

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

29



Санкт-Петербург
2017

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 29. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2017. – 354 с.

*Печатается по постановлению
Ученого совета Института философии
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

Ю. А. Бубнов (Воронежский гос. ун-т), **В. Д. Губин** (РГГУ),
С. И. Дудник (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),
Б. А. Исаев (СПбГУ), **А. В. Малинов** (СПбГУ),
Е. Г. Соколов (СПбГУ), **А. В. Перцев** (УрГУ),
Л. Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т)

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2017

© Авторы статей, 2017

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

<i>А. Ф. Замалеев.</i> От славянофильства к русофильству: разложение общеславянской идеи	5
<i>И. И. Евлампиев.</i> Русская идея и идея Европы.....	8
<i>Г. А. Гусарова, Т. Н. Решецкая.</i> Истоки гуманизма Ф. Скорины	19
<i>О. В. Новикова.</i> Три проекта цивилизационного развития Беларуси начала XX в.: И. Канчевский, В. Самойло, А. Цвикевич	24
<i>Й. Хоблик.</i> Слава Славы: Ян Коллар и его исследование религии славян.....	31
<i>И. А. Панченко.</i> Портретная фотогалерея депутатов Славянского съезда 1867 г.	38

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

<i>Ю. Крочак.</i> Роль христианской письменности в формировании «эстетической самобытности» древнерусской культуры.....	47
<i>Т. Симосато.</i> К. М. Бэр и Н. И. Надеждин – основатели русской этнографии как науки	56
<i>А. В. Малинов.</i> Философия русской истории К. Д. Кавелина	65
<i>Ю. Хаяси.</i> Габриэль Марсель и Николай Бердяев: новый подход к «витальной» философии	71
<i>В. Т. Новиков, А. А. Легчилин.</i> Диалог, которого не было: к методологии органицизма Н. О. Лосского и И. Канта	77
<i>А. Ф. Замалеев.</i> Русская философия эпохи постклассики	86

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

<i>А. Е. Рыбас.</i> Ричард Рорти как русский философ	99
--	----

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Т. А. Балакирева.</i> Трансформация коммуникации на примере российского телевидения	177
<i>Т. А. Осипова.</i> Топология и хронология древнерусского мифа.....	185
<i>Л. В. Костюк.</i> Славянские мотивы в декоративно-прикладном искусстве Приднестровья.....	191

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

<i>А. В. Малинов, И. Ю. Пешперова.</i> Незабвенный учитель (В. И. Ламанский и И. И. Срезневский)	197
<i>В. И. Ламанский.</i> Положения [магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании»]	203
<i>И. И. Срезневский.</i> Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского.....	205
<i>В. А. Курпьянов.</i> Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века	209
<i>Е. О. Ковалева.</i> Преемственность социокультурной традиции в свете воззрений славянофилов.....	219
<i>С. А. Троицкий.</i> Славянофильская теория искусства.....	224

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Р. Какидзоэ.</i> Интермедальность в пьесе Д. Хармса «Елизавета Бам» ...	237
<i>В. А. Волков.</i> Труд в контексте идей А. П. Чехова и Н. Г. Чернышевского	245
<i>А. О. Царев.</i> Боль, болезни и медиализация восприятия в «Письмах русского путешественника»	252
<i>К. В. Шальнова.</i> Дискурс потребления: еда и напитки в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина.....	264

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>К. Туронек-Островска.</i> Лу Андреас-Саломе о религиозном характере русской философии	275
<i>Л. Маевска.</i> Этическое творчество Анджея Гжегорчика.....	285

ФИЛОСОФСКИЙ СЕМИНАР

<i>К. Н. Шиловская, И. Ечина, Д. С. Попов, Н. Закрошвили, Р. И. Джабраилов.</i> Анализ критики Г. И. Челпановым материализма в работе «О современных философских направлениях»	297
---	-----

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>С. Г. Коленько.</i> Прошлое и будущее русской артели.....	308
<i>Е. Н. Кукушкина.</i> Этнософский аспект «алтайской философии»....	316
<i>В. В. Ворочай.</i> Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография. Итоги проекта	323
АННОТАЦИИ СТАТЕЙ	332
SUMMARIES	340
АВТОРЫ НОМЕРА	348
CONTENTS	351

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

А. Е. Рыбас

РИЧАРД РОРТИ КАК РУССКИЙ ФИЛОСОФ

Введение	100
Глава I. Терапия современной философии	103
§ 1. <i>Идея терапии</i>	103
§ 2. <i>Десакрализация философии</i>	107
§ 3. <i>Принцип элиминации</i>	109
§ 4. <i>Понятие «эпистемология»</i>	115
§ 5. <i>Проблема разоблачения</i>	118
Глава II. Анализ антипонятий	122
§ 1. <i>Понятие «антиэссенциализм»</i>	122
§ 2. <i>Следствия для объективности</i>	129
§ 3. <i>Понятие «антисубъективизм»</i>	131
§ 4. <i>Цель как атрибут случайности</i>	136
§ 5. <i>Рорти и Ницше: спор об истине</i>	143
Глава III. Основы философии будущего	150
§ 1. <i>Фактор времени</i>	150
§ 2. <i>Основной вопрос постфилософии</i>	152
§ 3. <i>Вопрос об истории философии</i>	157
§ 4. <i>Акультурность как основание новой культуры</i>	166
§ 5. <i>Утопия всепланетной демократии</i>	170
Заключение	175

Введение

Ричард Рорти (1931–2007) – известный американский философ, идеи которого активно дискутируются во всем мире. Всю свою жизнь Рорти занимался философией: в возрасте 15 лет он поступил в Чикагский университет, где получил степени бакалавра и магистра, а затем в Йельском университете – доктора философии. Сразу же после окончания учебы Рорти начал преподавать в колледже, читая ряд философских дисциплин, а когда ему исполнилось 30 лет, он был приглашен на должность профессора философии в Принстонский университет, где проработал в течение 21 года. С 1982 г. и до конца жизни Рорти был профессором гуманитарных наук университета штата Вирджиния, в этот период он написал основные свои философские сочинения.

Однако «профессиональным» философом Рорти так и не стал. Вместо того, чтобы по мере продвижения по служебной лестнице делаться авторитетным представителем своей профессии и пользоваться гарантированными льготами академического образа жизни, он все больше сомневается в самом основании подобного рода деятельности. Под вопросом оказывается философия, в ее традиционном облики высшего знания, как отражения подлинной реальности. В результате сомнений и размышлений Рорти восстал против «эпистемологической» трактовки философии, получившей свое обоснование в трудах Платона, Декарта, Канта и сохранившей актуальность вплоть до настоящего времени благодаря феноменологии Гуссерля, с одной стороны, и американской аналитической школе, с другой.

Следует подчеркнуть, что прежде чем выносить философии как эпистемологии окончательный приговор, Рорти добросовестно и подробно изучает историю европейской мысли. Кроме того, он пристально следит за современными тенденциями в развитии философии и с целью ознакомления с наиболее влиятельными концепциями совершает поездку в Европу, где увлекается, в частности, идеями Хайдеггера, Гадамера, Фуко и Деррида. Все эти философы, несомненно, оказали на Рорти свое влияние, однако он не стал эпигоном ни одного из них, сохранив способность критического восприятия даже самых титулованных учений. Это позволило ему извлечь из них лучшее, чтобы затем использовать те или иные тезисы при обосновании собственной позиции.

Не найдя удовлетворительных ответов на свои вопросы в европейской философии, более того, осознавая необходимость ее критики ввиду очевидных упущений и недостатков, Рорти обращается к изучению истоков американской философской культуры. Так был «открыт» прагматизм Пирса, Джеймса, Дьюи, в котором Рорти увидел целый ряд положений, выгодно отличавших его от классиче-

ской метафизики и позволявших надеяться на то, что при их соответствующем развитии можно будет построить принципиально иную «картину мира», в которой наконец-то удастся избежать проклятия редукционизма. Среди наиболее важных положений – истолкование реальности как действительности (т. е. не через *res*, а через *actus*, что предполагает отказ от метафизики, как слова о сущем в целом), понимание истины как суммы практических последствий (прагматическая максима Пирса), социокультурная обусловленность и вариативность познания, случайность как форма закономерности, непредзаданность человеческого существования, его открытость для творческого моделирования (требующая ответственности и принятия, на свой страх и риск, самостоятельных решений), социальная реконструкция (Дьюи). Все эти положения легли в основу неопрагматизма Рорти.

Если посмотреть на эволюцию философских взглядов Рорти в целом, то нетрудно заметить, что они постоянно менялись, порой даже кардинально, однако при этом всегда оставалась неизменной их экзистенциальная настроенность. Так, отстаивая, будучи молодым профессором, позицию аналитической философии, Рорти доводит ее до «элиминативного материализма», в котором пафос отрицания явно выходит за рамки академической проблематики и указывает на онтологические предпосылки «европейского нигилизма»; отказавшись от лингвистического позитивизма, Рорти обращается к Хайдеггеру «Бытия и времени»; наконец, убедившись в догматичности «континентальной» философии и – шире – многовековой эпистемологической традиции, он возрождает или, вернее, реконтекстуализирует американский прагматизм, подчеркивая в нем прежде всего экзистенциальные мотивы. Вряд ли будет преувеличением утверждать, что именно экзистенциальная проблематика выступает системообразующей для философской мысли Рорти. С этой точки зрения и следует рассматривать его учение.

Экзистенциальный настрой, с одной стороны, и активное противостояние метафизике, с другой, сделали философию Рорти звучной русской философской культуре и обусловили ее популярность в постсоветской России. Когда «единственно верная научная философия» оказалась невостребованной, а ее «словарь» был отброшен, возникло ощущение интеллектуально-философского вакуума, требующее немедленного устранения. В этих условиях бывшие советские философы стали спешно искать себе новых кумиров, руководствуясь, как правило, докризисными представлениями о структуре и функционировании философского знания. Освободившееся «место Бога» занимали, тесня друг друга, Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, Сартр, Фуко, Витгенштейн, Делёз и другие, но по-

сколькx никто из них так и не сумел стать «последним», то наступило время разочарования, а значит – критики. И тут все заметили Рорти, который в своем философском развитии прошел стадии увлечения теми же европейскими философами, которыми проболела и постсоветская философская культура, но сумел сохранить свою индивидуальность, право на оригинальное видение мира.

Интересны в этой связи попытки интеграции неопрагматизма Рорти в проблемное поле русской философии. Прежде всего, стоит отметить работу Р. З. Хестанова, в которой философская проблематика Рорти представлена, причем довольно убедительно, сквозь призму воззрений Герцена¹. Показательна и статья М. К. Рыклина², а также его беседа с Рорти³. В конце XX в. появилось достаточно много работ, знакомящих русского читателя с рортианскими взглядами и комментирующих их⁴, регулярно стали читаться доклады по философии Рорти на научных форумах, и даже состоялась конференция, специально посвященная творчеству американского мыслителя⁵. Думается, что все эти попытки истолкования Рорти в контексте русской философии отнюдь не случайны. Во-первых, Рорти выступает поистине русским философом, когда настаивает на том, что подлинная философия – это жанр литературы, а настоящая художественная литература – философия; когда он по-своему отстаивает принцип партийности философии, доказывая, что философы должны принимать ответственное участие в политической жизни; наконец, когда он подчеркивает важность Другого, его свободу и право на творчество. Во-вторых, когда в России говорят о Рорти, то, как правило, не о нем вообще говорят: речь идет о русской философии, которая тем самым актуализирует свое действительное содержание.

¹ Хестанов Р. «И – остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 92–116. Впрочем, и его монография о Герцене является весьма показательным примером реконтекстуализации философии Рорти, см.: Хестанов Р. Александр Герцен. Импровизация против доктрины. М.: ДИК, 2001. – 344 с.

² Рыклин М.К. Колыбель качается над бездной (Ричард Рорти читает Владимира Набокова) // Логос. 1996. № 8. С. 206–218.

³ Философия без основания. Беседа Михаила Рыклина с Ричардом Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.

⁴ См., напр.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст: Сборник / Рос. акад. наук, Ин-т философии; составитель А. А. Сыродеева; отв. ред. А. Рубцов. М.: Фонд «Традиция», 1997; Ускова Е.В. Р. Рорти: философия как герменевтика // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Вып. 4. 2002.

⁵ Философия Ричарда Рорти и постмодернизм конца XX века: Материалы Межвуз. науч. конф., 28–29 окт., Санкт-Петербург / Сост. и отв. ред. д-р филос. наук, проф. А. С. Колесников. СПб., 1997.

Глава I. Терапия современной философии

Всё многообразие философских тем и сюжетов, которые имеют место в сочинениях Рорти (довольно эклектичных и с трудом поддающихся систематизации), можно условно разделить на две группы. В одних случаях акцент ставится на критике существующих философских концепций, в других – на том, чтобы предложить своё решение той или иной проблемы, которое было бы позитивным, т. е. открывало бы определённую перспективу истолкования сущего. Поэтому сначала следует рассмотреть те понятия его постфилософии, которые служат первой цели, а потом – те, которые используются для достижения второй. Первую группу понятий структурирует доминирующая идея Рорти о необходимости проведения «терапии современной философии». Вторая же группа образуется в результате попытки создать «философию будущего».

§ 1. Идея терапии

Критический настрой философских сочинений Рорти в 70–90-е годы отмечается всеми исследователями его творчества¹, которые, однако, обращая внимание на неудовлетворённость Рорти ситуацией в американской и европейской философии, претендующей на признание в качестве теоретической основы и ядра современной культуры, недостаточно полно объясняют причины восстания неопрагматизма против «фундаменталистской традиции». Обычно говорят о том, от чего и почему предлагает отказаться Рорти, но оставляют в тени *специфику самого отказа*. В результате получается, что «антикартезианский бум» был вызван тем обстоятельством, что «в конце XIX – начале XX веков в развитии западной философии... неожиданно наметился перелом»²: работы Ницше, Бергсона и Дильтея поставили под вопрос правомерность традиционных притязаний философии на роль поставщика абсолютного знания; реакция на «дух игривости» породила феноменологию Гуссерля и логический атомизм Рассела, сходных в их стремлении удержать философию в рамках традиционной познавательной парадигмы; неудача в достижении аподиктического знания привела к утверждению релятивизма и в конце концов к осознанию необходимости отказа от эссенциалистской установки. Историческая ретроспектива, позволяющая прояснить генеалогию воззрений Рорти, мало говорит об их суще-

¹ См., напр.: *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 8.

² Там же. С. 11.

стве – тем более если учесть то обстоятельство, что они выражают себя посредством критики традиции и даже полного отказа от неё.

Критическое отношение характеризуется двойственностью: с одной стороны, оно невозможно без объекта критики, но, с другой стороны, оно не сводится к нему, т. е. существо критического не тождественно отрицанию тех или иных негативных аспектов объекта критики, но имеет своё содержание, не зависимое от того, на что направлена эта критика. Часто случается так, что объект критики даже не соответствует объективной реальности, поскольку он создаётся искусственно в процессе выражения положительного содержания *критического*. Так, например, поступали Ницше и Хайдеггер, так же поступает и Рорти. Поэтому нельзя обращать внимание только на то, *что* он критикует: в известном смысле его эпистемология является его же изобретением, служащим ему средством для того, чтобы поговорить о *другом*. Всегда остаются открытыми вопросы: с какой целью создаётся тот или иной объект критики? что представляет собой сама критика?

Практика подвергать критическому разбору воззрения философов прошлого с целью обоснования или же определения своих взглядов хорошо знакома в истории философии. Можно привести сколько угодно ярких примеров «переворачивания» древних и использования их авторитета для закрепления собственного статуса мыслителя, способного говорить о «самом главном» и насущном. Такое «переворачивание» вполне безобидно и даже продуктивно, если оно способствует экспликации новой проблематики и открывает новые перспективы для работы мысли, однако оно может привести и к вульгарному критиканству, когда историю философии превращают в простой объект исследования и судят о «наивных» философах древности, исходя из «научных» амбиций «всезнающей» современности.

Какого же рода критику предлагает провести терапия философии, предприимчивая Рорти? Сразу же нужно отметить, что это отнюдь не критиканство, поскольку сама идея объективизма подвергается со стороны Рорти беспощадной критике, а установка на всезнайство используется им для создания шаржей на тех философов, которые возомнили себя знатоками последних оснований и непреложных истин. Что же касается критики в смысле нового истолкования философских концепций с целью построения своей собственной, то и её вряд ли можно считать адекватной той, которая имеется в виду при проведении терапии философии Рорти.

Сложность здесь заключается в том, что Рорти, критикуя как своих предшественников, так и современников, исходит из признания *невозможности* критики как особой стратегии ведения дискур-

са, позволяющей очистить его от заблуждений относительно действительного положения дел. Критика невозможна как «осуждение», поскольку неизвестно, что достойно быть осуждённым как противоречащее реальности; она невозможна и как «собираение лучшего», потому что для этого нужно было бы знать, на каком основании это лучше, чем то, что опять отсылает нас к объективной реальности, которую пришлось бы сначала гипостазировать как нечто, неподвластное критике, чтобы потом сделать возможной саму критику. Но это значило бы отрицать критику ещё до момента её утверждения, с чем нельзя согласиться, если мы не хотим связность речи выдавать за действительность фактов.

Сложность критики, которую ведёт Рорти, заключается в том, что она всегда должна оставаться *открытой*, т. е. не связанной никакими условиями и ограничениями, и не иметь в виду достижение соответствия объективной реальности. Но как же возможна критика, если отсутствуют критерии определения истинного, а также сама истина? Рорти отвечает на этот вопрос следующим образом: «Наиболее эффективным способом разоблачения или демистификации существующей практики было бы, скорее, предложение альтернативной практики, а не критика настоящей»¹. Задача, следовательно, состоит не в том, чтобы указать на ошибки великих мыслителей прошлого, а в том, чтобы предложить такую интерпретацию сущего, чтобы тому, что мы сейчас называем ошибками, в ней просто не нашлось бы места. Разумеется, эта интерпретация не будет представлять собой исправление данных ошибок; кроме того, она не будет претендовать на безошибочность или непогрешимость. Это будет просто *другая* интерпретация, которая хотя и учитывает опыт предшествующих интерпретаций, но в содержательном отношении от них никак не зависит.

Что касается терапии современной философии, то она, очевидно, задумывалась Рорти с целью предварительного определения пространства для разворачивания *его же собственной* мысли, а не как попытка оздоровления философии как таковой. Слово «терапия» выбрано было не случайно, поскольку терапия – это лечение *внутренних* болезней *консервативными* методами (т. е. такими, которые не предусматривают хирургического вмешательства), и понятно, что речь в данном случае идёт только о самом Рорти. Известно, что свою философскую деятельность он начинал сторонни-

¹ Rorty R. Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View // Materials of the conference “The Future of Deconstruction: Reading Marx’s *The German Ideology*” – held in February 1992 at the Interdisciplinary Humanities Center of the University of California at Santa Barbara.

ком и популяризатором аналитической философии, от которой потом отмежевался, усомнившись в правильности её предпосылок и объявив их пустыми мифологемами. Однако отказаться от аналитической парадигмы оказалось не так-то просто: потребовалось провести ревизию всех своих допущений, чтобы *вылечиться* от унаследованных от традиции и принятых на веру положений, понятий и ценностей. Принципиальное сомнение во всех внеположенных смыслах, прежде всего актуальных для самого Рорти, и составляет суть терапии современной философии. Эта терапия необходима как *вступление* к философии будущего, к созданию собственной интерпретации сущего, и без неё, разумеется, не имеет никакого смысла.

Рорти обращает внимание на тот факт, что идея терапии не является каким-то беспрецедентным в истории философии нововведением. Каждый философ, начиная мыслить самостоятельно, в той или иной мере отказывался от «общих мест» и «очевидностей», создающих единство и целостность философской культуры, и пытался противопоставить им что-то своё, не вполне ясное и аргументированное, но зато позволяющее по-новому взглянуть на вещи и реализовать свои творческие амбиции.

