

Переопис словників як легітимація в утопічному проєкті Р.Рорті // Практична філософія. – К., 2006. – №1. – С.149–164.

Анотація. У статті в контексті аналізу теоретико-методологічних засад утопічного проєкту ліберального суспільства Рорті експлікується теоретичний концепт „переопис словників” у заломленні до завдань легітимації інституцій та практик соціального життя сучасних демократичних суспільств.

У центрі метакритичного аналізу перебуває натуралістичне розуміння самої людини, з позицій якого Рорті здійснює ревізію моральної філософії Канта, що задає методологічне розрізнення приватного і публічного, у перспективі якого виявляється контроверза позицій контекстуального і універсального.

Ключові слова: неопрагматизм, істина, самість людини, переопис словників, моральний прогрес, лібералізм, контекстуалізм, універсалізм

Аннотация. В статье в контексте анализа теоретико-методологических принципов утопического проекта либерального общества Р.Рорти эксплицируется теоретический концепт «переписание словарей» в преломлении к задачам легитимации институтов и практик социальной жизни современных демократических обществ.

В центре метакритического анализа находится натуралистическое понимание самои человека, с позиций которого Рорти осуществляет ревизию моральной философии Канта, что открывает возможность осуществлять методологическое различение частного и публичного, в перспективе которого проявляется контроверза позиций контекстуального и универсального.

Ключевые слова: неопрагматизм, истина, самость человека, переписание словарей, моральный прогрес, либерализм, контекстуализм, универсализм

Annotation. The paper in the analysis of the theoretical and methodological foundations of utopian project of liberal society Rorty makes explicit the theoretical concept of "pereopys dictionaries" to the problems in refraction legitimize institutions and practices of social life modern democratic societies.

In the center metakrytychnoho analysis is naturalistic understanding of the human self, from the standpoint of what Rorty provides audit moral philosophy of Kant, which sets the methodological distinction between private and public, in which the term is controversy positions contextual and universal.

Keywords: neoprahmatyzm, truth, self man pereopys dictionaries moral progress, liberalism, kontekstualizm, universalism.

Формування неопрагматизму як філософської позиції Річарда Рорті відбувалося спочатку під потужним впливом філософії прагматизму та лібералізму Джона Дьюї. Остання зазнала у нього своєрідної трансформації прагматичним тлумаченням мови внаслідок його захоплення також аналітичною філософією, репрезентованою насамперед особами пізнього Л. Вітгенштайна, У. Куайна та У. Селларса.

Серед авторів, які зверталися до дослідження неопрагматистської концепції Рорті (Р.Апресян, М.Риклін, А.Рубцов, А.Сиродеев, Е.Соловійов, Р.Хестанов та ін.) заслуговують насамперед на увагу доробки Ю.Мельвіля [8] та І. Джохадзе [4], які, на наш погляд, претендують на системність та ґрунтовність аналізу. Перший з них досліджував філософію Рорті в аспекті комунологічної тенденції духовної культури буржуазного суспільства ще в радянський період і через це його праця обтяжена певними ідеологічними акцентами. На цьому фоні у виграшному світлі постає монографія Джохадзе - як плід глибокого і незаангажованого дослідницького інтересу.

Проте як в російському, так і в україномовному філософському просторі залишаються недостатньо дослідженими методологічні засади утопічного проекту Рорті в аспекті філософського осмислення шляхів подолання кризи сучасного ліберального суспільства та легітимації його інститутів. На усунення цієї прогалини спрямована наша праця. У статті ставиться за мету на підставі аналізу теоретико-методологічних засад утопічного проекту ліберального суспільства Рорті, експлікувати специфіку концепту „переопис словників” у заломленні до завдань легітимації інституцій та практик соціального життя сучасних демократичних суспільств.

З’ясування теоретико-методологічних підвалин концепції Рорті в цілому вкладається в лінгвістично-герменевтично-прагматистичний поворот сучасної філософії, спрямований на подолання епістемологічного фундаменталізму (I). З огляду на цю обставину, у центрі нашого метакритичного аналізу постане натуралістичне розуміння самості людини, з позицій якого Рорті здійснює ревізію моральної філософії Канта, що задає методологічне розрізнення приватного і публічного (II), у перспективі якого виявляється контроверза позицій контекстуального і універсального (III). Попри анархічну скандальність проекту ідеального ліберального суспільства Рорті, ми плекаємо надію, що реалізація окреслених векторів дослідження його уможливить здобути певний евристичний потенціал для більш глибокого розуміння проблем легітимації в сучасних складних ліберально-демократичних суспільствах взагалі, та суспільствах пострадянського типу, зокрема, в світі, що зазнає глобалізації (IV).

I

Визначальну ознаку філософії Рорті становить її антифундаменталістське спрямування, що конкретизується в критиці епістемологізму та есенціалізму західної філософії, оскільки вона намагалася виявити *essence* (сутність) світу. В якості головних рис цієї есенціалістської традиції, що йде від Платона через Декарта і Канта до сучасної аналітичної філософії Рорті визначає такі: фундаменталізм і універсалізм, репрезентаціонізм і дуалізм, а також логоцентристську картину світу [11, 8-9].

Як відомо, в континентальній європейській філософії антропологічну і культур-етичну проблематику антиметафізичного спрямування започатковує Ф. Ніцше. Рорті високо поціновує Ф. Ніцше як предтечу прагматизму. Порівнюючи філософів пост-ніцшеанської традиції в Європі (М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, Г.-Г. Гадамера, Ж. Деріда, М. Фуко), з пост-дарвінською натуралістичною традицією американського прагматизму (У. Джемс, Дж. Дьюї, Т. Кун, У. Куайн, Г. Патнем), спільне між ними він побачив в тім, що всі вони поставили під сумнів кантівське-гегелівське протиставлення суб’єкта і об’єкта, себто визначне розрізнення, завдяки якому актуалізується запитання „Це знайдено чи зроблено?” Проте, між цими традиціями існують і певні відмінності. Перша з них полягає в тім, що американська прагматистська традиція ставить собі в заслугу те, що вона відмовилася від розмежування філософії, науки і політики. По-друге, якщо європейські філософи щоразу винаходили той чи той новий, постніцшеанський „метод”, який намагалися поширити на усіх (наприклад, у ранніх Гайдеггера і Ж.-П. Сартра - це „феноменологічна онтологія”, у Гадамера - герменевтика, у Фуко – „археологія знання” і „генеалогія”), то американським філософам це було не характерно. Хоча Дьюї говорив про необхідність запровадження у філософію „наукового методу”, але він, за словами Рорті, так і не спромігся пояснити, в чому полягала його суть. Джемс також вів розмови про „прагматичний метод”. Проте, за ними по суті стояло анти-платонівське запитання про значення теоретичних розходжень для практики [14, 20]. Щодо філософської позиції самого Рорті, то він, балансує на перетині кількох векторів гуманітарних дисциплін, в своєму метафілософському дискурсі на прагматичному полі намагається „примирити” зазначені традиції – аналітичну англо-американську і „спекулятивну” континентально-європейську¹. Разом з тим він претендує на оригінальність свого філософування та

¹ Варто відзначити, що філософія К.-О. Апеля також постає своєрідним мостом між філософськими традиціями: німецької історико-герменевтичної традиції, яку фундує В. Дільтей, М. Гайдеггер, Г.-Г.

принципову нередукованість своєї позиції до будь-яких „ізмів: радикального релятивізму, комунітаризму та постмодернізму.

У запропонованому проекті радикальної реконструкції сучасної західної філософії на вістрі критики Рорті опиняється передусім Кант, який канонізував головні проблеми сучасної філософії, трансформувавши старе уявлення про філософію - метафізику як „цариці наук” в поняття фундаментальної дисципліни – „дисципліни засад”. У цій якості філософія розглядається починаючи з Нового часу „первинною” вже не в сенсі „найвищої”, а як така, що „лежить в основі” [11, 98] інших наук, вказує на їх місце та озброює їх епістемологічними засадами. Отже, Рорті в своїй критиці кантіанства цілком слідує духу класиків прагматизму, які суть останнього пропонували бачити в бунті проти Канта (Дьюї). У цьому ж руслі лежить його критика і сучасної англо-американської аналітичної традиції, якій також характерні гносеологічні інтенції та пошук універсальних засад. Філософи мови (Г.Фреге, Б.Расел, Р.Карнап та ін.), що інспірували лінгвістичний поворот, як переконає Рорті, спромоглися лише замінити „мовою” трансцендентальну установку Канта. На цій підставі аналітичну філософію він проголошує ще одним різновидом кантіанства, головна специфіка якої полягає в тім, що вона тематизує радше „лінгвістичні, а не ментальні репрезентації” [11, 6].

