**Немецкое прочтение англоязычной философии сознания во второй половине хх века**

Ю.Д. Артамонова

Европейские философские школы осознают свои национальные истоки. И если структурализм - “скорее французское изобретение”, а герменевтика принадлежит в первую очередь германскому духу, то аналитическая философия связывается в первую очередь с Великобританией, а также говорящей почти на том же языке Северной Америкой (несмотря на фигуру Витгенштейна). Перенос философской традиции на другую почву чреват непониманиями, а порой и такими интерпретациями, в которых исходная философская школа себя не узнает.

Попробуем проследить, как приживалась развитая аналитическая философская традиция на немецкой почве; это позволит высветить те самые проблемы смысла в языковых структурах, которые и интересуют аналитическую традицию.

Современный виток аналитической философии как "философии сознания" трактуется как "давно ожидавшийся". Уже в этой формулировке чуть-чуть чувствуется легкое ощущение превосходства. Однако если для одной традиции (феноменолого-герменевтической) этот современный поворот - скорее показатель философской несостоятельности, то для другой (немецкой коммуникативной философии) - наоборот. Но по порядку.

Вообще в сознании большинства современных немецких университетских философов аналитическая философия ассоцируется, прежде всего, с логикой предикатов и анализом структур языка. И если первое немецкие философы считают просто особой философской дисциплиной, отнюдь не позволяющей объять всего языка, а лишь указывающей при своем применении на неточности его использования, и, соответственно, оставляют специалистам полное право этим заниматься, то второе вызывает бурные дискуссии.

“Язык есть дом бытия”, - эта знаменитая хайдеггеровская фраза обозначает первый тезис герменевтической школы. М.Хайдеггер же считал, что герменевтика как таковая - дело и предмет (die Sache) Х.Г.Гадамера. Гадамеровский анализ языка как путеводной нити онтологического поворота герменевтики четко намечает принципиально важное для герменевтики утверждение, неприемлемое в рамках аналитической философии языка: анализ языковых структур сам по себе полагает коммуникацию уже свершившейся, т.е. допускает нечто помимо анализируемых структур, не проблематизируя это нечто. Вслушаемся в выражения “смысл рождается при восприятии языковых структур” или “смысл растворен в языковых структруах” (и тем самым предполагается его “кристаллизация” в этом растворе), в крайнем случае - “возникает при чтении (слышании)”. Попытка же выразить идею смысла, полностью исчерпанного строем языковых структур, даст нам довольно уродливые или, во всяком случае, просто искусственные образования, например, “язык, пригодный для выражения того, что сказано” и т.д.

Однако уже со времени возникновения теории речевых актов языковые структуры включаются в более широкое отношение человека к миру. Однако Гадамер полагал, что принципиально это не меняет исходно неправомерной постановки вопроса о языке в аналитической традиции.

В критике воззрений предшествующего этапа аналитической школы вслушивание в язык не является основным аргументом. Дело в том, что идея “инструменталистского обесценивания языка” принадлежит целиком Новому времени и предполагает отнюдь не бесспорные онтологические допущения. Во-первых, анализ только форм предполагает, что мы имеем дело с одними и теми же предметами, просто по-разному концептуализируемыми. Но где искать этих независимых от нашего опыта предметов? И где располагается тот самый концептуализирующий мир наблюдатель - тоже где-то независимо и от вещей, и от опыта, раз опыт может быть разным. Говоря стандартным философским языком, субъект-объектная парадигма Нового времени является небесспорным осмыслением опыта. Удачную иллюстрацию дает здесь Дэвидсон (лекции о котором Гадамер слушал в исполнении Р.Рорти в период своих визитов в США в 70-е гг.), вы можете “организовать” пространство шкафа, наведя в нем порядок так, как Вы считаете нужным. Но если Вас попросят организовать шкаф, вы скажете, что его надо создать - но уже зная, что такое шкаф. Эта просьба аналогична просьбе организовать океан. Как можно организовать океан? Разве что выпрямить берега, переместить острова и уничтожить рыбу.