Американский прагматизм, согласно Рорти, представляет собой весьма поучительный пример отказа от метафизических догм традиционной философии с целью отстоять своё право на создание такого идеологического, морального и философского пространства, в котором обитателям Нового Света было бы лучше жить. Особую роль в проведении социально-философского эксперимента в США Рорти отводит Дьюи, который в таких работах, как «Реконструкция в философии», «Поиск достоверности» и «Искусство как опыт», чётко сформулировал терапевтическую установку мысли и показал, что философия может успешно развиваться и совершенствоваться, избегая метафизических «дуализмов и псевдопроблем», что её социокультурная миссия не исчерпывается так называемым «поиском достоверности»¹.

Следуя логике Дьюи, Рорти пытается продолжить начатое им «разоблачение» философской догматики, намереваясь дойти в своих рассуждениях до логического конца и не оставить ни единого положения, истинность которого зависела бы не от актуальных для нас целей, а от авторитета традиции².

¹ См.: *Rorty R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 160–166.*

² Рорти не раз указывает на присущую Дьюи непоследовательность в утверждении терапевтической установки мысли, объясняя это тем, что Дьюи сам находился под сильным влиянием немецкого идеализма, о чём свидетельствует, например, созданная им натуралистическая метафизика, или теория опыта и

§ 2. Десакрализация философии

Прежде чем приступить к элиминации традиционных идолов философского мышления, Рорти считает нужным обосновать свои претензии в адрес самой философии, которая долгое время считалась кумулятивным знанием первопричинного сущего и которая до сих пор определяет понятийный аппарат философского мышления. Чем же мотивирует Рорти свои нападки на традиционную философию и почему он призывает отказаться от старой аксиоматики, которая, казалось бы, выдержала испытание временем, коль скоро словарь Платона и Аристотеля доминирует в философии и по сей день? Рорти рассуждает здесь следующим образом.

Традиционная философия – это не совокупность транзитивных философских проблем, которые всегда актуальны в силу их вечности. Это, скорее, перманентный процесс разворачивания однажды заданной проблематики, которая получила статус «философской» в определённое время в прошлом и при определённых условиях, т. е. для решения *конкретно-исторических* задач и для достижения *конкретных* социальных, политических или даже индивидуальных, эгоистических целей. Термин «философия», связанный с этой проблематикой, опять же в силу определённых конкретно-исторических причин, получил впоследствии право на автономию и в конце концов заявил о себе как об именовании особой сферы человеческой деятельности, состоящей в достижении абсолютной, т. е. уже не зависимой ни от каких конкретных условий и задач, истины. Философия, таким образом, оторвавшись от реальной жизни, стала культивировать *собственную* реальность, которая, в свою очередь, становясь всё более и более упорядоченной и самодостаточной, не могла не вступить в конфликт с жизнью. Этот конфликт обнаружился в XX веке как кризис европейской философии, приведший к разрушению основ «эпистемологической» парадигмы и к становлению современной постфилософии.

Таким образом, аксиоматика традиционной философии, или же её «словарь», непригодна для использования в современных условиях уже потому, что она неминуемо приводит к кризису; чем больше авторитетом будет пользоваться эта аксиоматика, тем сокрушительнее будут последствия этого кризиса. Однако указание на кризисное состояние современной философии из-за её приверженности традиционной проблематике не является для Рорти единственным аргументом в пользу отказа от классической парадигмы философствования, тем более если учесть, что, несмотря на кризис,

природы, которая хотя и возникла в начале его творческой эволюции, но сохранила определённый вес и для позднего Дьюи.

традиционный словарь всё ещё пользуется достаточным спросом. Пытаясь поэтому *эмпирически* подтвердить правомерность своей позиции, Рорти обращает внимание на тот факт, что многочисленные попытки традиционной философии постигнуть существо вещей всегда оставались безрезультатными: за всю историю философии никто не сумел доказать на практике существование не зависящей от человека реальности (идей, высших ценностей, вещей в себе, истины, Бога и т. д.), и поэтому мы имеем полное право усомниться в недоказанном и счесть эти и другие «начала» простыми выдумками.

Однако выдумки эти ни в коем случае не являются безобидными, так как постулирование абсолютно истинного привело к стагнации мысли и к деспотизму единственно верного, что непосредственно отразилось на жизни человека и исказило её, заставив людей витать в облаках и охотиться за ведьмами, вместо того чтобы ставить перед собой реальные задачи и добиваться их решения, увеличивая тем самым своё благополучие и счастье. Очевидно, делает вывод Рорти, мы обязаны искать выход из создавшегося положения, но только выход этот должен состоять не в том, чтобы навязывать свои предпочтения остальным (это традиционная *эпистемологическая* стратегия, от которой как раз и нужно отказаться), а в том, чтобы создать простор для разворачивания творческой философской мысли, которая не будет обременена заранее навязанной ей проблематикой и не будет принимать во внимание существующие авторитетные мнения, если они не способствуют достижению практических целей.

Первым шагом на этом пути должна стать критика эпистемологии и разоблачение традиционных кумиров философии, затем же следует, считает Рорти, предложить обновленную теорию прагматизма в качестве альтернативной философской системы (или же антисистемы), признающей равноправие других систем и доказывающей свою состоятельность в практической жизни, которая и должна сказать последнее слово в споре о том, какую систему следует предпочесть.

Ссылаясь на Витгенштейна, Рорти сравнивает западную философию с «языковой игрой», ведущейся по определённым правилам, которые достались нам в наследство от греков. Известно, что греки слишком *серьёзно* относились к играм, и поэтому неудивительно, что они сумели навязать себе и впоследствии нам правила своей игры в качестве непреложных законов самой *действительности*. Философия, забывая о своей производности от принятых однажды правил, стремится дискредитировать все другие игры, узурпируя право репрезентации истины, которая становится поэтому *объективной*. Однако истина, получая статус автономной инстанции оп-

ределения правильности, сразу же превращается в Истину и с высоты своей поставленности угрожает самой философии, поскольку лишает её права на творчество, предполагающее не *открытие* истины, а её *творение*. Кризис философии как раз и является следствием столкновения этих двух тенденций: стремления к творчеству и желания сохранить авторитет созданного.

§ 3. Принцип элиминации

Рорти предлагает довольно простой выход из сложившейся ситуации: нужно *просто отказаться* от претензий на единственно верное отображение реальности и дать полную волю реализации творческих интенций мысли. Объективной истины просто нет – а это значит, что традиционная философия навсегда лишается своего предмета. Философией теперь называется то, что мы в процессе творческого воображения назовём философией; философий столько же, сколько существует мнений (верований) о том, что является философией. Предмет философии теперь полностью зависит от предмета *разговора*, который собеседники согласились считать *философским*: единое и всеохватывающее Зеркало Природы разбивается на множество мельчайших осколков, каждый из которых тоже претендует на то, чтобы быть *целым* зеркалом, по-своему отражающим *всю* природу. Рорти доказывает, что ни одно из этих отражений не является ни лучшим, ни худшим – все они имеют полное право на своё существование: дело не в том, чтобы выбрать *правильное* отражение природы, а в том, чтобы выбрать наиболее *полезное* для достижения своих целей. И если останутся на Земле люди, гордо называющие себя философами, то они должны заниматься как раз этим – определением, какой образ *лучше всего* способствует реализации поставленных нами целей, а какой – нет.

Понятие элиминации играет ключевую, если не фатальную, роль в философии Рорти. Чтобы показать всю его значимость, следует обратиться к истории возникновения этого понятия.

Идея элиминации появилась в результате философских споров, инициированных проблемой соотношения ментального и физического, которая привлекла к себе внимание американских философов во второй половине XX века. Актуальность этой проблемы объяснялась прежде всего возросшими амбициями философии науки, стремившейся охватить всю сферу сущего для достижения и адекватного выражения универсальной истины. Объектом критических нападок стал традиционный дуализм, настаивавший на несводимости друг к другу «ума» и «тела» и препятствовавший тем самым утверждению «единственно верного» и «научно обоснованного» монистического понимания мира.

В 1960-е годы в США появляется ряд работ, написанных в русле аналитической философии и философии науки и посвящённых дискредитации устоявшихся представлений относительно разграничения между семантическим и прагматическим, лингвистическим и эмпирическим, теоретическим и полученным в результате наблюдения. Так, например, Т. Кун¹, М. Полани² и Н. Хэнсон³ выдвинули гипотезу о «теоретической нагруженности опыта», американские «критические рационалисты», последователи К. Поппера, показали практическую несостоятельность принципа верификации⁴, У. Селларс выступил с критикой позитивистского «мифа о данных»⁵ и идеи «привилегированного доступа» к реальности, а У. Куайн опроверг «две центральные догмы эмпиризма»: дихотомию синтетических и аналитических элементов теории (т. е. предложений, имеющих эмпирическое содержание, и предложений, лишённых его, зависящих только от значения составляющих их терминов) и догму редукционизма (тезис о независимом языке наблюдения)⁶. Наконец, Д. Дэвидсон, следуя логике У. Куайна и У. Селларса и доводя её до конца, разоблачил «третью догму» логического позитивизма – противопоставление «схемы и содержания»⁷. Опровержение этой третьей и последней догмы позитивизма явилось, по Рорти, окончательным крахом эмпиризма как философской стратегии в целом: действительно, если отбросить допущение о неорганизованном и неупорядоченном содержании, которое подвергается концептуализации, т. е. включению в организующую концептуальную схему, то эмпиризм лишается не только своей убедительности здравого

¹ *Kuhn T. Copernican Revolution. Cambridge, 1957; Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962.*

² *Polanyi M. Personal Knowledge. L., 1958.*

³ *Hanson N.R. Patterns of Discovery. Cambridge, 1958.*

⁴ *The Critical Approach to Science and Philosophy. N. Y., 1964.*

⁵ Согласно этому «мифу», эпистемологическим фундаментом знания, в том числе и научного, являются первичные «данные» ощущений, якобы приобретаемые субъектом без какого-либо предварительного обучения, лишь в процессе непосредственного чувственного контакта с внешним миром. Этому «мифу» позитивизм Селларс противопоставил учение о том, что ощущения и восприятия становятся «данными», только будучи интерпретированы в некоторой языковой системе, обучение которой является прямой и необходимой предпосылкой всякого осмысленного наблюдения; всё, что человек ощущает или воспринимает, определено языковым «каркасом», которым он пользуется (*Sellars W. Science, Perception and Reality. London, New York, 1963. P. 161–170.*)

⁶ *Quine W.V. Two Dogmas of Empiricism // Quine W.V. From a Logical Point of View. Cambridge, 1961.*

⁷ *Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1974. Vol. 47. P. 5–20.*

смысла, но и теряет связь с традиционным «словарём», который уже больше не может авторитетно свидетельствовать о правомерности его выводов.

Дискредитация эмпиризма, согласно Рорти, поставила точку в дискуссиях о психофизической проблеме. Действительно, последним препятствием здесь была идея отождествления ума и тела, на которой основывалась «материалистическая метафизика», культивирующая научный дух и установку на объективное познание реальности. Если «наивные» представления о душе и теле и гносеологические принципы традиционного идеализма уже давно отошли в прошлое и интересовали только историков, никак не влияя на построение современной картины мира, то материалистические взгляды всё ещё пользовались достаточным спросом и способствовали утверждению идеологии эмпиризма в качестве единственно правильного научного мировоззрения.

Первый опыт критики метафизики материализма со стороны Рорти был связан с его попыткой дистанцироваться от общепринятых принципов, предполагающих объективное познание реальности, и выразился в противостоянии «редуктивному» материализму с позиций «элиминативного» материализма. Редуктивный материализм предлагал решение психофизической проблемы посредством «нейтрального анализа менталистских терминов» с целью определения и сравнения их «значений»: в результате противостояние ума и тела сводилось к тому, что признавалось их тождество, однако это тождество покупалось ценой сохранения традиционных метафизических дистинкций, с той лишь только разницей, что психическое объявлялось свойством или же разновидностью физического, которое мыслилось субстанциально, т. е. считалось материальным субстратом, обеспечивающим обоснованность и репрезентативность научного знания.

Элиминативный материализм, сторонником которого выступал Рорти, делал акцент на достаточности апелляции только к физическому и настаивал на устранении психофизического дуализма посредством переописания природы ментального в терминах нейрофизиологии: тождество «значений» сменялось тождеством «указания», в результате чего ментальное полностью элиминировалось и лишалось права на своё существование. Апелляция к нейрофизиологии и признание её «словаря» наиболее эффективным и «полезным» в данный исторический период не предполагали редукции психического к физическому: поскольку под вопросом оказывалась сама возможность достижения оснований (этот тезис был объявлен «метафизическим», зависящим от понимания познания как процесса

достижения «ансамбля точных репрезентаций»¹), постольку не допускалась и возможность редукции. Элиминативный материализм предлагал как при решении психофизической проблемы, так и при построении научных теорий вообще обходиться без поиска оснований, обеспечивающих достоверность и верификацию тех или иных положений: истина как соответствие объективной реальности должна была уступить место истине как «оправданному верованию», позволяющему учёным более эффективно оперировать аспектами реальности, не затрачивая усилий на выяснение их существа, поскольку последнее считалось невозможным (да и для целей науки ненужным).

Соглашаясь с У. Куайном, Рорти стал критиковать «атомистическую» модель познания, следуя которой, необходимо было рассматривать предложения изолированно, вырывая их из контекста языковой системы или теории. Защищая тезис Дюгема–Куайна², Рорти предлагал в качестве альтернативы атомистической модели познания «концептуалистский холизм» и «когерентизм», предполагавший проверку не отдельных («атомарных») элементов теории, а всей теории в целом как системы взаимосвязанных предложений. Принятие «холизм» позволяло отказаться от апелляции к «протоколам наблюдения» и вопрос об истинности той или иной теории рассматривать в более широком контексте, который в конечном счёте включал в себя всю практическую и теоретическую деятельность человека. Теория, таким образом, лишалась статуса объективного описания реальности и становилась продуктом поэтического творчества её создателя, которому лишь в незначительной степени приходилось координировать свои действия с внешними эмпирическими условиями.

Вскоре, однако, Рорти заметил принципиальную уязвимость той позиции, которую он защищал, будучи сторонником элиминативного материализма: несмотря на то, что элиминативная теория тождества позволяла обойтись без множества метафизических дистинкций, она всё равно зависела от постулирования критериев указания, которые никак не подвергались элиминации и сами служили её основанием. Элиминативный материализм попадал, таким образом, в зависимость от материалистической метафизики и наряду с редуктивной версией тождества являлся «неуклюжей попыткой

¹ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979. P. 163.

² «Наши высказывания о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а только как единое целое» (*Quine W.V. From a Logical Point of View*. P. 41).

встроить в наш нынешний философский жаргон»¹ последние достижения науки. Под вопросом теперь оказался сам жаргон, и Рорти увидел в нём причину возникновения самой проблемы тождества. Объявив её псевдопроблемой, он поспешил отказаться как от элиминативной теории тождества, так и от проблематики всей аналитической философии. Написание в 1979 году «Философии и зеркала природы» стало поворотным пунктом в творческой биографии Рорти и позволило рассматривать его взгляды в более широкой перспективе – в контексте *европейского нигилизма*.

Действительно, именно в этой работе Рорти впервые продемонстрировал нигилирующий пафос своей философии. Отказавшись от элиминативного материализма, он отбросил его метафизику, но не идею элиминации – последняя стала инспирирующей идеей для всех его дальнейших рассуждений. В первую очередь элиминации подвергся сам элиминативный материализм, а затем внимание Рорти переключилось и на проблематику традиционной философии в целом. Принцип элиминации, применявшийся не как доказательство ложности той или иной теории, а как указание на её неуместность, стал принципом всей философии Рорти. Элиминативный материализм сменился вскоре нередуктивным физикализмом и затем текстуализмом и герменевтикой, которую Рорти постарался связать с американским прагматизмом и представить в качестве концепции всецелой зависимости интерпретаций текста от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит.

Следует заметить, что элиминация как *простой отказ* от метафизических проблем вовсе не ведёт у Рорти к вульгаризации философии с целью обретения «лёгкости»² от сознания бессмысленности заниматься теми вопросами, разрешить которые не позволяют ни собственные способности, ни знания. Отказ от метафизики может выступать не только в форме непонимания специфики и значимости метафизических проблем, но и в форме её *преодоления*, когда осознаётся заданность метафизических понятий и предпринимается попытка их проблематизации. Принцип элиминации у Рорти имеет смысл только как средство преодоления метафизики и является поэтому *метафизическим*, а его действительность зависит от актуализации иницирующего нигилистический пафос элиминации смысла ничто. Действительно, отказ от оснований – метафизически представленного сущего в качестве гаранта представимости сущего в целом – повлечёт за собой разрушение новоевропейской картины ми-

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 88.

² Как полагали, например, составители сборника «Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст» (М., 1997).

ра, следствием чего явилось признание гносеологического плюрализма и правомерности экстенционального¹ истолкования сущего, опирающегося на концепцию истины как полезной фикции. Для Рорти отказ от традиции представлял собой задачу первостепенной важности и одновременно служил критерием понимания ситуации, в которой оказалась современная философия, – это значит, что процесс элиминации требовал усилий мысли, а не расписки в её бессилии, и усилия эти были направлены на то, чтобы предложить новую интерпретацию сущего, но уже исходя из признания значимости ничто как актуальной проблемы метафизики.

Разумеется, Рорти вряд ли бы согласился с такой трактовкой принципа элиминации. С одной стороны, он сразу же восстал бы против применимости понятия «принцип» к его постфилософии, которая, как известно, начиналась с разрушения «всех философских оснований и принципов» и привела к выводу о том, что можно обходиться без традиционного поклонения этим кумирам. Рорти хотел бы видеть идею элиминации преемницей философии американского прагматизма, который с момента своего возникновения апеллировал к опыту и пропагандировал критическое отношение к европейской метафизике. С другой стороны, он бы не стал возражать против того, чтобы связать элиминативный дух предлагаемого им неопрагматизма с кризисом аналитической философии, дошедшей в своём развитии до рефлексивного сомнения в правомерности собственных основоположений и попыток преодолеть свою ограниченность посредством обращения к «запретным» темам и лишения истины её чистоты и объективности.

Но несмотря на все эти возможные возражения Рорти, его постфилософию нельзя не признать *принципиально* элиминативной. Было бы иначе, её действительно можно было бы назвать «вульгарным прагматизмом»², утверждая, что Рорти просто отдавал предпочтение лучшим описаниям и теориям перед худшими из практических соображений, т. е. руководствуясь только конъюнктурными мотивами и профанируя философскую проблематику с целью низвести её на уровень восприятия обыденного сознания. Разумеется, некоторые особенности стиля изложения и стратегии аргументации Рорти, например его стремление как можно выразительнее представить свою мысль, сознательно редуцируя её содержание до впечат-

¹ От англ. *extentional* (прилаг. от *extent* – пространство, объём) – расширительный, средствами более чем одного языка.

² Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics (The Vanderbilt Library of American Philosophy) / Herman Saatkamp Jr. (ed.). Nashville, L., 1995. P. 126–147.

ляющей наглядности чувственной ассоциации, провоцируют поверхностное прочтение его работ¹. Однако при более детальном знакомстве с философией Рорти нельзя не заметить доминирующей в ней тенденции к моделированию ситуации *открытого смысла*, которая является принципиальным условием нигилистического мышления. Идея элиминации определила существо философии Рорти и сделала возможным осмысленно рассматривать её в контексте европейского нигилизма.