Ядро антифундаменталістської програми Рорті становить злам репрезентаціоністської теорії істини та усунення проблеми методу класичної філософії, оскільки останнє пов'язувалося з визнанням за філософією привілейованого об'єкту пізнання. Все це уможливило йому тлумачити герменевтику не вузько-епістемологічно - подібно Ф.Шляйєрмахеру та В.Дільтею, а за традицією Гайдеггера і Гадамера в якості всеосяжного вчення про зв'язок людини із світом і на цій основі, зрештою, подолати запроваджену Дільтеєм дихотомію *Geistes-* і *Naturwissenschaften*. А це означає, що методи розуміння і пояснення постають тільки різновидами опису дійсності, який в прагматичній перспективі має на меті приносити певну користь, а не опановувати явищем, щоб ним керувати. Спираючись на ідеї романтизму, Рорті пропонує відрізнити світ, який перебуває назовні, від опису його, який нерозривно пов'язаний з людським духом. Опис, що відбувається в мовній формі може бути істинним або хибним. Відтак, мова постає творінням людей, а істину виражають речення як елементи мови. Далі цілком в дусі *Логіко-філософського трактату* Вітгенштайна наголошується, що світ розколюється на безліч сколків-фактів, що оформилися в реченнях [Див. 2, 24-30]. Проте, це уявлення контрастує з переконання, що істина як і світ перебувають назовні. Таке переконання було нащадком епохи, коли світ розглядався творенням вищої істоти, якій належала своя власна мова. Похибку цього підходу Рорті вбачає в тім, що увага концентрувалася на окремих реченнях, а не на словниках у цілому. Через це завдання трансформації аналітичної філософії він бачить в тім, щоб „опис світу” перенести з рівня окремих речень, який регулюється певними правилами в межах окремих мовних ігор, на рівень мовних ігор як цілісностей. Причому, за умови релятивістського заперечення критерію вибору, втрачає сенс уявлення про те, який з описів є істинним.

У програмі критики репрезентативістської теорії істини чільне місце посідає подолання уявлення про мову як репрезентацію. Рорті виходить із того, що спроби постметафізичних філософів подолати це уявлення виявилися безуспішними саме тому, що вони по суті зводилися до заміни посередника. Приміром, в лінгвістичній філософії, як вже зазначено, „дух” або „свідомість” замінювалися мовою, що розглядалося прогресивним поступом до натуралізації. Проте, в цілому ця заміна не призвела до бажаного ефекту, оскільки використання мови в образі посередника між самістю людини і

Гадамер, з одного боку, та англо-саксонська традиція прагматизму та аналітичної філософії Ч.Моріса, Ч.Пірса, Л.Вітгенштейна. Проте він переймається цілком протилежною проблемою - розробкою в площині трансцендентальної прагматики епістемологічних проблем мови. Ядро його концепції становить поняття дискурсу (аргументативної комунікації) - як метainституту подолання нездужання сучасної філософії з огляду на легітимаційні завдання.

реальністю цілком відповідало суб'єкт-об'єктній картині, а відтак питання, що ставилися до свідомості (про скептицизм, ідеалізм і реалізм), тепер можна було адресувати медіуму мови.

У подоланні зазначеної хиби Рорті цілком спирається на філософію мови Дональда Девідсона, який за методологією Вітгенштайна відмовляється від розуміння мови в якості посередника репрезентацій або виражень, чим досягається розбожествління світу. Хід його думок характеризує наступний полісилогізм: оскільки істина вважається властивістю речень, а існування речень визначається словниками, які продукуються людьми, то й істини постають їх продуктом. Відтак, здобувається важливе методологічне узагальнення: істини не відкриваються, а створюються людьми.

У свій час Ніцше визначив істину як „рухому юрбу метафор”, які після тривалого вживання в риторичній практиці починають сприйматися людьми в якості обов'язкового канону [9, 258]. Це положення підхопив Девідсон і поширив на тлумачення мови як історії метафор, які випадково виникають, з часом відмирають, щоб постати гумусом для виникнення нових метафор. Ці ідеї надихають Рорті на інтерпретацію інтелектуальної історії - історії мистецтва, науки й моральності, отже, й історії мови, - чимось випадковим, що постало результатом збігу різних обставин. У цій смисловій перспективі евристичний потенціал соціального розвитку пов'язується аж ніяк не з теологом, вченим або філософом, а з поетом, як творцем нових слів та продуцентом нових мов.

В прагматичному контексті метою пізнання є не відкриття істин заради істин, а координація адаптивної поведінки людини. Отже, вона полягає в тім, щоб „досягати згоду між людьми” щодо цілей, яких слід прагнути та засобів їх досягнення [14, 30]. Завдяки такому повороту зникає межа між теорією і практикою. Теорія постає лише елементом останньої. Відтак критерієм істинності теорії розглядається її здатність задовольняти конкретні практичні потреби.

Разом з тим, заклик Рорті залишити уявлення про істину „там, назовні”, яка має бути відкрита, аж ніяк не означає, що „там” нема ніякої істини. Він скоріше наполягає, що більш продуктивним було б взагалі відмовитися від спроб розглядати предмет істини темою філософського інтересу, оскільки пошук аргументів, приміром, проти усталеного словника репрезентативістської теорії істини формулюються лексичним матеріалом цього ж словника. На цій підставі евристичну перспективу він пов'язує не з досвідом аргументативного обґрунтування „за” чи „проти” певної тези, а з філософською практикою, яку він називає філософським „методом” утопічних політиків і революціонерів науки. Ця філософська стратегія, що протиставляється практиці парламентарних політиків і нормальної науки, працює не поетапно (зосереджуючись на спростуванні окремих тез та термінів), а „холістські і прагматично” [12, 29], коли застарілий словник, що став гальмом соціального розвитку, поступово замінюється новим, ще навіть повністю несформованим словником. У такий спосіб гегелівський процес поступового самоусвідомлення духом своєї власної природи у Рорті перетлумачується як процес дедалі більш прискореної зміни європейських лінгвістичних практик. В лінгвістичних практиках переопису прочитується новий метод легітимації соціальних форм життя. Суть його полягає в тім, щоб шляхом широкого застосування переопису словників створювати зразок лінгвістичної поведінки, привабливий в очах нової генерації і який спонукав би її до пошуку нових адекватних форм нелінгвістичної поведінки, тобто прийняття нових соціальних інститутів. На наш погляд, лінгвістичні практики переопису постають своєрідною ремінісценцією практики переструктуралізації соціальних очікувань в процесі навчання в концепції легітимації шляхом процедури Н.Лумана [Див. 22, 35; 111; 119].

Іншою сутнісною рисою філософування Рорті є його історизм. Невипадково, представляючи книгу „Випадковість, іронія та солідарність”, у передмові до російського видання Рорті пропонує сприймати її як протест від імені, з одного боку, г'юмівського натуралізму, а з іншого – гегельянського історизму проти пануючих в сучасній філософії

кантіанських упереджень [12, 7]. Він переконаний, що сучасним демократичним суспільствам, які прагнуть взаємного зближення та культурного збагачення, переплетення систем вірувань та переконань краще пасує натуралізоване гегельянство Дьюї, ніж натуралізоване кантіанство [15, 207]. У контексті тлумачення історії розвитку західної філософії як протидії двох дослідницьких парадигм – „систематичної” й „історичистської”, герменевтикою Рорті називає тип філософування, що звільнився від епістемологічних кайданів. У межах цих парадигм сформувалися цілком різні моделі філософського дискурсу. Позиція філософа-систематика у дискурсі уподібнюється до ролі наглядача, який володіє знанням засад і на цій основі прагне до репрезентації всієї істини, тоді як позиція філософа-герменевтика (філософа-наставника) - до ролі згладжування розбіжностей. Отож згода за першою позицією можлива як надія відкриття загальної основи, а за другою – як просто надія на згоду, або ж на плідну розбіжність [11, 235], себто, подібно до вибору Г.Лесінга, безкінечне прагнення істини [11, 279].

