово в ответ тому приходит на ум. Измеряя время, которое требовалось пациенту для ответа на разные слова и делая одновременно замеры сердцебиения и дыхания, а также электропроводимость кожи, возраставшей при эмоциональном возбуждении человека, Юнг мог определить, какие

слова несли эмоциональную нагрузку. Сам испытуемый не осознавал своих собственных сомнений, а также физиологических изменений, которые происходили с ним, и поэтому работы Юнга доказали существование деятельности, не подчиняющейся сознанию (эти эксперименты легли в основу детектора лжи), и подтвердили по крайней мере некоторые аспекты фрейдистских теорий).

Менее амбициозный, чем Юнг, человек, продолжал бы свои опыты бесконечно, потому что они требовали бесконечных уточнений. Но Юнг представлял собой интеллектуальный, а не эмпирический тип ученого, несмотря на утонченность проводимых им экспериментальных работ, и не собирался торчать в лаборатории всю оставшуюся жизнь.

Его следующим достижением была теория архетипов и коллективного бессознательного. Бергольци был полон психопатов, и с такими пациентами Фрейд не имел большого опыта, полагая, что их проблемы выходят за пределы психоанализа. Юнг полагал, что хронический психоз причинялся, вероятно, каким-то еще не открытым поражением мозга, возможно, внешним или внутренним ядом, поскольку вряд ли возможно, чтобы человек не мог говорить осмысленные вещи целые полвека в результате небольшой психологической травмы. Тем не менее он считал достойным внимания заблуждения больных людей, поскольку именно они могли бы открыть кое-что о том, как работает мозг.

Один из его пациентов, который вошел в историю как *solar-phallus* человек, полагал (среди прочих странных вещей), что был фаллос, произошедший из солнца, и что заставляя этот солнечный придаток двигаться, он контролирует погоду, в частности ветер. Юнг впоследствии открыл, размышляя над древними мифами, что существовала персидская митраистская вера точно такого же рода, которая была обнаружена у пациента. Но этот пациент вовсе не был начитанным или широко образованным человеком, и Юнг считал, что тот вряд ли мог получить сведения об этом мифе из внешних источников. Поэтому Юнг заключил, что форма мифа была почти (как мы сейчас бы выразились) материально встроена в человеческую психику, и он назвал такие формы архетипами. Коллективное бессознательное было полно таких архетипов.

Юнг был противоестественно путанным писателем и мыслителем: он никогда не вносил ясность в запутанные ситуации. Было ли это результатом отсутствия таланта или же от бессознательного понимания того, что ясность может привести к противоречию или да-



же опровержению, но как бы то ни было, точная природа архетипа, его онтологический статус и поныне остаются неясными. В любом случае, заблуждения солнечно-фаллического (*solar-phallus*) человека, который цитировался Юнгом всю его долгую жизнь, были краеугольным камнем его теории. Надо заметить, что это просто неадекватное основание далеко идущей теории относительно ментальной жизни всего человечества. Но теоретизирование Юнга всегда было похоже на перевернутую пирамиду: гора спекуляций покоится на булавочном кончике фактов.

Теория архетипов сталкивается с очевидными проблемами. Теория предстает как точное, или очень близкое, соответствие между заблуждениями сумасшедшего и исходным митраистским мифом. Но насколько близким может быть такое соответствие до того, как они стали проявлениями архетипов, которые были скорее платонистскими формами, а не действительным содержанием ума? Это может сказать, конечно, только аналитик, и нет иного публичного критерия, кроме как свидетельство аналитика.

Конечно, теория Юнга предполагает связь с кантианской философией и даже с теорией языка Хомского. Ум не есть *tabula rasa*, а представляет собой врожденные или встроенные способности или предпочтения: это следует из нашей биологической природы, которая объясняет, почему мы, а не золотые рыбки, могут говорить. Но – как это часто случается с Юнгом – его расплывчатые формулировки носят скорее характер намеков, а не доказательства.

Он никогда не занимался проблемой различия между нормальным и психотическим выражением архетипа. Предполагая, что все мы, люди в здравом уме и сумасшедшие, используем архетипы, Юнг игнорировал и помог разрушить различие нормального и ненормального. Но даже если все мы в действительности несем в своем уме архетипы и используем их, не все из нас оказываются в Бергольци, полагая, что можем управлять погодой движением пениса, возникшего из солнца, и верить в это настолько сильно, чтобы это повлияло на нашу повседневную жизнь.

Тем не менее интерес Юнга к мифу дал ему нечто такое, что я полагаю вероятно истинным, но не легко доказуемым: что все мы имеем способность к мифотворчеству, и эта способность необходима нам для существования в этом мире и придает смысл нашим жизням. (Фрейд полагал, в противоположность этому, что нас делает свободными принятие буквальной истины.) Наша память о нашей собственной жизни полна личной мифологии, как позитив-

ной, так и негативной: немногие из нас готовы рассказать неприукрашенную историю о своем прошлом, потому что именно такое приукрашивание делает наше прошлое значимым для нас. Даже для психопатов мифологизирование ими своего прошлого оказывается полезным, поскольку иногда без него не наступает согласия с миром. Я вспоминаю, например, шизофреника, который верил, что находился в центре мирового заговора, цель которого состояла в его убийстве. Многие годы он жил в небольшой комнате, из которой редко отваживался выходить, а около его кровати стояла фотография двух его детей, снятых во времена его первого нервного срыва и которых он больше не видел. Он говорил мне, что был рад, что не видел их больше, хотя и скучал по ним: ведь если бы он виделся с ними, то их жизнь была бы в опасности из-за него. Убийцы, которые охотятся на него, наверняка убьют и их. Его невероятно обедненная жизнь в маленькой комнате была наполнена смыслом, поскольку он находился в центре мировых событий, и даже безразличие его собственных детей к нему вполне удовлетворительно объяснялось им. В противном случае ситуация для него была бы чрезвычайно болезненной. Ясно, что возвращение этого человека к нормальной жизни путем устранения его заблуждений или личных мифов было бы очень жестоким, поскольку поставило бы его лицом к лицу с весьма гнетущей реальностью. Юнг смог бы понять это, а современные доктора – нет. Хотя стоит отметить, что именно тенденция этого человека к мифологизированию привела его к обедненной жизни, от истинной оценки которой он должен быть в первую очередь защищен. Конечно, Юнг мог бы ответить, что мифологизирование человека само было бегством от предыдущей реальности, не имеющей смысла для него, и в такой ситуации предпочтительна любая нереальность, и следовательно, она является в определенном смысле адаптивной. Но большая часть психотических мифов или заблуждений неадаптивны, – скорее наоборот. Крайняя избирательность свидетельств Юнга привела его к ложным и даже диким обобщениям. Но вероятно, было более правильно сказать, что его ложные обобщения привели его к крайней избирательности в свидетельствах.

Юнг вошел в очень мутные воды, когда предположил, что коллективное бессознательное различных рас и наций варьируется в своем содержании. Он никогда не высказывал никакого мнения по поводу происхождения коллективного бессознательного, и не проявлял к этому никакого интереса, – является ли это генами, которые

общей для людей, или же это коллективный артефакт. Например, человек, имеющий немецких родителей, но воспитанный в Бразилии, – будет ли он иметь немецкое коллективное бессознательное? Его безразличие в этом вопросе, в соединении с его все более растущим языческим мистицизмом, а также его замечания, сделанные им по поводу различия между психологией евреев и немцев, вызвали удовлетворение у нацистов. «Каждая раса имеет свою душу, каждая душа свою расу – свою собственную уникальную внутреннюю и внешнюю архитектурную форму, свою характерную форму явления и характерное выражение образа жизни». Это Юнг? Мог бы быть – но это на самом деле Альфред Розенберг.

Сочувствовал ли Юнг нацистам? Этот вопрос волновал исследователей учения Юнга многие годы, но они так и не пришли к определенному ответу. Мисс Бэр излагает этот вопрос довольно внятно и не является в нем ни защитником, ни обвинителем. С другой стороны, Юнг оставался президентом Международной организации психотерапевтов, которая финансировалась нацистами. Предыдущим президентом был доктор Эрнст Кретцмер, который подал в отставку, дабы не быть пустым местом при нацистах. Такая замена производит впечатление оппортунизма, сродни тому, когда «арийцы» использовали законные возможности приобретать недвижимость бежавших евреев или же занимать оставшиеся после беженцев места в университетах. Юнг не высказывал публично антинацистских настроений во времена подъема нацизма: напротив, его слова всегда были намеренно двусмысленны, так что в них невозможно было обнаружить каких-то определенных суждений; напротив, в них присутствовали полутени значения, но никогда не было ясного и четкого смысла. Например, в интервью Радио Берлина Юнг сказал, что с его точки зрения естественно, что немецкая молодежь увлечена национализмом. Интервьюер спросил его, каковы задачи его психологии в такой период. Юнг ответил, что она должна помочь реализовать «в большей степени самосознание». Он продолжал:

Если мы не преуспеем в распространении этого взгляда, легко может случиться, что мы будем, не осознавая этого, сметены событиями. Потому что движение масс имеет свойство переполнять индивида массовой психологией и делать его поведение бессознательным. Политическое или социальное движение ничего не приобретает при этом, когда вокруг него роятся загипнотизированные его последователи.

Это высказывание может быть интерпретировано как пронацистски, так и антинацистски: можно тысячами спорить и не прийти к твердому суждению, за оно или против. Подобным же образом, его заключительные замечания в интервью трудно интерпретировать каким-либо определенным образом: «Время массовых движений, – говорит он, – есть время лидерства», и победивший лидер есть «инкарнация души нации и ее рупор, палец, указующий нации истинный путь». Так это в пользу Адольфа Гитлера или против? Вы можете бесконечно просеивать высказывание в поисках его подлинного смысла и все же так и не выявить его.

С другой стороны, Юнг, безусловно, помогал некоторым евреям бежать из Германии и поддерживал их финансово (что не представляло для него особых трудностей, поскольку он женился на богатейшей невесте Швейцарии). И мисс Бэр предьявляет свидетельства, что Юнг какое-то время был информатором СС. Это сильно напоминает карьеру бывшего президента Миттерана, который примкнул к Сопротивлению, когда стало ясно, что дни доброго Маршала Петэна сочтены. Так как же решить вопрос, сочувствовал ли Юнг нацизму. Дать простой ответ на этот вопрос невозможно. Юнг был всегда двусмыслен: я не думаю, что он был бы сильно огорчен, если бы победили нацисты, и без сомнения, он нашел бы с ними общий язык, и тем не менее он действительно не хотел, чтобы они победили. Все, что можно сказать по этому поводу, заключается в убеждении, что он хотел быть на стороне победителей, и его двусмысленность, неспособность к прямым высказываниям по самым жгучим вопросам было просто проявлением неопределенности того времени в отношении того, кто будет победителем. Другими словами, Юнг – в составе 99,99999 процентов человечества – не был моральным гигантом. Подобно большинству забияк, он был также трусом: или, как мы говорим в Великобритании, он не был тем человеком, с которым пойдешь в джунгли.

Но был ли он антисемитом? Это другой вопрос, который волновал исследователей наследия Юнга. Фрейд полагал, что Юнг-таки был им, но Фрейд был весьма щепетилен в отношении тех, кто переходил ему дорогу или же хотя бы на йоту отходил от его откровений. Знаменитая размолвка между Фрейдом и Юнгом, которую как фрейдисты, так и юнгианцы изображали как дело глубочайшего принципа, а именно, вопроса о том, является ли человеческое поведение на глубинном уровне сексуальным, напоминает мне то время, когда в моей комнате жили два члена ямайской секты, курившие

слишком много наркотиков и верившие в то, что каждый из них является Хайле Селассие. Я спросил одного из них, что он думает о другом. «Ха!, – ответил тот – «Он просто сумасшедший». Борьба между Фрейдом и Юнгом была борьбой между двумя претендентами на спасителя человечества, и каждый из них пытался навязать миру или той части мира, которая имеет дело с психотерапией, монотеизм. Больше того, каждый из них пытался предстать Богом для этой религии.

Одна вещь, которая в книге мисс Бэр выявляется чрезвычайно четко, хотя я сомневаюсь, что это входило в намерения биографа, это потрясающая мелочность и чрезвычайное внимание к собственной особе основателей психотерапии. По сравнению с их бурями в стакане воды обычные академические свары можно уподобить Первой мировой войне. Здесь мы имеем просто лечебную дисциплину, которая призвана помочь людям достигать умственного равновесия, а основатели этой дисциплины были вовлечены в дворцовые интриги византийской сложности, неприличности и непоследовательности. Характер Юнга, который вырисовывается в книге, не вызывает особого доверия. Без сомнения, он мог очаровывать, и обладал как раз тем видом харизмы, который привлекал к нему богатых дам, у которых было много свободного времени (в одном из своих высказываний Юнг проявляет поразительное отсутствие понимания самого себя, удивляясь, что такого он сделал, что окружен столь многими такими женщинами). Он устроил себе «жизнь втроем», не осознавая, какие страдания он причинял своей жене, и уж никак не извиняясь перед ней за это. Он представлял себя беспомощной жертвой обстоятельств в этом отношении, оправдываясь, что ничего не может поделать для изменения ситуации. Апелляция к судьбе является последним прибежищем негодяя. Будучи физически сильным, он наводил страх на своих партнеров и проявлял исключительную грубость к презируемым им людям, например громко разговаривая во время их лекций или выступлений. Это характеризует его не с лучшей стороны.