§ 4. Понятие «эпистемология»

Элиминативная программа Рорти предполагала дискредитацию *всей* эпистемологической парадигмы философского знания. Такой максимализм отрицания однозначно указывал на его непосредственную связь с известным нигилистическим лозунгом, провозглашавшим ложным *всё* сущее (т. е. совокупность смыслов, которые считались стабильными и истинными, будучи на деле потерявшими актуальность и поэтому оторванными от жизни её интерпретациями). Чтобы подтвердить правомерность проведения аналогии между постфилософией Рорти и традиционным нигилизмом, необходимо прежде всего разобраться в понятии эпистемологии.

Сразу же нужно обратить внимание на то, что «эпистемология» является *понятием* постфилософии Рорти и что тот смысл, которым Рорти его наделяет, расходится с общепринятым значением этого термина. Говоря об эпистемологии, Рорти имеет в виду не только и не столько собственно «теорию познания», сколько особый вид или же стратегию аргументации, предполагающую ряд допущений, которые усложняют и тем самым *редуцируют*, искажая и мифологизируя, действительное положение вещей.

Эпистемология, согласно Рорти, возникла не так давно: со времён Декарта и Спинозы; и возникла она не как отдельная философская дисциплина, а как *новая философия*, претендующая на авто-

¹ Рорти, к примеру, может сказать в пылу дискуссии следующее: «Спор между нами и нашими предками должен идти не о том, кто из нас правильной понял Вселенную. Спор – о том, ради чего принимаются те или иные взгляды на движение небесных тел, о том, какие цели достигаются при использовании тех или иных инструментов. Подтверждение истинности Священного писания – это одна цель, космические путешествия – другая» (*Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*, М., 1997. С. 29). Сравнить Библию с космосом, таким образом, для Рорти не кажется чем-то шокирующим; однако такая красочность образа способна только исказить тот смысл, который она призвана выразить.

номность и превосходство над наукой и теологией. Именно эта философия, т. е. эпистемология, определила существо Нового времени.

Рорти открывает и анализирует те допущения, которые сделали эпистемологию возможной. Первое – и главное – допущение принадлежит Декарту. Именно он ввёл в философский обиход понятие «ум», т. е. идею мыслящей субстанции, способной служить критерием истинности суждений о чувственном мире, а также правильности моральных и религиозных догм. «Ум» Декарта стал прочным основанием для разворачивания новой философии, воплотившей в себе безумные притязания её приверженцев. Если до Декарта философы, размышляя о мире и людях, действительно размышляли о мире и людях, хотя и разводили понятия «истина» и «мнение», «душа» и «тело», «материальное» и «духовное», «творящее» и «созданный», то после изобретения мыслящей субстанции и дуализации мира они стали говорить об имперсональных состояниях чистого мышления-в-себе, мира-в-себе и т.д., которые предполагали исчезновение конкретного человека как субъекта определённых мыслей, желаний и верований.

Рорти прослеживает историю развития и трансляции декартовских допущений вплоть до конца XX века, когда «современная философия ума» вдруг обнаружила, «что говорит скорее о боли и верах, нежели о людях, имеющих боль или веры»¹. Исчезновение человека с философской сцены компенсировалось, в свою очередь, приоткрывшейся возможностью добраться до существа «самого дела», чтобы эксплицировать вещи так, как они есть сами по себе, и достичь объективного знания с его неперемными атрибутами доказательности и строгой научности. Отделавшись от вмешательства «эмпирического» человека и субъективной мотивации приобретения знаний, философия стала называть себя «чистой» наукой, в ведении которой должны были быть непреходящие начала сущего.

Однако вскоре оказалось, как показывает Рорти, что чистота философского знания всегда зависела и зависит от непрояснённости изначальных допущений, а именно от идеи мыслящей субстанции Декарта. Сам Декарт, как известно, апеллировал к «ясности» и «отчётливости» при вынесении суждений относительно истинности или ложности того или иного сущего. Однако он никогда не пытался прояснить смысл этой ясности и чётко сформулировать понятие отчётливости, потому что такая задача была заведомо обречена на провал. Для того, чтобы сохранить способность мыслить ясно, необходимо было предотвратить проблематизацию ясности, что и удалось сделать Декарту посредством изобретения «Я», которое

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 47.

знаменовало собой остановку продвижения мысли по пути к ничто и её радикальный поворот к проблематике сущего. Рорти утверждает, и, как кажется, вполне обоснованно, что именно «Я» Декарта стало ядром появившейся эпистемологии: оно обеспечило ясность и отчётливость эпистемологических концептов, которые, претендуя на то, чтобы объяснять познание, его возможность и содержание, никак не могли заронить сомнение относительно существования *субъекта* познания, предстающего в качестве безличного мышления, разума, трансцендентального эго – эпистемологической фикции, от которой они зависели.

Здесь можно сравнить критику Рорти с рассуждениями Ницше, писавшего по этому поводу: «Мыслят: следовательно, существует мыслящее»: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие *субстанции* “истинной уже a priori”: — ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, “что мыслит”, то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля»¹. Согласно Ницше, формула *ego cogito ergo sum* вовсе не является силлогизмом, поскольку она не доказывает, а постулирует реальность мышления, превращая его в субстанцию и наделяя тем самым безмерным авторитетом и властью. Именно поэтому идя «по пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры»². Рорти, таким образом, повторяет мысли, высказанные Ницше, и вслед за ним указывает на брешь рационализма, вынужденного принимать на веру исходные посыпки при построении объективной картины мира.

Изобретение «ума» Декартом, согласно Рорти, было лишь необходимым условием возникновения эпистемологии. Дальнейшее её развитие происходило благодаря усилиям различных философов, и прежде всего Локка и Канта. Локк сделал «ум» Декарта предметом «науки о человеке», которая как моральная философия была противопоставлена им естественной философии. Кант перевёл разговор в русло «трансцендентальной психологии», подняв «науку о человеке» с эмпирического на трансцендентальный уровень. С этих пор, как пишет Рорти, философия-как-эпистемология, достигнув своего самосознания, прочно заняла главенствующее место на философских факультетах, повлияв на методику обучения и очертив круг проблем, которые отныне стали считаться собственно философскими проблемами.

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. Афоризм 484. С. 225.

² Там же.

Итак, эпистемология, о которой говорит Рорти, означает следующее: это привычка мыслить исходя из соответствующих предположений, которые изначально считаются бесспорно истинными, а именно: 1) что мир представляет собой совокупность ментального и физического; 2) что ментальное субстанциально, вечно и безлично; 3) что оно является гарантом всех априорных истин; 4) что задача философии состоит в исследовании ментального, статус которого несоизмеримо выше статуса эмпирического; 5) что теория познания является пропедевтикой всякой философии, потому что без неё невозможно достичь строгости размышления, его научности и объективности.

Как было сказано выше, Рорти отождествляет эпистемологию с философией Нового времени, берущей начало с трудов Декарта и завершающуюся феноменологией Гуссерля. Разумеется, корректность такого отождествления может показаться сомнительной, однако вряд ли стоит заниматься разысканием несоответствий трактовок Рорти действительному положению вещей. Главное пока что состоит в том, чтобы уяснить, какое содержание вкладывает Рорти в понятие эпистемологии, против какой эпистемологии направлена его элиминативная постфилософия и что он намеревается доказать, критикуя непродуманность эпистемологических допущений. Очевидно, что его критика парадигмы традиционного философствования преследует только одну цель – обеспечить развёртывание открытой проблематики, настоятельность обращения к которой определяется критическим состоянием современной философии, отказывающейся признавать приоритет действительного над возможным лишь на том основании, что оно существует и в настоящее время определяет наше существование. Тотальное отрицание всего знания равносильно актуализации смысла ничто как метафизической проблемы, от постановки которой уже нельзя уклониться, занявшись разрешением второстепенных вопросов.

§ 5. Проблема разоблачения

Десакрализация философии и потеря её предметности как следствие отказа от эпистемологии послужили причиной тому, что элиминативный прагматизм Рорти стали рассматривать как стремление освободиться от непосильного груза метафизических проблем посредством указания на их ненужность в практической жизни, что предполагало сознательную редукцию философской проблематики к обыденному мышлению среднего американца. Популярность произведений Рорти стали объяснять тем, что «его тексты многими прочитываются не как философские, а скорее как *анти-* или *псевдо-*

философские, т. е. принимаются за образец того, как *не следует* философствовать»¹.

На первый взгляд, такая оценка идей Рорти кажется вполне заслуженной. Действительно, удел философов (т. е. *пост*философов), каким его изображает Рорти, весьма непривлекателен. Стоит ли вообще заниматься философией, изучать воззрения тех, кто пытался вырваться из плена временного и говорить о вечном, читать древние книги, в которых хранятся философские чаяния непрактичных мечтателей, чтобы в конце концов превратиться в нечто принципиально приземлённое, калькулирующее философские издержки и определяющее оптимальную траекторию полёта прагматической мысли, нацеленной на достижение конкретной цели? А чего только стоит данное Рорти изображение современной философии, затерявшейся где-то среди литературной критики, культурологии и политики и сознающей свою неуместность в стройной системе современного знания: лишённая своей предметности, философия неминуемо должна теперь превратиться в болтовню и затем исчезнуть навсегда как простое недоразумение.

Однако такая оценка кажется справедливой только на первый взгляд. И дело здесь не только в том, что взгляды Рорти, становясь предметом философских дискуссий, зачастую трактуются упрощённо, а его провокационные тезисы прочитываются буквально. Несправедливость вывода относительно псевдофилософской направленности творчества Рорти становится очевидной, как только мы обращаем внимание на своеобразие критического отношения Рорти к современной философии. О терапевтической установке его критики говорилось выше; здесь же следует указать на принципиальную *незавершимость* этой критики. Оставаясь открытой, критика не предполагает никакого положительного результата (в смысле достижения такого положения дел, при котором критика окажется уже не нужной): открытая критика и есть то положительное содержание, выразить которое призвана терапевтическая (или наставительная) философия. Таким образом, разоблачение кумиров у Рорти приобретает особый статус: лишившись возможности апеллировать к истине, оно превратилось в *проблему* разоблачения.

«Суть наставительной философии, – пишет Рорти, – состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину. Такая истина, согласно защищаемому мною взгляду, есть нормальный результат нормального дискурса. Наставительная философия не только аномальна, но и является по сути

¹ *Джихадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. 1999. №6 (16).

своей реакцией, протестом против попыток “закрыть” диалог некими предложениями универсального соответствия посредством гипотазирования некоторого привилегированного набора описаний¹. Задача философа, как её видит Рорти, заключается в своевременном предупреждении превращения «нормального» дискурса в единственно возможный, апеллирующий к объективной истине как к гаранту своей исключительности и превосходства над другими дискурсами. Важно не допустить, чтобы действующий в настоящее время словарь – «некоторый способ осмысления людьми самих себя»² – стал инвариантным способом истолкования сущего, вытеснив все другие стратегии интерпретации на основании их «ненормальности», несоответствия действующему словарю. Если же философия не сможет выполнить этой задачи, то неизбежно «замораживание культуры», сопряжённое с «дегуманизацией человеческих существ»³.

Разоблачение кумиров как проблема наставительной философии не обозначает совершенного отказа от них как от чего-то ложного, не соответствующего действительности. Напротив, кумиры подвергаются элиминации именно потому, что они *представляют собой* действительность, в известном смысле являющиеся ею. Ведь важно не то, что поклонение кумирам основано на наших заблуждениях, от которых можно избавиться, постигнув действительное положение дел, а то, что сама действительность предстаёт перед нами как заблуждение, как кумир, который требует от нас поклонения. Разоблачение действительности предстаёт поэтому как действительность разоблачения: это значит, что единственной задачей наставительной философии, от решения которой зависит всё её положительное содержание, является экспликация проблемы ничто, ничтожение сущего, в результате чего обнаруживается, с одной стороны, его заданность, фиктивность, а с другой, открытость для наложения смысла посредством иной интерпретации. Поскольку нельзя предложить такой интерпретации, которая бы адекватно репрезентировала реальность, постольку нельзя отказаться от принципиальной фиктивности того или иного словаря: ложь – это условие обнаружения истины, которая всегда даётся осмыслению как неистина; философ-наставник, по Рорти, должен не допускать забве-

¹ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 377. В русском переводе: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 279.

² Там же.

³ Там же.

ния фиктивности истинного, предпочитая «бесконечную жажду истины “всей Истине”»¹.

Позитивным следствием реализации элиминативной установки философии Рорти является и то обстоятельство, что в результате разоблачения кумиров, т. е. обнаружения их заданности и производности от определённого способа истолкования сущего, делается возможным развитие «нормального» знания – науки, философских систем, школ и традиций. Наставительная философия как «*внутренне присущая движению мысли реакция*, которая имеет смысл только как оппозиция традиции»², необходима для того, чтобы придать разговору новые направления, продвигаясь по которым, можно придти к установлению новой нормальности и новых словарей. «Такие новые направления могут, вероятно, служить зародышем новых нормальных дискурсов, новых наук, новых философских исследовательских программ и, таким образом, новых объективных истин»³.

Все эти рассуждения Рорти определённо указывают на их непосредственную связь с проблематикой нигилизма и могут быть сопоставлены с соответствующими местами из «Воли к власти» Ницше. Так, например, отрицание возможности достижения истины, репрезентирующей реальность, связано с усвоением теории перспективизма Ницше, который утверждал, что «мир, *поскольку он имеет для нас какое-либо значение*, ложен: т. е. не есть нечто фактическое, но лишь толкование и округление скудной суммы наблюдений; он “течёт”, как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине: *ибо – никакой “истины” нет*»⁴. Отношение Рорти к науке (и вообще к положительному знанию) как к чему-то производному от первоначальной философской интерпретации инициировано аналогичными мыслями Ницше: «Человек в конце концов находит в вещах лишь то, что он сам вложил в них: это обретение называет себя наукой, а вкладывание – искусством, религией, любовью, гордостью. И то и другое, будь это даже детская игра, надо продолжать и иметь смелость и для того и для другого; одни будут смело находить, а другие – *мы* – эти другие – вкладывать!»⁵.

¹ Там же.

² Там же. С. 271.

³ Там же. С. 280.

⁴ *Ницше Ф.* Воля к власти. Афоризм 616. С. 288.

⁵ Там же. Афоризм 606. С. 286.

Глава II. Анализ антипонятий

Определяя свою философскую позицию как антисистему и избегая соотнесения своих взглядов с какой-нибудь философской школой или традицией (так, например, Рорти отказывался причислить себя даже к сторонникам релятивизма: «Мы, прагматисты, никогда *сами себя* не называем релятивистами. Обычно мы определяем себя путём отрицания. Мы называем себя “анти-платониками” или “анти-фундаменталистами”¹), Рорти вынужден был апеллировать и к *антипонятиям*, противопоставляя их низвергнутым «идолам» философского мышления. Смысл антипонятий заключается прежде всего в том, что они выражают *специфику* критического отношения Рорти к традиции: поскольку критика должна оставаться открытой, т. е. не предполагать использование принятых на веру положений в качестве бесспорных истин, обращаясь к которым можно судить об истинности или ложности критикуемых учений, постольку нельзя в своих рассуждениях пользоваться понятиями, имеющими конкретное, «положительное» содержание. Антипонятия не заключают в себе никакого содержания; они только указывают на то, от чего следует отказаться, но не предлагают того, с чем следует согласиться.

Самым важным антипонятием в неопрагматизме является антиэссенциализм, от которого производятся все другие антипонятия: антисубстанциализм, антисубъективизм, антирепрезентативизм, антидуализм и пр. Те же понятия, которые играют у Рорти двоякую роль, выполняя критическую и одновременно конструктивную функции, употребляются им без префикса *анти-* (например понятия цели, истины); однако они тоже могут рассматриваться как антипонятия, поскольку то содержание, которое вкладывает в них Рорти, противоположно привычному содержанию.

§ 1. Понятие «антиэссенциализм»

Понятие *антиэссенциализм* играет в постфилософии Рорти двоякую роль: с одной стороны, оно используется для критики учения о сущности и связанной с ним зрительной интерпретации сущего, а с другой, выполняет позитивную функцию, обосновывая возможность истолкования сущего без обращения к традиционному дуализму вещи в себе и явления. Понятие «антиэссенциализм» следует поэтому представить в этих двух аспектах, чтобы как можно полнее выразить то содержание, которое вкладывает в него Рорти.

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 13.

Традиционный эссенциализм не устраивает Рорти прежде всего потому, что он неминуемо ведёт к догматизму и сопряжён с ним. Догматическое мышление основано на вере в сущее и использует пригодный для этого смысловой инвентарь, образующийся в результате окулярной интерпретации мира, предпочитающей удобство использования метафизических дуализмов и постулирование сущностей открытой проблематике мышления. Догматическая вера в сущее всегда предполагает познаваемость мира *заранее* и зачастую приводит к деспотизму истинствования, когда та или иная интерпретация авторитарно провозглашается единственно верной и препятствует дальнейшему продвижению мысли. Критика догматизма была предпринята ещё Кантом, однако ему, как полагает Рорти, не удалось разрушить утопию познаваемости мира, поскольку в его трансцендентальном идеализме сохранилась идея познания и представление о сущности. Именно поэтому внимание Рорти сосредоточено главным образом на критике эпистемологии и основополагающей для неё идеи сущности.

Согласно Рорти, традиционная метафизика, которой противостоит современная философия в лице неопрагматизма, характеризуется прежде всего тем, что пользуется неадекватным философским словарём для выражения своих понятий: она находится под влиянием того метафизического дуализма, который западная философская традиция унаследовала от греков и который неприемлем в настоящее время. Этот дуализм предполагает противопоставление сущности и акциденции, субстанции и свойства, явления и вещи в себе и т.д. Рорти показывает, что проведение различия между атрибутами, выражающими внутренние, существенные качества сущего, и атрибутами чисто случайными, внешними, приводит, с одной стороны, к построению *истинного* мира сущего *самого по себе*, а с другой, к определению цели философии, состоящей в познании истины. Эта истина, познания которой так добивалась традиционная философия, претендует на то, чтобы репрезентировать скрытую ото всех, кроме философов, *подлинную* реальность, и задача философии поэтому мыслится в том, чтобы достичь наиболее адекватной репрезентации этой реальности посредством рафинирования и передачи из поколения в поколение однажды добытых философами истин, поскольку совокупность разнообразных истин позволяет приблизиться к Истине, гарантирующей Абсолютное познание и причастность к Божественному Всеведению – сокровенной мечте философов.

Называя традиционную философию *эпистемологией* и обращая внимание на доминирующую в ней тенденцию *познавать* мир, вместо того чтобы, например, овладевать им или же изменять его, Рорти акцентирует внимание на теории соответствия истины и реально-

сти, которая оказывается главным методологическим допущением, позволяющим развивать и отстаивать традиционные философские воззрения. Разумеется, что для эссенциалистов это допущение является бесспорной истиной, не требующей доказательств и не подлежащей никакому сомнению; однако то, что требует *веры*, нуждается в *проверке* и не может считаться истинным до тех пор, пока не нашло своего подтверждения в практической жизни. Легковерность философов по отношению к основаниям их концепций всегда чревата догматизмом и ведёт к выхолащиванию их содержания, что Рорти и демонстрирует, критически разбирая ряд традиционных «общих мест» и «самоочевидностей», принимаемых философами на веру ещё до того, как они начинают мыслить самостоятельно, и влияющих на весь дальнейший ход их рассуждений.