У цьому моменті іронічна позиція Рорті зближується з постмодерністською установкою Ж.-Ф. Ліотара, який мету дискурсу вбачав у паралогії, виявленні дисконсенсусу. На паралогію, що існує в формі малих, локальних нарративів, покладається, за Ліотаром, завдання підривати та розхитувати інституційовані конвенції. Вона висувається ним на роль механізму відстоювання справедливості шляхом апеляції аж ніяк не до консенсусу, який подібно небосхилу вважається принципово недосяжним, а скоріше механізму визнання специфічності й автономії безлічі пов'язаних одна із одною мовних ігор. З цих позицій заперечуються претензії універсального характеру розуму та консенсусу, яким протиставляється принципове визнання локальності значення будь-якого дискурсу, аргументації та легітимації [5, 156-157].

Заслугу Гегеля Рорті вбачає в тім, що той вперше застосував на користь філософії новий „літературний жанр” – жанр абстрактно-спекулятивного інтелектуального оповідання, чим випередив філософсько-герменевтичні практики істориків ХХ ст.. У цьому відношенні він особливо поціновує „Феноменологію духу”. Ця праця, на його погляд, репрезентує собою закінчення платонівсько-кантівської традиції та початок традиції іронічної філософії, всадженої на парадигмі широкомасштабного переопису. Гегелівська спроба гармонізації релігії, філософії і науки як етапів розвитку Абсолютного Духу, які в межах його філософської системи утворюють певний діалектичний синтез, надихає Рорті інтерпретувати дискурси філософії, науки і літератури (мистецтва) як такі, що зближуються та взаємопроникають. Проте, як цілком слушно відзначає І.Джохадзе, критична реконструкція Гегеля в дусі радикального релятивізму, зрештою, приводить Рорті до анти-гегельянства, що виявилось в тезі про „історичну випадковість культурних епох і словників” [4, 77]. У контексті своєї іронічної установки - як подолати авторитет, не претендуючи на авторитет [12, 141], - він закидає Гегелю, а також Ніцше те, що їм не вдалося „приватизувати” свої нарративи, себто уникнути пастки універсалізації. У цьому відношенні повчальною є позиція Гайдеггера, який, врахувавши їх сумний досвід завершення нарративів, свій нарратив про історію Буття назвав дробиною, яку можна відкинути. Цей метафоричний образ дробини стався до вподоби Рорті. Він послуговується ним, щоб показати, що криза сучасного лібералізму детермінується словником Просвітництва, який виконав історично-корисну роль, а тепер як будівничі ліса (дробина) має бути відкинутим.

У такий спосіб поняття контингентність, „випадковість” (*contingency*) в концепції Рорті постає одним із головних елементів її несучої конструкції. Цей термін пов'язується насамперед з такими конотаціями як історичність та ситуативність будь-якого матеріального і духовного феномену, його принципова непередбачуваність, випадковість та амбівалентність. У цьому сенсі випадковим оголошується існування людина в світі, її життєвий досвід, мова, культурні епохи, філософія тощо. Філософську думку, за Рорті, можна адекватно збагнути лише у формі культурного процесу, в історичній динаміці її випадкового розвитку, а не як позачасову теорію, своєрідну шкарлупу істини. Із цих

методологічних позицій філософія як теорія долається історією філософії, а її легітимуючі претензії (фундаменталізм) – історизмом.

Релігію, філософію й науку Рорті пропонує розглядати в якості жанрів літературної культури, як описи, що послуговуються своїми специфічними „конечними” словниками. Під „конечністю” словника тут розуміється, з одного боку, відносність в часі та культурно-історична обумовленість будь-якої конкретної мови, себто конечність як смертність її; з іншого боку, терміном „конечність” наголошується на „граничності”, автономності та самодостатності словника культурного жанру, філософської чи наукової парадигми (у сенсі Т.Куна). В аспекті мови повсякденного спілкування людини конечність характеризує запас слів індивіда, що утворює своєрідну матрицю для сприйняття дійсності, мислення та мовлення.

Разом з тим, Рорті не погоджується з тим, що критики відносять прагматистів до релятивістів. Він наполегливо відстоює точку зору, що більш точним було б називати їх „антиметафізиками” та „антифундаменталістами”. Відмова від метафізики в широкому сенсі, в якому Гайдеггер говорив, що „метафізика *і є* платонізм”, передбачає відмову від розрізнення між абсолютним і відносним, знайденим і зробленим, об’єкта і суб’єкта, безумовним і умовним, реальним і уявним. Але така позиція в очах опонентів рівнозначна ірраціоналізму. Рорті готовий погодитися з віднесенням себе до ірраціоналізму в окресленому сенсі, оскільки бути ірраціоналістом у цьому розумінні аж ніяк не означає бути нездатним до аргументації, а - лише відмову від метафізичного способу аргументації та потребу впровадження нових способів дискусії, нових конечних словників [14, 17].

На роль оптимальної форми такого нового способу дискусії і пропонується літературна критика, яка становить ядро іронізму Рорті. Протиставляючи ліберальному метафізику ліберального іроніка, позицію останнього Рорті окреслює наступними трьома умовами: він завжди радикально сумнівається в своєму конечному словнику; визнає, що аргумент, який базується на сьгоднішньому його словнику не здатний ані спростувати, ані підтвердити цих сумнівів; і, зрештою, піддаючи філософській рефлексії свою ситуацію, він не розглядає свій словник ближчим до реальності, ніж інші [12, 103]. Отже, оскільки іронік тримається афористичної установки Ніцше – нема факті, є інтерпретації, - його позиція постає „мета-усталеною” (Сартр).

Методом іроніка є переопис, а не вивід метафізика, який спирається на докази, що впливають із відносно несуперечливих засновків. Віддаючи перевагу діалектичній формі аргументу, для іроніка засобом переконання постає скоріше словник у цілому, ніж окреме висловлювання. Відтак логіка розглядається ним допоміжною дисципліною діалектики, тоді як для метафізика, навпаки, діалектика є тільки різновидом риторики, яка є нікчемним субстратом логіки.

Таким чином, діалектичний метод Гегеля в концепції Рорті трансформується в літературну майстерність здійснювати переключення гештальтів за допомогою переходу від одного словника до іншого. У цьому контексті на основі часткової заміни процедури виводу практикою переопису під „діалектикою” вже розуміється не мистецтво виведення одного висловлювання із інших, а „літературний критицизм” - як лінгвістична стратегія розігрування одного словника проти іншого.

На літературну критику покладається в ідеальному ліберальному суспільстві головний тягар легітимації демократичної політики та форм життя, себто завдання, яке в релігійній культурі виконувала покірність божественній волі, а в культурі філософській - пошук автентичної реальності. У такий спосіб літературна культура, що не знає дисциплінарно-світоглядних обмежень, висувається на амбітну роль продовжувача Просвітництва „іншими, більш кращими методами” [13, 41]. Хартії свободи ліберального суспільства пов’язуються передовсім з такими сферами культури як література і політика, оскільки вважається, що саме в цих сферах за допомогою переопису, з одного боку, лібералізм здатний реалізувати свої сподівання на можливість „поетизації” культури як цілого, всупереч просвітницькій надії на її „раціоналізацію” чи „сцієнтизацію”, а з іншого

- можуть бути реалізовані сподівання кожного досягти рівної можливості в здійсненні ідіосинкратичних (приватних) фантазій [12, 82].

На противагу Гегелю, який вершину морального і духовного прогресу людства пов'язував з філософією, Рорті констатує й утопічно прирікає загальну тенденцію духовного розвитку Заходу - поступового переходу до літературної критики, в якій філософії відводиться скромне місце однієї серед інших дисциплін, оскільки звільнена від когнітивного й метафізичного компонентів вона перетворюється в літературний жанр. Причому роль її зводиться до посередника між різними сферами культур – сприяти демократизації та інтенсифікації діалогу між ними. В історичному контексті „пост-філософської культури”, як зазначає він у праці „Філософія і майбутнє”, це має бути єдиним і останнім завданням філософії, яка найкраще може впоратися з нею саме у формі прагматистської герменевтики [Див.: 4, 84]. На відміну від пізнього Гайдеггера, який песимістично наголошував, що будь-яке філософування, якщо виходить із Платона, неодмінно веде до прагматизму, що є виявом кризи метафізики, Рорті проголошує прагматизм найкращим із можливого позитивного „завершення” розвитку філософії [16, 149]. Хоча виникнення прагматизму і було уможливлено раціоналізмом Просвітництва, він, звільнений від науки і філософії, проголошується його антитезою.