Опыт как таковой явно не укладывается сейчас в осмысление его Новым временем. Гадамер же в своем анализе опыта предлагает обратить внимание на принципиальный момент, выраженный ходячим (и, кстати, присутствующим во многих европейских языках) выражением “научиться на собственном опыте”. Изменение интерпретации и мира, и себя, историчность опыта игнорируется его новоевропейскими реконструкциями как построением рациональным субъектом видения мира.

Такое понимание опыта закладывает весьма спорное понимание языка, и это - второе небесспорное допущение аналитической традиции. Идеально организованный опыт дает нам “систему природы”, или сетку его законов. Это возможно, поскольку любую вещь мы описываем теперь как набор качеств, ранее единая и неделимая суть вещи (например, "стольность") стала теперь представимой через совокупность качеств (тот же "стол" будет теперь вещью, обладающей протяженностью, плотностью, цветом и т.д.).

Конечно, новое представление вещи дает огромное ускорение темпов познания. Раньше универсум был универсумом совершенных в себе творений, каждое из которых замкнуто в себе. Открытие относится именно к этой вещи и на другие не распространяется. По изящному замечанию А.Койре, очки придуманы в 12 веке, а для того, чтобы поставить еще одну линзу впереди (телескоп, микроскоп), понадобилось еще 4 века. Теперь один и тот же признак может "входить" в сущность разных вещей. Следовательно, если мы знаем нечто о нем, то мы вправе судить о всех вещах, обладающих этим признаком. И не случаен пафос открытий Нового времени - ВСЕ твердые тела при нагревании расширяются!

Отсюда следовала и новая интерпретация понятия закона. Lex naturae раньше обозначал божественное предназначение вещи, которому данная вещь следует (такую классическую формулировку дает этому понятию, в частности, Фома Аквинский). Теперь вещь представима через взаимосвязь качеств - и именно эта взаимосвязь и определяет ее "поведение". И в 19 веке понятие "закон" определят уже как "устойчивая, необходимая и существенная связь предметов и явлений". Мир становится огромной системой, в котором все организовано одним и тем же законом, причем неважно, что это - травинка, животное, дом, мост, Вселенная в целом. Достаточно познать закон, и мы можем предсказать все, что будет, и даже изменить все, что хочется изменить.

За ускорение темпов познания была заплачена огромная цена. Во-первых, была утрачена соединенность качеств в вещи, или сама эта уникальная единичная вещь. Как иронично отмечал Г.Коген, существование законов, которым подчиняется травинка, открывать и обосновать можно. Но нет того, кто смог бы объяснить, почему существует именно травинка. Образуется своеобразное представление о вещи как "реальном фантоме": она есть независимо от опыта, но нам дана через различные концептуализации, или наброски ансамбля качеств. Она есть постольку, поскольку мы ее "искажаем" нашим видением.

Вторая потеря - это потеря целостного человеческого существа. Задача человека - познание законов. Это необходимо и достаточно для отношений с миром (да и с самим собой). Именно рациональное конструирование мира (или открытие его законов) и становятся центральной характеристикой субъекта, в котором теперь "течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума" (В. Дильтей).

Вещь может быть исчерпана в человеческом представлении этой вещи, т.е достаточно описания через набор признаков, вопрос о том, что заставляет набор ее признаков быть именно таким, излишен. Она требует не столько схватывания ее сути, понимания ее, сколько правильной “организации” человеческого представления вообще - точного метода. Место понимания вещей заступает их объяснение - разъяснение, разложение на составляющие признаки, т.е. замещение вещи ее человеческим представлением, показ взаимодействия этих составляющих, а также места этого представления в единой структуре представлений (структурное, причинное и т.д. объяснения). То есть "правильная" концептуализация мира и является основной задачей. Мотив понимания сначала исчезает из сферы вещей.

Однако люди не в состоянии видеть мир совершенно. Если прорывы к правильному видению случаются, то далеко не всеми. Появляется, например, необходимость создать "Энциклопедию" для всех. Она мыслится ее создателями (см. "Предварительное рассуждение издателей" в ней) как набор "правильных видений" вещей, по которым нам надо настроить и свой "умственный микроскоп", чтобы наше видение перестало быть нечетким и мир проступил перед нашим разлагающим его на составляющие взглядом.