Чтобы избежать явных ошибок и нелепостей, возникающих в результате некритического принятия фундаментальных философских установок, Рорти предлагает сразу же отказаться от традиционных дистинкций и допущений. Греческое теоретическое, т. е. «зрительное» восприятие мира не может больше казаться удовлетворительным, поскольку нагромождение «окулярных» метафор при описании сущего делает необходимым постулирование мира в себе, который, будучи коррелятом эпистемологической интерпретации универсума, никак не способствует расширению познания, но, наоборот, ограничивает его: судьба западноевропейской метафизики от Парменида к Канту вполне закономерна, и нет ничего удивительного в том, что ориентация на *познание* мира с необходимостью приводит к тезису о его *непознаваемости*. Очевидно, что сама идея непознаваемости предполагает существование истинного познания, пусть даже если оно и не дано нам, и тезис Канта только *укрепляет* позиции древнегреческой философии, защищая её от скептического распада. В самом деле, Кант, определив границы теоретического познания, оставил возможность проникновения по ту сторону кажимости посредством морального закона; он вообще не отрицал, но, наоборот, предполагал существование истинного мира вещей в себе, хотя признавал некорректность любых утверждений в его адрес.

Но здесь-то и кроется, как показывает Рорти, основная ошибка Канта, явившаяся следствием некритического отношения к традиционной философии: Кант не имел никакого права постулировать мир непознаваемых вещей в себе, потому что это допущение никак не способствовало решению поставленных проблем, а только *дублировало* эти проблемы, скрывая их настоятельность и актуальность. Другими словами, чтобы тезис о непознаваемой вещи в себе «имел ясный смысл, мы должны быть способны сказать нечто

большее относительно *того, что* находится за пределами нашего познания, что нам не дано...»¹. И так как последнее невозможно, то говорить о вещах в себе – это значит пытаться вверить забвению обнаруженные философией разрушающие её противоречия. Как пишет Рорти, «с точки зрения антиэссенциалистов, стенания Канта по поводу того, что мы навеки окутаны пеленой субъективности, – это только бессмысленный, ибо тавтологический, тезис, что нечто, что мы определили как лежащее за пределами нашего познания, находится, увы, за пределами нашего познания»².

Для Рорти философия Канта – это прежде всего «фундаментальная» эпистемология, поскольку «своим различением трансцендентальной схемы, образующей феноменальный мир, и эмпирического, чисто феноменального содержания, которое наполняет эту схему, Кант сохранил притязание на безусловность в форме универсальности и необходимости»³ и тем самым мумифицировал старинные представления о подлинной реальности, сокрытой от нас пеленой видимости и требующей нашего познания. С другой стороны, «он иммунизировал наш традиционный моральный словарь и, в частности, наше стремление руководствоваться *безусловными* моральными императивами, расположив его по ту сторону барьера, отделяющего моральное и ноуменальное от феноменального и эмпирического»⁴, что привело к провозглашению действительности мира фантомов и грёз и стало препятствием для прагматической интерпретации универсума. Раздвоение мира на мир феноменальный – ненастоящий, кажущийся – и мир ноуменальный, в котором мы выступаем в качестве неэмпирических, непрагматических, моральных субъектов, дало второе дыхание существованию целого ряда уже отживших к тому времени философских дистинкций. Че-

¹ Rorty R. A World Without Substances or Essences // Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie. Vienna: Passagen Verlag, 1994. – Критические замечания Рорти в адрес кантовской философии можно сравнить с критикой Ницше, который в §553 его «Воли к власти» писал: «Кант не имел более никакого права на своё различие “явления” и “вещи в себе”, – он сам отрезал себе право делать и далее такие различия по старому обычному способу, поскольку он отклонил, как недопустимое, заключение от явления к причине явления – согласно данному им изъяснению понятия о причинности и чисто *интрофеноменального* значения последнего: каковое изъяснение, с другой стороны, заранее подрывает сказанное различие, ибо тогда выходит, как будто “вещь в себе” не только открывается нам путём умозаключения, *но дана* нам» (Ницше Ф., Воля к власти. С. 257–258).

² Rorty R. A World Without Substances or Essences.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

ловек, оказавшийся способным благодаря Канту осмысленно стремиться к трансцендентному и внемысленно проникать за его пределы, надолго был выброшен из истории и практической социальной жизни: потребовались века критического демонтажа трансцендентальных сооружений, чтобы он опять смог вернуться в нормальное русло человеческой жизни. Рорти поэтому не жалеет красок для изображения пагубности влияния философии Канта на последующие поколения; его антиэссенциализм по сути является открытой реакцией на кантовскую философию.

Дихотомия сущего на явления и вещи в себе, согласно Рорти, является результатом принятия на веру основных установок метафизического дуализма и «теоретической» (т. е. зрительной, окулярной) интерпретации мира. Однако нет никакой необходимости моделировать познание на основе способности зрения, как это делали греки и вслед за ними практически все представители западноевропейской философии. Кроме того, зрительная интерпретация универсума не является единственной возможной: существует масса других интерпретаций, которые в равной мере достойны внимания философов. Так, например, наши органы чувств, традиционно считавшиеся неустрашимой помехой для адекватного постижения сущего, как оно есть само по себе, можно рассматривать в качестве инструментов для овладения и манипулирования объектами, а лингвистический барьер, который так долго провозглашался непреодолимым препятствием для философии, стремившейся, опять же, проникнуть по ту сторону явлений, к сокрытой от нас, но тем не менее действительной долингвистической реальности, можно рассматривать как необходимое условие для определения объективности статуса той или иной вещи сообразно с поставленной нами относительно неё целью.

Итак, Рорти предлагает нам отказаться от наивно-доверительного отношения к античной философии и инициированного ею метафизического дуализма. Разрушение традиционных дистинкций и дискредитация первоначальных допущений составляют негативный аспект понятия «антиэссенциализм», как его определяет Рорти. Положительный же аспект представляет собой попытку заново описать сущее, причём таким образом, чтобы суметь обойтись без привычной для нас *теоретической* картины мира, исходящей из различения внутреннего и внешнего, эссенции и акциденции, познания вещи и её использования и т.д. Опыт такого описания предлагает нам, согласно Рорти, философия Хайдеггера периода «Бытия и времени».

Интересно, что для Рорти *фундаментальная онтология* ничем не отличается от *прагматизма*: в ряде своих работ он настойчиво

проводит мысль о том, что Хайдеггер – это прежде всего *прагматист*, который, к сожалению, не сумел последовательно развить и продумать свои же открытия и впоследствии изменил своим первоначальным взглядам, превратившись в конце концов в оракула несокрытой Истины¹. Свою задачу поэтому Рорти видит в том, чтобы продолжить начатое Хайдеггером «Бытие и время» и связать его выводы с основополагающими идеями отцов прагматизма – Пирса, Дьюи и др.

Эта задача не была для Рорти случайной, поскольку логически вытекала из понимания им современной философии как продолжения и развития прагматической доктрины. Старая европейская метафизика, согласно Рорти, подошла к своему завершению в философии Ницше, который подверг её беспощадной критике, однако не сумел предложить ничего такого, что смогло бы спасти её от нигилистического кризиса; Хайдеггер в «Бытии и времени» указал путь, по которому нужно следовать, если мы хотим выбраться из создавшейся критической ситуации в философии: он состоит в том, чтобы разрушить традиционную дихотомию между познанием вещей и использованием их, заменив различие явления и реальности чем-то вроде различия «менее полезного описания мира» и «более полезного описания мира». Дело, однако, в том, чтобы пойти по этому пути и суметь заново описать универсум, но уже исходя исключительно из *человека* – вернее, из того факта, что он использует вещи, овладевая ими, для своих целей; только тогда мы добьёмся незрительной, нерепрезентативной интерпретации чувственного восприятия, мышления и языка. Однако как же нам это сделать?

Главное, говорит Рорти, – это понять, что *эссенция* есть результат *конвенции*, а не указание на необходимость существования субстанциального ядра той или иной вещи, явленность которой образует её акцидентальная периферия. *Ordo essendi*, таким образом, совпадает с *ordo cognoscendi*, а наше определение вещи и есть её существо. Казалось бы, такое утверждение обязательно должно было

¹ Доказательству прагматизма «Бытия и времени» посвящена, например, вся первая часть книги Рорти «Essays On Heidegger and Others» (Cambridge University Press, 1991). Во введении к этой книге Рорти, упреждая свои выводы, так характеризует значение философии Хайдеггера: «Заслугу Хайдеггера и Дерриды я вижу в том, что они помогли нам понять, какими являются вещи, если при их описании избегать репрезентативизма и логоцентризма, – как они выглядят, когда мы начинаем считать зависимость сущности от выбора описания само собой разумеющейся и, таким образом, ставим вопрос скорее о полезности вещи, чем о её истинности. Слабую сторону в философии Хайдеггера и Дерриды я вижу в претензии на единственно верное понимание и адекватное выражение сущности языка – такого, каким он является на самом деле» (С. 4–5).

привести Рорти к солипсизму, поскольку *esse est percipi* логически следует из принятых им предпосылок. Однако Рорти предупреждает такое истолкование его мысли: дело в том, что солипсизм, придерживаясь позиций традиционной эпистемологии, всё-таки говорит о *существовании* вещи, в то время как прагматизм его отрицает. *Ordo essendi* и *ordo cognoscendi* совпадают как раз потому, что исчезает разделяющая их граница, а именно существование вещи, её эссенция.

Отрицание сущности, к тому же, вовсе не означает исчезновения вещи. Наоборот, именно потому, что эссенция вещи принципиально конвенциональна, то есть является артефактом языка, вещь не может зависеть от тех определений, которыми она наделяется в процессе реализации человеческих целей. Как пишет Рорти, здесь всегда возникает «путаница между вопросом “как мы определяем объекты” и вопросом “предшествуют ли объекты нашему определению их”»¹. Разумеется, объекты существовали задолго до того, как стали использоваться человеком и получили свои определения, однако это обстоятельство никак не может помочь нам узнать, чем же являются эти объекты сами по себе, отдельно от их отношений к другим вещам и от наших утверждений относительно них, потому что мы всегда имеем дело только с лингвистически обработанными и практически освоенными вещами, то есть с конкретными инструментами достижения конкретных целей, а не с вещами вообще.

Допущение или даже уверенность в самостоятельном существовании того, что даёт нам возможность овладевать им как средством для осуществления наших целей, не может также вести к уверенности в существовании *вещи в себе*, потому что тогда бы нам пришлось сказать нечто о том, о чём мы не можем сказать *ничего*. Получается, что для того, чтобы действительно *отрицать* существование эссенции, нам необходимо изменить сам взгляд на вещи, вырвавшись из плена традиционных дистинкций.

В связи с этим Рорти предлагает рассматривать сущее так, как если бы оно было *числами*. Числа привлекают Рорти не потому, что их можно субстантивировать и превращать в каркас универсума (как это делали, например, Пифагор, Платон или Прокл), а просто потому, что их трудно рассматривать как имеющих внутреннюю природу. Здравый смысл, подчиняясь привычке дробить сущее на эссенции и акциденции, в случае с числами сначала тоже пытается увидеть, например, в числе «2» *двоицу* в качестве сущности и *два как сумму двух единиц* в качестве её акцидентальной периферии, однако вскоре он наталкивается на ряд неразрешимых проблем. Рорти не жалеет слов и красок для изображения противоречий, в

¹ Rorty R. A World Without Substances or Essences.

которых запутывается традиционное мышление, стремящееся сохранить эссенциалистский взгляд на числа. Вывод, к которому он приходит, таков: у чисел нет и не может быть никакого субстанциального ядра, «о них ничего нельзя узнать, кроме бесконечно большой и постоянно расширяющейся сети отношений к другим предметам. Нет никакого смысла требовать таких условий отношений, которые сами не являются отношениями, потому что всё, что может выступать в качестве условия некоего отношения, может распасться на другой ряд отношений, и так до бесконечности. Куда бы вы не обратили, так сказать, свой взор, везде существуют одни отношения; вам никогда не достичь чего-то такого, что не было бы всего лишь ещё одним звеном отношений»¹.

По образу чисел Рорти предлагает рассматривать всё сущее: оно тоже представляет собой совокупность отношений и не имеет никакой субстанциальной подкладки. Поэтому никакое описание объекта не может претендовать на отображение его «реальности» и преодоление «кажмости», поскольку *реальность* и есть *кажмость* в определённой перспективе, заданной достижением поставленной цели. Отношения, в которые вступает сущее по мере того, как мы овладеваем им, всегда являются отношениями к *другому* сущему, а не к нему самому: это означает, что невозможно ставить перед собой задачу идентификации определённого сущего посредством фиксации его отношения к его сущности.

§ 2. Следствия для объективности

Очевидно, что предложение Рорти рассматривать сущее как числа не может не привести к *панрелятивизму* со всеми вытекающими из него нежелательными последствиями. Однако Рорти спешит предупредить такой ход мысли, доказывая, что антиэссенциализм вовсе не ведёт к панрелятивизму. Дело в том, что, оставаясь антиэссенциалистом, *можно* говорить об объективном статусе той или иной вещи, но только в другом, *нетрадиционном*, контексте. Если мы будем под «объективностью» понимать не выражение внутренних, существенных свойств вещи, которые не зависят от нас и направляют наше познание, а сравнительную лёгкость достижения *консенсуса* между исследователями, занятыми вполне приемлемым для его включения в новый постфилософский словарь. «Быть более объективным» теперь будет обозначать «достигнуть большего согласия с другими людьми относительно того, что есть данное не-

¹ Ibid.

что», а «истина», в противоположность «субъективному мнению», будет свидетельствовать просто о том факте, что *большинство* предпочитает придерживаться и добиваться *этих*, а не иных целей. Новая трактовка объективности позволит нам также избавиться от дихотомии сущего и от массы ненужных дистинкций: так, например, дистинкция между явлением и реальностью сменится различием относительной полезности описаний, а субъект-объектная дистинкция уступит место различению относительной лёгкости достижения согласия.

Задаваясь вопросом о том, почему же конвенциональность объективности сообщает ей определённую степень автономности, Рорти обращает внимание на факт закрепления той или иной конвенции в языке. Об объекте как таковом нельзя ничего узнать, однако предложения относительно него могут быть *истинными*. Дело в том, что предложения – это не высказывания о существовании предмета, поскольку они всегда соотносят предметы друг с другом для достижения определённой цели. Истинность предложений определяется той целью, ради которой они строятся, а истинность предмета следует из истинности предложений, которые оказались полезными для достижения поставленной цели. «Аргумент антиэссенциалистов, – пишет Рорти, – сводится, таким образом, к утверждению, что поскольку всё, что могут делать предложения, это соотносить объекты друг с другом, то каждое предложение, которое описывает некий объект, будет приписывать ему, имплицитно или эксплицитно, относительное качество»¹. Это качество, приписанное объекту, становится для него *существенным* и получает относительную *автономию*, т. е. только посредством него и благодаря ему мы можем говорить об объекте как именно об *этом* объекте – более того, сам объект впервые появляется только лишь в результате того факта, что некоторые предложения, необходимые для реализации нашей цели, высказываются о нём в определённом отношении. Поэтому Рорти может сказать, что «антиэссенциалисты отрицают существование какого-то другого способа отличить объект от всего остального в универсуме, *кроме* как указания на тот ряд предложений, которые истинны относительно этого объекта»². Существо вещи, таким образом, попадает в полную зависимость от той или иной лингвистической практики, или же от описания, которое предписывает, *что* в данный момент и при данных условиях должно считаться истинным.

Следует заметить, что Рорти, изгоняя истину из онтологии в лингвистику, вовсе не собирается онтологизировать язык. Напро-

¹ Ibid.

² Ibid.

тив, язык для него остаётся простым набором *технических* средств достижения цели. Что же тогда он имеет в виду, говоря, что истина – это дело лингвистики? Согласно Фреге, на которого ссылается Рорти, слово имеет значение только в определённом контексте, который образуется одним или несколькими предложениями. Это значит, что *истина* – слово, которое должно иметь значение, – становится осмысленным только в пределах языка и только посредством тех предложений, которые орудуют им как определённым смыслом. Нет никакого знания объекта без знания того, какие предложения, относящиеся к нему, являются истинными, точно так же как нет знания о числе без знания его отношений к другим числам. Поскольку истинность предложения, как говорилось выше, определяется его полезностью для достижения поставленной цели, постольку именно *цель*, а не что-нибудь другое является конечной инстанцией определения истины. Язык как место обитания истины выступает таковым не потому, что истина присутствует в нём бытийно, а потому, что только в языке нечто может определяться как истинное. Слово «язык» не именуется никакой вещи с её внутренней природой, а представляет собой только способ аббревиации тех сложных взаимодействий с сущим, которые свойственны только высшим антропоидам.

§ 3. Понятие «антисубъективизм»

Однако кто эти «высшие антропоиды», которые вступают во взаимодействие с сущим и определяют объекты в процессе достижения своих целей? Рорти, оставаясь последовательным своему антиэссенциализму, признаёт, что «поскольку ничто не имеет внутренней природы, то и люди тоже»¹: у субъекта нет никакой сущности, кроме той, которую он полагает себе сам в процессе овладения сущим. Субъект – это всегда проект, стремящийся к своему осуществлению, звено отношений, нечто всегда обусловленное чем-то ещё, аморфное и подвижное, готовое принять ту форму, которую предложит ему творческое мышление.

Итак, антиэссенциализм Рорти закономерно приводит его к антисубъективизму, однако последний нельзя понимать упрощённо. Прежде всего, следует учитывать, что 1) отрицание субъекта вовсе не означает отрицания человека, вступающего в контакт с сущим и ставящим перед собой цели, и что 2) антисубъективизм Рорти является продолжением критики субъекта, начатой Кантом и продол-

¹ Ibid.

женной Шопенгауэром, Ницше и Хайдеггером; таким образом, он непосредственно связан с проблематикой нигилизма.

Что касается первого замечания, то оно вполне очевидно. Как из принципов антиэссенциализма не следует отрицание природы (о чём говорилось выше), так и из отрицания субъекта не следует отрицание человека. Человек как биологическое существо не вызывает у Рорти никаких сомнений, но субъект как *смысл*, который стремится наделить человека неизменной сущностью, должен быть дискредитирован в глазах философов раз и навсегда. Уверенность в существовании неизменной человеческой природы чревата всеми теми негативными последствиями, к которым привела уверенность в существовании вещей в себе. Сущность человека на деле определяется исходя из тех целей, которые он перед собой ставит: мы есть то, что мы из себя делаем, и здесь нет предела совершенству – даже стремление стать богом вполне осуществимо как реализация человеческого проекта, который образует нашу сущность.

Связь антисубъективизма Рорти с проблематикой нигилизма тоже вполне очевидна, однако её следует эксплицировать подробнее. Проблема субъективности как сомнение в автономном существовании субъекта и его полномочиях в обеспечении истинности познания стала основополагающей для всей современной философии, о чём свидетельствует «произошедший в философской культуре XX века поворот от темы субъективности к анализу предшествующих ей, порождающих её более фундаментальных целостностей»¹. Но проблема субъекта была изначально поставлена как проблема нигилистической философии, когда была обнаружена фиктивность и заданность субъекта, его производность от проблемы ничто. Начало проблематизации субъекта было положено критической философией Канта, усвоению которой многим обязано творчество Ницше и Хайдеггера. Рассуждения Рорти о субъекте полностью инспирированы выводами этих философов, поэтому, чтобы понять его антисубъективизм, следует вкратце изложить историю проблематизации субъекта.

Для Канта субъект характеризуется принципиальной двойственностью: с одной стороны, это трансцендентальное единство апперцепции, «посредством которого всё данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта»², а с другой стороны, это нечто непознаваемое, поскольку «свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных на-

¹ Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000. С. 4.

² Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 109–110.