II

Свій утопічний проект ліберального суспільства Рорті подає в якості ідеальної моделі подолання кризи реального лібералізму. На його переконання, на головну причину цієї кризи вказує вже аксіоморичність виразу „постмодерний буржуазний лібералізм”. Йдеться про те, що багато інститутів сучасного ліберального суспільства зберігають інерцію до словника епохи Просвітництва (соціальних прав і свобод як універсальних цінностей), який логічно і лінгвістично обертається навколо кантівського протиставлення морального і доброзичливого. Словосполученням „постмодерністський буржуазний лібералізм” у своїй однойменній статті Рорті позначає гегельянську позицію відмови від кантіанських догм в обґрунтуванні переваг ліберальних практик та соціальних інститутів. Терміном „буржуазний” тут наголошується (подібно марксистській схемі) на конкретно-історичній детермінації виникнення ліберальних інститутів та практик. У цьому ж контексті концептом „буржуазний лібералізм”, що протиставляється філософському (кантіанському) лібералізму, Рорті окреслює ідеальний проект втілення в життя конкретних ліберальних – в тому числі й утопічних – надій [15, 202]. Щодо епітету „постмодерний”, то він застосовується цілком у смислі „Стану постмодерну” Ліутара - як „недовіра до метанаративів” [4, 144] – дискурсів легітимації, що в zasadничені на великих цілісностях таких, як людина та її природна суть, раціональність, мораль, Абсолютний Дух та ін.. Отже, ці метанаративи, що мають за мету легітимувати певні форми соціального устрою та адекватні ним норми поведінки, постають несумірними з наративами про історичну випадковість та плинність окремих спільнот.

В основі утопічного проекту ліберального суспільства покладено натуралістичне розуміння самості людини, в контексті якого розгортається ревізія морального вчення Канта. Зупинимось на цьому більш докладно.

Платонівське протиставлення в душі людини двох первенів – високого (духовного), що пов'язане із світом ідей, та низького (пристрасного), пов'язаного з матеріальним світом, започаткувало виникнення потужної традиції, в якій всезагальне, розум асоціюється з безкорисним та справедливим, а одичне і емоційне, навпаки, - з користю та несправедливістю. Ця ідея своєрідним чином модифікується у моральній філософії Канта. Самість людини він тлумачить онтологічно розірваною, оскільки вона належить до двох різних світів – світу явищ і світу речей у собі. Людина як частина природного світу підлягає дії емпіричних законів. Однак, відносно певних здатностей вона постає для себе водночас умосяжним предметом. Сфера „умосяжної” активності - це сфера свободи, де розум людини виявляє свою спроможність покладати новий причинний ряд. У цій сфері свободи причинністю володіє сам розум, який приписує імператив морального закону –

повинністість (müssen) чинити виключно із повагу до закону попри усі спокуси чуттєвого світу.

Заперечуючи кантівську дистинкцію ригористичного розведення повинністісті і доброзичливості Рорті відстоює натуралістичну тезу, що людина являє собою сукупність різних вірувань і бажань, які стали можливими багато в чому завдяки мові, а остання, як вже з'ясовано, має принципово випадковий характер. Спираючись на емотивізм моральної філософії Д.Г'юма, виникнення соціальних чеснот - справедливості, безкорисливості, співпрацю - він пов'язує не з підкоренням пристрастей розуму (як Кант) чи розсудку (фронезис Арістотеля), а з процесом здобуття певних вірувань і бажань. Відтак проблема створення проекту справедливого та вільного суспільства переводиться в площину відшукування правильного співвідношення, гармонізації сукупностей індивідуальних переконань і бажань. Проте розв'язання цієї проблеми пропонується в площині етики співпраці, яка протиставляється етичному універсалізму, всаданиченому на понятті морального обов'язку.

У цьому ж поняттєвому полі визначається і моральний прогрес. Під ним пропонується розуміти не міру подолання егоїзму, себто підведення окремих бажань індивідів під якісь всезагальні зобов'язання чи підкорення емоцій раціональному контролю, а поступове розширення здатності людини симпатизувати й довіряти, ідентифікуючи себе з дедалі більш зростаючим колом людей. Себто, моральний прогрес Рорті асоціює із солідарністю, потенціал якої прямо співвідноситься з контрастом до інших соціальних угруповань, а символом його постає зниження рівня жорстокості. Солідарність з людством базується, в такий спосіб, не на спільній мові, себто не на якихось універсальних цінностях, приміром, принципі справедливості, а на чутливості до болю і зокрема на чутливості до приниження – як специфічному різновиду болю, який відчуває лише людина. Проте в концепції морального прогресу Рорті відчувається внутрішня суперечливість. Саме тому він поспішає висловити сподівання, що остаточний словник ліберального іроніка не завадить йому помітити страждання чи приниження когось, хто має інший словник.

Таким чином, підґрунтя людської солідарності становить не істина, або загальна ціль, яку всі поділяють, а питання егоїстичної надії кожного на те, що наш світ не буде зруйновано [12, 127]. Причому розвитку здібності до солідарності, за Рорті, сприяє скоріше жанр літературного роману, зразок якого він знаходить В. Набокова і Дж. Оруела, ніж проповідь і філософський трактат, оскільки саме роман найкраще розвиває людську уяву жаху від жорстокості. У цьому сенсі він сподівається, що репрезентована в його ліберальній утопії зазначена переорієнтація здобуде необхідну легітимацію й постане частиною загального повороту від теорії до нарративу. Це б символізувало водночас відмову від метафізичних спроб охопити все розмаїття життя одним поглядом, себто описати його одним метасловником. Наратив, покладений в основу моделі історичистської і номіналістичної культури ідеального ліберального суспільства, перебирає не себе функцію створення єдиної смислової цілісності, пов'язуючи, з одного боку, сучасне з минулим, а з іншого – з утопічним майбутнім. За задумом Рорті, з цією культурою гармоніює утопія як безкінечний процес реалізації свободи, а не конвергентний рух до вже існуючої істини [12, 21].

Отже, вирішальним моментом концепції Рорті постає його відмова від розуміння людської самості як структури, що містить розум чи мораль в якості ядра природної сутності. У тлумаченні самості людини як самодостатньої, спонтанної і гнучкої системи вірувань, бажань та переконань, які довільно сплетені між собою, не утворюючи жодного центру домінування і не зазнаючи жодних регуляцій з боку норм та правил, він цілком наслідує фізикалістську модель Куайна, який ототожнював етичну сферу із сферою фізики. У цій методологічній перспективі під „моральною” чи „раціональною” розуміється адаптивна поведінка будь-якого агента релевантного певному смислому універсуму, яка ідентифікується з аналогічною поведінкою природних об'єктів (електричних зарядів,

біологічних клітин тощо); і, відповідно, ірраціональною - поведінка, яка призводить до маргінального витискання із спільноти. На цій основі кантівській дистинкції „мораль-доброчинність” Рорті протиставляє розрізнення двох частин людської самості - приватної і публічної.

Зазначене розрізнення в концепції Рорті має важливе методологічне значення в кількох відношеннях. По-перше, на цій основі кантівському виведенню людської гідності із власної суб'єктивності Рорті протиставляє гегелівський аналог „колективної гідності” певної соціальної групи (моральної чи політичної спільноти), з якою людина себе ідентифікує і яка виступає в якості справжньої „моральної сили” її екзистенціальних прихильностей, що свідчить про комунологічне (від англ. community – спільнота) спрямування його концепції. По-друге, це розрізнення спрямоване також на подолання кантівської диференціації сфер науки, моралі і мистецтва, оскільки результатом цього розрізнення було применшення значення поезії й літератури через залучення їх до сфери естетичного.