Каково наследие Юнга? Он основал небольшой и в целом безвредный эзотерический психотерапевтический культ. Его доктрины никогда не привлекали большого числа людей по той причине, что его учение и сочинения были расплывчаты, противоречивы и переполнены эрудицией, в которой больше было от педантизма, чем от учености. (Он напоминает мне тех любителей 19-го века, которые, используя фонологические совпадения, пытались доказать, что

мая были пропавшим коленом Израиля, или же с помощью нумерологического анализа сонетов Шекспира пытались доказать, что Шекспир как автор пьес был на самом деле Фрэнсисом Бэконом. Решимость и изобретательность впечатляют, но вклад в знание весьма скуден.)

Чтение Юнга вводит нас скорее в мир коннотации, чем в мир денотации, в мир значений, которые скорее намекаются, чем выражаются. Извлечение определенного мнения из высказываний Юнга можно уподобить попытке удержать угря намыленными руками или же поймать пар сачком для бабочек. Его эзотерическая эрудиция потрясающая: трудно опровергнуть человека, который не говорит того, что имеет в виду, но отсылает читателя к огромному числу ссылок в текстах XIV века. На самом деле Юнг, будучи в высшей степени суеверным, понятия не имел, что такое логическая аргументация, и временами верил в полную чепуху. Например, в 1941 году Юнг писал о Парацельсе следующее:

Небесное тело есть телесный эквивалент астрологических небес. И поскольку астрологические созвездия делают возможным диагноз, они также указывают и лечение. Эта интуитивная концепция, с моей точки зрения, является достижением огромной исторической важности, принесшим Парацельсу неувядаемую славу. Его полное понимание принадлежит будущему.

Можно ли доверять человеку, который верит в подобного рода вздор? Правда, если вы считаете, что такие высказывания в порядке вещей, тогда Юнгу стоит довериться. И все же, несмотря на всю его претенциозность, у Юнга были здравые мысли. Чтение его сочинений – пустая трата времени, если у вас нет желания забираться в глубь веков; чтение его биографии также не очень-то просвещает. Я порекомендовал бы почитать маленькую книгу Антонио Сторра *Юнг*, написанную в 1973 году. В этой книге всего одна сотня страниц, которая освещает как раз те ценные идеи Юнга и оставляет тысячи страниц, написанных Юнгом, библиотечным полкам, на которых стоят никем нечитаемые книги.

*Это довольно большой очерк о структурализме и пост-структурализме. Трудно что-либо добавить к тексту после прочтения романа Л. Бине «Седьмая функция языка». Документ и вымысел поразительно совпадают во многих моментах.*

С. Хейвен

## ФРАНЦУЗСКОЕ ВТОРЖЕНИЕ<sup>7</sup>

*Зорба.* Почему умирают молодые? Почему вообще люди умирают?

*Базиль.* Я не знаю.

*Зорба.* Какая к черту польза от всех твоих книг? Если они не отвечают на этот вопрос, тогда на что они вообще отвечают?

*Базиль.* Они говорят мне об агонии людей, которые не могут ответить на твои вопросы.

*Зорба.* Плевал я на их агонию.

*М. Какоянис*

*(Фильм по мотивам романа «Зорба-грек»)*

Конференция называлась «эпохальной», «водоразделом», «большой переориентацией в литературных исследованиях», «французским вторжением в Америку», «96-пушечным французским спором», эквивалентом Большого взрыва в американской мысли.

Слыша такие превосходные степени сравнения, можно было подумать, что симпозиум «Языки критики и науки о человеке», состоявшийся в Университете Джона Хопкинса в течение нескольких безумных дней с 18 по 21 октября 1966 года, стал первым собранием подобного рода. Это было не так, но этот симпозиум был подобен подвигу, который изменил интеллектуальный ландшафт нации: он привел в Америку авангардную французскую теорию. В после-

---

<sup>7</sup> Cynthia L. Haven. The French Invasion // Evolution of Desire: A Life of René Girard. Minnesota: Michigan State University Press, 2018.

дующие годы Рене Жирар<sup>8</sup> будет защищать систему мысли, которая была и ребенком этой новой эры, и сиротой для нее. Он одновременно гордился своей ролью в проведении симпозиума и был обеспокоен некоторыми его последствиями. Давайте рассмотрим, что произошло во время этой осенней поры

Само событие стало результатом вдохновения Рене Жирара. За год до этого он сменил Натана Эдельмана в качестве заведующего кафедрой романских языков и стал одним из трех организаторов симпозиума. Другим был Эудженио Донато<sup>9</sup>, блестящая фигура, как-то терявшаяся в американской интеллектуальной истории, – беспокойный, подвижный как ртуть. Третий, Ричард Макси<sup>10</sup>, был соучредителем нового Центра гуманитарных наук. Жирар, однако, был старшим членом группы, обладавшим международными связями.

«У него уже была определенная известность. И все же он не занимал такого высокого положения, чтобы обидеть слишком много людей в Париже, что было важным, – сказал Макси о своем коллеге. – Рене больше понимал в вопросах вежливости, чем мы. Он был старше и более известен». Отметив имена супертяжеловесов, приехавших в Балтимор, Макси добавил, что, по его мнению, симпозиум

---

<sup>8</sup> René Girard (фр. René Girard, полное имя Рене Ноэль Теофиль Жирар, фр. René Noël Théophile Girard; 25 декабря 1923, Авиньон, Франция – 4 ноября 2015) – французский философ, культуролог, литературовед. Рене Жирар является создателем одной из самых влиятельных теоретических концепций, связывающих религию и насилие, и известен разработкой концепции «фундаментальной антропологии», в русле которой получает своё развитие проблематика жертвоприношения, миметического насилия, рассматриваемого в качестве акта, лежащего в основе культуры и социума.

<sup>9</sup> Эудженио Донато (17 августа 1937 – 19 сентября 1983) – армяно-итальянский деконструкционист, литературный критик и «философский критик». Выросший в Египте и получивший образование во Франции, он сыграл важную роль в обучении американцев чтению постструктурной теории. Вместе с Ричардом Макси он редактировал книгу «Структуралистская полемика: языки критики и науки о человеке».

Донато умер 19 сентября 1983 года в возрасте 56 лет.

<sup>10</sup> Ричард А. Макси (25 июля 1931 – 22 Июля, 2019) был профессором гуманитарных наук, соучредителем и многолетним директором гуманитарного центра при Университете Джона Хопкинса, где преподавал критическую теорию, сравнительную литературу и киноведение. Профессор Макси учился в Университете Джона Хопкинса, получив степень бакалавра в 1953 году и степень доктора философии в 1957 году. С 1958 года он преподавал в Университете Джона Хопкинса (как в Школе искусств и наук, так и в Медицинской школе).



оказал большое влияние на его французского коллегу: «Рене, как молодой человек, был глубоко под влиянием этого, хотя он мог бы отрицать это». (Жирану через два месяца исполнялось 42 года, Макси – тридцать пять.)

В этот исторический момент «структурализм» был вершиной интеллектуального шика во Франции и повсеместно считался преемником экзистенциализма. Структурализм родился в Нью-Йорке почти три десятилетия назад, когда французский антрополог Клод Леви-Стросс, один из многих европейских ученых, бежавших от фашистских преследований в Соединенные Штаты, встретил еще одного ученого-беженца, лингвиста Романа Якобсона, в Новой Школе Социальных Исследований. Взаимодействие двух дисциплин, антропологии и лингвистики, вызвало новое интеллектуальное движение. Лингвистика стала модной, и многие из симпозиумов были окутаны ее словарем.

Жиран никогда не считал себя структуралистом. «Он был сам по себе, а не одним из холопов структурализма», – сказал Макси. Тем не менее структурализм имел естественную притягательность для Жирана, который к моменту симпозиума уже перешел от литературных проблем к антропологическим. Действительно, в этом, как и в других вопросах, он был обязан структуралистам. Его собственные метанарративы стремились к универсальным истинам, сродни движению, которое стремилось обнаружить основные структурные закономерности во всех человеческих феноменах: от мифов до памятников, от экономики до моды.

Учитывая междисциплинарную направленность структурализма, в симпозиуме приняли участие представители как гуманитарных, так и естественных наук. На симпозиум собрались ведущие французские интеллектуалы из множества дисциплин и областей интересов – более ста мыслителей из девяти стран. Конференция была предназначена не только для того, чтобы объединить ряд дисциплин для совместного обсуждения, но и для того, чтобы научиться, как говорить в условиях этой новой интеллектуальной архитектуры, которая имела свой собственный язык, свой собственный способ письма и мышления. Структуралисты были привержены карте, которую они обнаружили во всех других знаниях; они полагали, что это приведет их практиционеров к универсальным истинам, к которым они стремились получить доступ.

Леви-Стросс не смог присутствовать лично, но он благословил встречу. Поскольку многие из выступавших и участников были из

Франции, это событие было двуязычным, что придало процессу континентальный порыв (*élan*).

Франция всегда ценила своих интеллектуалов, и философ в Париже может достичь статуса суперзвезды даже сегодня. Жак Лакан, знаменитость среди них, остро ощущал престиж своего первого американского визита. Французский доктор считался самым спорным психоаналитиком со времен Фрейда. Леви-Стросс, Барт, Фуко и Джулия Кристева время от времени посещали известные семинары Лакана. Разделяя с Лаканом интерес в имитации, соперничестве и природе желания, Жирар мог иметь естественный интерес к личной встрече с Лаканом.

Другие участники симпозиума, помимо тройки организаторов, включали Ролана Барта, Люсьена Голдмана, Жана Ипполита, Чарльза Моразе; Жоржа Пуйе, Га Росолато, Николя Руве, Цветана Тодоров, Жан-Пьер Вернана, Невилла Дайсон-Хадсона и молодого, тридцатилетнего Жака Деррида. Гегельянцы, экзистенциалисты, социологи и литературные теоретики всех мастей являлись с новейшими мыслителями с континента.

Получив бренд нового Гуманитарного центра, Джонс Хопкинс имел стимул к созданию мощного интеллектуального шоу, а поддержка основоположника директора Центра Чарльза Синглтона придала симпозиуму дополнительный блеск. Грант Фонда Форда дал им «достаточно пороха для того, чтобы устроить фейерверк», сказал Макси.

Только в Новом Свете может произойти такая встреча – конечно, не в Париже, с его соперничеством, трениями и тектоническими сдвигами. «Самое странное, что поразило меня в то время, что эти люди не собирались вместе ни при каких обстоятельствах в Париже под одной крышей. Много гордыни, много обид или чего там еще; так что тут была нейтральная почва», – объяснил Макки.

Симпозиум должен был стать завершающим достижением структурализма, но вот сюрприз: симпозиум ознаменовал его конец, поскольку движение скользнуло в постструктурализм, настолько плавно и без усилий, что ведущие структуралисты, как правило, также стали ведущими постструктуралистами – среди них Лакан, семиотик Ролан Барт, философ Мишель Фуко. Темная лошадка, уроженец Алжира Деррида, делал свой доклад последним, оспорив работу Леви-Стросса, с озорством нанося удар по структурным слабостям возведенного маэстро здания. Статья, по-прежнему считающаяся классикой французской теории, создала репутацию моло-

дому философу в Америке и во всем мире. Америка, а не Франция, станет отправной точкой для «деконструкции», которую он представил.

Все потом почувствовали, что произошла метаморфоза. «Неясно, было ли это свадебное платье для постструктурализма в Америке или то был саван для структурализма в Америке, – сказал мне Макси. – Знали ли мы, что случилось? Нет, но смысл был уловлен».

\* \* \*

В моих беседах с ним Жирар последовательно презрительно отзывался о *“la peste”*, описывая его как своего рода звездный чертополох, который укоренился в Соединенных Штатах, который невозможно искоренить.

В беседе с двумя другими интервьюерами он объяснил: «Когда Фрейд приехал в США, он сказал, прибыв в Нью-Йорк: “Я принес им чуму”; но он ошибся. Американцы усваивали и американизировали психоанализ легко и быстро. Но в 1966 году мы действительно принесли чуму с Лаканом и деконструктивизмом, по крайней мере, в университеты!» То, что Жирар называл «началом великой карусели, называемой американцами “теорией”», началось в эти несколько осенних дней в Университете Джона Хопкинса. Стоит потратить немного времени, чтобы рассказать о конференции, и то, что она представляла, поскольку в то время Жирар, хотя и изображался как «один в поле воин», он был, по сути, частью этого интеллектуального поколения. Он часто бывал в рядах этой когорты и вносил свой вклад в ее мышление, часто будучи чересчур встревоженным или вдохновленным своими коллегами за свою долгую жизнь. Выглядит ли это французское вторжение древней историей? Давайте рассмотрим влияние симпозиума на наше мышление сегодня, на расстоянии полувека.

Такая интеллектуальная борьба, которую представлял симпозиум, могла легко пролететь мимо голов большинства образованной американской публики, и ее можно было легко отбросить, как рыцарский турнир. Большинству людей трудно понять, в чем была причина фурора, но она была как раз в этой трудности. Много из того, что мы рассматриваем как «данное», как объективно «правильный» способ мышления, идет от этого поколения интеллектуалов середины века и их заумных философских обменов тезисами вроде пасов в пинг-понге, однако многие их наследники, возможно,

искажили более тонкое мышление этих начинателей. Постструктуралистские» способы видения мира слились с термином «постмодерн» – этот термин пользовался большим признанием широкой общественности. Но какие бы ярлыки ни использовались, влияние обоих в наше время было повсеместным. Примеры? Повышенная чувствительность к тому, как идеология удерживает политическую и экономическую мощь; или как наше нынешнее ощущение истории было разбито на тысячи точек зрения и историй.