глядных представлений, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к единому объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыто слишком глубоко, и мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, т. е. как явление, не можем применить это несовершенное орудие исследования ни для чего иного, кроме того, чтобы всё вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать»¹. Как условие синтеза представлений, трансцендентальное единство самосознания обеспечивает представимость сущего в процессе построения субъект-объектной картины мира, но как вечная «тайна», субъект становится *проблемой* философии. Тезис Канта о том, что «даже внутреннее чувственное наглядное представление о нашей душе (как о предмете познания)... также не есть подлинное я, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, но составляет только явление, данное чувственности этого неизвестного нам существа»², повлиял на дальнейшее развитие философии как в направлении к попыткам раскрыть подлинное существо субъективности, так и в направлении к актуализации проблемы ничто.

Ницше, вслед за Кантом, различает модусы *чувственного* и *разумного* существования человека, Dionysus und Apollo³, и мир вещей в себе, как он представлен в «Критике чистого разума», т. е. как нечто принципиально противостоящее нашему познанию, именуется им *жизнью, становлением*, или же *волей к власти*: это сфера бессмысленного, внеистинностного обнаружения человеческого существования. Субъект как изобретение *ratio* относится к сфере аполлонического и непременно является фикцией, но как условие функционирования мышления он необходим для существования человека; вера в субъект является условием жизни человека как существа мыслящего, «отказаться от неё значит: не иметь более права мыслить»⁴. Субъект является всегда интерпретацией жизни, её упрощением, логизацией; как интерпретация, он представляет собой ту «единственную реальность, на основании которой мы вообще приписываем вещам реальность»⁵. Разоблачение субъекта проводится Ницше с целью указания на возможность множества других интер-

¹ Там же. С. 201.

² Там же. С. 307.

³ Дионис и Аполлон (*нем.*). У Ницше – дионисическое и аполлоническое начала.

⁴ *Ницше Ф.* Воля к власти. §487. С. 226.

⁵ Там же.

претаций, которые в равной мере могут служить человеку для преобразования жизни в ойкумену человеческого. Вариантами таких интерпретаций являются и теория множественности субъекта, и учение о бытии как воле к власти, и концепция перспективизма.

Для Хайдеггера субъективизм является выражением существа философской позиции Нового времени. Превращение человека в субъект связано с тем, что «он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается всё сущее»¹. Человек выступает в роли «точки отсчёта» для сущего, поскольку оно истолковывается им как его представление и только как представленное даёт знать об истине своего бытия. Мир становится «картиной», превращаясь в конструкт опредмечивающего мышления. Понимание сущего в его открытости становится невозможным, и на смену ему приходит «мировоззрение» как активная «жизненная позиция», нацеленная не на понимание, а на покорение сущего. Следствием господства непонимающего мышления является появление «гуманизма», т. е. «этико-эстетической антропологии» как такого философского истолкования человека, «когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку»². Критику субъективизма, Хайдеггер призывал обратить внимание на то «неподрачѣтное» в сущем, раскрытие которого позволит человеку преодолеть себя как субъекта, чтобы ввериться истине бытия.

Рорти формулирует свои претензии в адрес субъективизма, апеллируя как к Ницше, так и к Хайдеггеру. Он полностью соглашается с хайдеггеровской критикой новоевропейской метафизики, особенно с тезисом о том, что смысл представляющего мышления «всего лучше выражен в слове *repraesentatio*»³. Эпистемология, понятая как попытка репрезентировать реальность, непосредственно связана с субъективизмом: субъективизм для Рорти – это необходимое условие существования эпистемологии; благодаря субъективизму природа заменяется «зеркалом», в котором отражаются лишь призраки вещей, принимаемые за истину. Поскольку субъект всегда требует для себя наличия объекта, а последний создаёт иллюзию существования объективной реальности, которую нужно познать, постольку эпистемология полностью зависит от субъекта. Представляющее мышление интерпретируется Рорти как необходимый каркас эпистемологической парадигмы, и эпистемология будет ос-

¹ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 48.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 50. *Repraesentatio* – представление (лат.)

таваться неуязвимой для критики до тех пор, делает вывод Рорти, пока будет сохраняться этот каркас.

Понятие «антисубъективизм» вводится Рорти с целью дискредитации представляющего мышления. Однако, в отличие от Хайдеггера, он не считает возможным надеяться на достижение такого положения дел, когда в результате преодоления метафизики человеку откроется сущее в его изначальной истине и человек сможет соответствовать своему исконному существу. И здесь сказывается влияние Ницше: критика субъективизма направлена не столько на то, чтобы эксплицировать подлинное в человеке (и в сущем вообще), сколько на то, чтобы понять субъект как одну из множества возможных других интерпретаций. Субъективизм не устраивает Рорти не потому, что это *ложная* концепция человека, а потому, что она в силу исторических и метафизических причин претендует на объективную *истинность*, что предполагает утверждение данной концепции в качестве единственной возможной. Тоталитаризм философии субъективизма неминуемо ведёт в интеллектуальной сфере к стагнации мысли и запрету на творчество, а в социальной сфере он способствует крушению демократии и утверждению тоталитарного режима. Важно, рассуждает Рорти, не только показать, что субъект – это фикция, но и понять, что человек не может вообще обходиться без фикций. Главное – не забывать о фиктивности считающихся «истинами» фикций, чтобы не лишаться возможности выбирать ту из них, которая в данный момент кажется наиболее полезной или удобной.

Понятие «антисубъективизм», введенное Рорти, указывает, таким образом, не на подлинное существо человека, отказавшегося рассматривать себя как субъекта, а на тот факт, что субъект является *случайной* интерпретацией человека, к которому применимы и другие интерпретации. Чтобы продемонстрировать возможность бесконечного числа таких интерпретаций, Рорти создаёт миф об Антиподах. Антиподы – это живущие на другой планете почти полностью похожие на нас существа, единственное отличие которых состоит в том, что «эти существа не знают, что у них есть ум»¹. *Случилось* так, что за всю длинную историю их развития у них не возникло субъект-объектной интерпретации сущего, и поэтому привычные для землян, но незнакомые для Антиподов ментальные состояния они выражают с помощью словаря нейрофизиологии, получившего привилегированный статус вследствие особой роли и необычайного развития этой науки. Когда же прибывшие на планету Антиподов земляне-философы попытались добиться от туземцев

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 52.

понимания сформулированных на языке дуализмов философских проблем, они натолкнулись на непреодолимые трудности. «Стало ясным, что каким бы понятием *Existentiale* не пользовались Антиподы, оно определённо не включало того, что веком раньше Хайдеггер критиковал под именем “субъективизма”. Представление об “эпистемологическом субъекте” в целом или личности как духе не имело места ни в их самоописаниях, ни в их философии»¹. Отсутствие дуалистической терминологии не обозначало, однако, недоразвитости или интеллектуальной неполноценности Антиподов; напротив, их словарь позволял им более точно реагировать на воздействие окружающей среды и избегать, к тому же, ряда псевдопроблем, которые стали причиной бесконечных и безрезультатных философских споров землян.

Сравнивая философские словари Антиподов и землян, Рорти отдаёт предпочтение первым: весь земной словарь «актов постижения», «познавательных состояний», «ощущений» и т.д. – это «достойный сожаления способ разговора»², от которого следует после знакомства с Антиподами немедленно отказаться. Но причину этого отказа нельзя видеть в том, что словарь нейрофизиологии более соответствует реальности, чем словарь эпистемологии. И тот и другой словари являются интерпретациями и поэтому вообще не соответствуют реальности: разница между ними в том, что последний создан с целью репрезентации объективной истины, которая, в свою очередь, превращает его в единственно возможный истинный словарь, в то время как первый словарь, словарь Антиподов, создавался как набор допущений, постоянно корректирующихся инструментов освоения окружающей среды.

§ 4. Цель как атрибут случайности

Понятие цели играет в философии Рорти очень важную роль: не только объективно представленное сущее существует в силу реализации поставленной нами цели в процессе овладения этим сущим, но и мы сами как агенты достижения цели, которую мы перед собой ставим, существуем только благодаря ей. Однако Рорти решительно отвергает воззрения его воззрений в духе телеологии: никаких заранее установленных целей, по направлению к которым развивается культура или общество, не существует; представление о цели как о таком конечном пункте развития, когда окажется возможным достижение репрезентирующей реальность истины, является эпистемологическим предрассудком, и его нужно отбросить. Содержа-

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 64.

ние, которое вкладывает Рорти в понятие цели, кардинально отличается от привычного содержания этого понятия: целью он называет не то, что полагается в качестве ориентира для действия, а то, что осознаётся как этот ориентир уже *после* совершения соответствующего действия. Таким образом, цель следует не *до*, а *после* действия; интерпретация цели противоположна обыденному пониманию цели и как указание на эту противоположность является «антипонятием» неопрагматизма Рорти.

Истолкование цели является цементирующим элементом всей концепции неопрагматизма. Так, без апелляции к цели нельзя отдать предпочтение одним теориям перед другими, поскольку «никакое описание объекта не более представляет “реальный”, в отличие от “кажущегося”, объект, чем любое другое, как ни одно из этих описаний не является, так сказать, описанием отношения объекта к самому себе: его идентичности его собственной сущности»¹. Если исходить из того, что доступ к объективной реальности полностью закрыт, то единственным критерием критики одних доктрин и принятия других является указание на то, что одни описания «лучше, чем другие конкурирующие описания, способствуют достижению определённой человеческой цели»². Это высказывание Рорти, однако, легко понять неправильно, сделав вывод о том, что цель как критерий пригодности интерпретаций функционально сопоставима или даже аналогична отвергаемой Рорти истине как критерию соответствия действительности и что неопрагматизм ничем поэтому существенно не отличается от эпистемологии, заимствуя у неё основные приёмы истолкования сущего. Ведь не имеет большого значения, какая инстанция – объективная истина или поставленная человеком цель – обеспечивает признание исследования в качестве предпочтительного, потому что сохраняется та же процедура апелляции и удостоверения, характерная для эпистемологической парадигмы. Ошибочность этого вывода можно показать исходя из следующих соображений.

Во-первых, может существовать бесконечно много различных целей, в то время как истина всегда одна, причём «все эти цели – с философской, в отличие от практической, точки зрения – равноправны»³. Коль скоро нет Истины, могущей служить единой для всех целью исследования, то все истины истинны, если они вполне удостоверяются существованием тех, кто в них верит. Рорти не раз повторяет, что отвергаемые им системы традиционной философии,

¹ *Rorty R. A World Without Substances or Essences.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

несмотря на всю их абсурдность и неприменимость в современной жизни, ещё не могут на этом основании объявляться ложными, поскольку признание лжи потребовало бы признать и истину, благодаря которой стало возможным определение ложности той или иной философской доктрины. Любая ложь, таким образом, имеет право на своё существование в качестве истины, если находятся те, кто желает её таковой считать. Поэтому ни античные системы Платона или Демокрита, ни средневековые доктрины Ансельма или Росцелина, ни учения Канта или Джеймса не могут, в принципе, претендовать на своё превосходство по отношению к другим системам. Мы можем выбирать любую из них – ту, которая в наибольшей мере способствует достижению наших целей.

Во-вторых, цель (одна из множества), в отличие от истины (которая всегда одна), удостоверяет описание в качестве предпочтительного не потому, что оно соответствует действительности, а потому, что оно соответствует только цели – данной конкретной цели, а не цели вообще. Теоретическое равноправие целей позволяет описанию, отвергнутому с точки зрения одной цели, оставаться пригодным для реализации другой, «ибо правильность, как и полезность, – это вопрос налаживания отношения между объектом и другими объектами, вопрос помещения объекта в выгодный контекст»¹. Контекст задаётся поставленной целью, и разнообразных контекстов столько же, сколько целей, то есть целое множество. Таким образом, выбор интерпретаций для достижения поставленной цели не связан с необходимостью его теоретического обоснования – по крайней мере, до совершения данного выбора. Этот тезис Рорти трудно понять, поскольку кажется очевидным, что любой выбор требует для себя обоснования, без которого он просто невозможен: нас неизбежно постигнет незавидная участь буриданова осла, если мы не сможем доказать себе, что этот выбор сделать предпочтительнее, чем любой другой. Однако если учесть, что ситуация с ослом имеет смысл только как теоретическая проблема, т. е. сформулированная на языке метафизических дуализмов, и она вообще снимается как проблема, как только мы отказываемся от эпистемологии и её терминологии, то эта ситуация в практическом отношении не является неразрешимой: поскольку в жизни осла меньше всех склонны к теоретизированию, то предпочтение одного стога сена другому для них никогда не является проблемой. Рорти, рассуждая об отсутствии критериев предпочтения, демонстрирует неуместность какого-либо теоретического обоснования: когда прагматистов спрашивают, на каком основании они выбирают одну цель

¹ Ibid.

и отвергают другую и чем лучше та цель, которой они отдают предпочтение, «у них нет никакого исчерпывающего ответа, они могут сказать не больше, чем могли бы первые млекопитающие, пытающиеся определить, в каком отношении они были лучше вымирающих динозавров. Прагматисты способны сказать только нечто неопределённое, например: лучше в смысле наличия больше того, что мы считаем хорошим, и меньше того, что мы считаем плохим. Когда же их спрашивают: “А что, собственно, вы считаете хорошим?” – прагматисты могут только ответить вместе с Уитменом: “Разнообразие и свободу”, или же вместе с Дьюи: “Развитие”. “Развитие как таковое, – сказал Дьюи, – есть единственная моральная цель”»¹.

В-третьих, апелляция к цели для оправдания интерпретации происходит *после* того, как интерпретация утвердится в своей истинности, т. е. после того, как метафоры войдут в обиход и станут восприниматься буквально, считаясь чем-то самим собой разумеющимся и не требующим доказательств. «Смерть» метафор обуславливает прояснение цели, ради которой и предпринималась данная интерпретация; апелляция к этой цели служит оправданием для существования данной интерпретации. Поэт-интерпретатор «обычно оказывается неспособен, прежде чем изобрести новый оригинальный словарь, точно определить для себя, чего именно он желает достичь с его помощью. Сам новоизобретённый словарь впервые открывает возможность сформулировать эту цель. Словарь есть орудие, инструмент; посредством него производится нечто такое, что ни при каких условиях не могло бы появиться на свет – до тех пор, пока не развился определённый набор описаний, оформленных в терминах данного словаря»². Такими поэтами-философами Рорти считает, в частности, Гегеля и Маркса, Фрейда и Дьюи, Ницше и Хайдеггера: они составляют «авангард человеческой расы»³, которому противостоит «здоровомыслящее» большинство во главе с философами-систематиками.

Итак, цель как критерий определения пригодности интерпретаций отличается от эпистемологически понятой истины ввиду 1) существования множества различных целей и их теоретического равноправия, 2) взаимозависимости цели и интерпретации в условиях отсутствия объективных критериев обоснования выбора, 3) вторичности удостоверения по отношению к процессу интерпретации. Это принципиальное отличие является следствием другого тезиса Рорти,

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality // Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie. Vienna: Passagen Verlag, 1994.

² Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989. P. 13.

³ Ibid. P. 20.

согласно которому *случайность* выступает в качестве условия определения и выбора цели.

«Случайность» является одним из ключевых понятий постфилософии Рорти и несёт на себе большую смысловую нагрузку. Прежде всего, это аргумент в пользу отрицания телеологии, закономерностей культурного, исторического и биологического развития: очевидно, что любой процесс обязательно имеет начало, но это ещё никак не обуславливает наличие конца – определённой цели, в направлении к которой этот процесс движется. Рорти отстаивает «дарвиновский» взгляд на развитие, ставя акцент на том, что ни один из аспектов современности не может претендовать на роль окончательного продукта эволюции. «Словари», «эпохи» и сам «человек» как философская интерпретация и как биологический тип – это случайности; они всегда конечны и преходящи и не могут поэтому считаться завершающим этапом развития.

Однако, отрицая телеологию и наличие окончательной цели, Рорти отнюдь не отказывается от использования понятия «цель» для изложения конструктивной части его неопрагматизма. Если цель понимать как то, что производно от случайности и является её атрибутом, то есть если использовать цель как антипонятие, то такая интерпретация цели не только не будет противоречить основным принципам доктрины Рорти, но и позволит лучше их понять. Таким образом, смысл случайности в том, что она является условием цели. Но как же может случайность обуславливать цель?

Разумеется, здесь не идёт речь о случайности выбора – в том смысле, что человек наобум выбирает одну из предложенных ему стечением обстоятельств альтернатив. Такое понимание отношения случайности к цели противоречило бы фактам из обыденной жизни человека, поскольку человек очень редко выбирает что-то не думая, но, наоборот, всегда стремится обосновывать свои поступки. Рорти говорит не столько о случайности выбора, который предстоит сделать, сколько о случайности уже выбранного и уже свершившегося: случайность – это характеристика сущего, указывающая на его связь с ничто и выражающаяся в требовании, чтобы сущее мыслилось как только сущее и больше ничто. В этом смысле любой выбор тоже случайность, но только если он *будет сделан*.

Случайность сущего, т. е. его деметафоризированных интерпретаций, образующих соответствующую «эпоху», препятствует утверждению действующего словаря в качестве репрезентанта объективной истины тем, что указывает на *цель*, реализацию которой представляет та или иная интерпретация: становится очевидным, что цель производна от случайности, она является средством её оправдания и в конечном счёте – превращения в не-случайность, зако-

номерность, и что нормальность интерпретации – это результат не-критического отношения к цели, которая принимается за *причину* действия, вместо того чтобы считаться его *следствием*. Действительно, о том, какую цель ставили перед собою люди, описывая реальность в непривычных терминах, можно сказать лишь после того, как их идиосинкразическая интерпретация стала нормальным способом понимания – и именно потому, что только тогда возникает потребность в объяснении, в обосновании того, что когда-то случилось и существует до сих пор. Нормальность мышления, привыкшего апеллировать к основаниям и представлять ставшее как результат закономерного развития, требует наличия цели как такого основания, потому что бесцельность ассоциируется им с бессмысленностью, а последняя – с недопустимостью быть нормальным, т. е. иметь право на существование. Цель как основание отыскивается посредством ретроспекции, которая имеет, разумеется, избирательный характер: замечается и фиксируется в качестве значимого только то, что так или иначе связано с тем, что подлежит обоснованию. В итоге создаётся иллюзия прогресса и всё случившееся кажется закономерным¹.

Тезис о случайности, по мысли Рорти, призван развеять эту иллюзию. Принятие этого тезиса позволяет сделать вывод о том, что цель – это *интерпретация случайности*, выступающая в форме её обоснования. Этот вывод, заметим, полностью согласуется с позицией Ницше. Критикуя каузализм и телеологию, он указывал на то, что эти теории построены совсем не для того, чтобы с их помощью мы могли познавать истинный мир, а для того, чтобы мы могли устроить себе такой мир, при котором становится возможным наше существование. Следует избавиться от известной привычки принимать интерпретации действительности за саму действительность. «*Форма, род, закон, идея, цель* – здесь везде допускается одна и та же ошибка, а именно та, что фикции приписывается мнимая реальность: как будто происходящему присуще повинование чему-то, –

¹ Вообще история (как и все эволюционные процессы), как отмечает Рорти, не подчиняется никаким законам развития. Но это не означает, что она является продуктом субъективного творчества и зависит от произвола исторических личностей. Случайность как причину развития нельзя относить ни к объективным, ни к субъективным факторам. Однако как возникает иллюзия прогресса? «Логике» развития можно уловить лишь тогда, когда мы уже знаем заранее, что является результатом развития, чтобы, всматриваясь в прошлое, выделить как значимые только те факты, которые могут быть использованы с целью обоснования известного нам результата. Именно по этой причине история каждый раз переписывается заново, когда принципиально меняются представления о современности и её оценки.