Кант виходив із того, що науці притаманна власна теоретична динаміка, яку він ототожнював з раціональністю та відмежовував її від практичного розуму й інтересу емансипації. У руслі цієї традиції діяли Маркс та Вебер, а також діють численні сучасні їх послідовники. Методологічну ваду зазначеної диференціації сфер культури Рорті вбачає в тім, що слідуючи їй, деякі інтелектуали, в тому числі і ліберальні, істину розглядають ізольовано від влади, щиро сподіваючись, що мова науки є нейтральною і через це вона немов би здатна забезпечити неупереджену критику політичних і моральних інститутів. Вже М.Фуко переконливо показав, як риторика ліберальних інтелектуалів успішно приватизується бюрократами для власних потреб. Проте, метанаратив, запропонований Фуко в якості засобу діагностування дискурсивних практик як ідеології, розчаровує Рорті, оскільки, спроможний лише показати кому належить влада, не зазіхаючи на соціальне реформування.

Розрізнення приватного і публічного не є винаходом Рорті. На цьому акцентували також класики лібералізму. В результаті історичистського повороту в філософії місце істини посіла свобода в якості завдання пізнання соціального прогресу. Проте, і після цього збереглося розрізнення приватного і публічного, за ознакою якого відбулося розмежування історичистів на тих, хто надає особливої ваги чиннику самостворення, себто приватній автономії (Гайдеггер, Фуко, які подібно Ніцше соціалізацію розглядають як антитезу внутрішньому світу людини), і на тих, хто відстоює публічні цінності більш справедливого й вільного суспільства, а прагнення до внутрішнього самовдосконалення поціновує скоріше як прояв „ірраціоналізму” й „естетизму” (Дьюї, Ю.Габермас). Щодо самого Рорті, то він віддає симетричну шану як першим - прихильникам етики самотворення, так і другим - адептам етики взаємної гармонії². Він виражає впевненість про можливість поєднання цих альтернативних тенденцій якщо не на рівні теорії, то принаймні на рівні практики. Згідно з ліберальним кредо максимальної толерантності до Іншого, Рорті припускає можливість зближення цих векторів за умови, коли будуть „считатись целью справедливого и вольного общества дозволение своим гражданам быть столь приватными (privatistic), «иррациональными» и эстетствующими, сколь им нравится, и столько, сколько позволяет им собственное время, не причиняя,

² Цікаву паралель протиставлення приватного і публічного демонструє сучасний англійський моральний філософ А.Хелер, яка, виходячи із гіпотези, що підґрунтя сучасного світу становить свобода як несубстантивна підвалина, в якості двох стовпів сучасної етики розглядає етику особистості та етику конституційних свобод. Ці стовпи різняться суб'єктами. В першому – це етика суб'єкта як „я”, а в другому суб'єкт – „ми”. Відтак, етика суб'єкта – максималістська, оскільки головна моральна чеснота „ego” – це зберегти ідентичність із своїм „я”, а етика „ми” – мінімалістська, оскільки головною чеснотою у цьому випадку вже є солідарність. Хелер наголошує, щоспільним для етик суб'єктів в однині і множині, є те, що вони беруть на себе відповідальність за збереження сучасного світу (соціальну інтеграцію), в якості приватних осіб (перші) та громадян (другі) (Див. Хеллер А. Два столпа современной етики // Вопросы философии. – 2004. - №3. – С.28-36. – С.35.).

однако, вреда другим и не используя ресурсов, в которых нуждаются те, у кого в распоряжении меньше преимуществ” [12, 18].

Як бачимо теоретичну позицію Рорті можна цілком ідентифікувати з ідеологією сучасного ліберального демократичного устрою. Вона кореспондується також з концепцією „негативної свободи” Ісайї Берліна, розвиненої ним в трактаті „Дві концепції свободи”. В якості головної чесноти ліберального суспільства Рорті відстоює свободу „як визнання випадковості”. Оскільки в цьому суспільстві править риторика, а не логіка, то культура його спрямована на подолання глибоко вкоріненої метафізичної прихильності до універсальних стандартів, імперативів і моральних принципів. Ліберальному суспільству пасує ідея, що в ньому все дозволено, якщо йдеться про слова, а не про вчинки, про силу переконання, а не примусу. У цій площині „істинним” вважається все те, що постає результатом публічного зіткнення думок, вільної публічної дискусії. Ідеальне ліберальне суспільство Рорті не має іншої мети, окрім свободи, іншого завдання, окрім того, щоб спостерігати як відбуваються такі зіткнення, і неухильно приймати їх результати. Звідси можемо висновити, що відкритий деліберативний процес висувається на роль іншої визначної цінності ліберального суспільства. В якості громадян своєї ліберальної утопії Рорті розглядає людей, які готові приймати випадковість мови свого морального дискурсу, а тому й випадковий характер своєї совісті та своєї спільноти [12, 92]. Як бачимо, ці ознаки цілком ідентифікуються з окресленим вище теоретичним образом ліберального іроніка.

Припускаючи, що моральні вимоги – це вимоги історично випадкової мови, а не норми і принципи, що відбивають істинну форму світу чи самості, Рорті імплікує висновок про випадковість моралі. Тут він йде шляхом Майкла Оукшота і Селларса, які моральні принципи розглядали в референції до словників морально-політичного обговорення конкретних практик і соціальних інститутів, заперечуючи водночас легітимізаційні спроможності їх стосовно цих практик. У контексті зазначених релятивістських інтенцій кантівську дихотомію моральне-доброзичливе Рорті вважає коректною тільки в межах окремого індивіда, а не суспільного цілого. І в цьому виразно проступає ще одна точка дотику його до Лумана, який в перспективі системної теорії моральні вимоги також розглядає релевантними лише сфері суб’єктивності, а не суспільству в цілому та ступені досконалості його влади [6, 90].

III

У площині розрізнення приватного і публічного опонентами Рорті постають Фуко і Габермас, філософські пошуки яких наближені до потреб гармонійного розвитку сучасних демократичних суспільств. З цими мислителями у Рорті наявне широке поле спільних поглядів. Щодо розбіжностей, то їх Рорті лапідарно схарактеризував такими словами: „Мішель Фуко – іронік, який не бажає бути лібералом, тоді як Юрген Габермас – ліберал, який не бажає бути іроніком” [12, 93]. Якщо розбіжності з першим він відніс до сфери політики, то з другим позначив як „суто філософські” [12, 99].

Аналізуючи теоретичні проекти цих видатних мислителів сучасності, Рорті вказує на їх контрарну спрямованість. На його думку, фукіанський анархізм є лише зворотним боком габермасівського метафізичного лібералізму. Останній при цьому він називає „філософським фундаменталізмом”, поставленим з ніг на голову. Більше того, у перспективі свого іронічного проекту, філософські концепції Габермаса і Фуко оголошуються ним марними насамперед у політичній сфері; оскільки, якщо перший з них пропонує стратегію філософської легітимізації та обґрунтування сучасних ліберально-демократичних інститутів і форм життя в перспективі універсальної прагматики, то другий принципово заперечує саму можливість такої легітимізації на підставі неспроможності і виснаження ліберальних інститутів [Див. 4, 139-140].

Витоки концептуального розходження цих видатних мислителів становить цілком відмінне сприйняття філософії Ніцше. І в цьому можна цілком погодитися з Рорті. Під впливом Ніцше у Фуко сформувалася позиція історичного релятивізму, що відклалася в

концепції генеалогічного нарративу про випадковість. У цьому сенсі він наполегливо розвиває тезу, про облудність думки, немов би ліберальна культура спромоглася сформулювати кращі самості, порівняно з попередніми суспільствами. Фуко переконливо показує, що ліберальні свободи, які постали здобутком політичної демократії, перевертаються новими, ще більш витонченими формами обмежень, ніж це мало місце в домодерних суспільствах. Зазначену тезу Рорті маркірує такою, що виражає саму суть його розбіжності з фукіанським іронізмом. Фундатор ліберальної утопії також визнає наявність певних обмежень свобод в ліберальному суспільстві, але пропонує розглядати їх як необхідну компенсацію за зниження порогу болю. Разом з тим він певний, що із загрозою, про яку попереджає Фуко, здатні успішно впоратися відповідні інститути сучасних ліберальних суспільств, що виникли в процесі їх еволюційного розвитку.