Для описания "несовершенного" видения и были введены понятия "точка зрения" и "мировоззрения". Первое принадлежит школе Лейбница. Встечается у Х.Вольфа, И.М.Хладениуса и других. Это - "перевод" на немецкий понятия "монады". Каждая видит мир настолько неискаженно, насколько она совершенна. Понятие "точка зрения" применялась для тематизации "искажений" видения мира. Парой ей явилось кантовское понятие "мировоззрение", или определенное конструирование мира (историко-философски здесь следуте напомнить, что наставником и учителем Канта был все-таки лейбницианец). Так что познание разделяется как бы на два рукава - познание системы природы, с одной стороны, систематизация и корректировка искажений, с другой. Это соответствует и осуществленному в это время разделению естественных и гуманитарных наук.

Место понимания заступает объяснение. Если традиционном понимание - вхождение в круг, интуитивное схватывание целостности, то теперь ему не находится места. Необходимо лишь объяснение - разложение на составляющие, одновременное построение модели и универсальной системы, сетки; а это, в свою очередь, предполагает отделенность наблюдателя от наблюдаемого.

Если задача естественных наук - представить "правильное" видение вещи, то задача гуманитарных - показать, какие искажения и почему вносятся различными "психофизическими" существами, и как возможно общее в их видениях. Ведь открывать законы природы дано не всем, обычно видение людьми мира неясно и неотчетливо. Необходимо анализировать реальный процесс познания, все разнообразные вариации, искажения, которые вносятся человеком в "правильное видение мира".

Текст - зафиксированное в языке мировоззрение. Язык - тоже мировоззрение, но уже определенной общности. Вопрос о соотношении "индивидуального" и "общего" мировоззрения решается по-разному, от тезиса о согласовании их в процессе усвоения общего до тезиса об индивидуальном лишь как случайной вариации общего. Для нас важно не это, а другое: язык понимается тоже как констукция мира, становится описанием вещей самих по себе с определенной точки зрения, извлекается из стихии опыта, и сам предстает тоже данностью, предметом изучения, равно как и понимание. Но "ни то, ни другое ни в коем случае не является предметом, но охватывает собой все, что может сделаться таковым".

В результате появляется знаменитый тезис о том, что "вот он язык, вот он текст - доступный наконец предмет", причем "язык как таковой", что в рамках Нового времени значит - возможно вскрыть путем анализа его структуры (форму), которые и будут давать нам этот предмет. Становится возможным "эмпирическое исследование языка".

Таким образом, немецкая герменевтическая традиция предполагает, что самоценность анализа языковых структур связана с осмыслением стихии опыта в Новое время, т.е. преполагается субъект-объектная парадигма опыта (независимый наблюдатель, конструирующий видение одних и тех же, независимых от его конструкции предметов); вариативность этого видения, или "мировоззрения" и, соответственно, понимание языка как мировоззрения. И даже пытаясь поставить проблемы "философии сознания", аналитическая традиция не может избавиться от этого единичного наблюдателя, организовывающего свой опыт мира. Да, представление о сетке законов природы ушло. И опыт стал опытом психофизического существа. И грозные филиппики в адрес картезианского дуализма стали общим местом аналитических работ последних лет двадцати. Но исходное допущение об одиноком человеке, свободно(!) и беспредпосылочно (!) организующем свой опыт, "философы сознания" не проблематизируют.

"Текст не есть, текст думает", - так формулирует Гадамер линию противостояния герменевтики идее анализа языковых структур (да и всей "философии сознания").