проводится искусственное разграничение в происходящем между тем, *что* действует, и тем, *что* направляет действие (оба эти “что” допущены нами под давлением нашей метафизико-логической догматики, а не вытекают из фактического положения дела)»¹. Рассуждая о том, что «поступок никогда не производится целью как своей причиной»², Ницше аргументирует этот тезис указанием на то, что «цель и средство суть продукты толкования, причём выбираются и подчёркиваются известные моменты процесса, за счёт других моментов и притом наибольшей их части; что всякий раз, когда совершается что-нибудь с определённой целью, происходит нечто в корне различное и иное; что со всяким целесообразным поступком дело обстоит так же, как с мнимой целесообразностью тепла, которое излучает солнце: громадная масса тепла пропадает даром и только едва заметная часть его имеет “цель”, имеет “смысл”»³.

Ницше, обращая внимание на то, что цель обычно связывают со смыслом (то, ради чего совершается поступок, и составляет его смысл), характеризует эпоху нигилистического прозрения (когда обесмысливается всё сущее) принципиальным отсутствием цели: цель как оправдание существования человека, будучи вынесенной «за пределы человека»⁴ – в «загробную жизнь», прогрессирующее развитие идей или человечества и т.д., не может больше казаться убедительной и отбрасывается как фикция. Но поскольку долговременное пребывание в ситуации открытого смысла невозможно и чтобы жить, нужно во что-то верить, редуцируя реальность, постольку Ницше говорит о необходимости утверждения цели – уже как сознательной фикции. Программа преодоления нигилизма, предполагая дискредитацию цели как объективного критерия ценности человеческой жизни, утверждает другую цель – цель как субъективно полагаемый критерий ценности жизни, её смысл. Понятно, что такая цель не может не относиться непосредственно к жизни конкретного человека, выступая в качестве ориентира его творческой деятельности, т. е. обосновывая его право на творчество и придавая этому творчеству смысл. Рорти практически полностью воспроизводит в своих сочинениях логику рассуждений Ницше. Отказавшись от эпистемологически истолкованной цели, он апеллирует к цели как творческой фикции; усомнившись в авторитете вечного, он отдаёт предпочтение временному, потому что только в переходящем возможна осмысленность действий – такая, какой она

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Афоризм 521. С. 240.

² Там же. Афоризм 666. С. 310.

³ Там же. С. 310–311.

⁴ Там же. С. 310.

дана человеку. Вот почему Рорти может сказать, что «признание конечности, смертности, случайности земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни»¹.

§ 5. Рорти и Ницше: спор об истине

Прагматическая трактовка истины и интерпретация истины, предложенная Ницше, очень похожи друг на друга, что свидетельствует о взаимовлиянии идей прагматизма и философии жизни, о чём и говорится во многих историко-философских исследованиях, посвящённых данной теме². Сам Рорти неоднократно подчёркивал значимость для него ницшевской философии и проводил прямые параллели между пониманием истины в прагматизме и у Ницше, провозглашая последнего провозвестником неклассического мышления, которое получило впоследствии признание в трудах Пирса – Дьюи. И действительно, многие высказывания Ницше можно без особых натяжек прочесть в духе прагматизма. Например, интерпретируя истину как «род заблуждения, без которого некоторый определённый род живых существ не мог бы жить»³, он пишет: «В действительности “критерий истины” представлял просто биологическую полезность такой системы принципиальных фальсификаций: и так как известная порода животных не знает ничего более важного, чем самосохранение, то можно действительно говорить здесь об “истине”». Критерий истины лежит в повышении чувства могущества⁴. Очевидно, что такие высказывания Ницше можно без особого труда сравнить с аналогичными утверждениями основателей прагматизма и сделать вывод об их идентичности.

Считая себя учеником Дьюи, Рорти связывает своё понимание истины с её трактовкой в классическом прагматизме и настаивает на том, что оно по существу ничем не отличается от интерпретации Ницше. Он готов согласиться со всем, что написано в «Воле к власти», кроме антиэгалитарных идей и критики христианской морали. Особенно импонирует Рорти отношение Ницше к истине и познанию, а также критика европейской метафизики. Как бы вторя Ницше, он пишет: «Нам следует отбросить представление о познании как о попытке *репрезентации* реальности. Скорее, нам следует рассматривать исследование как способ использования реальности. Поэтому связь между нашими притязаниями на истинность и ос-

¹ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 45.

² См., напр.: Богомолов А. Буржуазная философия США XX века. М., 1974; Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX в., М., 1978.

³ Ницше Ф. Воля к власти. § 493. С. 229.

⁴ Там же. § 534. С. 248.

тальным миром скорее каузальная, чем репрезентативная. Она заставляет нас придерживаться верований, и мы продолжаем придерживаться тех верований, которые оказываются надёжными проводниками к достижению того, что мы желаем»¹. Казалось бы, такое признание философии Ницше лучше всего свидетельствует о непосредственной связи постфилософии Рорти с нигилизмом и позволяет рассматривать её в контексте нигилистической проблематики. Однако на деле отношения между прагматизмом и Рорти, с одной стороны, и философией Ницше, с другой, оказываются не такими простыми и требуют особого прояснения.

Дело в том, что Рорти согласен признать не всего Ницше, а только то в его философии, что можно контекстуализировать, исходя из основных установок его неопрагматизма. Поскольку «оригинальному мыслителю нет смысла надеяться осуществить нечто большее, чем поместить своих предшественников в иной контекст», и никто «не в силах обнаружить единственный “правильный” контекст»², постольку прагматическое истолкование Ницше кажется ему единственно возможным, коль скоро интерпретатор разделяет воззрения прагматизма. Разумеется, здесь с Рорти нельзя не согласиться. Однако при этом следует заметить, что прагматическая контекстуализация Ницше единственно возможна *только* для Рорти и что она была обусловлена *только его* позицией и *его* намерениями, а не тем обстоятельством, что и Ницше, и основатели прагматизма действительно говорили о чём-то одном и предлагали одинаковые решения.

Кажется, что Рорти сам понимал это и, предвидя возможные упреки в свой адрес, пытался заранее парировать их, указывая на причины отказа от тех представлений Ницше, которые либо вписывались в традицию европейской метафизики, либо, желая противостоять ей, только укрепляли и продолжали её. Если на словах Рорти искал в Ницше союзника, апеллируя к его интерпретации истины, то на деле он вёл против него отчаянную войну. Ницшевское представление об истине как об удобной фикции, как бы оно хорошо ни поддавалось прагматическому прочтению, в действительности не устраивает Рорти, и прежде всего потому, что, признавая *фикцию*, мы тем самым сохраняем *истину* как коррелят лжи, как то, благодаря чему фикция обретает свою фиктивность и может быть определена как фикция. «Если истины – всего лишь удобные фикции, то как обстоит дело с истинностью самого этого утверждения? Есть ли

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality.

² Rorty R. Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy // Rorty R. Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991. P. 2.

оно тоже всего лишь удобная фикция? Удобная для чего? Для кого?»¹. Очевидно, рассуждает Рорти, нельзя поколебать традиционные истолкования истины, находясь внутри традиции и пользуясь выработанным ею словарём, а этого и не учёл Ницше. Вместо того чтобы переворачивать метафизику, лучше просто отказаться от неё, элиминировать её словарь и начать говорить по-другому и о другом. До тех пор пока мы находимся в оппозиции традиционной философии, мы пользуемся её различиями и не можем сказать ничего нового – мы будем только способствовать укреплению и развитию этой традиции, критикуя её и указывая тем самым на те бреши, от которых ей следует избавиться в первую очередь. Мало объявить истину фикцией – нужно ещё суметь обойтись без традиционной метафизической оппозиции «истинное – ложное», а также без противопоставления своих воззрений, которым *следует* отдать предпочтение, традиционным, которые *следует* отвергнуть. Поэтому «лучше просто сказать, что тот язык, на котором сформулированы традиционные проблемы западной философии, был полезен в своё время, но уже перестал быть таковым»².

Так Рорти приходит к идее полезности как критерия истинного. Апеллируя к полезности, он пытается избежать противопоставления истины и лжи и указания на существование объективных причин предпочтения прагматической интерпретации истины классической. Как и Ницше, он говорит, что истинно то, что полезно, но, уже вопреки Ницше, Рорти не отождествляет истину с фикцией. И это не просто *коррекция* взглядов: полезность в понимании Ницше и полезность, какой её хочет видеть Рорти, – это не более, чем философские омонимы, содержание которых принципиально различно.

Рорти сам помогает нам разобраться в этом различии. Пытаясь найти образное выражение своих воззрений, он сравнивает человека с компьютером: тело человека подобно деталям компьютера, его hardware, а мышление и «словарь» – его программному обеспечению, software. Никого, утверждает Рорти, не интересует, насколько правильно тот или иной элемент software отображает реальность; главное, чтобы компьютерная программа успешно решала поставленные перед нею задачи. Аналогично функционирует в мышлении человека и истина как средство достижения актуальных для нас целей. Истина, таким образом, целиком инструментальна, и полезность как критерий истины призвана зафиксировать её пригодность для достижения поставленной цели.

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 15.

² Там же. С. 22–23.

Возникает, однако, вопрос: откуда же берутся цели, которые человек перед собою ставит, и почему он стремится к ним? Рорти прекрасно понимает, что попытка свести всё разнообразие человеческой деятельности к совокупности не связанных между собою случайных целей обречена на неудачу, потому что ведёт к непростительной редукции и лишает человека осмысленности его существования. Работоспособность software определяется той целью, которую формулирует программист; эта цель трансцендентна компьютеру и императивна по отношению к нему. Что же касается человека, то и у него тогда должна быть не зависящая от него цель, которая составляла бы смысл его существования. Таким образом, логика рассуждений Рорти привела его к необходимости постулировать что-то в роде актуальной для всех истины – но так, чтобы не сделать её объективной или же абсолютной. Выход из создавшегося положения был найден в понятии *счастья*, которое Рорти попытался представить не как теоретический идеал, догму или же категорический императив, а как эмпирический вывод, фиксирующий сложившееся состояние дел.

Согласно Рорти, стремление к счастью, которое свойственно каждому человеку, нашло своё отражение в концепции «спасительной» истины. Спасительная истина – это «ряд верований, которые раз и навсегда ставят точку в спорах о том, что человеку следует делать с самим собой»¹, т. е. к чему ему следует стремиться и в чём видеть смысл своей жизни. «Спасительная истина нацелена на то, чтобы вставить всё сущее – все вещи, людей, события, идеи и поэмы – в единый контекст, в контекст, который можно было бы назвать естественным, предопределённым или уникальным»². Только в этом контексте жизнь человека обретает высший смысл и может рассматриваться как соответствующая ему или нет. Рорти акцентирует внимание на важности спасительной истины для жизни человека: именно она определяет цель человеческой жизни и структурирует соответственно этой цели всё многообразие его действий.

Спасительная истина, будучи в известном смысле трансцендентной человеку³, не является объективной и не претендует на адекватное отражение реальности. Она изменяется со временем, и это изменение сказывается на развитии культуры. Рорти выделяет

¹ Rorty R. The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture // Rorty's Homepage. URL: www.stanford.edu/~rrorty/decline.htm.

² Ibid.

³ Она не зависит от *конкретного* человека и *конкретного* общества, являясь культурным конструктом, который характеризуется большей стабильностью и выступает поэтому в качестве общепринятой нормы, парадигмы; соглашаясь с Т. Куном, Рорти настаивает на произвольности смены парадигм.

три концепции спасительной истины: религиозную, метафизическую и литературную. Во времена господства религиозной концепции люди надеялись получить спасение от Бога и смысл своей жизни полагали в соответствии образу Божию. Пришедшее на смену религиозной концепции философское истолкование спасительной истины сориентировало действия человека в направлении познания реальности: жизнь стала признаваться осмысленной только в том случае, если удавалось представить её рациональной и соответствующей объективной истине. Литературная культура отказалась от претензий на адекватное познание и в качестве спасительной истины предложила считать способность человека творить новые формы человеческого существования: смысл жизни теперь стал состоять в том, чтобы постоянно знакомиться с альтернативными ценностями, воззрениями, культурами, признавая их право отстаивать себя и вступая с ними в диалог с целью дальнейшего творчества.

Характеризуя современную постфилософскую, литературную культуру, Рорти неоднократно подчёркивает то обстоятельство, что, отказавшись от объективной истины, она ни в коем случае не отказалась от истины спасительной. Просто спасение человек стремится найти в себе самом, осознавая себя как творца и стремясь реализовать всю полноту возможного существования человеком. Расширение границ человеческого воображения представляется сейчас единственным смыслом, ради которого стоит жить, даже несмотря на то, что существующие границы всегда временны и преходящи. «Воображение постоянно пожирает свои артефакты, это вечно живой, вечно распространяющийся огонь»¹, и только у этого огня современный человек, интеллектуал-литератор, может чувствовать себя уютно, комфортно, считая себя *счастливым*.

Итак, рассуждения Рорти об истине можно свести к следующим положениям: 1) истина истинна не в силу соответствия реальности, а в силу её пригодности для достижения поставленной цели; 2) истину нельзя рассматривать как полезную фикцию, поскольку полезность как критерий истины предполагает отказ от метафизических оппозиций, а фикция – это рудимент оппозиции «истина–ложь»; 3) критерий истины действителен только при условии помещения жизни человека в определённый контекст, который делает её осмысленной; 4) контекст невозможен без общей цели, свойственной всем людям; 5) эта цель состоит в стремлении к счастью, причём счастье нужно представлять себе не метафизически, а эмпирически. Следовательно: 6) «нет никакого Способа, которым Мир Существует, и поэтому никакой способ не нужно в точности репрезентиро-

¹ Rorty R. The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture.

вать. Но существует множество способов действовать, с тем чтобы реализовать надежды человека на счастье. Достижение такого счастья не есть нечто отличное от реализации оправданного верования»¹. Оправданное верование, позволившее человеку стать счастливым, и есть истина.

Если же теперь сравнить позицию Рорти с ницшевским пониманием истины, то сразу же можно заметить их различие. Оно обусловливается, прежде всего, различным отношением к фикции и счастью.

Понятие «фикция» играет в перспективизме Ницше ключевую роль. Это не просто контрарный истине элемент метафизической оппозиции, рудимент архаической философии или же термин устаревшего словаря, как думает Рорти. Напротив, фикция *определяет* истину, являясь её *положительной* характеристикой; метафизика «переворачивается» с целью указать на её производность от смысла *ничто*. «Парменид сказал: “Нельзя мыслить того, чего нет”; мы находимся на другом конце и говорим: “То, что может мыслиться, должно быть непременно фикцией”»². Для Ницше истина существует и имеет смысл только в её отрицании – это значит, что сущее становится истинным только тогда, когда мы обнаруживаем его заданность на фоне ничто; сущее истинно только как не-сущее, как утверждённая в качестве истины фикция. Истинность истины коренится в её фиктивности, которая предстаёт перед нами как единственная реальность человеческого существования. Признать эту реальность как *человеческую* значит понять, что истина как раз и состоит в том, что её нет, что отсутствие истины и составляет истину человеческого существования.

Отсюда следует невозможность, согласно Ницше, связать истину-фикцию со счастьем, даже если оно будет всего лишь иллюзией, самообманом. Если для Рорти истина истинна постольку, поскольку человек стремится к счастью, то для Ницше воля к истине, равно как и стремление к счастью, указывает на недостаток интеллектуальной совести. Счастье – это атрибут «последнего человека», предпочитающего верить, чтобы не думать, и жить *во что бы то ни стало*, не спрашивая себя, зачем. Счастье поэтому выступает всегда как идеал, догмат, сковывающий самостоятельность мысли и лишаящий её творчества. Ницше противопоставляет счастью постоянно увеличивающуюся «степень неверия и допускаемой свободы

¹ Rorty R. Truth Without Correspondence to Reality.

² Ницше Ф. Воля к власти. §539. С. 249.

духа»¹, позволяющую выдерживать трагическое в его открытости и бессмыслии.

Конечно, Рорти тоже настаивает на том, что счастье как догмат или же универсальное понятие с необходимостью должно быть отвергнуто; он старается наполнить его эмпирическим содержанием, утверждая, что счастье возникает после того, как человек уже добился успеха или же потерпел неудачу: нельзя заранее знать, что значит быть счастливым, пока на практике не станешь таковым. Как о счастье, так и об истине можно судить лишь задним числом: если то, что мы сделали, привело к тому, что нас больше устраивает, то это истинно; если нет, то ложно. Однако эти рассуждения Рорти, препятствующие абсолютизации счастья, наталкиваются на противоречия, если не учитывать специфику трактовки цели как антипонятия. Получается так, что человек не способен понять, к чему он стремится, пока он не достигнет того, к чему стремится. Абсурдность этого вывода становится ещё очевидней, если провести обратную параллель с компьютером: о назначении той или иной программы мы можем судить лишь после того, как она выполнила ряд операций и привела к какому-то результату. Оставаясь последовательным, Рорти пришлось бы утверждать, что традиционное убеждение в том, что программисты сами создают программы для решения тех задач, которые они сначала перед собою ставят, является не более чем эпистемологическим предрассудком, от которого нам нужно скорее избавиться.

Итак, Ницше принципиально расходится с Рорти в отношении к фикции и в интерпретации счастья; это расхождение определяет и смысл *полезности* как критерия истины. Для Ницше полезность никак не связана с духом, она указывает на *телесность* истины: «Во всём развитии духа, быть может, дело идет о теле: это – достигающая сознательности история того факта, что образуется тело более высокого порядка. Наша жадность в деле познания природы есть средство, с помощью которого наше тело стремится к самоусовершенствованию»². Совершенство тела совсем не подразумевает особого состояния духа, которое можно было бы назвать счастьем. Счастье, как и истина, тоже телесно, и поэтому Ницше старается дистанцироваться от него, говоря о духе; и счастье и истина как атрибуты тела изгоняются из сферы чистых сущностей и открывают ничто как действительное её содержание. Это ничто и только оно может быть предметом творческого интереса философов.

¹ Там же. §14. С. 41.

² Там же. §676. С. 318.

Следует сказать также несколько слов относительно контекстуализации понятия «истина» в её прагматическом и ницшевском вариантах. Очевидно, что рассмотрение представлений Ницше об истине в контексте прагматизма, как это предлагает нам делать Рорти, противоречит тому смыслу, который вкладывал Ницше в понятие «истина», и вряд ли поэтому может считаться возможным. Более того, сама по себе прагматическая концепция истины увязает в противоречиях и не может служить предметом философского интереса; она обретает смысл только в том случае, если мы будем рассматривать её в контексте проблематики нигилизма – как одну из метаморфоз проблемы ничто. Спор Ницше и Рорти об истине – это спор о ничто, а не об истине; в этом его актуальность и важность.

Глава III. Основы философии будущего

Конструктивной частью неопрагматизма является комплекс идей, усвоение которых позволит, по мнению Рорти, вывести современную философию из кризиса, обусловленного некритическим принятием эпистемологической парадигмы мышления. Это идея редескрипции и создания нового словаря, теория текстуализма и неопрагматистской герменевтики, утопия демократии и постфилософской культуры. Все эти конструктивные предложения Рорти так или иначе относятся к будущему; они имеют смысл только как ориентиры для продвижения человечества по пути к достижению возможно большего счастья и полноты существования. По этой причине указанные идеи Рорти можно назвать «философией будущего».

§ 1. Фактор времени

Одним из самых интересных утверждений Рорти является тезис о том, что философия – это всегда философия *будущего*, что она не может быть сухим аналитическим «отчётом о настоящем», которое часто ассоциируется с вечным, а представляет собой, скорее, неопределённый и до конца не ясный творческий проект, открытую перспективу, нечто утопическое и принципиально новое. Такое понимание философии не могло не вызвать, с одной стороны, резкую критику и осуждение, а с другой, неадекватное истолкование и непростительную редукцию.