Щодо Габермаса, то йому в цілому імпонує критика Ніцше „суб’єкт-центрованого розуму” традиційного раціоналізму. Однак, усвідомлюючи катастрофічні наслідки нащадку філософії Ніцше для європейської філософії, які виявилися у відмові від збереження емансипаторського змісту критики Нового часу, що зробило філософську рефлексію принаймні іррелевантною, а в гіршому випадку навіть ворожою ліберальній надії, Габермас намагається зберегти емансипаторський потенціал ідеалів Просвітництва на шляху переходу від філософії, в zasadниченій на принципі суб’єктивності, до комунікативної філософії на засаді принципу інтерсуб’єктивного порозуміння. Поняття універсального дискурсу, яке розвинуто ним разом з К.-О. Апелем в концепції дискурсивної етики в результаті трансформації морального трансценденталізму Канта, пропонується на роль механізму легітимації демократичних інститутів, зниження рівня їх жорстокості та наповнення змістом справедливості.

Таким чином, можна констатувати, що попри спільну основу поглядів Габермаса і Рорті на безумовну цінність традиційних демократичних інститутів, необхідність їх вдосконалення на основі передумови „свободи від панування”, у них наявні різні уявлення про те, який самообраз повинне мати демократичне суспільство, на яких легітимаціях мають базуватися структури реалізації ліберальних надій. Філософське протистояння Рорті з Габермасом редукується до опозиції ліберального іроніка з ліберальним метафізиком, про що йшлося вище. У своїй дискусії з Габермасом він має на меті захистити свою іронічну установку, а також своє прагнення розглядати літературну критику в якості провідної інтелектуальної дисципліни за допомогою чіткого розрізнення приватного й публічного.

Після загальної характеристики позицій сторін, з огляду на заявлену мету дослідження, є сенс увійти в більш докладний аналіз теоретичної дискусії Рорті з Габермасом, яка відбиває протистояння між партикулярним (контекстуальним) і універсальним. Вихідну основу їх концептуальної розбіжності становить розуміння функції мови. Якщо Рорті головну функцію мови-метафор вбачає в самотворенні індивіда та світовиявленні, то Габермас - в розв’язанні проблем соціокультурного життєвого світу. У перспективі іронічного проекту Рорті, формою реалізації якого проголошується поетична культура, а філософія отримує образ літературної критики, підґрунтям „істинного” або „благого” виступає контингентність згоди, що здобувається в результаті дискусії, локалізованої до конкретно-історичного контексту. На роль головної цінності лібералізму висувається свобода слова. Рорті переконаний, що достатньо подбати про політичну свободу, а „істина й добро подбають про себе” [12, 116]. На противагу цьому Габермас наголошує, що масштабом комунікативно досягнутого порозуміння постає інтерсуб’єктивне визнання домагань значущості – як момент трансцендентальної всезагальності, яким долається будь-яка провінційність локального контексту і здобувається фактичний консенсус щодо норм та цінностей суспільного життя. „Істинність” універсального досвіду – як контрфактичного (у смислі Апеля) - „знімається” в партикулярному. На цій підставі Габермас зазначає, що „внутрішній зв’язок між

контекстами обґрунтування і відкриття, між дійсністю і генезою ніколи не є цілком розірваним” [19, 376].

Отже, дискурсивно-етичний проект демократичного суспільства Габермаса, який передбачає втілення в собі універсальних інтенцій та раціоналізму Просвітництва у формі комунікативного розуму, демонструє більшу пластичність і через це здатний більш адекватно відбивати соціальні реалії. На противагу цьому, ідеальний проект Рорті, що відкидає універсалізм і раціоналізм у будь-якій формі, прагнучі розчинити їх у контингентності деліберативного процесу, тим самим наражається на перформативну суперечність – демонструє, так би мовити, універсалізм „універсального заперечення”.

Як Габермас, так і Рорті в розумінні деліберативного процесу спираються на ідею Пірса про те, що єдиною загальною підставою критерію істини має бути апеляція до „неспотвореної комунікації”. Однак ця ідея зазнає цілком відмінних інтерпретацій. У площині дискурсивної етики вона трансформується в необхідну передумову дискурсу (аргументативної комунікації) і конкретизується концептом ідеальної мовленнєвої ситуації. Рорті не приховує свого критичного ставлення до подібної інтерпретації неспотвореної комунікації. Це, на його думку, не що інше як процес конвергенції, який в універсалізмі Габермаса замінює собою позаісторичну підставу. У поняттєвих межах ліберальної утопії Рорті, закладеній на випадковості мови, ідея „універсальної обґрунтованості”, що гарантує зазначений процес конвергенції, стає сумнівною, а „неспотвореність” вільної комунікації тлумачиться дещо простіше – як наявність демократичних політичних інститутів та умов їх функціонування.

На вістрі критики Рорті опиняється й інше засадниче поняття дискурсивної етики – поняття комунікативного розуму, на якому ґрунтується консенсуальна теорія істини й справедливості. Він звинувачує Габермаса, що той цим поняттям лише здійснив облудну спробу перетлумачити його власний образ ліберального суспільства, за яким, згідно прагматистському канону, істинним та справедливим приймається все те, що впливає із неспотвореної комунікації, що перемагає у відкритому та вільному зіткненні переконань. Із цього смислового контексту випливає, що ліберальні суспільства інтегруються не філософськими ідеями (як у Габермаса), а спільними словниками та спільними сподіваннями. У цій іронічній перспективі відкидається можливість існування будь-якої інстанції, яка могла б претендувати на оцінку кінцевого словника особистості або культури так само, як і можливість існування в середині самого словнику якогось критерію, який диктував би правила його перегляду³.

Концептуальне протистояння Габермас-Рорті найбільш рельєфно виявляється в перспективі розрізнення в самості людини публічного і приватного векторів. Якщо Габермас, постаючи продовжувачем інтенцій метафізичної традиції Платона, Арістотеля і Канта, розрізнення приватне-публічне намагається подолати на шляху інтерсуб’єктивного порозуміння в перспективі ідеальної комунікативної спільноти, себто сподівається, кажучи словами Рорті, створити кінцевий словник в образі дискурсу як метаінститу легітимації, то проект ліберальної утопії Рорті покликаний переконати в неможливості поєднання практики самотворення та автономності з публічною сферою⁴.

³ У цьому місці варто зазначити ще кілька паралелей концепції Рорті до теорії системного аналізу Лумана. По-перше, - достатньо згадати хоча б про плюральність описів і самоописів системи. По-друге, у перспективі системно-теоретичного аналізу Луман також підриває універсалістські домагання раціональності, наголошуючи на принципово неосезній комплексності та контингентності сучасних гетероархічних і а-центрованих суспільств [7, 167]. Він доводить, що претензії раціональності на нормативність, є відлунням епохи, коли сама природа становила нормативний масштаб. У Новий час у відповідності з гуманістичною традицією Європи *ratio* було локалізоване в природі людини [7, 186].

⁴ Проте, якщо бути точним, то Габермас не прагне до асиміляції приватного публічним. Він, навпаки, наголошує, на внутрішній взаємообумовленості приватної і публічної автономії, яка виявляється в площині деліберативної демократії. Із взаємообумовленості суб’єктивної свободи дій суб’єктів приватних прав і публічної автономії громадян держави Габермас виводить внутрішній зв’язок між правовою державою і демократією [21, 662].

Цією перспективою визначається цілком різне тлумачення соціальної солідарності: у Габермаса на засадах універсального консенсусу, який стає в такий спосіб дотичним принципу справедливості, у Рорті на засаді ідіосинкратичного відчуття болю від приниження інших. Рорті це називає „імажинативною ідентифікацією”, яка в іронічній перспективі є тим, чи в метафізичній перспективі була специфічна моральна мотивація – раціональність, апеляція до Бога або до істини [12, 128]. Наполягаючи на чиннику випадковості, він заперечує філософські підстави наявності ядра самості, будь-які універсальні ідеї, як-от: „сутність”, „природа”, „розум”. На цій підставі моральність людини ставиться в залежність від історичних обставин, від тимчасового консенсусу щодо того, що слід вважати нормою, справедливістю чи не справедливістю життєвих практик [12, 240]. Тим самим заперечується статус класичного першопринципу за моральною повинністю та формується уявлення про ієрархію повинностей. А від цього вже тільки крок до етноцентризму, в площині якого свого апогею досягає парадигмальне протистояння універсального і контекстуального.