Кажется, с этим тезисом ряд философ аналитической традиции (тот же Д.Дэвидсон) согласится. Не случайно Р.Рорти, приглашенный на столетний юбилей, выступает на Гадамеровском семинаре с докладом о идущих в одном направлении поисках двух традиций: "историзм Гадамера я трактую как игру. Показывая непригодность субъект-объектной дилеммы, в которой познание - воспроизводство объекта, он говорит о познании как диалоге. …Конец эмпиризма в аналитической философии и потеснение эмпиризма в нерепрезентативных концепциях языка Селларса и Дэвидсона совпадает с предприятием Хайдеггера и Гадамера… Гадамер, в отличие от Хайдеггера, не пытается искать исходного вне языка. Мы должны прекратить искать воззрения, которые стояли бы за языком и объясняли бы источники и цели разговора" (поскольку это моя запись выступления Рорти, неточности не исключены).

Однако и здесь, вопреки оптимизму Рорти и вполне логично в связи с непризнанием его в кругах аналитических философов, намечаются серьезные расхождения двух традиций. Они связаны как раз со статусом тех самых смыслов. Тезис онтологической герменевтики: наше понимание направлено смыслами, которым мы вверяемся, они нам в определенной мере предшествуют. Однако возникнут они только тогда, когда рождаются в нас. Но рождаются как созвучные, хотя бы частично. Об “оптимизме смыслов” онтологической герменевтики сейчас говорят часто. Критериев “попадания в смысл” нет: “Когда мне, перед моим подъемом к вершинам, задают вопрос: “А где же критерии?”, я отвечаю: “А, Вам нужны критерии, а мне живые люди”, - часто говорил Гадамер. Не структуры языка, а языком говоримое должно быть в центре внимания исследователей. Смысл существует в этой новой перспективе “нового трансцендентализма”: его нет, пока он не рождается в мышлении, но рождается как общий хотя бы для некоторых из тех, кто его ищет. Структурированность же результата этого рождения - набросок уже свершенного понимания; всякое новое понимание ее с неизбежностью перестроит. Отсюда следует “обжитость” дома бытия только в подвале, как иронично заметил М.Франк в разговоре.

Непроясненность статуса смысла ведет либо к конкретным шоу понимания, либо к иллюзорному поиску общих структур, которых нет. Именно эта непроясненность - существенная проблема современной аналитической философии, с точки зрения онтологической герменевтики.

Кроме того, говоря об анализе языковых структур, можно обратиться к “высоким” текстам. Мы можем сколько угодно анализировать и воспроизводить их структуры - но потеряем этот текст. Однако верно и обратное - пересказ смысла этого текста (так, как мы его поняли) тоже ведет к потере “эминентного” текста. Игнорировавшая анализ языковых структур герменевтика начинает вести разговор не просто о “свершении понимания”, но свершении понимания в появившемся слове. И не стоит, по Гадамеру, объяснять признание несколькими нндивидами определенного текста шедевром просто общими условиями их социализации и общей нишей их психофизического опыта.

Представители другой немецкой школы числят себя если не продолжателями аналитической философии, то, во всяком случае, людьми, нашедшими общий язык с этой традицией.

Знакомство послевоенного поколения немецких философов с англоязычной традицией было массовым и принудительным. Во-первых потому, что после войны вся гуманитарная профессура, не поссорившаяся открыто с нацистами, была уволена. Удар пришелся, в первую очередь, по представителям феноменологической герменевтики, диалектики и историкам античной и средневековой философии. Во-вторых, именно стажировка в Америке стала свидетельством политической зрелости и благонадежности.

Однако и без этих чисто политических причин англоязычная философская традиция оказалась для молодых немцев привлекательной. Вот как описывает К.О.Апель в философской автобиографии свое самочувствие после войны: хотелось "удовлетворять накопленную жажду знаний и держаться как можно дальше от тем войны, национальной катастрофы". Самой большой удаленностью от политики в общественном мнении обладала как раз англоязычная философия сознания. Попперовское отношение к ней типично: "В ответ на вопрос: "Ваше отношении к аналитической философии" Поппер снял очки, долго их протирал, потом одел и произнес: "Так же и аналитическая философия долго протирает очки, вместо того, чтобы взять и взглянуть на мир". Ситуация протирания очков как нельзя больше подходила к настроению растерянности и подавленности, давая также возможность оглядеться и разобраться в происходящем. Кроме того, и герменевтика, и диалектика рассуждают об общих смыслах, которые открывает в себе каждое развитое сознание - а немцы стали с подозрением относится к общим смыслам, предшествующим нам; и рациональный субъект, добровольно комуницирующий с миром и другими, представился достойной альтернативой.