Неизбежно, идеи были преподнесены знатоками, которые хотели казаться умными и современными. Параллель: сумочка Стеллы Маккартни встречается аплодисментами на миланских шоу, а затем воспроизводится тысячами экземпляров для клиентов, которые находят контрафакты в Блумингдейле или Маки. В конце концов, бюджетные покупатели находят сумочку несколько сезонов спустя, когда они роятся на развалах и распродажах. Имеет ли тайваньская версия сходство с тем, что было выставлено на миланском подиуме? Конечно, но это далеко не оригинал; у него больше нет тонкости, дерзости, полета и лихости. Постструктурализм в конечном счете опустился до болота «релятивизма» и моральной двусмысленности, однако возлагать эти последствия на плечи, скажем, Деррида, чьи позиции могли быть чисто принципиальными, значит упустить суть дела. Если вы оставили десять баксов на прилавке, забрали домой сумочку и наблюдали, как она разваливается в первые семьдесят два часа, нечестно обвинять в этом Gucci или Armani.

Представьте себе вот что: когда кто-то говорит вам: «Это ваша истина; это не моя истина», – он отдает дань уважения наследию этих мыслителей. Хотя идея субъективной оценки появляется у Ницше и других, постструктуралисты подхватили мяч и побежали с ним. Когда вам говорят, что нет реальности, или когда президент Билл Клинтон защищается в суде, говоря: «Это зависит от того, какое значение есть у *есть*», – он может поблагодарить не только Йельскую юридическую школу, но и Деррида, который выдвинул идею, что смысл слова – не статичная вещь или даже идея в уме, а скорее диапазон контрастов и различий в балансе со значениями других слов вокруг него. Один из краев еще ближе к дешевизне в случае, когда термины «деконструировать» и «деконструкция», столь часто употребляемые на публике, особенно в критике, стали синонимами для более цитируемых терминов «анализ» и «анализ». Когда сопляк лениво опровергает ваши взгляды: «Да, ну, это просто

ваше мнение», – реакция была бы непостижима столетие назад не только из-за его наглости, но и из-за его содержания. В постструктуралистском мире нет абсолютов, нет великой «Истины», нет великих исторических нарративов, только тексты, подлежащие деконструкции.

Благодаря Фуко некоторые постмодернисты настаивают на том, что то, что считается «знанием» в заданную эпоху, всегда зависит от сложных и тонких путей осуществления власти. Эта идея породила массу академических отделов и книг по постколониализму, гендерной политике, этническим исследованиям, феминистским исследованиям. Трещины будут углубляться под гладкую, невозмутимую поверхность академических наук в течение десятилетия или около того, пока не появятся огромные массивы айсберга. Крупные университеты, в том числе Стэнфорд, пересмотрят основные учебные программы, в которые входило огромное число умерших белых людей, в пользу литературы из Африки или Азии, с более современными работами женщин и писателей разных национальностей и сексуальных ориентаций. Неплохая идея, но можно утверждать, что любить всех – значит не любить никого конкретно, а учебный план, если не культура, должен быть на чем-то сосредоточен. И, по иронии судьбы, мыслители, которые учили, что нет неприкосновенных текстов («Это искусство, если я говорю, что это искусство») сами стали неприкосновенными, настаивая на плюрализме новой догмы о том, что это было отступничеством перед вызовом.

Постструктуралисты также отделяли историю и нашу «историчность»; последний термин относится к понятию о том, что наша история имеет смысл и цель, которую мы интерпретируем и строим по мере продвижения в ней. Наша историчность всегда переосмысливается, и «фактическая история» не может быть отделена от нашего построения ее; мы, возможно, даже не сможем надежно определить, что является «значимым» в нашей истории. (Когда, собственно, возникло и закончилось Возрождение? Кто решает? Кто решает, чем в первую очередь было «Возрождение»?) Деррида сказал бы, что фактическая история вторична по отношению к нашей историчности, то есть наша интерпретация делает систему событий, а не наоборот. Например, мы «видим» созвездия в небе, но делаем их мы. Звезда в созвездии Льва Регул указывает хвост Льва для тех, кто рассматривает небо как «структуралист». Но кто-нибудь из другой цивилизации мог в том же множестве звезд видеть бульдозер. Для кого-нибудь с красной звезды Антарес те же звезды

могут представлять собой совсем другую структуру. По Фуко, у нас есть «созвездия» влияния, силы и смысла. Эти линии мысли являются прямым нападением на структуралистов и модернизм в целом, поскольку они деконструируют гегелевскую идею истории, которая доминировала целую эру и до сих пор доминирует в нашей историчности – кстати, оказавшие влияние и на Жирара.

«Я всегда был реалистом, не зная об этом, – сказал Жирар спустя годы. – Я всегда верил во внешний мир и в возможность познать его. Никакая новая дисциплина никогда не давала каких-либо долговременных результатов, если бы она не была основана на реалистическом здравом смысле. Это, я бы сказал, это принцип, который прошел многократную проверку. Я думаю, что старое немецкое идеалистическое наследие просто вводило в заблуждение всю европейскую культуру», говорил он о таких мыслителях, как Кант, Шеллинг, Гегель.

«Мне интересны модели мышления, и я думаю, что вы должны серьезно относиться к этому. Конечно, язык – это проблема, но это та проблема, которая может быть решена. Я уверен, что инженеры, которые справились с наводнением Нила в Древнем Египте, и агрономы в нынешней Калифорнии после некоторого знакомства могли бы прекрасно понять друг друга. Что деконструкция может деконструировать достаточно хорошо, так это немецкий идеализм, потому что он не основан на реальных условиях».

Конечной точкой деконструктивного кредо может быть заявление бельгийского теоретика литературы Поля де Мана о том, что «смерть является замещением имени для лингвистических условий существования». В таких случаях иногда Жирар не мог противиться проявлению своего презрения, когда писал: «Подумайте о неадекватности наших недавних авангардистов, которые проповедовали несуществование настоящего».

Вопросы, которые занимали всю его жизнь, были принципиально разными и мало похожими на вопросы тех, кто перетасовывал смещающийся смысл слов, изменяя смысл значений. Он двигался к широкому телеологическому *Weltanschauung*, смелому прочтению человеческой натуры, человеческой истории и человеческой судьбы, которые, возможно, в чем-то были обязаны Гегелю. «Я думаю, что исторические процессы имеют смысл, или же столкнутся с полным отчаянием», – сказал он в 1990-е годы. Дистанция со многими его сверстниками увеличивалась бы с годами. Он так далек от постмодернистского понимания истории, что в конце своей жизни он напи-

шет с преследующей уверенностью: «Более чем когда-либо я убежден, что история имеет смысл и что ее смысл пугает».

Америка, которая ждала французов, могла бы озадачить любого, кому сейчас около сорока лет. Хотя то было время 1960-х, большинство из того, что мы связываем с шестидесятыми, не началось до семидесятых годов. Это был Балтимор, а не Беркли. Французы все еще были экзотическими; «мисс Сьюзан Зонтаг, будущий посол французской мысли в Америке, упоминалась только дважды на симпозиуме в связи с ее «слабым истерическим невежеством». Что думали американцы о французах? Вспомните замечания, которые Жирары слышали о «смешанных браках» в Индиане.

Макси – последний из тройки, который сможет рассказать о событиях, произошедших столь много десятилетий назад. Он поделился своими воспоминаниями из своего дома, набитого семидесятью тысячами книг и рукописей на английском, русском, французском, немецком, итальянском, испанском языках, даже вавилонскими клинописями (он мог читать и писать на шести языках и лаконично отмечал, что его коллекция включает в себя копию с автографом «Кентерберийских историй» и презентационную копию Десяти Заповедей). Щедрый и легендарный учитель, он все еще проводит семинары в этом просторном домике, хотя дом настолько переполнен, что посетитель не может пройти более чем на несколько футов в любом направлении, не наткнувшись на книжную полку. Он, по словам коллеги, живет, «тремя часами сна и дымом от трубки». Он пишет так же интенсивно, как читает, издавая художественную литературу и поэзию, а также научные труды. Ни одна тема не утомляет его, и его память поражает. Мильтон Эйзенхауэр, брат президента и президент *Джон Хопкинс* во время конференции, прокомментировал, что поход к Дикю Макси с вопросом похож на то, как пойти к пожарному гидранту за стаканом воды. Макси напомнил, что программа симпозиума была скомпонована быстро, с сообщениями по всему миру. Жирар и Донато были во Франции в критические месяцы – идеальное место для вербовки. «Я был самым активным пешеходом», – сказал Макси, а остальные двое пожалели его за то, что он провел душное лето в Балтиморе. Грант в размере 35000 долларов США от Фонда Форда – неплохие деньги в ту пору – пришел с неожиданной скоростью зимой, поэтому все мероприятие было запланировано менее чем за год, сложная организационная задача до эпохи сотовых телефонов, голосовой почты,

электронной почты и вездесущих воздушных перелетов, которые можно было бы запланировать в любую минуту.

В дополнение к докладам, симпозиум должен бы включать европейское новшество: «коллоквистов», которые будут задавать вопросы и обсуждать презентации, и «тех, кто иногда выходят за рамки структуралистской волны, которая накрывала практически всех» – сказал Макси. «У нас даже были очень старые люди», – при этом он имел в виду гегельянцев, таких как Иипполит и, возможно, даже экзистенциалистов. На оба лагеря повлияли лекции Александра Кожева (как и сам Жирар) – «и Кожев был эксцентричным гегельянцем, если не сказать больше». Модераторы должны были обладать интеллектуальным весом, чтобы импровизировать экстренные мини-лекционные ответы, которые могли бы подтолкнуть обсуждение, а также быть в состоянии управиться с масштабными докладчиками – ну и, что стало дополнительной нагрузкой на организаторов, так это найти еще более первоклассных участников. Поль де Ман, который впоследствии был дискредитирован за сотрудничество с антисемитскими кампаниями нацистов, был среди модераторов, были Эдвард Саид, Роман Якобсон, Ян Котт и другие.

«Таким образом, было много толкотни из-за большого числа людей, – рассказывал Макси. – Рене случайно столкнулся с Фуко в кафе – это было второстепенное кафе, но он сказал, что рад был встрече. Ну, мы знали, что Фуко действительно был чудачком, не особо выставившимся, особо при свисте пуль. Я имею в виду, что в 1968 году Фуко скрылся в психушке, чтобы ему не пришлось делать какие-либо политические заявления и участвовать в революции». Как и ожидалось, Фуко был прогульщиком. Однако, по словам Жирара, Леви-Стросс был светилом, который отменил участие в симпозиуме, создав черную дыру в графике. Были ли какие-то причины отсутствия Леви-Стросса и Фуко, в любом случае, организаторы вынуждены были заполнять пробелы.

Жирар был не уверен, кого еще пригласить, и позвонил Мишелю Дегу, который написал длинный обзор работ *Обман*, *Желание* и *Роман* в журнале *Критика*. Он раскрыл, что Деррида должен опубликовать важные эссе в ближайшие два года. «Вот почему мы пригласили его», – сказал Жирар. – Действительно, Деррида был единственным участником, который встал на сторону Лакана. Более того, он прочитал лекцию, которая является одним из его лучших эссе».



Публика читала статью Деррида в *Критике* и несколько ранних статей на разные темы, в том числе *Мистический блокнот* Фрейда, но он был в значительной степени незнакомцем. «Ипполит только что сказал: “Я думаю, что он именно тот, кто грядет”. Таким образом, мы связались с ним, и Деррида, довольно коротко уведомил нас, сказав, что придет», сказал Макси. Голос Ипполита имел значительный вес: помимо того, что он был «благородной и героической фигурой», он перевел Гегеля и считался главой гегелевских исследований во Франции. Книга, вышедшая по результатам конференции *Структуралистская борьба*, была посвящена ему. «Если Жан Ипполит сказал, что это хорошая идея, мы были очень склонны соглашаться с ним». Не тратилось слишком много нервов или размышлений, и мы часто приходили к мнению: «Да, мы немного читали этого парня, и это звучит интересно».

«Мы все знали подлинного вдохновителя симпозиума, который обеспечил топливо для взрыва идей, и это был великий гегельянец, – сказал Макси. – Чего я не понимал, так это того, что он неважно чувствует себя во время симпозиума. Мы переписывались позднее по поводу текстов, но он был неизлечимо болен». «Ипполит умер два года спустя. Что касается Деррида, «я не понял, что он станет Самсоном, который действительно разрушит храм структурализма».

Персонажи были запоминающимися и по другим поводам. Лакан приехал на конференцию рано, через Нью-Йорк, где он обошел все коллекции произведений Фонда Альберта Барнса за пределами Филадельфии. Студент-выпускник Энтони Вильден был отправлен в Нью-Йорк для ухода и кормления Лакана, чей английский был ограниченным, до его триумфального въезда в Балтимор. «Лакан был в самом лучшем виде, потому что он хотел привлечь внимание людей к себе одному, и люди литературы действительно были очарованы им, в то время как психиатры оставались равнодушными», – сказал Макси.