Подібно Селларсу, який повинність розглядав еквівалентом „інтерсуб’єктивної обґрунтованості”, у Рорті на місці об’єктивності пізнання виступає однастайність інтерсуб’єктивного порозуміння в межах життєвої форми, до якої люди випадково належать. Він наголошує, що ми не маємо над собою іншої сили повинності, окрім „ми-інтенцій” спільнот, з якими ми себе ідентифікуємо. Почуття солідарності у людини виникає на основі почуття обов’язку до кожної із цих груп. Більше того, підґрунтя власної мовної спільноти становить масштаб для оцінки, себто легітимації, усіх інших поглядів. Подібний радикальний контекстуалізм обертається етноцентризмом. Рорті усвідомлює це і намагається пом’якшити свій контекстуалізм тим, що пропонує розуміти „ми-групу” як „ми-ліберали”, що виховані в дусі недовіри до етноцентризму. У парадигмі історичної випадковості та відносності кінцевих словників певні „ми” прагнуть розширення їх до меж максимально можливого конкретно-історичного смислу, який відбиває гасло – „ми – ліберали ХХ століття” або „ми нащадки історичних випадковостей, які створюють дедалі більш космополітичні демократичні інститути” [12, 249].

Габермас, відстоюючи трансцендентальну перспективу комунікативної спільноти, разом з тим показує усю безпідставність звинувачення комунікативного розуму в репресивності на цій підставі, що той також містить в собі вимір контингентності. Він визнає, що залишок метафізичності як тінь трансценденталізму зберігається у чиннику безумовності в дискурсивних поняттях істини і моральності. Однак, моральний універсалізм не тільки не загрожує індивідуалізму, а навіть уможлиблює його народження в дискурсивній практиці. Аналогічним чином він закликає розглядати і єдність розуму: не репресією його, а джерелом розмаїття його, оскільки „плинна єдність, яка створює в ламаній і нестійкій інтерсуб’єктивності мовленнєвий консенсус, не лише припускає, а й сприяє і прискорює плюралізацію форм життя і індивідуалізацію стилів життя” [3, 278].

Таким чином, на противагу безкомпромісній концептуальній позиції Рорті, Габермас демонструє зближення теоретичних позицій. Він виходить із того, що прагматика застосування будь-якої мови передбачає підстановку розуміння спільного об’єктивного світу. Другою істотною умовою постає дотримання учасниками симетричних умов діалогу та можливість перейняття настанов Ego й Alter’a, а також врахування позиції спостерігача. У контексті окреслених прагматичних передумов мовленнєвої комунікації втрачають свою гостроту звинувачення Рорті в позачасовій і надісторичній позиції суб’єкта, що послуговується своєрідною метомовою вільною від контексту, а дискурсивно-етична позиція Габермаса вже не становить строгу альтернативу поміркованому етноцентрично зумовленому контекстуалізму, оскільки концепт комунікативного розуму охоплює собою і поняття конкретного розуму, який виявляє себе як в контекстуальному, так і трансцендентному вимірі. Цілком в дусі міркувань Г.Патнема, він наголошує, що претензії на значущість висловлювань та норм індивіда

відстоюються тут і зараз в конкретному контексті, але трансцендуються за межі конкретного просторового і часового сегменту [3, 277].

Варто відзначити, що позиція непартикулярного контекстуалізму Габермаса є ідентичною позиції Апеля, який схарактеризував її як „трансцендентальний комунітаризм” чи „трансцендентальну філософію інтерсуб’єктивності” [1, 381]. В окресленому контексті виявляється хиба етноцентризму „поміркованого контекстуаліста” Рорті. Габермас вбачає її насамперед в тім, що в ньому не забезпечується симетрія домагань значущості (позицій) учасників діалогу; вона зводиться нанівець через те, що процес розуміння інтерпретується як „підпорядкування шляхом асиміляції чужого горизонту інтерпретації нашому” [3, 276].

Однак, Апель виявляє у відстоюванні універсалістських претензій філософії на легітимацію морально-політичних порядків ліберальної демократії більшу войовничість. Піддавши неопрагматизм Рорті безкомпромислому і системному критичному аналізу, він виявляє у Рорті логічні помилки типу *non sequitur* та *petitio principii*. Зокрема Апель цілком слушно відзначає: „Із того, що ліберальна демократія - на відміну, приміром, від теократії або тоталітарної держави – має обмежувати публічну значимість релігійних і філософських доктрин аж ніяк не слідує, що *цей* політичний порядок (...) все ще ґрунтується сам не на історично-контингентних, а філософські легітимуючих передумовах” [20, 399]. І справді. Мінімальною умовою існування будь-якої вільної правої держави, в тому числі і ліберальної демократії, є можливість укладання угод різного типу, яку виражає положення традиційного природного права „*pacta sunt servanda*” (угод слід дотримуватися). Однак цей принцип не обґрунтовується історично-конкретною згодою, а вказує на практичну релевантність утворення консенсусу, що цілком ігнорує Рорті.

IV

Підбиваючи підсумки, зробимо деякі узагальнення.

Проект ліберальної утопії Рорті спрямований передовсім на обґрунтування тези: у підґрунті кризи сучасного лібералізму лежить його метафізичність, що виявляється в його прихильності до словника раціоналізму Просвітництва, закладеному на поняттях істини, раціональності і моральної повинності. Відтак, своє завдання він вбачає в тім, щоб на засадах радикального іронізму - нераціоналістично і неуніверсалістські - переформулювати інститути ідеального ліберального суспільства та остаточно подолати експлуатацію міфу про можливість розумного і справедливого світопорядку, наявність загальнолюдських цінностей і природних прав людини. Легітимуючі претензії останніх Рорті обмежує границями певних мовних ігор, себто конкретно-історичних культурних і політичних спільнот та форм життя.

В якості механізму легітимації обирається традиційна для прагматизму практика переопису, яка становить ядро іронізму Рорті. Неопрагматичська програма переопису кінцевих словників спрямована на подолання практик легітимації на засадах морального універсалізму повинності, що ґрунтується на розумі як структурі людської самості. Моральні пошуки постмодерної ліберальної буржуазії, на переконання Рорті, абсолютно несумісні з тактикою комунікативного дискурсу на засадах універсалізму. Серцевину політичного дискурсу сучасних зразково-демократичних суспільств становить продуктивний обмін інформацією та досвідом з огляду на розв’язання конкретних завдань; він не сприймає формулювань загальних принципів та імперативів, окрім випадків „написання конституції або складання правил для вивчення дітьми” [15, 206-207].

Наголошуючи в дусі комунітаристських поглядів (Сендела) на конвенційній природі моральних принципів та норм, Рорті вводить методологічно евристичну дистинкцію приватне-публічне, яка заміщає кантівське розрізнення моральне-доброзичливе. Конвергенція (поєднання) цих сфер не можлива, оскільки кожна з них опікується своїм специфічним словником. Якщо словник самості в приватній сфері є метафоричним і через це найкраще пасує для самовираження, а не аргументації, то словник самості в публічній

сфері тяжіє до буквального смислу слів і через це більше підходить для соціальної комунікації з проблем справедливості. Отже, перший словник є словником іронічного філософа (культур-критика, поета), а другий – політика. У такий спосіб не можна не помітити, що кантівську дистинкцію Рорті намагається долати „по-кантівськи” – шляхом розмежування сфер самості. Причому масштаб порятунку лібералізму, легітимації його інститутів в утопічному проекті Рорті пов’язується з приватизмом, шляхом заміщення кантівського „Ти повинен” г’юмівським „Мені це пасує”. Окрім іншого, це також означає, що філософія у формі літературної критики втрачає свої претензії на легітимацію соціальних інститутів, які за цих умов стають зацікавленими скоріше у політичних санкціях. У перспективі системної теорії Лумана, це означає, що політична сфера легітимується на основі своїх власних зобов’язуючих рішень [22, 7].