С самого начала намечается первое забавное несовпадение - послевоенная аналитическая философия отказывается от "догмы эмпиризма" и "догмы редукционизма" и активно проповедует холистский тезис, согласно которому знание образует целостность и лишь краями соприкасается с миром. Между тем немцы переводят, комментируют, обсуждают вовсе не Куайна, Селларса и других лидерах аналитической философии 50-х - кумиром их в это время являются Ч.Пирс и Л.Витгенштейн. Но Ч.Пирс выстраивает отношение единичного объекта, отдельного знака и интерпретатора. Витгенштейновская же философия звучит в первую очередь тезисом о невозможности приватного языка. Напомним, что и хайдеггеровский тезис "язык есть дом бытия" уже введен в философский обиход ("Письмо о гуманизме" опубликовано - правда, не в Германии, а в Швейцарии - в 1947 г.), и идеи "некоронованного короля философии" активно обсуждаются в философских кругах, в т.ч. и официально - ведь преподают и К.Ясперс, и Х.Г.Гадамер, и Э.Ротхакер. Однако молодое поколение изначально ставит вопрос о языке по-другому: если язык - это различные концептуализации мира, то в них принципиально должны быть общие моменты, причем такие, которые позволяли бы коммуникации осуществляться безгранично. Пока радикального расхождения с Хайдеггером нет. Оно просматривается в следующем шаге: эти общие моменты должны быть моментами "интерсубъективной годности" (выражение К.О.Апеля), т.е. должны быть не только существующими в разных социокультурных контекстах, но и рационализируемыми в них, причем так, чтобы быть "пригодными для всех разумных существ" (Апель же). Такая интерпретация Витгенштейна кажется довольно странной. Ведь он прямо пишет о невозможности схватить игру только через правила - а здесь по сути звучит требование существования общезначимых правил коммуникации, которые бы распространялись на неограниченное в пространстве и времени сообщество индивидов. Можно, конечно, вскрыть ряд серьезных неадекватностей в интерпретации идей тех же Хайдеггера или Витгенштейна. Впрочем, Апель и Хабермас тоже осознают разницу, говоря традиционные фразы о "непродуманности" или "противоречивости" позиций предшественников. Скорее, речь идет о принципиальном убеждении, лежащим в основе их философствования. А оно таково: никаких общих смыслов, неподвластных субъекту, отвечающему за свои поступки перед судом истории. Причем суд истории здесь - не метафора, а буквальное представление о возможности неограниченного во времени рационального диалога всех людей. Возможность объясниться с ними и выработать формальные критерии правильного поведения (своеобразный аналог законов в юридической практике) - вот основная установка. Впрочем, ни Хабермас, ни Апель не скрывают, что идея "корректной и общезначимой интерпретации знаков" была направляющей в их творчестве, и была связана с реалиями немецкой истории ХХ века. Критика Хайдеггера тоже разворачивается прежде всего в рамках не столько истории идей, сколько в рамках апелляции к истории - "просвет бытия" не удержал Хайдеггера от сотрудничества с нацистами. "Просвет бытия" не есть истина, а лишь возможность истинностных суждений, - так формулирует корректуру Э.Тугендхат в середине 60-х годов. С ней Хайдеггер соглашается. Но вот обратный тезис - что суждения способны влиять на пред-заданные смыслы языка - ни Хайдеггер, ни Гадамер не признают. Для них невозможна даже теоретически позиция вне языка; изменения референций и прочие моменты - моменты действенной истории языка, а не его произвольного конструирования. Достаточно указать на неравный доступ к языку, чтобы "анархистская утопия" Хабермаса лишилась почвы, - не раз повторит свой тезис Гадамер.