Известно, что Рорти для обоснования своей философии будущего чаще всего апеллирует к американскому прагматизму, иногда даже пытаясь противопоставить его всей остальной философии и трактуя историю философии как затянувшийся спор прагматизма с эпистемологией, под которой понимается вся европейская метафизика, исходящая из идеи репрезентации реальности. Это обстоя-

тельство послужило причиной тому, что стремление Рорти освободить мысль от традиционной привязанности к определённой проблематике стало восприниматься как претензия на то, чтобы бывшую когда-то собственно американской философию превратить во всеобщую философию будущего. Эта претензия, разумеется, не может не вызывать заслуженных нареканий, однако к Рорти она никакого отношения не имеет.

Дело в том, что Рорти предлагает нам не философию будущего (в том смысле, что в будущем будет принята та или иная интерпретация сущего, например неопрагматистская, в качестве универсальной или же предпочтительной), а философию о будущем. Последнее означает лишь то, что нам необходимо принять «фактор времени всерьёз»¹ и строить свои размышления таким образом, чтобы не объяснять сущее, а создавать его. Объяснение всегда статично, оно лишает возможности мыслить творчески и культивирует ясность и отчётливость там, где необходимо сомнение и принципиальное непонимание. Объяснить можно всё, что угодно, но только не то, почему нечто кажется нам ясным и не вызывает к себе подозрений. Но как раз это и должно стать объектом изначального философского интереса. Как только мы начинаем проблематизировать основания достигнутой ясности, мы сразу же замечаем её случайность, а она, в свою очередь, указывает на созданность самих оснований. Философия, серьёзно относящаяся к случайности, не может не мыслить о будущем; более того, философия возможна только как созидание будущего: тех интерпретаций сущего и человека, которые смогут представлять собою проблематику мышления после того, как оно преодолеет господствующую сейчас понятность и потребует новых оснований для утверждения новой ясности.

Далее, «поскольку фактор времени берется всерьёз, мы должны отбросить приоритеты созерцания над действием»², что предполагает отказ от традиционной метафизики в пользу прагматизма. Рорти, как кажется на первый взгляд, бросает открытый вызов европейской философии, заручившись поддержкой американских мыслителей, и такой шаг вполне может расцениваться как попытка опереться на то, что уже пользовалось достаточным авторитетом, по крайней мере, в тех кругах, от которых зависело признание самого Рорти как философа. Однако так может показаться только на первый взгляд. Разумеется, идеи Пирса–Дьюи оказали заметное влияние на формирование взглядов Рорти, но он воспринял их не потому, что они принадлежали уважаемым в Америке людям, а потому, что сам

¹ *Рорти Р.* Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6. С. 29–34.

² Там же.

пришёл к подобным выводам. Так, например, и Пирс, и Дьюи говорили о том, что только будущее может являться критерием определения истинности (приемлемости) философских концепций. Согласно прагматической максиме Пирса, необходимо рассматривать функционирование понятия не с точки зрения прошлого или же настоящего, а с точки зрения тех последствий, которые может вызвать использование этого понятия, т. е. с точки зрения будущего. Таким образом, актуальность будущего проистекала из интерпретации понятия как модификации действия, т. е. была следствием принятия прагматической доктрины. Для Рорти же фактор времени играет первостепенную роль: актуализируя будущее, он выводит из него свой неопрагматизм и уже потом обращается к Пирсу, подтверждая правомерность своих выводов как бы с другой стороны. Задачи и смысл философской деятельности Рорти определяет, тоже акцентируя внимание на времени: «философы не должны пытаться быть авангардом общества и культуры, но должны удовлетвориться ролью посредников между прошлым и будущим. Их задача – соединить старые и новые верования, гармонизировать их, а не противопоставлять друг другу»¹.

В своих размышлениях Рорти опирается на целую традицию в истории философии, характерным признаком которой является серьёзное отношение к времени. Эта традиция представлена именами Вико и Гегеля, Маркса, Ницше, Хайдеггера, Фуко и др. Все эти мыслители акцентировали внимание на истории, обнаруживая историческую заданность тех понятий и проблем, которые традиционно считались вечными. В результате сомнения в общепринятом философском сознании освобождалось от метафизических предрассудков и становилось открытым для создания и усвоения новых словарей.

§ 2. Основной вопрос постфилософии

Философия как любовь к мысли всегда побуждает к тому, чтобы *думать*, подвергая скептическому сомнению всё, что стремится к окончательной ясности и завершённости. Философская мысль беспокойна, она всегда обнаруживает брешь в общепринятом, безусловном и очевидном, несмотря на громадный авторитет традиции, который противостояит ей. Это беспокойство обычно выражается в умении задавать вопросы, иногда бестактные, неуместные, слишком самоуверенные, но при этом всегда самые важные и насущные, в результате чего сущее лишается определённости и превращается в проблему. Как можно дольше удерживать сущее в

¹ Там же.

его проблемности и не давать ему замкнуться в другом определении, препятствующем дальнейшему разворачиванию мысли, – к этому стремится и к этому почти что сводится философия. Очевидно, что философия состоит *только* из вопросов, и эти вопросы отнюдь не предполагают наличие ответов: ответ убивает вопрос, он враждебен философии и хочет низвести её на уровень фиксатора *пока что* непознанного и непонятого, которое, однако, обязательно проявится в будущем.

Итак, бывают философские вопросы, но не бывает философских ответов. Но вопросы философии не задаются *случайно*, они с необходимостью следуют из определённого начала: *основного* вопроса философии, благодаря чему философская мысль оказывается сопряжённой с известной строгостью. Какой же вопрос может быть для философии основным? Рорти характеризует его следующим образом: «Это вопрос, к которому мы всегда будем возвращаться, вопрос, на который мы уже ответили, прежде чем отвечать на другие вопросы»¹. Здесь важно подчеркнуть два момента.

Во-первых, основной вопрос всегда является актуальным, и актуальность его выражается в том, что в процессе философского размышления мы вынуждены вновь и вновь задавать себе этот вопрос, демонстрируя тем самым его принципиальную открытость. Фиксация взгляда на открытости основного вопроса позволяет проблематизировать сущее и включить его в соответствующую проблематику в качестве тех или иных смыслов. Таким образом, своей актуализацией основной вопрос философии представляет всю проблематику мышления в целом, определяя предметность интерпретации и субъективность интерпретатора.

Во-вторых, Рорти говорит о том, что нужно сначала всё-таки *ответить* на основной вопрос философии, чтобы потом получить возможность отвечать на все другие вопросы. Более того, он утверждает, что мы всегда уже как-то ответили на этот вопрос, даже сами того не подозревая, если задаём другие вопросы и отвечаем на них. Но как же можно ответить на вопрос, если он, как основной вопрос философии, как проблема, постоянно остаётся открытым? Какой смысл в том, чтобы каждый раз возвращаться к этому вопросу, актуализировать его, если на него уже давно найден подходящий ответ? Однако здесь нет никакого противоречия. Рорти поясняет свою мысль так: с одной стороны, разумеется, нельзя дать ответ на основной вопрос философии, но только в том случае, если имеется в виду *окончательный* ответ, такой, который бы действительно был

¹ Rorty R. Moral Universalism and Economic Triage // Materials of UNESCO Philosophy Forum. Diogenes 173 (Spring, 1996). P. 3–15.

ответом в полном смысле этого слова. С другой стороны, очевидно, что реальное отсутствие ответа привело бы к остановке мысли, которая растворилась бы в бесконечной открытости смысла, в бессмыслии, поскольку оказалась бы там не у дел. Чтобы мыслить, нужно как-то ограничивать себя, понимая при этом, что произвольное самоограничение ни в коем случае не является объективной границей, за которой находится то, что «на самом деле» и что обречено навсегда остаться непознанным. На основной вопрос философии нельзя ответить, но на него можно и нужно *отвечать*, предлагая каждый раз *новый* ответ, новую интерпретацию сущего и проект своего существования.

Можно провести параллель между необходимостью отвечать на основной вопрос философии и невозможностью на него ответить, с одной стороны, и необходимостью настаивать на предметности философии и невозможностью зафиксировать её предмет, с другой. Очевидно, что тот или иной ответ на основной вопрос философии определяет её предметность, в то время как собственно ответ и сам предмет остаются принципиально неопределимыми. Нельзя ответить раз и навсегда, какой вопрос для философии является основным, как нельзя навеки определить предмет философии. Можно только исторически и проблемно реконструировать те вопросы, которые были основными для философии, и определения её предмета, которые казались окончательными. Можно проследживать генезис этих вопросов и определений, понимая при этом, что сама идея представить их в некой последовательности (исторической, логической, проблемной и т. д.) исходит из необходимости реализации собственной субъективности сообразно той проблематике мышления, которая в настоящий момент является актуальной. Говоря об основном вопросе философии и предлагая свою формулировку для него, Рорти занимается как раз этим.

Обращаясь к традиции, он указывает на то обстоятельство, что все вопросы, которые определили судьбу европейской философии, были вопросами, начинавшимися с «что». Вопрос о «что», будучи нацелен не на конкретное нечто в конкретной ситуации, а на нечто вообще, независимо от места и обстоятельств, предполагает раскрытие *сущности*, которая мыслится вечной и истинной, потому что полагается вне времени и выражает существо вещи как таковой. Это метафизический вопрос. Примечательно, что он весьма консервативен и не меняется при перемене своей направленности, хотя разнообразное сущее, подпадая под этот вопрос, создаёт иллюзию трансформации философской проблематики. Греческий вопрос «Что есть сущее?» поэтому ничем не отличается от кантовского «Что есть человек?» или же от хайдеггеровского вопроса о бытии.

Все они исходят из наличия независимой от человека истины, и поскольку последняя так ни разу и не отважилась явиться человеку, то такое несоответствие предполагаемого реальному положению дел объясняется, с одной стороны, ущербностью человеческой природы и ограниченностью познавательных способностей человека, а с другой, дихотомией сущего на истинный и кажущийся миры. Рорти отвергает такие объяснения, считая их ненужными, поскольку сам вопрос о «что» кажется ему незаконным и не относящимся к реальным проблемам, с которыми сталкивается философия в наше время.

Вопрос о «что» является пустым; в известном смысле он вообще не является вопросом, потому что нацелен на то, чего нет. Неудивительно поэтому что метафизика за две с лишним тысячи лет своего существования так ни к чему и не пришла, а доверявшее ей философское мышление уже целое столетие находится в безысходном кризисе. Противостоять этому кризису можно лишь отказавшись от дуалистической картины мира и практики репрезентации подлинной реальности. Для этого нужно по-новому сформулировать основной вопрос философии.

Рорти сразу же отвергает помощь со стороны религии и науки. Ни наука, ни религия не способны преодолеть метафизическое мировосприятие, поскольку и та, и другая зависят от него. Наука и религия – это *та же* метафизика, потому что наличие объективной или же абсолютной истины является необходимым условием для их существования в качестве соответствующих интерпретаций сущего. Религия разбивает мир на праведный и грешный, заставляя человека стремиться к призракам; наука разделяет действительность на феноменальную и объективную, в результате чего человек теряет себя и сам становится призраком. Дело, однако, заключается в том, чтобы оставаться *просто* человеком и перестать казаться чем-то другим; нужно быть достаточно скромным и в то же время достаточно смелым для того, чтобы не стесняться быть человеком – не человеком вообще, а человеком конкретным, с определёнными целями, находящимся в определённой ситуации и имеющим своё имя. Но это означает, что вопрос о «что» следует заменить вопросом о «кто».

Вопрос о «кто» не является метафизическим – это, скорее, *политический* вопрос: отвечая на вопрос «Кто я?», мы причисляем себя к определённому сообществу, для которого койность выступает не метафизическим определением сущности, а практическим правилом общежития, благодаря соблюдению которого и образуется данное сообщество. Правильнее поэтому спрашивать: «Кто мы?». Именно в такой форме, полагает Рорти, этот вопрос является основным вопросом философии.

Почему же, однако, Рорти отдаёт предпочтение именно этому вопросу? Во-первых, «вопрос “Кто?” отбрасывает понятия сущности, внутренней природы и, таким образом, дистинкцию явления–реальности»¹, что способствует преодолению метафизики и дуалистического истолкования мира. Во-вторых, этот вопрос указывает на первичность политики по отношению к метафизике и науке, т. е. на то, что метафизические и научные вопросы никогда не бывают «чистыми», а выражают соответствующие политические требования, что намного честнее, чем продолжать настаивать на незаинтересованном метафизическом вопрошании или же на объективном научном познании. В-третьих, вопрос о «кто» нацелен на будущее, причём он «требует не предсказания, а, скорее, проекта. Спрашивать, кто мы, значит спрашивать, какое будущее нам следует попытаться совместно построить»²; реализация проекта предполагает творчество, живую работу мысли, что намного интереснее изучения метафизических фолиантов, которые ничего не могут нам дать, кроме снобизма и спеси.

Предлагая свою формулировку основного вопроса философии, Рорти вспоминает один из вопросов метафизики Канта, а именно вопрос «На что я могу надеяться?», чтобы показать связь между проблематикой его постфилософии и кантовской философией. Вообще прагматизм начинался с понятия «прагматическая вера», которое предложил Кант и исходя из которого построил свою философию Пирс; Рорти, возвращаясь к Канту, связывает с ним теперь и неопрагматизм. Единственное, что не устраивает Рорти в формулировке вопроса Канта, – это присутствие в «Я» трансцендентального субъекта, который является метафизическим конструктом и делает вопрос бессмысленным. Он предлагает заменить «Я» эмпирическим «мы», чтобы сделать вопрос конкретным и понятным. Таким образом, основной вопрос философии «Кто мы?» получает новую кантовскую редакцию и превращается в вопрос «На что мы можем надеяться?». С ответом на этот вопрос Рорти связывает судьбу философии будущего.

Теперь необходимо сравнить трактовку основного вопроса философии, данную Рорти, с основным вопросом нигилистического мышления. Очевидно, что вопросы «Кто мы?» и «На что мы можем надеяться?» являются вариациями вопроса «Зачем?». Спрашивая о том, кто мы и на что мы можем надеяться, мы выясняем *смысл* нашего существования, т. е. проблематизируем ценность той интерпретации, в которой мы полагаем собственную субъективность, и

¹ Ibid.

² Ibid.

утверждаем её в качестве фикции, чтобы продолжать жить и мыслить. «Кто мы?» подразумевает «Зачем мы есть такие-то?» или «Какой смысл получится, если мы свяжем себя с утверждением этой ктойности, и что выйдет из того, если мы будем отстаивать этот смысл своим существованием?». Вопрос «Кто мы?» всегда предполагает и исходит из возможного ответа «Никто» и – дальше – «Ничто», которые указывают на заданность ктойности (субъективности) и обращают внимание на то, что вопрос о «кто» – это вопрос о ценности. Рорти называет такой вопрос *политическим*, имея в виду его способность собирать вокруг себя сообщество единомышленников, для которых утверждение данной ценности равнозначно смыслу их существования.

Примечательно, что Рорти, настаивая на актуальности сформулированного им основного вопроса философии, обращается за помощью не только к Канту, но и непосредственно к Ницше. Более того, сравнивая мнения Джеймса и Ницше относительно возможных ответов на этот вопрос, Рорти принимает сторону Ницше и критикует представления Джеймса о демократии, а также развенчивает миф о демократических устоях современного общества в США. Об этом более подробно будет говориться ниже, когда будет анализироваться понятие «демократия», предлагаемое Рорти в качестве возможного проекта утверждения субъективности; здесь же следует ещё раз указать на нигилистический контекст постфилософии Рорти.

§ 3. Вопрос об истории философии

Проблема обоснования *возможности* истории философии не могла не стать для Рорти одной из главных, поскольку создаваемая им *философия будущего* рано или поздно должна была поставить вопрос о своём отношении к философской мысли прошлого. В небольшой работе «Историография философии: четыре жанра»¹ Рорти чётко сформулировал существо этой проблемы и предложил своё решение.

Слово «историография» не случайно фигурирует в названии этой работы. Во-первых, оно значительно шире по объёму, чем привычное всем «история», и позволяет сделать предметом обсуждения даже самые фантастические (или же *вульгарные*) стратегии истолкования истории мысли. Во-вторых, оно уже в самом начале деликатно указывает на то, что словосочетанием «*история философии*» следует обозначить что-то другое: то, что выходит за рамки описан-

¹ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge U. P., 1984 P. 49–75.

ных четырёх жанров историографии и является чем-то принципиально новым. Понятно, что в данном случае это новое представляет собой предложенную Рорти стратегию интерпретации философии прошлого – стратегию, которая не противоречит элиминативному духу его постфилософии и логически из него вытекает. В чём же состоит её суть?

Прежде чем ответить на этот вопрос, Рорти подробно анализирует основные методы историко-философского исследования, существующие в настоящее время, с целью показать, чем история философии быть не может. Описание четырёх жанров историографии и представляет собой реализацию как раз этой элиминативной задачи. Можно вкратце обрисовать, вслед за Рорти, эти жанры, тем более что их критика очень напоминает практику разоблачения кумиров и ещё раз свидетельствует о нигилистическом настрое философии Рорти.

Итак, первый жанр – это сразу же бросающаяся в глаза объективистская методика преподнесения историко-философского знания, которая пользуется наибольшей популярностью ввиду своей понятности и доступности и которую Рорти пренебрежительно называет *доксографией*. Историк-доксограф занимается тем, что перечисляет мнения канонических философов относительно традиционно считающихся философскими вопросов, находит место мнениям новых философов, если они становятся настолько известными, что о них говорят и пишут книги, старается как можно полнее описать существующие в истории философские споры, не разбираясь, кто прав, и сохраняя «объективность», позволяющую ему самодовольно возвышаться над ними. Доксография навевает скуку, поскольку информированность выдаётся за знание, она неискренна и труслива, так как зависит от моды и политической конъюнктуры, в ней нет ничего творческого. От доксографии следует отказаться раз и навсегда – такой вывод делает Рорти.

Второй жанр представляет собой *рациональную реконструкцию*, состоящую в том, что историк философии пытается спроецировать актуальные для него проблемы в прошлое и заставить древних мыслителей думать над их решением вместе с ним. При этом происходит известная модернизация философов древности и упускается из виду ряд существенных моментов, которые кажутся второстепенными в свете той проблемы, по поводу которой с ними и начат разговор. То, что выходит за рамки предложенной темы, объявляется не относящимся к философии и не попадает в изложение её истории, которая то и дело переписывается заново, в зависимости от актуализации той или иной философской проблемы. Рорти указывает на неполноту подобной интерпретации как на существенный

недостаток, но у него вызывают симпатии другие её моменты, например творческое отношение к делу, стремление превратить древних мыслителей в своих собеседников и использовать их опыт для поиска ответа на собственные вопросы.

Третий жанр получил название *исторической реконструкции*, поскольку в данном случае решающим для историка философии становится выяснение того, что философ *действительно* имел в виду, что он *на самом деле* сказал или сказал бы в ответ на возражения или вопросы относительно его взглядов, если бы они были заданы ему его современниками. Историческая реконструкция требует рассмотрения воззрений философа исключительно в его собственных терминах, хотя известно, что эти термины устарели и не могут не быть отвергнуты в наше время. Говоря о недостатках этого жанра, Рорти указывает на тот факт, что логически доведённая до конца позиция исторического реконструктора делает изучение истории философии бессмысленным, поскольку в результате хотя и становится известным то, что думал данный философ, но теряется понимание того, какое нам до этого дело и зачем вообще мы занялись изучением его взглядов. Среди положительных аспектов этого жанра Рорти указывает на культивируемую им *честность*, которая запрещает исследователю выдавать желаемое за действительное или же делать поспешные умозаключения.