Переопис конечних словників, під чим розуміється зміна контекстуалістські обмеженої мови конкретної наукової чи політичної спільноти, ґрунтується на принципі контингентності, який виростає із історичистської настанови філософії Рорті. Прагматика процесу переопису у формі літературної критики, що заступає собою пошук універсальних підстав, включає в якості своїх елементів метафоризацію та деметафоризацію мови в смислі Дерріда. Вважається, що народження метафори постає свідченням початку процесу формування нової мовної гри. Проте, творення метафор-неологізмів (метафоризація) має доповнюватися ще процесом деметафоризації (редескрипції), який передбачає засвоєння і поширення їх, а також буквалізацію - перетворення переносного смислу метафори у фіксований, буквальний смисл, оскільки живі метафори, на відміну від мертвих, неопераціональні і через це не придатні для застосування в якості засобів соціальної комунікації. Тут напрошується паралель з П. Рікером, який продуктивний потенціал метафори пов’язує з їх здатністю виявляти нові уподібнення на основі розмивання логічних границь та руйнування усталених систематизацій [10, 442].

Програма метафоризації і де-метафоризації мови слугує для Рорті механізмом перетворення слів словників в „інструменти соціального прогресу”, в поняття які зручні для користування для потреб ідеального суспільства.

Не можна не бачити, що культур-релятивістський (комунологічний) характер концепції Рорті не позбавлений внутрішніх суперечностей. Це відмічають його численні критики. Зокрема, Р. Бернстайн відзначає, що антифундаменталістські зусилля Рорті обертаються його соціологічним фундаменталізмом, оскільки „міф про дані” зберігається хоча і не в епістемологічній, то в історичистській формі. Інший послідовний критик його - Г. Патнем цілком слушно відзначає, що в концепції Рорті зовсім не йдеться про чинники детермінації заміни застарілих словників. Відтак, виникають питання: як відбувається перетворення „аномального” дискурсу в „нормальний”? Чи існують критерії розрізнення застарілих і нових дискурсів та словників? І ще одне. Якщо тлумачити істину на основі згоди в смислових межах релятивізму, тоді релятивізм з необхідністю спростовується, отже, констатується наявність перформативної суперечності, про що йшлося вище. Більше того, багато критиків закидає Рорті відверто вільне, суб’єктивне та вибіркове тлумачення текстів класиків прагматизму Джемса, Дьюї, Пірса, та ін. [4, 68].

Проте, ці, здавалось б, скандальні звинувачення ані трохи не бентежать Рорті. Його відповідь на ці закиди лежить в руслі класичної герменевтики та прагматизму: про будь-що (і прагматизм у тому числі) можна розповісти кілька паралельних оповідей, які не будуть суперечити одна одній. Спираючись на Гадамера, він витлумачує розуміння в тісному зв’язку з інтерпретацією. На цій підставі мету інтерпретації тексту він пропонує бачити не в тім, щоб максимально автентично відтворити первісний смисл тексту (автора), а в створенні нового замислу, переописі його, „реконтекстуації” тексту, надання тексту смислу, якого він був позбавлений [Див. 4, 111]. Отже, цілком в дусі Гадамера та французьких постструктуралістів завдання інтерпретатора тексту він вбачає не в тім, щоб „переписати”, і навіть не опистати його, а в тім, щоб *пере-о-писати* текст, створивши текст

про текст. Отже, чи варто з огляду на цей контекст закидати Рорті неточність інтерпретації текстів своїх попередників.

Попри утопічність проекту Рорті, в якому іронізм доводиться до абсурду, на наше переконання ідея переопису словників в контексті легітимації містить евристичний потенціал. Особливу цінність цей утопічний проект має для утвердження поваги до приватного в політичній культурі пострадянських країн, де сфера приватного тривалий час тоталітарно підкорялася публічному, політичному інтересу загального. Це актуально для політичних реалій насамперед Росії, а також і України, які в силу інерції своєї общинної свідомості та ментальності все ще схильні до поклоніння різним ідолам та вождям, де важким тягарем все ще сприймається свобода власного вибору та відчувається розгубленість у всіх прошарках суспільства від втрати ідеологічного монізму.

Утопічний проект ліберального суспільства Рорті якраз і цінний тим, що, наголошуючи на плюральності описів (мов, та інтерпретацій), якомога краще пасує сучасному світу, який глобалізується, являючи собою безкінечне розмаїття, переконань та бажань, цінностей та вірувань. Він містить в собі евристичний потенціал для виховання вміння жити в цьому калейдоскопічно різноманітному світі, який, якщо і являє собою щось універсальне, то це, за слушним висловом А. Рубцова „універсалізм всепредставленості”. Така реальність наголошує він, приєднуючись до прагматистської перспективи, потребує не філософії Суті, а філософії Сусідства, себто світорозуміння, яке уможливорює кожному пестувати своє Абсолютне і Вічне, Універсальне та Одиначне, проте настільки, наскільки це не зачіпає Абсолютне і Вічне, Універсальне і Одиначне, що пестують по сусідству [17, 255]. Що це, релятивізм? Так, але такий, що потребує досить обґрунтованих (універсалістських) обмежень.

Класичний лібералізм переймався проблемою - як організувати співжиття в соціумі, що складається із суверенних – вільних і відповідальних – індивідів. Сьогодні актуалізується нова інтелектуальна і моральна проблема: як жити в світі, що дедалі більш глобалізується, який складається із суверенних та ідеологічно несумісних культурних утворень, які нерідко належать до різних історичних епох, цивілізацій та релігійних конфесій. За цих умов якраз бракує розуміння випадковості та здорового почуття релятивності своїх переконань, вірувань, цінностей, себто розуміння того, що крайність одного – це вже щось інше.

Інтелектуали давно усвідомили, що світу загрожує фундаменталізм будь-якого гатунку – релігійний (ісламський) чи ідеологічний (марксистський чи ліберальний), будь-який центризм – етнічний, культурний, європейській, західний тощо, оскільки він приватизує право проголошувати від імені Всезагального Блага. Сутність фундаменталізму становить неприйняття відмінних цінностей, смислів, позицій. Він не залишає місця для „розумної розбіжності”. Такими сьогодні постають в очах третього світу цінності ліберально-демократичних свобод, коли США та їх союзники намагаються поширювати їх на інші країни та народи, спираючись на свій військовий потенціал. Ствердженню поваги до Іншого, Інакшого, Чужого присвятили свої праці тільки останнім часом такі мислителі, як Ю. Габермас „Залучення іншого”, Б. Вальденфельс „Топографія чужого”, П. Рікер „Сам як інший”, Ч. Тейлор „Етика автентичності” та ін.. У цьому ряду чільне місце посідає й утопічний проект ліберального суспільства Ричарда Рорті, викладений насамперед у книзі „Випадковість, іронія і солідарність”.

Література

1. Апель К.-О. Спрямування англо-американського комунітаризму в світлі дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 372-394.
2. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus // Вітгенштайн, Людвіг. Філософські дослідження // Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження – К.: Основи, 1995. – С.7-86.

3. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. - С.274-277.
4. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
5. Лиотар Жан-Франсуа. Состояние постмодерна. – М.: «Алетейя», СПб., 1998. –159 с.
6. Луман Никлас. Власть.- М.: Праксис, 2001. – 256 с.
7. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. / А. Антоновский. М.: Издательство «Логос», 2004. – 232 с.
8. Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века: (критич. очерки) . – М.: Мысль, 1983. – 247 с.
9. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Фридрих. Философия в трагическую эпоху. – М.: „REFL-book”, 1994. – С.254-266.
10. Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры: Сб. статей. – М., 1990.
11. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1997. – 320 с.
12. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. Пер. с англ. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
13. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. - №3. – 2003. – С.30-41.
14. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М.: «Традиция», 1997. – С.11-44.
15. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм //Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – С.199-210.
16. Рорти Р. Хайдеггер, случайность и прагматизм // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С.149-179.
17. Рубцов А. Универсализм без берегов и с берегами // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – С.249-284.
18. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М.: «Традиция», 1997. –288 с.
19. Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985. - 450 s.
20. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt am Main, 1992. - 487 s.
21. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. –Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994. - 704 s.
22. Luhmann, Niklas. Legitimation durch Verfahren. Neuwied-Berlin. 1969. - 261 s.