Все гости были размещены в отеле Бельведер, и именно там Лакан и Деррида встретились наконец на американской земле. «Так нам пришлось ждать, чтобы приехать сюда, за границу, чтобы встретиться друг с другом!» – сказал Лакан с «дружеским вздохом», согласно его собственному признанию. Подражающих друг другу двойников в будущем поджидала запальчивость. Вот слова Элизабет Рудинеско, французского академического психоаналитика:

Следующим вечером, на ужине, устроенном организаторами, Деррида поднял вопросы, которые интересовали его относительно картезианской темы, сущности и означения. Стоя, во время поедания капусты, Лакан ответил, что его тема была такой же, как и у его собеседника, выступавшего против теории предмета обсуждения. Само по себе это замечание не было ложным. Но Лакан затем добавил: «Вы не можете вынести того, что я уже сказал то, что вы хотите сказать». Еще раз тема «украденных идей», фантазия присвоенных концепций, нарциссизм приоритета. Этого оказалось слишком много. Деррида отказался продолжать и резко возразил: «Это не моя проблема». Лакану пришлось заплатить за свое замечание. Позже вечером он подошел к философу и мягко положил руку ему на плечо. «Ах! Деррида, мы должны говорить вместе, мы должны поговорить». Они так и не поговорили.

Лакан был проблемой в бытовом отношении. «Он хотел, чтобы его нижнее белье стиралось, – сказал Макси. – Оно было шелковым, и он хотел ручной стирки. Он хотел того, он хотел этого». Жирары тоже вспомнили про нижнее белье. Они засмеялись, когда вспомнили об аспиранте, который понес шелковые рубашки и трусы Лакана в прачечную. Позже он сообщил, что когда китайские менеджеры были предупреждены о том, что белье было «модным» и «специальным», они ответили на это, стирая их в машине и бросая их на пол, ставя на место высокомерного клиента.

Лакан, возможно, испытывал добрую волю хозяев, но он был проще для организаторов конференции в других отношениях. В то время как большинство участников во время всех дней совместной работы требовали еды, стульев, напитков и удобств, Лакан был удобно заперт в отеле «Бельведер», занятый написанием статьи, под внимательным присмотром Тони Вильдена, который был к нему приставлен, чтобы помочь ему перевести его зажигательное эссе, атакующее основы традиционной фрейдистской психиатрии. «Лакан подстрекал Тони писать статью для него всю неделю, – сказал Макси. – Он был его личным секретарем, его чичероне, кем угодно». Вильден продолжил бы вносить большой вклад в лакановские исследования, а также работал над теорией коммуникации, экологией и социальным взаимодействием. Но симпозиум съел все его нервы, если не его преданность. Как сказал Макси, «Тони Вильден много претерпел».

Во время конференции «Тони позвонил сюда, потому что понял, что у Лакана очень плохо с английским, и хотя он часто цитирует

английские источники, у него действительно нет статьи», – сказал Макси. План заключался в том, чтобы заранее распространять английский перевод. Ипполит, среди прочего, сделал это. Вильден призвал Лакана представить эту статью на французском языке и позвонил Макси о предварительном успехе. «Это было весьма затруднительно, ведь тогда не было сотовых телефонов. И он сказал: «Я убедил его. Он собирается сделать доклад по-французски. Так что расслабься». Поэтому я сказал: «Хорошо, ты расслабляешься». Затем Макси добавил дипломатично: «Мы оба расслабимся».

Лакан также жаловался, что у него не было возможности встретиться со студентами, что в его неудачном произношении вышло как с «сотоварищами». «Ну, конечно, потому что он жил в этом чертовом отеле, он не встречался и с участниками симпозиума, – сказал Макси. – И затем он продолжал говорить о студентах-сотоварищах некоторое время».

«Таким образом, Лакан подвергал стрессу систему, системы часто бывали его пациентами. И он сильно напряг Тони, который, разумеется, взорвался на симпозиуме».

В день французского вторжения волнение было ощутимо. «Ну, люди вываливались из окон, – сказал Макси. – Вокруг была атмосфера импровизации, если не сказать больше. И, конечно же, мы должны были кормить всех этих людей, – и добавил: «Все это очень известные французские личности, по большей части, они привыкли спорить в течение двух часов о том, куда они пойдут обедать». Макси обсуждали блюда, изысканные вина и гостиничные номера, но, очевидно, большое шоу было на главном этаже. В новом зале библиотеки имени Милтона С. Эйзенхауэра в конце концов была организована ширококвещательная передача с закрытой сетью, чтобы разобраться с переполнившим помещением толпой».

Французский психоаналитик продолжил свой выпендраж. «Лакан валял дурака чрезвычайно утонченно и весело, – вспоминал Жирар. – Он обнял представителя Фонда Форда, Питера Коуза из Колледжа Хантера, как будто тот был старым другом. Он хотел буквально завоевать всю Америку!»

Собственный вклад Жирара, первый доклад на симпозиуме, было легко проглядеть в этой драме и пиротехнике. Он добавил пророческую ноту, заимствуя у Софокла пересказ мифа Эдипа, чтобы предложить предостерегающую историю о тех, кто считает, что у них есть авторское право на «истину»:

Тиресий, упустив из виду тот факт, что никакой Бог не говорит через него, забыв, что его истина, частичная и ограниченная, несет в себе отпечаток ее подлинного происхождения, которое есть итог горячих дебатов и битв людей, а также наложения сходящихся желаний, этот Тиресий решил, что он воплощает в себе истину, оставив за собой роль оракула... Это провал Тиресия, и это может быть и наш собственный. Именно эта неудача тянет Тиресия к болезненным, бесплодным, бесконечным дебатам с Эдипом. Это, конечно, не должно быть моделью для нас в будущих дискуссиях. Возможно, не очень уместно даже упоминать о таком печальном прецеденте. Но в вопросах интеллектуальных, как и в вопросах финансовых, опасность и прибыль идут рука об руку.

Искры начали разлетаться после следующего довольно последовательного доклада историка Чарльза Моразе о литературном изобретении. Во время презентации Лакан спросил: «Кто изобретает? Не было бы вопроса об изобретении, *если бы это было самого вопроса*. Вы считаете, что этот вопрос решен». Он поднял тему термина «субъекта как нечто такого, что отлично от функции индивидуальности, которую вы ввели».

Синглтон не интересовался теоретическими играми; тем не менее он приветствовал участников и ответил в игровой манере, хотя и несколько бессвязно, на вербальную загадку Лакана: «Теперь, предсказуемо, я расскажу об одном итальянском поэте. Я, как известно, не думаю ни о ком другом или ничего другого не читаю. Я собираюсь придерживаться своей старой привычки использовать Данте в качестве пробного камня и проверять некоторые из спекуляций и утверждений, сделанных сегодня, включая коллективность, социальные классы и, возможно, хотя мне все еще нужно понимать путаницу месье Лакана, и так далее. Но что касается изобретения, то можно с уверенностью сказать, что Данте ничего не придумал... в смысле проблемы. И все же он все придумал. Что он изобрел? Опыт. Опыт, который не предлагается математическим символом... поэтическое видение возникает во всей его тотальности. Я думаю, что этот вопрос отлично запущен с точки зрения изобретения. Опыт должен быть у всех, кто может читать этот язык и готовиться к нему. Это повторяемо и продолжает повторяться».

«Но это совсем не приближается к *"signe"*» или *"invention de problème"*, – продолжил он, – это просто говорит о том, что мы уже работаем здесь с точки зрения современных проблем, и просто позвольте усидчивому медивиаисту предположить, что есть и другие

исторические горизонты, в которых было бы интересно иногда излагать наши мысли, как это делал Рене Жирар в терминах Эдипа».

Пуле выдал отличный и в общем проигнорированный доклад и попытался навести мосты над пропастью, которая начинала открываться, когда он отвечал Ролану Барту: «Мы немного похожи на людей, которые живут в одном здании, но на разных этажах. Разницу можно увидеть в нашем использовании словарного языка... Вы, кажется, избегаете слова *мышление*, будто оно быстро становится непристойным. Почти каждый раз, когда Вы используете слово *язык*, я мог бы заменить его словом *мысль*, почти без всякого расхождения. Я думаю, что если Вы попробуете упражняться в этом, только наоборот, Вы сделаете то же открытие... Поэтому мне кажется, что мы очень близки и в то же время разделены пропастью – пропастью, которую мы могли бы перепрыгнуть, если бы захотели».

Барт вежливо, но твердо отказался от руки, которую предложил Пуле: «Я очень тронут тем, что Вы сказали, но я не могу ответить, потому что, как Вы сказали, есть раскол и, если можно так выразиться, разделяет нас как раз язык. Если я не использую слово *мысль*, то это не потому что я нахожу его неприличным, напротив, для меня оно недостаточно неприлично. Для меня неприличен язык, и это причина, по которой я все время возвращаюсь к нему».

Возник новый бравый мир, и некоторые пытались не терять точку опоры в нем – или, может быть, просто напомнить некоторым из участников, что они не изобрели заново мир. Польский ученый и театральный критик Ян Котт пошатнулся от этого. «На протяжении этого коллоквиума у меня было головокружительное ощущение, что мир рушится», – сказал он. Последняя статья Ипполита о Гегеле открылась почти ориентировочно: «Разве не слишком поздно говорить о Гегеле в наше время, когда науки постепенно заменяют метафизическую мысль?» Макси симпатизировал великим гегельянцам: «Я бы не сказал, что он был на неправильном пути, он был на неправильной планете». Конференция ознаменовала возникшую центральную роль в современной мысли не Гегеля, а Ницше.

В четверг вечером были представлены два лакановских доклада, один из которых принадлежал самому доктору, другой – Гаю Росолато, «который был орудием Лакана», сказал Макси. Кто будет первым? Двое побормотали по этому поводу, но, наконец, Лакан решил и пошел перед своим коллегой. Название доклада Лакана не

предвещало ничего хорошего *Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatsoever.*

Лакан гальванизировал аудиторию несколькими провокационными вступительными замечаниями, а затем описал свои неясные размышления, к которым пришел во время уединения в отеле «Бельведер»: «Когда я подготовил этот маленький доклад для вас, это было раннее утро. Я мог видеть Балтимор через окно, и это был очень интересный момент, потому что это был не совсем дневной свет, и неоновая табличка указывала мне каждую минуту на изменение времени, и, естественно, было интенсивное движение, и я заметил, что точно все, что я мог видеть, за исключением некоторых деревьев на расстоянии, было результатом мыслей, активно мыслящих мыслей, где функция, которую играли субъекты, была не совсем очевидна. В любом случае так называемый *Dasein* как определение предмета, был в этом довольно прерывистым или угасающим зрителем. Лучшим образом подвести итог бессознательному является Балтимор ранним утром».

Доклад был почти непонятным, потому что это был не английский язык, но и не французский. По словам Макси, он, в конце концов, опроверг Вилдена, заявив, что представление своей работы на французском языке будет «нарушением обряда гостеприимства». Лакан пытался описать, как он переосмыслил Фрейда в невозможном меланже его непроницаемого французского и его почти несуществующего английского, запутав всех. Он проиллюстрировал свои концепции диаграммой петли Мёбиуса.

Вилден выбросил на ринг полотенце. Публика была озадачена. Организаторы считали, что они стали жертвами «плохой шутки».

Ведущий, литературный теоретик Ангус Флетчер, оказывал сомнительную помощь. Друзья вытащили его после нескольких раундов французского 1975-х, мощной смеси джина, шампанского и лимонного сока с сахаром, и Флетчер выглядел весьма поношенным.

Флетчер начал с критики в своем первом комментарии: «Фрейд был на самом деле очень простым человеком, – объяснил он. – Он не пытался плавать на поверхности слов. То, что вы делаете, похоже на паука: вы создаете очень тонкую сеть без какой-либо человеческой реальности... Вся эта метафизика не нужна. Диаграмма была очень интересной, но она, похоже, не связана с реальностью наших действий, с едой, половым актом и т. д.». По крайней мере, это тщательно отредактированные слова из статьи «Структуралистские

противоречия», которые «не ухватили истерии и галдежа (осторожная рука Донато переработает этот раздел).

В реальном действии на конференции, не приглашенном дипломатичностью Донато, голос Флетчера обернулся обвинительным тоном: «Вы, вы, месье...». Он нападал на француза на британском, зараженным французским, в то время как Лакан настаивал на том, чтобы отвечать на его неадекватном английском. «Лакан наслаждался каждым эпизодом спора. Он был похож на чеширского кота, – сказал Макси. – Ангус просто вышел из себя».

«Я должен был осознать, и все же не осознал, в каком состоянии был Ангус. Ангус – очень яркий парень». Где-то в аудитории Жирар «пытался спрятаться под стулом из-за смущения, – сказал он, – Рене чувствовал, что мы обязаны многим Фонду Форда, от которого проистекают все блага. Я должен был присматривать за ним. Он был старшим членом тройки – в эти моменты, похоже, он думал о том, что колеса отвалились, и мы катимся под гору». Озабоченность Жирара в отношении Фонда Форда была понятна, поскольку «Лакан особенно раздражал Питера [Коу]» – возможно, с момента медвежьих объятий.