Идея рациональных ко-субъектов коммуникации, устанавливающих правила ее, не только внешне, но и содержательно относится к концептуализациям опыта Нового времени, когда предполагается его обозримость и наличие общих предструктур в нем вкупе с вступающим в него свободно "чистым и потенциально рационализируемым субъектом". Более того, здесь предполагается, что, существуя, коммуникативное сообщество проясняет себе правила коммуникации и тем самым производит все более и более умные суждения. Как-то во время неформальной беседы за обедом мы позволили себе задать Апелю безвинный в общем-то вопрос: "Вы действительно считаете, что мы умнее древних греков?". Реакция Апеля была довольна неожиданной. "Это софистика, - громко крикнул он, - софистика". Официант был напуган - он не понял, чем недоволен высокий гость. А Апель продолжил довольно громко: "Избегание перформативного противоречия позволяет создавать все более рациональные системы, и это ясно видно на примере науки, которая сделала существенный шаг вперед по сравнению с греками". На робкий вопрос - почему развитие науки нужно столь однозначно связывать с все более отчетливым формулированием рациональных правил коммуникации? - последовал краткий экскурс в трансцендентальную прагматику, начинающийся с тезиса о том, что всю историю мысли (и философии) следует представить как постепенное уточнение схемы субъект-знак-объект.

Действительно, если признать эту схему в качестве первичной, построения Апеля не оспорить. Полагание рационально осваивающего мир индивида, претендующего на интерсубъективность, покоится в основании, как неоспоримая очевидность. Увы, неоспоримая только для ряда философов.

Таким образом, немецкая версия аналитической философии исследует индивида, рационализирующего мир и претендующего при этом на интерсубъективную значимость своих результатов. В таком случае есть правила этой рационализации (по крайоней мере одно - она должна быть непротиовречивой). Если мы хотим интерсубъективной значимости и возможной на ее почве коммуникации, мы должны их соблюдать.

Стоит ли полагать, что индивид в состоянии быть рациональным или хотя бы рационализировать всю свою означивающую деятельность? Дж. Серль как раз развивает идею обладающего кожей, ушами и глазами коммуниканта. Но у него он оказывается "культурно" беспредпосылочным - культура выстраивается из этих разных ниш опыта; ее сложили из того, что было, и зачем-то к ней привязываются и ценят. Насколько это приспособление к миру, настолько это и оправдано. А вот насколько далеко может простираться работоспособность предпосылки о случайности культуры?

Стоит ли считать исходные интерсубъективные моменты коммуникации столь уж рациональными? Понятия, переданные нам и многое продумывающие за нас, не являются абсолютно ложными и представляют смыслотворчество некоего субъекта - это, пожалуй, все, что мы вправе сказать о них. Понимание их - тоже смыслопоиск и смыслотворчество. И далеко не всегда стоящая задача понимания решается простой принадлежностью к той же языковой и культурной общности, - это возражение герменевтики. Достаточно вспомнить разговоры в ожидании Годо.

Можно вспомнить и еще одного оппонента немецкой коммуникативной философии - французский постструктурализм с его рассуждениями о структурах власти-знания, к примеру.

Проблема, однако, не в оспаривании просто ряда тезисов. Речь идет об иных концептуализациях опыта и иначе понятом тексте. Можно толковать о рациональном индивиде, открывающем универсальную сетку качеств - законы природы, и его несовершенстве - и потому несовершенном, искаженном видении им мира - и это одна возможная (и даже преобладавшая в Новое время) концептуализация опыта. Она может быть модифицирумена; принципиальной же в ней окажется этот выстраивающий культуру на основе своего опыта и по своему желанию субъект, а центральным вопросом - основания "схождения" различных концептуализаций опыта и правил этого схождения, совпадений.

А можно взять свершение опыта за исходный момент анализа. Иная концептуализация опыта полагает и изменение понимания текста - место текста как предмета, как зафиксированного в языке мировоззрения заступает концептуализация текста как фазы свершения понимания. Немецкая версия аналитической философии целиком остается в рамках опыта и текста Нового времени, равно как и ряд современных "философов оф майнд".

Но диалог двух традиций вновь возможен - ведь стихия опыта осознана не только герменевтической, но и аналитической традицией.