Макси почувствовал, что любой ценой надо было держать микрофон подальше от Вильдена. Тем не менее кто-то передал микрофон тому. «В этот момент Тони обрушился на Лакана, сказав, что у вас была прекрасная возможность, первое выступление в Соединенных Штатах. Все, что вам нужно было сделать, это просто говорить на своем языке, поскольку ваше знание английского не стоит ни шиша». На сцену выскочил Голдман и набросился на Лакана по процедурным соображениям.

*Структуралистские споры* не дают никакого представления об этом раздразе. Замечания были смягчены позже, чтобы уменьшить уровень децибел, и большая часть действий оказалась между строк, во всяком случае. По словам Макси, «должно быть, около полуночи, все пошло диким образом, Росолато говорил: “О, он всегда проделает это со мной. Он планирует мое выступление после своего, а потом оказывается, что времени не осталось”. В итоге, Николай Руве, который являлся бельгийским лингвистом, прочитал доклад, который, как я считал, был более точным и применимым к структурализму в большей степени, чем у большинства людей, которые участвовали в симпозиуме. Но никто не обратил внимания на этот доклад. Увы».

Вернувшись в Бельведер, Лакан начал названивать всем в Париже – Леви-Строссу и Малро, среди прочих, давая свою версию событий. В конце концов, он получил телефонный счет в размере \$ 900 от отеля. «Люди в Париже думали, что произошла небольшая революция», – сказал Макси. Но революция состоялась на следующий день.

Явление Деррида случилось в заключительный день работы симпозиума в пятницу. «Вы довольно рано поняли, что Деррида разрушитель, ну, теперь все используют этот термин, но даже тогда он был интеллектуальным террористом. У него были лучше манеры, чем у многих французских ученых. Но в нем был, очевидно, элемент разрушения», – сказал Макси.

«Конечно, это была шашка динамита под собрание. Если бы он появился раньше на этой неделе, он, возможно, не оказал бы такого влияния. Но он появился в конце».

Доклад Деррида представлял собой высший пилотаж, с обилием выделенных курсивом терминов и игрой слов, которые позже раздражали тех, кто не мог идти в ногу с его словесными выходками, и которые, конечно же, не воспринимали их всерьез. Его доклад, написанный им за десять дней, показал, что нет никакой реальности, кроме имени, которое мы даем в любой момент. Структуралисты предполагали происхождение и центр – Деррида видел только периферию. Язык нарушает «проблематику универсального» и «в момент, когда исчезает центр или происхождение, все становится дискурсом». Как структуралист мог изучать «структуру» текста, если у него нет центра или какого-либо организующего принципа? Деррида изложил программу деконструкции, предлагая не то, чтобы отказаться от знакомых философов, но прочитать их по-новому. Он выступал за замену одного знака другим, освобождаясь от тирании центра.

«То тут, то там я использовал слово ‘деконструкция’, которое не имеет ничего общего с разрушением. Иными словами, это просто вопрос (и это необходимость критики в классическом смысле этого слова) осторожного отношения к последствиям, историческому накоплению осадков используемого нами языка – и это не разрушение», – сказал он.

И все же это было разрушение – все это знали, и Деррида в течение многих лет будет подвергаться критике за это. Он видел структуру, которую видели структуралисты, но он показал, где она распадается на части. Поверхностная структура не первична, она



вторична, она скорее следствие, чем причина. Структуралисты рассматривали язык как чистую систему. Деррида показал, что она нечиста и беспорядочна. Мы неизбежно погрязаем в пропащую систему.

Ипполит представил целый ряд комментариев и вопросов и затем задал то, что он объявил последним вопросом. Но он был не последним. Он отважился еще на пару вопросов, а затем попросил Деррида определить структуру, но уже без использования алгебры.

«Само по себе понятие структуры – я говорил это мимоходом – больше не удовлетворительно, чтобы описывать эту игру, – сказал Деррида. – Так что я думаю, что то, что я сказал, можно понять как критику структурализма».

Что остановит хаос? Что остановит свободное падение? Длинным окольным путем Ипполит спросил его, в каком направлении он движется с такими мыслями, – короче говоря, куда он метит? «Я задавался вопросом, знаю ли я, куда я иду. Поэтому я ответил бы вам, сказав, во-первых, что я стараюсь, в точности поставить себя в положение, при котором я больше не знал бы, куда я иду».

Игра закончена.

\* \* \*

Она была закончена, но не совсем. Толпа рассеялась, стулья и мусор убрали, урны очистили, но у Лакана был примечательный эпилог с американскими психоаналитиками. «В пятницу он захотел встретиться с Америкой», – сказал Макси.

В конце недели Лакан попросил встретиться с психоаналитиками Балтимора, и сразу после окончания конференции ему была устроена последняя экскурсия. Поэтому вечно гостеприимный хозяин устроил визит Лакана в Шепард Пратт, ведущую психиатрическую больницу в Тоусоне, северном пригороде Балтимора.

«Парень, который только что стал директором [Dr. Роберт Гибсон] – Я думаю, он чувствовал, что его разыгрывают. Я объяснил: Это очень эксцентричный психиатр. Он хочет встретиться с американскими психиатрами». И он сказал: «Я должен прочитать его сочинения?» Я сказал: «Нет, просто оказать гостеприимство».

Макси сопровождал французского врача на щедром банкете – он вспомнил «моря креветок и обильную пищу». После знакомства почетный гость поднялся, чтобы произнести речь перед публикой.

«Лакан встал и закончил, оскорбив всех самыми разными способами. Его темой была длительность психоаналитической сессии – и, конечно же, Лакан был известен тем, что сеансы длились всего пять-десять минут, а некоторые длились три часа. Во всяком случае, он сумел спровоцировать там вспышки, которые были как минимум громкими в децибелах, как и те, которые он вызвал в четверг вечером».

Для одного выдающегося психоаналитика, давно связанного с университетом, Сэма Нови, это было чересчур. «Сэм встал и сказал не кому-то в частности, а к аудитории в целом: «Я узнаю шизу, когда вижу ее», – и вышел. Другие просто тихо вышли. Несколько оставшихся произнесли небольшие речи. Лакан наслаждался каждой минутой».

\* \* \*

Участники конференции регулярно использовали гиперболические выражения, чтобы описать это: кровь, пули, динамит, порох, терроризм, Самсон, обрушивающий столпы, и так далее.

Однако на интеллектуальном уровне земля действительно ушла из-под ног каждого. Один человек знал это наверняка. Макки описал, как Пуле был остановлен в кампусе коллегой, который хотел узнать, как проходит симпозиум. «Мы только что услышали доклад, который уничтожил все, за что я стою, но это был очень важный доклад», – ответил он. Макси сказал: «Я лелею этот маленький анекдот. Он показал, что Пуле не был дураком. Он знал, что происходит. «Другие понимали важность доклада Деррида?» – «Многие поняли, многие нет».

Давайте на мгновение рассмотрим, какими способами доклад Деррида выбил подпорки из-под структуралистской палатки. Структуралисты в целом признали существование «реальности», некоторых материальных, человеческих или социально-экономических фактов, влияющих на их идеи; постструктуралисты сомневались в этом понятии, подчеркивая, что пропасть между «идеями» и «реальностью» строится через дискурс. Если существует какая-либо «реальность», это могут быть миры, отличные от нашего восприятия «истины». Для структуралистов системы были всем, они подчеркивали важность систем в структурировании наших мировоззрений, нашего ощущения самих себя, наших мыслей. Они искали «универсальные истины» через структуры, которые объединяют

людей. Постструктуралисты отказались от этого поиска и вместо этого сосредоточились на различиях и на индивидуальном читателе или говорящем, работающем внутри структуры. Вместо того, чтобы видеть когерентные системы, они видели несогласованность и множественность значений.

Стремление структуралистов к раскрытию скрытых паттернов и структур внутри культуры стало казаться противоречивым и проблематичным, их язык был испорчен ссылками на авторитеты и укоренившимися академическими ритуалами. Многие структуралисты начали пробираться в постструктуралистские палатки. Тем не менее линия между ними часто была размыта – в конце концов, оба подчеркивали важность языка, но фатальный недостаток структуралистов (согласно постструктурализму) заключается в том, что в «привилегированности» одной точки зрения, какой бы великой и всеобъемлющей она ни была, играл важную роль выбор, а не истина. Постструктурализм поглотил структурализм, признав его стремление к структуре и порядку, но взорвался в бриколаже, используя найденные вещи, чтобы сделать что-то новое (подумайте о коллаже в искусстве, ремиксы в музыке). Спустя год после симпозиума, в 1967 году, Деррида опубликовал три смелые книги, которые были новыми залпами в его войне со структурализмом, который по-прежнему был модным во французских интеллектуальных кругах: *Речь и феномены*, *Письменность и различие*, а также его шедевр *Грамматология*.

Деррида открыл Америку так же, как Жиран сделал это же почти два десятилетия назад, но ни одна из частей этой мозаики не легла полностью одинаково – для него или кого-либо еще. Деррида быстро стал суперзвездой с международными выступлениями и даже концертами в кино. У него появились прозелиты в Западной Африке, Южной Америке, Японии и даже в США. Он стал наиболее часто цитируемым авторитетом в работах, представленных в Ассоциацию современного языка, и его влияние и его центральность были неизбежными, новой ортодоксией. «Америка ЕСТЬ деконструкция», – мог бы проворчать Деррида.

В следующем десятилетии Университет Джонса Хопкинса станет очагом постструктуралистской мысли и мыслителей. Деррида возвращался туда несколько раз для преподавания. Люсьен Голдманн, Жорж Пуле, Мишель Серрес, Эммануэль Левинас, Роланд Барт и Жан-Франсуа Лиотар также были приглашенными профессорами. Литературный критик Пол де Ман, который начал свое дол-

гое и плодотворное объединение в качестве предвестника деконструкции, когда он встретил Деррида на этом симпозиуме, переехал из Корнелла в Джон Хопкинс. Он сказал Макси: «Мне было так удобно в Корнелле и был там счастлив, но я чувствую, что должен попасть в драку». Ну, он попал в драку, и взорвалась пара бомб.

«Это было время огромного интеллектуального брожения, в основном из-за работ французских мыслителей и писателей, – написал коллега из Университета Джона Хопкинса, Лионель Госсман. – Поскольку феноменология и экзистенциализм оспаривались структурализмом, а структурализмом, в свою очередь, постструктурализмом, мы во французском Отделении романских языков оказались в роли посредников между нашими коллегами по другим дисциплинам и французскими мэтрами, к которым у нас был прямой доступ и чья аура в какой-то мере освещала нас. Любопытные физики и озадаченные профессора департаментов английского языка с уважением относились к нам, чтобы получать объяснения последних тенденций. Французский в те годы был необычайно живой дисциплиной в самом центре гуманитарных наук». Американцы, которые были изолированы от континентальной моды, Жирар объяснил мне, не видели, что это цунами было энтузиазмом, представляющимся как истина, модой, которая пройдет – как прошел экзистенциализм, и как начал проходить структурализм. Сегодня, во втором десятилетии двадцать первого века, пост-структурализм уже не является передовым. Ученые-литературоведы теперь погружаются в такие нововведения, как *data-crunching* способы литературного анализа Франко Моретти, цифровые гуманитарные науки или сочетание эволюционной психологии и науки о мозге, чтобы определить, как мы можем быть жестко привязаны к художественному произведению, эстетической оценке, и тому подобное.

Важным элементом “*la peste*” и, как правило, не часто отмечаемым, является то, что американские и британские студенты не погружены в философский дискурс, как это имеет место с их французскими, а зачастую и европейскими коллегами. Во Франции, например, философия официально преподаётся на уровне средней школы; в лучшем случае, американский студент получает немного Платоновской Республики и Макиавелли «Государь» в классах политологии – ничего с последней половины тысячелетия. У разумного образованного француза есть словарь для абстрактного философского обсуждения, и он может возиться с этими понятиями так, как это не может сделать большинство американцев. Автор Жан-Поль Арон

задавался вопросом, как любой студент, у которого не было Платона, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, загруженных в их психическое программное обеспечение, мог оценить беспокойное и сложное творчество Деррида. Как, подумал он, они могли понять его «загадочную работу»? Он добавил: «Некоторые мощные идеи, быстро опошленные, должны были удовлетворить их аппетит [то есть, учеников]».

Это одна из причин, по которой авангардная французская мысль охватила страну от востока до запада, как оспа туземцев. Никаких естественных иммунитетов не существовало в стране против лихорадочных интеллектуальных причуд из Европы. Французские мыслители были хитом, и модные новые ученые могли назвать свою цену. Академические отделы «разрушали себя, чтобы привлечь парижских звезд, чтобы быть рядом со своими соседями». Французы чувствовали гордость от успехов своих мальчиков в Балтиморе (ни одной женщины не была в программе). Тодоров, Жене, Джулия Кристева и другие выбрали для себя путь распространения Евангелия. «Были потрясающие лексические преобразования: в Мэдисоне, в Миннеаполисе, в Анн-Арборе больше никто не писал о Флобере: они «читали» его. Пал Колумбийский университет, и вскоре настал черед Йеля: Йель, который под виртуозным руководством Анри Пейра стал лидером французских исследований в Соединенных Штатах»? – писал критик Ричард Джонс. Айрвайн, в этот момент одно из самых малых отделений Калифорнийского университета, стал «воздушным плацдармом, объединяющим теоретические французские и американские университеты».

\* \* \*

Один французский исследователь по-другому отнесся к триумфу Деррида, так же как и Жиран. «Мы знали и понимали друг друга намного лучше, чем американцы, – сказал Жан-Мари Апостолидес, ученый из Оверна, драматург, психолог и коллега из Стэнфорда. – Деррида может обманывать людей и считать себя богом. Он не обманет нас».

Апостолидес – привлекательный и яркий персонаж, который, по-видимому, свободен от необходимости угождать своим коллегам; он, похоже, любит делать радикальные, провокационные замечания, по мере того как приближается к отставке. Поэтому, возможно, я должен был быть менее поражен, когда он настаивал, что

Деррида был миметическим двойником Рене Жирара. Наблюдая за успехом Деррида, Рене преобразовал себя. «Почему не я? – подсказал *provocateur*. – Определенно, именно это убедило Рене преобразовать свой имидж в нечто более сильное».

В конце концов, Деррида ухитрился соорудить впечатляющее, в американском стиле, само-переизобретение. Ученый, родившийся в Алжире, не сумел стать заметным в своем первом приемном доме. «Он был унижен – унижен и обойден вниманием во Франции, – сказал Апостолидес, – возможно, потому что он был высокомерен». Апостолидес продолжал спокойно, решительно: «Одержимость Деррида была успешной. Он пытался отметиться повсюду в Америке. Он не достиг успеха во Франции. Он был маленьким униженным евреем, и он хотел отомстить. Он выбрал Америку в качестве места для мести».

Бенуа Питерс, биограф Деррида, посетил Апостолидеса для своих исследований, и ученый из Стэнфорда посчитал, что автор биографии представил похвальный, хотя и несколько выбеленный взгляд на философа. Неудивительно, что его собственные откровенные критические замечания не фигурировали в шестисотстраничной книге. «Он не представил Деррида как полностью циничного человека? – сказал Апостолидес, считая Деррида лицемером, особенно в его образе «великой феминистки. Это большая, большая ложь, если вы знаете его личную жизнь, – сказал он. – Он спал с женщинами по всей Америке». Все молчат по этому поводу из-за уважения, по его словам, к Маргарите Деррида, вдове, а также потому, что многие женщины Деррида теперь занимают выдающиеся академические места.

Но вопреки его мнению, это вряд ли было секретом. Даже Питер заметил эвфемизмом: «У Деррида было непреодолимое желание соблазнять. И если он почти никогда не говорил о своих отношениях с женщинами, это объяснялось тем, что его одержимость секретностью была больше в этой области, чем в любой другой. Но многие люди знали, что “женское” для него всегда было во множественном числе». Часть его образа и влияния в Америке, без сомнения.

Выспренность представления в Балтиморе поднимает еще один важный момент, появившийся с тех пор. Если говорить откровенно: сколько тут было чистого обмана, чистого самодовольства и стремления утвердить это? Время от времени подражательные соперничества и производные желания, по-видимому, были проявлением тех самых принципов, которые описаны у Жирара в *Обмане, жела-*

нии и романе. Американский философ Джон Серл устроил разнос Деррида, настаивая, что

Вы вряд ли можете превратно истолковать его, потому что он так неясен. Каждый раз, когда вы говорите: «Он говорит так-то и так-то», он всегда говорит: «Вы меня неправильно поняли». Но если вы попытаетесь выяснить правильную интерпретацию, то это не так просто. Однажды я сказал об этом Мишелю Фуко, который был более враждебен к Деррида, чем я, и Фуко сказал, что Деррида практиковал метод обскурантизма... И я сказал: «Что, черт возьми, ты имеешь в виду?» И он сказал: «Он так неясно пишет, что не можешь сказать, что он говорит, это часть обскурантизма, а затем, когда вы его критикуете, он всегда может сказать: «Ты меня не понимал; ты идиот. Это часть терроризма».

Не все, конечно, согласны с таким прочтением, хотя многие критиковали Деррида за его византийский стиль, с его курсивами, его фразами в фантомных кавычках и головокружительной игрой. Сам Жирар явно чувствовал уважение, а также страх перед своим коллегой. Жирар, хотя и был встревожен деконструктивным безумством Деррида, явно проявил уважение к своему коллеге. В частности, он писал и восхищенно рассказывал о раннем эссе Деррида «Аптека Платона», который предвосхитил его собственные взгляды в некоторых отношениях.

В какой-то степени критика Серла отражает рыхлый разрыв между аналитической и континентальной философией, а первая по-прежнему доминирует в американском интеллектуальном ландшафте и нашем публичном дискурсе. Говоря очень грубо, аналитическая философия фокусируется на анализе мысли, языка, логики, знания, ума; континентальная философия фокусируется на синтезе синтеза современности с историей, индивидов с обществом и спекуляциях с применением. Англо-американская философия подчеркивала первое; материковая Европа – последнее. Серл принадлежит аналитическому лагерю; то же относится к лингвисту и философу Ноаму Хомскому, одному из ведущих общественных интеллектуалов Америки.

Хомский назвал Лакана «полным шарлатаном», позирующим для телевизионных камер, обвинив его в том, что «в этом нет никакой теории в том смысле, как это слово употребляют в науках или в какой-либо другой серьезной области. Попытайтесь найти во всех этих работах какие-то принципы, из которых вы можете вывести выводы, эмпирически проверяемые суждения, которые бы выходили

ли за рамки того, что вы можете объяснить за пять минут двенадцатилетнему ребенку. Посмотрим, сможете ли вы обнаружить что-то вроде этого, после декорирования таких фантастических слов. Я не смог», – сказал он.

Критика Серла и Хомского является частью американской оппозиции, которая началась в 1980-е годы, продолжая философскую школу «американского прагматизма», которая ищет идеи, чтобы получить какой-нибудь интеллектуальный выигрыш. Американских прагматиков называют «сантехниками философии» – они пытаются решить проблемы, не предоставляя элегантных и умных описаний проблем.

Возможно, вопросы тоже должны быть практическими. Иногда один наивный вопрос может разрушить целое здание мысли. Позвольте мне расширить несколько наивных вопросов в таком духе: как философия воплощается в человеке, который ее поддерживает? Что такое философия, которая не меняет человека – не только то, что он говорит, но и как он живет? Как бытие человека – сумма его знаний, опыта и воли – «доказывает» его знание? Можем ли мы когда-либо разработать философию, даже теорию, полностью отличную от того, кто мы есть и что мы должны оправдать? Эти вопросы были подняты всерьез, когда была показана связь Хайдеггера с нацистами, а затем и сочувствие Поль де Мана к ним. Что испытание временем говорит нам о достоинствах идеи? Однако подогретые жаркими спорами в парижских кафе, в конце концов, спустя десятилетия, эти аргументы стали системами мышления, для которых были характерны игра слов, умственные забавы, неуместные проявления гибкости, шарм и изворотливость, которые преподносятся участниками с ироническим подмигиванием. А что с Жираром?

\* \* \*

Жирар уже начал определять себя в оппозиции к преобладающим ветрам. На волне своего мыслительного обращения, он, казалось, перехватил факел у более старых французских мыслителей, таких как Блез Паскаль или Симон Вейль, людей, которые не боялись использовать слово «Бог» без иронии.

С отказом от великих нарративов поклонники деконструкции обнаружили мало чего содержательного в развитии Жираром тотальной теории, которая связала так много дисциплин. Именно эта



игра в бессмысленные перестановки оставила Жирара и некоторых в изоляции и озадаченности.

Невидимые пальцы уже писали «Мене, Мене, Текеле, Уфарсин» на стенах. Жирар говорил: «В тот момент я почувствовал, что Джонс Хопкинс стал чуждым мне, как Авиньон для моих пост-сюрреалистических друзей. Через год деконструкция уже стала модной. Я чувствовал дискомфорт в этой среде. Вот почему я перешел в Буффало в 1968 году.

Донато последовал за ним в Государственный университет Нью-Йорка в Буффало, продолжая свои долгие и бурные отношения с Жираром. «Особенно бурные со стороны Эудженио», – сказала жена Жирара Марта. Это было началом, а не расколом, потому что они остались близкими друзьями, но это были первые столкновения на их длинном совместном пути. Донато, со своей страстной природой, подпал под действие постструктурализма. Марта смеялась, вспоминая, как Донато говорил им, что он собирается выступить с речью. Он сказал: «Это будет замечательно. Никто не поймет ни слова в ней». Он шутил только наполовину.

Через несколько лет, согласно Марте, «Деррида был поставлен в пример Рене». При столкновении со встречным ураганом, объяснила: «Реакция Рене заключалась не в том, чтобы стоять и сражаться, а в том, чтобы сказать: “Вы не хотите меня”, – и уйти». Фрэккero уже уехал в Корнелл после болезненного отчуждения с Синглтоном, который считал его сыном. Жирар много бы чего написал о двойных миметических отношениях наставника и протеже, но Фрэккero только сказал: «Если бы я был слабее, этого бы не случилось. Если бы он был более мягким, это бы не случилось». Союз проведения совместного ланча распался.

Это было не всеобщим мнением. Госсман, когда я говорил с ним несколько десятилетий спустя, был поражен самой мыслью о том, что Жирар чувствовал себя отчужденным, и сказал, что это не соответствует его собственным представлениям о силе и влиянии Жирара в Балтиморе. «Когда он ушел, мы были ошеломлены. Что мы теперь будем делать?» Его предшественник в качестве председателя Натан Эдельман был «прекрасным, но спокойным, нежным парнем. Он не делал ставки на свой вес. Он был счастлив, чтобы Рене запустил шоу». Так что отъезд Жирара оставил вакуум.

«Почему он едет в Буффало, черт возьми? Ну и место для отъезда! Мы чувствовали себя брошенными». Однако Госсман тоже оставил Университет Джона Хопкинса в пользу Принстона в 1976 году по

многим причинам. Все студенты Джона Хопкинса «подражали Деррида, как сумасшедшие... Они заимствовали целые фразы и формы речи. Я не знал, понимают ли они все, что они все подразумевают». Широкое хождение французского препятствовало тому, что студенты обсуждали на занятиях; они опасались, что они не были в моде. Он обнаружил, что ученики в Принстоне, дальше от эпицентра, были более живыми и менее подавленными, и его учение приобрело новую силу.

Я задавался вопросом, не свидетельствовал ли отъезд Жирара еще раз, как он был более чувствителен к пренебрежению, которому иногда подвергался, несмотря на некоторые его более жестокие взгляды, — если это так, это было бы значительным недостатком в поле постмодернистских мыслителей, которые, казалось, наслаждались кулачными боями почти столько же, сколько славой. Однако, возможно, Жирар просто практиковал то, что проповедовал. Однажды я спросил его, что делать, если стал козлом отпущения или, по крайней мере, мишенью злого умысла. «Надо просто уйти», — сказал он.

\* \* \*

Ураган покинул город, но Макки по-прежнему занимается перепиской по поводу события, случившегося спустя полвека. Ученый, теперь уже восьмидесятилетний, сказал своему интервьюеру Брет МакКейбу: «У меня была переписка, и я должен был сделать это на этой неделе, и я не хочу, чтобы писали люди, пристрастные к тому или иному из игроков».

В какой-то момент пожилой ученый начал искать зажигалку для своей трубки, которая стала его торговым знаком, и спросил своего гостя, есть ли у того спички. Они стали рыться среди гор бумаг, и, глядя на них, Маккейб махнул спичечной коробкой, которую он нашел. «Нет, они пустые». Затем он увидел логотип сценария швейцарского табака на коробке. «Это Давидов. У меня не было Давидова с тех пор, как здесь был Жак Деррида».

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

## СУТЬ РАСКОЛА

---

*С. Дрессер*

### МНОГОТОЧИЯ НА ПИКЕ ВАЖНОСТИ<sup>11</sup>

**Пребывает ли философия в невыразимом или она должна заботиться только о точности? Карнап, Хайдеггер и Великий раскол.**

30 марта 1929 года немецкие философы Рудольф Карнап и Мартин Хайдеггер совершили совместную прогулку по холодным высотам Давоса в Швейцарии. Хайдеггеру было 39 лет, и он достиг вершины своей славы. Двумя годами ранее он опубликовал книгу *Бытие и время*, в которой пытался объяснить, что значит «быть», а следовательно, природу и необходимые условия человеческого существования. Он также приобрел почти мгновенную известность своей неудобоваримой прозой и сбивающими с толку неологизмами. (Его самое печально известное: «впереди-самого-себя-уже-бытия-в [мире] как бытия-рядом-с [сущностями, встречающимися внутри-мира]»; к счастью, он сократил это понятие до «заботы»). Какими бы ни были ее недостатки, книга, несомненно, произвела революцию в философии.

Карнап, на полтора года моложе Хайдеггера, с уважением относился к своему более опытному соотечественнику. Он еще не читал

---

<sup>11</sup> Dresser S. Peak ellipsis // <https://aeon.co/essays/heidegger-v-carnap-how-logic-took-issue-with-metaphysics>.

*Бытие и время*, хотя и сделал это на следующий год, хвастаясь, что его друзья «были поражены тем, что я был способен интерпретировать Хайдеггера». Карнап даже писал о Хайдеггере, что «как личность он очень привлекателен», что, по-видимому, не является широко разделяемым впечатлением. По общему мнению, Хайдеггер был высокомерен, лишен чувства юмора, уродлив и вероломен. Его жеманство заставляло современников стонать: иногда он одевался как крестьянин, каким он не был, или приходил на лекции в лыжном костюме.

Альпийская беседа перешла к «вопросу о существовании» и «необходимости решения», двум непреходящим навязчивым идеям Хайдеггера, но Карнап был полон решимости претендовать на собственную интеллектуальную территорию, недавно сделав свои первые шаги вверх к вершинам философского признания. За год до этого он опубликовал свою первую важную работу *Логическое конструирование мира* (1928) и помог написать манифест для когорты единомышленников мыслителей – Венского Кружка. Эти тексты провозгласили философскую революцию, в которой новая методология, основанная на логическом анализе, наконец, ставит философию на прочную основу.

Давос был, пожалуй, последним моментом, когда эти двое мыслят вместе, образно или буквально, в одной плоскости. В 1932 году Карнап обрушился с резкой критикой на Хайдеггера, осудив его как «музыканта без музыкальных способностей» – язвительное оскорбление для того, кто считал себя исследователем самых глубоких философских вопросов, какие только можно вообразить. Затем, в 1933 году, Хайдеггер с энтузиазмом вступил в нацистскую партию. Временами он даже воображал себя кем-то вроде философа-кайзера и никогда не отрекался от этого. Карнап, объявленный социалистом, в конце концов бежал от фашизма и нашел убежище в Соединенных Штатах.

Но расхождение между этими людьми не было чисто личным вопросом морального и политического характера. Где взгляды Хайдеггера и Карнапа сошлись и где и почему они разошлись, освещают два радикально противоположных способа философствования. Этот спор расколол западную мысль надвое и продолжает звучать по сей день. Начинается ли философия с благоговения, со взгляда, направленного на то, чтобы попытаться описать шум и смятение того, что значит быть живым? Или это точная, трезвая и рациональная погоня за истиной, в которой мы приводим логиче-

ские, кропотливые аргументы, чтобы достичь научной ясности о том, каков мир на самом деле?

Вскоре после встречи в Давосе Хайдеггер прочел насыщенную и довольно запутанную лекцию под названием *Что такое метафизика?* Его целью было исследовать «Бытие» с большой буквы. То есть он хотел размышлять над тем, что такое само существование – в его терминологии, что такое «бытие как таковое» – и как мы, люди, переживаем это существование. Эти исследования идут к самому основанию того, что значит заниматься философией. Чтобы сделать это, он пытается вызвать чувство философского шока, которое даст новую (Хайдеггер сказал бы более «изначальную») перспективу того, что значит быть человеком. Один из слушателей после лекции сказал: «Мне показалось, что я на мгновение заглянул в основы мира».

Именно такой реакции и добивался Хайдеггер: сбить своих слушателей с их самодовольных философских установок, подвергнуть сомнению предположения столь необычайно фундаментальные, что они часто остаются неизученными. Он хотел указать на то, что находится слишком близко, чтобы их можно было увидеть. Этот стиль мышления был назван «философией событий». Для его мировоззрения и для его разрыва с Карнапом крайне важно, что он часто стремится привить момент философского удивления, используя искру экзистенциального дискомфорта, чтобы вызвать удивление по поводу того, что мы существуем.

Отправная точка Хайдеггера состоит в том, что каждая из наук, которую он понимает (очень) широко, чтобы включить все, от математики до истории, занимается определенным набором вещей в мире. Прекрасно: это довольно бесспорно, даже банально. Но следующий шаг более тревожен. Каждая из наук имеет дело с определенным набором вещей, которые существуют, – и не более того. И вот тут-то все становится весьма спорным. Тогда Хайдеггер спрашивает:

Но как насчет этого «ничто»? Может быть, это просто случайность, что мы говорим так совершенно естественно? Может быть, это просто манера говорить – и ничего больше?

Этот слегка безумный вопрос вводит Хайдеггера в дискуссию о ничто. «Если наука права, то одно остается неизблемым: наука ничего не хочет знать о Ничто», – пишет он. То есть объекты научного исследования, каковы бы они ни были, – это единственное, что ин-

интересует ученого, и больше ничего. Хайдеггер обыгрывает эту фразу «ничего больше» и овеществляет ее в Ничто. Ученые хотят знать о некоторых вещах, а не о Ничто.

Проблема в том, что в тот момент, когда мы начинаем пытаться ухватиться за это «Ничто», оно ускользает от нас. Если бы мы попытались сказать что-то о Ничто, мы бы сказали: «Ничто есть...» – что было бы противоречиво, потому что Ничто не есть Нечто. Оно не есть что-то. Сама логика исключает всякое дальнейшее исследование Ничто. Логика – это высший арбитр: она отрезает нам путь вперед, она закрывает разговор, она завершает наше игровое время. Это означает то, что мы должны довольствоваться молчанием.

Но, конечно, Хайдеггер в этот момент не спускается с кафедры. Он очень много может сказать о Ничто, хотя и не прямо, но намеками, жестами, аллюзиями – и прежде всего своими странными и разочаровывающими вымыслами. Логика не будет стоять у него на пути; логика, говорит Хайдеггер, не есть «высшая апелляционная инстанция». Его точка зрения состоит в том, что люди могут понимать вещи способами, которые не являются строго интеллектуальными. В повседневной жизни мы постоянно говорим о «пустяках». («Что ты делал сегодня в школе? Ничего».) Мы можем использовать это понятие таким образом, потому что у нас есть до-теоретическое представление о том, что такое «Ничто»... – говорит Хайдеггер. Добраться до этого «до-теоретического» места – это самая сердцевина его философии в целом. Это означает выйти «за пределы» логики, или, возможно, «дальше нее», чтобы обратиться к тому, что значит-быть-личностью. Хайдеггер хочет показать – но на самом деле не очень-то аргументируя по этому поводу, – что логика не исчерпывает того, что мы можем осмысленно сказать о существовании.

**Именно через такие настроения, как скука, радость или гнев, мир «раскрывает» себя нам, как говорит Хайдеггер.**

Этот способ философствования интуитивно привлекателен. Когда вы проводите свой день – просыпаясь, споря с супругом, работая, читая, обедая, прося у него прощения и т. д., – действительно ли вы теоретизируете об этих действиях, когда вы их делаете? По большей части вы, вероятно, не воспринимаете свои собствен-

ные действия с холодной незаинтересованностью, анализируя убеждения, лежащие в основе ваших намерений, и исследуя, как различные части собираются вместе, чтобы сформировать целое. Вместо этого вы справляетесь с поставленной задачей, просто продолжая работать, не спрашивая себя, что вы на самом деле делаете (хотя у всех нас тоже бывают такие рефлексивные моменты). И когда вы справляетесь с вещами мира, ваш опыт всегда фильтруется через настроения, говорит Хайдеггер, а не через концептуализирующие мысли. На самом деле, сами действия вряд ли нуждаются в обдумывании, и, как правило, становятся более трудными, если вы предаетесь созерцанию их.

Для Хайдеггера все это означает, что философы должны обращать внимание на настроения и действия людей, а не пытаться строить большие, сложные теории (хотя это большая часть того, что он делает в *Бытии и времени*). Ибо жизнь проходит через чувства, которые сами по себе не являются интеллектуальными. Именно через такие настроения, как скука, радость или гнев, мир приходит к нам, или, как говорит Хайдеггер, «раскрывает» себя нам. «Теоретическая установка», которую большинство философов считают отправной точкой своей работы, на самом деле является исключением. Это всегда шаг или два в сторону от реального, живого опыта. Бездумное одобрение теоретической установки, говорит Хайдеггер, затемняет то, чем она должна быть, что сам Хайдеггер принимает за истинную цель философии.

Теперь о выкрутасах: причина, по которой мы можем так легко разглагольствовать о «Ничто», – причина, по которой мы можем намекать на «Ничто», даже если мы не можем прямо говорить об этом, – заключается в том, что есть особое настроение, которое «раскрывает» Ничто. Это настроение – тревога. В то время как страху свойственно быть направленным на единственный объект, как в случае мстительного паука или кровожадного клоуна, тревога не имеет цели. Она отсекает смысл, обнажая бессмысленность всего этого, абсолютную, опустошенную бесплодность существования. Когда мы слышим телефонный звонок, не тревога заставляет нас поднять трубку или лениво гадать, кто звонит; а то, что заставляет нас задаться вопросом, зачем кому-то вообще понадобилось звонить, как выразился американский философ Хьюберт Дрейфус. Это сродни переживанию персонажа Рокантена в романе Жан-Поля Сартра «Тошнота» (1938):

...обнаженный мир внезапно раскрыл себя, и я задохнулся от ярости на это грубое, абсурдное существование. Вы даже не могли бы задаться вопросом, откуда все это взялось, или как это случилось, что появился мир, а не Ничто. Это не имело смысла, мир был повсюду, впереди, позади. До этого ничего не было. Ничто.

В полном расцвете тревоги мир вдруг начинает казаться хрупким и несущественным. Она раскрывает нам истинное, страшное значение слова «Ничто». По словам Хайдеггера, тревога «вызывает ускользание бытия в целом». Немецкий философ Рюдигер Шафрански пояснил в 1998 году:

Это «ускользание» сводит судорогой и истощает одновременно. Истощение, потому что все теряет свой смысл и становится ничтожным и пустым. Теснящим, потому что пустота проникает в самоощущение.

Но тут Хайдеггер делает нечто неожиданное. Эта тревога, это ломка внутри, против бессмысленности мира и бездомности нашего особого места в нем, на самом деле порождает блестящую вещь: изумление. Удивление, что мы здесь, задавая эти вопросы. Через тревогу, говорит Хайдеггер, мы вновь начинаем ценить тот необычайный факт, что мир существует. Тревога открывает перспективу для большей части того, что значит быть живым. В конце концов, мы возвращаемся к самой основной загадке из всех, которая является началом философии: «почему вообще существует Нечто, а не Ничто?»

Карнап не согласился. Он пришел к убеждению, что Хайдеггер был надутым, неточным и склонным к натяжкам. Чтобы продемонстрировать это, Карнап написал резко критическую статью «Устранение метафизики через логический анализ языка» (1932). Он взял некоторые особенно занозистые фразы из лекции Хайдеггера и использовал их как пример банкротства и мракобесия метафизического мышления. Хайдеггер стал олицетворением плохой философии: расплывчатой, бессвязной и бессмысленной.

Для Карнапа – и многих других – многие метафизические мысли были чушью собачьей. Карнап считал, что большая часть того, что философы делают, когда пишут о метафизике, – это сочинение семантически пустых предложений, которые он называет псевдоутверждениями. Предложения с таким метафизическим привкусом кажутся чем-то очень глубоким, поскольку они грамматически правильны. Но тщательное исследование показывает, что в них не только не говорится ничего глубокого, но вообще ничего не говорится. А философы, считал Карнап, должны говорить то, что имеет смысл.



Тест на осмысленность, разработанный Карнапом и Венским Кружком, называется *принципом верификации*. Подвергая предложения этому тесту, мы можем сказать, какие из них являются значимыми утверждениями, а какие – пустыми псевдоутверждениями (возможно, пригодными только для того, чтобы бросить их в топку, поскольку шотландский философ XVIII века Дэвид Юм считал, что это правильное назначение всех метафизических работ).

Существуют два подхода к принципу верификации: логический (или «формальный») и эмпирический (или «коннотативный»). В первом случае Карнап говорит, что «синтаксис языка определяет, какие сочетания слов допустимы, а какие недопустимы». Например, предложения, в которых предикаты неуместно применяются к субъекту, бессмысленны: «Джон Мейджор – простое число» логически бессмысленно.

## **Орудую своей косой логики, Карнап косит Хайдеггера**

Во втором случае эмпирическая проверка требует, чтобы предложения могли быть доказаны либо как истинные, либо как ложные. Например, предложение «Человеческие младенцы имеют 300 костей, а человеческие взрослые – 206 костей». Это предложение осмысленно, потому что оно может быть проверено путем исследования количества костей у ребенка и количества костей у взрослого; учитывая чувственные данные и определение слова «кости», мы можем сказать, что это действительно так (наши кости сливаются с возрастом). Или возьмем фразу «У всех людей головы больше, чем у быка». Это тоже подчиняется принципу верификации, поскольку мы можем посмотреть на головы людей и головы быков и увидеть, что это ложь; у быков гигантские головы. Однако это все еще имеет смысл. Бессмысленность, следовательно, не означает «ложь»: сказки, как говорит Карнап, совершенно значимы, несмотря на то, что они ложны. Скорее, «истина» и «ложь» не имеют значения, когда речь заходит о бессмысленности. Они тогда просто не применимы. Согласно Карнапу, принцип верификации показывает, что метафизика (как и этика) состоит из псевдоутверждений: они вообще ничего не значат.

Более широким проектом Карнапа было переосмысление самой философии. Он хотел сделать ее «логикой науки» и разрешить многие философские проблемы, показав, что они только кажутся про-

блемами. Логический анализ – так же как и идеальный логический язык – должен был бы устранить беспорядок в том, как мы используем слова в повседневной речи, очищая их и делая их ясными. В конце концов, большинство философских проблем исчезнет в растворителе логики, как оказалось, будучи не-проблемами, вызванными злоупотреблением языком. И почему бы и не делать этого? Всегда были философы, несущие странную, но соблазнительную чепуху. Так что идея разработать какой-то метод, чтобы убедиться, что мы больше не делаем или не можем этого делать, чтобы привязать развитие философии к мачте науки, – что в этом может не нравиться?

Размахивая своей кривой логикой, Карнап скашивает Хайдеггера. Все предложения, содержащие термин «Ничто», оказываются бессмысленными. Как уже отмечалось выше, употреблять «Ничто» в качестве существительного и говорить, что оно «есть» нечто, бессмысленно – «существование этой сущности было бы отрицаемо в самом ее определении», – пишет Карнап. Карнап видит, что Хайдеггер осознает возражение, что предложения о Ничто идут вразрез с логикой. Но это не уменьшает остроты критики и не мешает Карнапу распространить ее на множество других интеллектуальных преступников: Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Шеллинга, Гегеля и Анри Бергсона. Логический анализ и принцип верификации, считает Карнап, представляют собой революцию в том, что значит говорить что-то осмысленно.

Прочитав статью Карнапа, Хайдеггер отнесся к ней пренебрежительно. Он не снизошел до публичного ответа. Но он заметил в частном порядке, что его коллега считает, что «истина скорее рассеивается в достоверность – в простое гарантирование мышления, и фактически обереганию математического мышления от всего, что не мыслится с его помощью». Как ни странно, Карнап, вероятно, согласился бы.

Чтобы по-настоящему понять Хайдеггера, нужен такой тонкий ум, как у Людвиг Витгенштейна. Прочитав лекцию Хайдеггера, Витгенштейн заметил:

Конечно, я могу себе представить, что Хайдеггер подразумевает под бытием [*Sein*] и тревогой [*Angst*]. Человек чувствует побуждение избежать пределов языка. Подумайте, например, об удивлении, что вообще что-то существует. Это удивление не может быть выражено в форме вопроса, и нет никакого ответа вообще. Все, что мы можем сказать, априори обречено быть просто бессмыслицей. Тем не менее мы устремляемся за пределы языка.

Большая часть разногласий между Хайдеггером и Карнапом сводится к понятию «пределов»: пределов слов, пределов знания, пределов выражения. И ограничения, естественно, вызывают вопросы о началах: с чего начать, когда мы занимаемся философией, и как эта отправная точка влияет на то, куда бы мы ни направлялись? В логике Карнап нашел твердую почву для того, чтобы начать свою собственную философию и сформулировать тот тип мышления, который должен быть классифицирован как истинно «философский». Для Хайдеггера логика полезна, но недостаточна. Так много еще нужно сказать, так много спросить, так много всего связано с бытием живого.

С помощью логического анализа Карнап был убежден, что он разработал инструмент, который «радикально» устранил метафизику. Но даже если мы признаем, что метафизика бессмысленна, тогда чем же занимались философы все эти годы? Где то непреходящее притяжение, которое поддерживалось все эти столетия якобы бессмысленного бормотания? Как можно было всех обмануть? Именно здесь мы находим удивительное сходство между Карнапом и Хайдеггером.

По мнению Карнапа, метафизика есть «выражение общего отношения человека к жизни». У людей есть насущная необходимость в том, чтобы попытаться сформулировать чувства, которые они испытывают относительно существования. Мы часто испытываем разочарование, иногда одерживаем победу, но никогда не бываем полностью удовлетворенными или пресыщенными. Каждый человек, говорит Карнап, имеет отношение к «задачам, которым он посвящает себя, к несчастьям, которые его постигают». Мы выражаем это отношение через музыку, живопись, поэзию – фактически, через все великие художественные усилия. Метафизика, как и многое из того, что традиционно понимается как «философия», является частью этого выразительного стремления. Что раздражает Карнапа в метафизике, так это лицемерие, тот факт, что «через форму своих работ она притворяется чем-то, чем она не является». Метафизика не действует на практике, как поэзия; метафизики думают, что они теоретизируют о мире так, как поэты, которые знают, что это не так.

Правда в том, что Хайдеггер и Карнап ближе друг к другу, чем кажется на первый взгляд. Хайдеггер признал бы кое-какое сходство между философией и поэзией. Но он не видит в этом проблемы, а Карнап видит. Карнап видит философию в том, что она должна быть герметичной и истинной. Он хочет думать и говорить с предельной уверенностью, и логика является средством для этого.

**Жизнь «случается» в многоточиях – тот факт, что есть многоточие, означает, что о нем можно что-то сказать.**

Для Хайдеггера задача философии – принять вызов в описания того, что есть бытие, что есть само бытие. Это требует от нас выйти за пределы узких ограничений языка и логики и признать, что для проникновения в глубины бытия требуется нечто большее, чем язык и логика. «Сама ‘идея логики’ распадается в вихре более оригинального вопрошания», – писал Хайдеггер.

Поэтому всегда стоит попытаться сказать что-то о невыразимом. Действительно, согласно Исаее Берлину, это и есть сама глубина. Когда речь заходит об аналогичной теме глубины в искусстве, он писал:

чем больше я говорю, тем больше остается сказать... как только я говорю, становится совершенно ясно, что, сколько бы я ни говорил, открываются новые пропасти. Что бы я ни говорил, мне всегда приходится ставить в конце три точки. Какое бы описание я ни давал, оно всегда открывает двери к чему-то большему, может быть, еще более темному, но, безусловно, чему-то принципиально неспособному быть сведенным к точной, ясной, проверяемой, объективной прозе.

Жизнь «случается» в многоточиях. И Хайдеггер считает, что мы должны тем не менее попытаться сказать что-то о многоточии – что тот факт, что есть многоточие, означает, что о нем нужно что-то сказать. Возможно, не прямо и даже не особенно ясно. Но это не значит, что мы должны отказаться от всех попыток использовать слова, чтобы говорить о вещах, лежащих за их пределами. Действительно, подавление этого желания идет вразрез со всеми человеческими инстинктами, вызванными удивлением, которое мы испытываем, будучи живыми.

Пробелы или многоточия, которые интересуют Хайдеггера, – это чувство «большого» – обнаруживаются в странных и почти непостижимых моментах. Артур Шопенгауэр почувствовал это на горных вершинах на рассвете. Фридрих Ницше был поражен этим в своем летнем доме в Сильс-Мария в Швейцарии. Эти моменты, сродни идее «пикового переживания», являются не только достоянием утонченных философов. В тюрьме в начале 1980-х годов великий чешский писатель, диссидент и государственный деятель Вацлав Гавел смотрел на дерево за своим окном, и этого было достаточно, чтобы вызвать трансцендентальный момент. Он записал в своем дневнике:

Когда я наблюдал за неуловимым трепетом его листьев на фоне бесконечного неба, меня охватило чувство, которое трудно описать: внезапно я, казалось, поднялся над координатами своего сиюминутного существования в мире в некое состояние вне времени, в котором все прекрасные вещи, которые я когда-либо видел и переживал, существовали в полном «со-настоящем».

Бертран Рассел, который не был особо влюблен в такие псевдоромантические полеты фантазии, тем не менее уловил что-то от этой идеи, когда он писал о мистическом «прозрении» в 1914 году:

Есть, во-первых, вера в прозрение в противоположность дискурсивному аналитическому знанию: вера в путь мудрости, внезапный, проникающий, принудительный, который противопоставляется медленному и ошибочному изучению внешнего вида наукой, полностью полагающейся на чувства... мистицизм следует похвалить как отношение к жизни, а не как вероучение о мире.

Это та сторона, на которую Карнап обрушился в своих собственных размышлениях об «отношении к жизни». Он не считает, что философия обязана иметь дело с любым таким «многоточием» (чем бы оно ни было), и вполне понятно, что при этом есть риск впасть в глубокую неопределенность, характерную хаотичной нелогичностью. Это для поэтов, а не для трезвых искателей истины и мудрости.

Карнап считал, что должен существовать способ отделить бессмыслицу и умышленную неясность от строгой и честной мысли. Для этого философское мышление должно было быть точным; заимствуя мысль у того же Рассела, оно должно быть точным, трудным, чем угодно, но отнюдь не блестящим. Философия – это трудная и медленная практика построения теорий о том, как устроен мир, и ясной речи, когда мы их объясняем. Напротив, если философия исходит только из возвышенных хайдеггеровских моментов, из описания и интерпретации того, что значит быть живым, из освобождения себя от необходимости эмпирического подтверждения, – тогда разве не *все* дозволено?

Что еще было общего между Карнапом и Хайдеггером, так это некоторая грандиозная слепота к границам их собственного подхода. Возьмем, к примеру, проект Карнапа по превращению философии в «логику науки» (или, по формулировке А. Айера, «философия – это по части департамента логики»). Все, что могут сделать философы, – это прояснить некоторые (часто научные) понятия.

Это довольно удручающее заявление о миссии. Даже если бы это случилось, мы, конечно, чувствовали бы, что нам еще многое предстоит сделать. Как отметил Витгенштейн в *Трактате* (1921) – после предположения, что он, как и Карнап, разрешил все основные проблемы философии: «Ценность этой работы... в том, что она показывает, как мало достигается, когда эти проблемы решаются». Возможно, нечто подобное можно было бы сказать и о проекте Карнапа – да и вообще обо всех радикально дефляционных философских проектах.

Разочарование по поводу Хайдеггера, однако, состоит в том, что мы вынуждены отказаться от чего-то столь же драгоценного: достоверного знания вещей. Это воодушевляющее, даже трогательное представление о том, что однажды может быть найден правильный и общепризнанный способ философствования, позволяющий нам заглянуть за завесу в глубинную архитектуру реальности. Если мы примем идею, что философия – это, грубо говоря, интерпретация жизни, то, по-видимому, нам придется распрощаться с поиском согласованной методологии, которая приведет, в конце концов, к истине.

Взгляды Карнапа и Хайдеггера менялись с возрастом. Революция Карнапа и Венского Кружка потерпела неудачу по той же причине, что и многие философские революции: они были уничтожены своими собственными предположениями. Наиболее ярко это проявляется в том упрямом факте, что принцип верификации сам по себе не может быть проверен, по крайней мере, проверен в соответствии с собственными стандартами принципа. Но именно благодаря таким предложениям и вызовам – благодаря таким неудачным революциям – сама философия прогрессирует. К тому времени, когда Карнап умер в Калифорнии в 1970 году, в возрасте 79 лет, он был широко известен своим мужеством и честностью в попытке поставить философию на более твердую методологическую почву.

Траектория Хайдеггера была менее счастливой. После вступления в нацистскую партию в 1933 году он попытался вписать свое творчество в то, что он понимал как проект национал-социализма. В результате получилось причудливое «философское сальто в примитивность», как выразился Шафрански. В 1966 году, в последней части своей жизни, Хайдеггер дал интервью немецкой газете *Der Spiegel*, спустя много лет после того, как полная картина лагерей смерти стала общеизвестной. Но вместо того, чтобы раскаться, Хайдеггер убеждал своих собеседников быть более точными в том,

как он взаимодействовал с национал-социализмом. Из-за нацизма Хайдеггера его философия была навсегда запятнана; даже если так, все равно его вклад в тысячелетний разговор об основах мира, природе бытия и сущности человечества все еще может вызвать моменты сверхъестественного философского признания.

Стили мышления и общения у Хайдеггера и Карнапа, мягко говоря, сильно отличались друг от друга. В этом различии мы видим начало расширяющейся пропасти, которая определила западную философию в XX веке, разделив два метода или стиля философии, которые обычно называют аналитической и континентальной традициями (история которых взята Майклом Фридманом в книге *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*). Но независимо от этого расхождения, как Хайдеггер, так и Карнап считали, что они занимаются философией, даже когда вопрос о том, что такое философия и какими методами она должна проводиться, сам по себе находился в центре философских разногласий.

Возможно, то, что объединяет философию всех мастей, заключается в том, что ее практикующие, скорее всего, столкнутся с ограничениями языка. У нас нет другого выбора, кроме как использовать язык – широко понимаемый – для передачи философских идей; и все же мы всегда пытаемся выйти за его пределы, потому что всегда кажется, что есть что-то еще сказать. На мой взгляд, это потому, что центральное событие, которое зажигает любой вопрос о месте человечества в мире и о том, кто мы есть, исходит из неисчерпаемого источника чудес. Это чудо может возникать в самых разных формах, и оно может переживаться так же по-разному, как мыслящие люди на Земле. Но в своей самой фундаментальной форме, в своей самой универсальной артикуляции, в своем самом глубоко изложении чудо, из которого возникает философия, возможно, лучше всего создается бессмертным, неотвратимым, неутолимым вопросом: почему существует Нечто, а не...

**P.S.** От переводчика: на русском языке вышла превосходная книга: Джима Холта «Почему существует наш мир?», Прологом к которой является «Быстрое доказательство того, что в мире должно быть Нечто, а не Ничто». Подзаголовок Пролога гласит: «Для современных людей, которые вечно заняты». Статья С. Дрессера как раз для тех читателей, у которых нет времени прочитать книгу М. Фридмана, также в переводе на русский язык.

Аннотированный список книг издательства «Канон+»  
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте <http://www.kanonplus.ru>  
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:  
[kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

*Научное издание*

**ЦЕЛИЩЕВ**  
**Виталий Валентинович**

**ФИЛОСОФСКИЙ РАСКОЛ**  
**Логика vs метафизика**

Директор издательства *Божко Ю.В.*  
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*  
Художник *Клюйков М.Б.*  
Корректор *Жарская С.В.*  
Компьютерная верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать 19.11.2020. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 19,05. Тираж 1000 экз. Заказ .

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»  
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.  
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.  
E-mail: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru); Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»  
(Типография «Наука»)  
121099, Москва, Шубинский пер., 6