Четвёртый жанр представляет историю философии как *Geistesgeschichte*, историю духа, или идей: здесь изучается скорее проблематика, а не конкретные учения, и философия рассматривается как развитие идей и концепций, предполагающих существование «вечных» философских тем и вопросов, в том числе и вопросов о том, что представляет собой философия и что заслуживает внимания философов. Историк философии этого жанра мыслит себя прежде всего философом, а не историком, и зачастую отождествляет историю философии с самой философией, в результате чего создаётся *канон*, согласно которому заранее ясно, какие имена должны войти в историю философии, а какие нет, и какие проблемы должны проследиваться в их развитии от античности и до нашего времени, а какие можно счесть предрассудками и не обращать на них никакого внимания. Рорти находит множество уязвимых мест в попытке истолковать историю философии как *Geistesgeschichte*: канонизация мыслителей и их творчества приводит к их мумификации и ограничивает мысль в её стремлении самостоятельно ставить и решать интересующие её вопросы, культивация «вечного» превращает его в что-то формальное, чуждое и подавляющее. Однако четвёртый жанр историографии имеет и много положительных черт, среди которых – признание высокой роли философии в жизни общества,

передача определённых навыков в постановке и решении философских вопросов и т.д.

Признавая все четыре жанра историографии неприемлемыми для использования при истолковании истории философии, Рорти, однако, полностью отбрасывает только *доксографию*. Остальные три жанра так или иначе задействуются им, когда он формулирует своё понимание истории философии и обосновывает её возможность.

Обоснование *возможности* истории философии ведётся у Рорти не с целью показать, что она возможна только в *единственном* варианте, который должны усвоить все историки философии. Наоборот, история философии возможна только во *множестве* разнообразных интерпретаций; единственное, чем она не должна быть, – это доксографией, поскольку доксография не представляет собой никакой работы мысли, никакого творчества – она не является *интерпретацией*.

Допущение множества различных историй философии не является у Рорти следствием его неспособности или же нежелания прямо ответить на поставленный им вопрос, оно не является также и неявным признанием фактического отсутствия *истинной* (т. е. адекватной) истории философии. Было бы так, то критическое отношение к доксографии не имело бы права на своё существование. Рорти настаивает на том, что каждая интерпретация истинна и действительно представляет собой *историю* философии. Такая позиция объясняется, с одной стороны, прагматической трактовкой истины, а с другой, идеей *интеллектуальной истории*, которая вводится Рорти с целью указать на контекст образования различных интерпретаций истории философии, который и обеспечивает их истинность.

Что касается истины в данном случае, то Рорти предлагает рассматривать её *социологически*: истина – это то, без признания чего невозможно членство в данном сообществе, поскольку именно оно, полагая себя в качестве *этого* сообщества, определяет правила своего существования. Соглашаться с этими правилами значит говорить истину; не принимать их значит лишиться права быть членом данного общества. То, что специально не оговаривается этими правилами и не мешает членству в сообществе, может стать делом личного мнения. Философское сообщество тоже является гарантом принятых в нём истин и определяет, что следует считать знанием, а что – мнением, какую историю философии выбрать и какому канону отдать предпочтение. В зависимости от того, как структурирует себя то или иное философское общество, определяется и его отношение к прошлому: можно вообще отказаться от прошлого и игно-

рировать изучение истории философии, начав её с себя, соблюдая при этом только одно условие: уважать право других на создание их канонов и не стремиться сделать свой канон универсальным.

Итак, множество историй философии объясняется существованием различных перспектив истолкования сущего, структурирующих разнообразные философские сообщества. Но сами они возникают не на пустом месте – сущее всегда уже предстаёт как *осмысленное*, погружённое в определённый контекст и нагруженное соответствующим историко-культурным содержанием¹. Для того чтобы зафиксировать этот контекст, Рорти вводит понятие «интеллектуальная история». Интеллектуальная история – это описание того, чем являются *интеллектуалы*, чем они занимаются и как они взаимодействуют с остальным обществом. Интеллектуал как понятие значительно шире, чем философ, и именно поэтому *написание* интеллектуальной истории должно предшествовать *созданию* истории философии. Интеллектуальная история одна, и поэтому её можно только воспроизвести, описать, в то время как множество историй философии является следствием того, что они каждый раз создаются заново, преследуя вполне конкретные цели (например, «оправдать самого себя» в глазах своих предшественников).

Для интеллектуальной истории не важно, кого считать философom, кого – поэтом и т.д. Главное, что речь в ней идёт об интеллектуалах – тех, кто продвигает социальные реформы, вводит новые словари во имя морального освобождения, направляет науку и литературу в новое русло. Различия между философией, литературой, политикой, религией и социальной наукой становятся поэтому все менее и менее заметными. Они стираются до такой степени, что Рорти заявляет даже об *исчезновении* философии, которая в современной культуре ассимилируется с другими формами социальной и интеллектуальной активности.

Написание интеллектуальной истории является, по Рорти, одной из главных задач современных мыслителей, поскольку она даёт представление о культуре в целом и сохраняет тем самым здоровый скептицизм относительно истории философии, заставляя её адептов оставаться *честными*. Эта честность состоит в том, чтобы не сводить всю историю мысли к самооправданию и не превращать его в единственную цель развития философии². С другой стороны, посто-

¹ Рорти использует здесь термин *too loaded*, который характеризует сущее в двойном отношении: с одной стороны, оно «насыщено» определённым смыслом, а с другой – «обременено» им.

² Интересно замечание Рорти относительно Хайдеггера: он упрекает его в нарушении честности, указывая на тот факт, что история забвения бытия впи-

янная фиксация внимания на интеллектуальной истории позволяет утверждать фикцию (свою интерпретацию истории философии) в качестве *истины*, поскольку в данном случае истина заранее ограничена в её претензиях на универсальность и не может забыть о своей положенности и зависимости от данной перспективы истолкования сущего.

Следует подчеркнуть, что, настаивая на превосходстве интеллектуальной истории над различными интерпретациями истории философии, Рорти ни в коем случае не видел это превосходство в *объективном* изображении высокой культуры, которая становилась тем самым истинной. Интеллектуальная история – это просто описание людей, которые в настоящее время считаются великими, «сырьё» для создания разнообразных историй философии, и поэтому она не может быть ни истинной, ни ложной. Истина (и ложь) вообще не бывает объективной, она возникает лишь в результате утверждения субъективности – в данном случае, посредством создания истории философии. Если мы хотим иметь дело с истиной (а иначе и быть не может), то мы должны сначала создать её. Рорти призывает поэтому сохранить «почётное» понимание философии и её претензии на универсальность. Таким образом, историю философии *нужно* сохранить как *Geistesgeschichte* с её канонами и вечными философскими вопросами. Без канонов не обойтись, потому что нужны герои и рассказы о них, чтобы мы смогли когда-нибудь превзойти их. Необходимо также наличие «вечных» философских вопросов, чтобы научиться ставить их и понимать предложенные на них ответы. Нужно сохранить и практику самооправдания, проблематизируя предельные смыслы прошлого и возвышаясь тем самым над самыми великими мыслителями. Чем лучше и полнее написана интеллектуальная история, тем больше можно создать на её основе философских канонов и интерпретаций истории философии. Чем больше будет создано этих канонов и написано историй философии как *Geistesgeschichten*, тем больше интеллектуалов прошлого будут воздействовать на нашу жизнь и тем богаче станет наше мышление.

Итак, как видно из приведённых выше размышлений Рорти, его решение проблемы истории философии исходит из признания актуальности проблематики нигилизма и пытается развить её, хотя Рорти предпочитает апеллировать к прагматизму, характеризуя его как опыт удержания открытости мысли в её обращённости к сущему как к некоей замкнутости, в которой только и возможно производство мысли и обретение её мыслящим. Нельзя не заметить, что крити-

сывается в рамки чтения философских текстов, предусмотренных студенческой программой, принятой в немецких университетах того времени.

ка четырёх жанров историографии философии ведётся не посредством указания на какой-то «правильный» жанр, который стал известен только теперь и только благодаря усилиям Рорти по разысканию истины, а посредством указания на их *заданность*; именно тот факт, что эта заданность никак не продумывается и воспринимается поэтому в качестве «самого дела», и становится объектом критики. Это значит, что Рорти требует от историков философии изначально-го понимания того, что история философии – это прежде всего *история* создавших её *философов*, а не адекватное познание развития философской мысли. Это требование возможно лишь при фиксации взгляда на проблеме ничто.

Далее, идея интеллектуальной истории как внеценностного описания деятельности интеллектуалов *до* всякой истории мысли или же *независимо* от неё позволяет провести аналогию с понятием «аристократия духа» Ницше. Действительно, интеллектуал Рорти – это прежде всего свободный человек, который руководствуется в жизни только своими убеждениями, своими моральными ценностями и полагает, исходя из них, свой смысл жизни и свои цели. Интеллектуал Рорти – это человек творческий, и главным предметом его творчества выступают *новые формы жизни*, которые воспринимаются и конкретизируются другими людьми, обществом, членом которого ему приходится быть. Стремясь «сделать особенное всеобщим»¹, интеллектуал всеми силами способствует усвоению его словаря широкой общественностью; он не прекращает обращаться к публике, убеждать её в полезности его интерпретации; и поскольку он всегда разговаривает с нею на своём языке, его с трудом понимают и зачастую изгоняют из социума, объявляя ненормальным; интеллектуал уходит и какое-то время живёт в одиночестве, но потом возвращается вновь и постепенно добивается широкого признания. Это похоже на известные спуски с горы и проповеди Заратустры, философского героя Ницше, который и стал прототипом интеллектуала у Рорти.

Если же мы теперь обратим внимание на *социологическую* трактовку истины, предложенную Рорти, то мы сразу же заметим её принципиальное отличие от традиционного понимания истины в классическом прагматизме. Для Пирса истина определяется *действием* (действительно то, что действует), для Джеймса – *успешностью* действия (причём эта успешность подтверждается эмпирической проверкой), для Дьюи – *пригодностью* совершить определённое действие (пригодность инструмента для решения конкретной задачи); кроме того, все основатели прагматизма сходились в том,

¹ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 161.

что истина представляет собой коллективное верование, которое вырабатывается *сообществом* учёных-философов и закрепляется на уровне общеобязательной нормы уже *после* того, как исследователи пришли к согласию относительно обсуждавшихся ими вопросов.

Что касается Рорти, то для него истина – это *индивидуальное* творение интеллектуала, которое стало социально значимой нормой не потому, что обнаружило свою действительность благодаря определённом действии, а потому, что само определило сообщество к совершению этого действия. Другими словами, *сначала* творится истина, а потом вокруг неё структурируется сообщество, готовое признать её правилом своего существования. Но даже если сообщества не возникнет, то истина *всё равно* не перестаёт быть истиной, поскольку существует хотя бы один человек, для которого она имеет значение. Главное для истины поэтому – это *быть в состоянии* представлять ценность: совсем не важно, когда эта ценность получит всеобщее признание, а важно то, что она может быть признанной. Рорти считает нужным включить в интеллектуальную историю *все* вымыслы интеллектуалов (реабилитируя тем самым «второстепенных» философов или же маргиналов, по поводу которых постоянно ведутся споры, философы они или нет): истины, которые всё время считались ложью, ничем не хуже тех истин, которые были признаны истинами, потому что и те и другие представляют собой *возможности* истолкования сущего, а интеллектуальная история как раз и нацелена на то, чтобы собрать воедино все заявленные в истории возможности человеческого существования, чтобы затем, исходя из них, можно было создать ту или иную историю философии как доказательство правомерности признания соответствующей формы жизни, обуславливающей её ценности и смысла.

Очевидно, что классический прагматизм был всё-таки инспирирован надеждой добиться *объективного* познания природы, пусть даже и с массой оговорок, заставляющих нас считаться с ограниченностью человеческого опыта и способностей разума, из-за чего нельзя было до конца прояснить существо вещей в себе; однако в той мере, в которой оно было значимо для социальной жизни, оно было познаваемо. Для Рорти же «зеркальное» отражение природы является полностью невозможным, даже если мы будем считать зеркало «кривым» и до неузнаваемости искажающим отражающиеся в нём предметы. Однако если мы хотим *познавать* мир, находить в нём *истину*, то мы сначала должны дать ему соответствующую интерпретацию, предполагающую наличие истины в качестве условия его существования, а потом предложить другим своё творение с целью найти сообщников в дальнейшем его устройении и конкретизации: только тогда, когда найдётся достаточное число желающих

принять эту интерпретацию и она состоится как социум, существование и деятельность учёных, отыскивающих истину, и философов, проповедующих её, будет вполне оправданы.

И последнее. Нужно обратить внимание на *настоятельность*, с которой Рорти говорит о необходимости сохранения истории философии как *Geistesgeschichte*. Эта настоятельность сродни нигилистическому пафосу его философии. Действительно, почему бы нам не ограничиться написанием интеллектуальной истории, предоставив другим возможность созидать иллюзии исторического движения философской мысли? Почему мы должны активно утверждать ложь, полагая её в качестве истины, вместо того чтобы занять место стороннего наблюдателя или же статиста человеческих заблуждений? Рорти говорит: история философии как история идей необходима нам потому, что в ней мы можем найти *героев*, которым следует подражать, более того, в ней мы можем найти *себя* среди героев и, таким образом, сохранить осмысленность своего существования.

Эту мысль Рорти лучше всего прояснить с помощью аллегории. Интеллектуальную историю можно сравнить с костюмерной, где хранятся разнообразные маски: нужно выбрать себе одну из них, чтобы попасть на сцену в качестве того или иного персонажа. На сцене – жизнь, представленная во всей её театральности; там разыгрываются те сюжеты, или истории, которые соответствуют появляющимся на сцене маскам. Чтобы жить, а тем более мыслить, человеку приходится носить маску и соответствовать её роли на сцене, поэтому всегда приходится *играть*, принимая вымысел за реальность и порою действительно сливаясь с ним. Возникает, однако, вопрос: а почему бы не выйти на сцену *без маски*, изобличив тем самым игру как *только* игру и продемонстрировав жизнь, как она есть на самом деле? Рорти отвечает на этот вопрос, обращаясь за поддержкой к Фуко: дело в том, что у человека *нет лица*, как нет и не может быть жизни, которая не была бы театральным представлением. Лицо человека – это и есть его маска, а представить то, что находится под маской, равносильно тому, чтобы представить человека самого по себе, как такового, человека вообще, т. е. опять же человека безликого, идеального, анонимного, вымышленного. То, что находится под маской, – это *ничто*; если же мы будем настаивать на том, что это ничто и является последней истиной о человеке, то нам придётся, вместе с Фуко, констатировать сначала *смерть человека*, а потом и всей ойкумены осмысленности, в результате чего уже будет незачем да и некому изучать историю философии. Лучше, заключает Рорти, предпочесть жизнь, а не смерть, фикцию, а не ничто, чтобы, выходя на сцену, беседовать с великими филосо-

фами прошлого и учиться у них театральному искусству; по крайней мере, можно сделать театральное представление более интересным и захватывающим, потому что качество игры зависит исключительно от нас самих.

§ 4. *Акультурность как основание новой культуры*

Выше говорилось, что Рорти считает интеллектуальную историю описанием высокой культуры – в том смысле, что это культура интеллектуалов, *аристократии духа* или же *свободных умов*, как сказал бы Ницше. Но разве способен «свободный ум» быть культурным? Разве не заключает в себе противоречие понятие, сочетающее аристократичность и окультуренность как свои смысловые компоненты?

Что касается Ницше, то у него человек культурный и человек свободный представляют собой антонимы, поскольку в первом случае говорится о стадном животном, для которого культивируемые нормы морали являются непреложными истинами и безусловными ценностями, а во втором случае речь идёт, скорее, о сверхчеловеке, победившем в себе автономность морали и получившем возможность самостоятельно выбирать смысл своего существования и судить о его ценности.

Интеллектуал Рорти тоже, как говорилось выше, характеризуется способностью созидать новое, разрушая старое и не особо печалься о его участии, он готов начать историю человечества с самого себя, демонстрируя свои преимущества перед остальными членами сообщества и увлекая их за собой. Однако Рорти не видит оснований изображать персонажей интеллектуальной истории одинокими обитателями горных вершин, спускающимися к людям лишь для того, чтобы те опять не поняли и прогнали их. Напротив, интеллектуалы Рорти не мыслят себя вне общества и ведут себя *культурно*; более того, Рорти говорит о *культуре интеллектуалов*, считая последнюю немаловажной характеристикой будущего постфилософского сообщества. Что же имеется здесь в виду?

Культура у Рорти представлена в двух ипостасях: он говорит о культуре как *структуре* и культуре как *разговоре*. Культура-структура радикально противостоит культуре-разговору, хотя и предполагает её в качестве своей противоположности, без которой теряется её актуальность и специфика. Восприятие и функционирование культуры как структуры связано с господством идеологии, в то время как превращение культуры в пространство для ведения разговора предполагает равноправие всех дискурсов.

Современная культура-структура является следствием практического усвоения эпистемологической парадигмы, о которой речь

шла выше, и характеризуется, прежде всего, тенденциями к тоталитаризму во всех сферах культурной жизни. Рорти обращает внимание на статичность и косность культуры-структуры, а также на замкнутость и определённую как на результат изначальной прояснённости её содержания. Действительно, ввиду чёткой фиксации понятий «истина» и «ложь», «добро» и «зло» и др. (что обусловлено усвоением дуалистической картины мира), культура превращается, скорее, в *кодекс* и пропагандирует соответствующую ему идеологию, готовую предоставить человеку ответы на *все* интересующие его вопросы. Ситуация, когда всё ясно, является идеалом культуры-структуры; ориентированное на достижение ясности мышление, которое называется *позитивным*, *научным* или *объективным*, возводится в условиях господства эпистемологии на пьедестал единственно верного *философского* мышления. Понятно, что всякое инакомыслие заранее объявляется предосудительным и искореняется всеми доступными для этого средствами.

Говоря о культуре-структуре, Рорти не имеет в виду какую-то конкретную культуру, например культуру тоталитарного общества, которая сразу же напрашивается в качестве аналогии. Он подчёркивает, что *любая* культура стремится к тому, чтобы стать *структурой*, поскольку отстаивает определяющие её основания и формы существования. Культурная эволюция того или иного общества вполне похожа на процесс смены парадигм, о котором писал Кун: преемственность в развитии социально-значимых смыслов и стабильность их функционирования возможны только в рамках определённым образом заданного культурного пространства, о росте и деградации можно говорить лишь на основании принятых критериев, которые не подвергаются никакому сомнению в данной культуре; когда же меняются основания культуры и разрушается её структура, тогда на смену ей приходит другая, ничем не связанная с ней культура, определяющаяся другими основаниями, и снова наблюдается процесс постепенного становления соответствующей ей структуры. Очевидно, что разные культуры могут отличаться друг от друга во многих отношениях и даже казаться взаимоисключающими, однако то, что их объединяет, – это структурный принцип их организации. Именно на него и указывает Рорти, когда говорит о культуре-структуре.

Культура-разговор принципиально противостоит эпистемологически ангажированной культуре, она является элиминативной реакцией на последнюю. Культура как разговор по существу своему нигилистична, она исходит из отрицания традиционных оснований – более того, из отрицания *возможности* каких бы то ни было ос-

нований в культуре, философии, социальной жизни и т.д. Безосновность – вот главный принцип новой культуры.

Представление о культуре как о разговоре, согласно Рорти, тесно связано с герменевтическим пониманием познания. Последнее отличается от традиционного тем, что отказывается от соблазна достичь объективность и сформулировать безусловные критерии истинного и ложного. Герменевтика, как её трактует Рорти, – это попытка разрушить дуалистическое понимание мира, структурированного множеством разнообразных дистинкций и метафизических оппозиций, которые своим пристрастием к точным репрезентациям действительного положения дел сковывают творческий полёт мысли, обращая её внимание скорее на признанные стандарты истолкования сущего, чем на новые перспективы его интерпретации. Герменевтика – это возможность бесконечного истолкования той реальности, с которой мы сталкиваемся существуя; это *свобода* интерпретации, предполагающая известную долю ответственности за свои поступки; наконец, это признание множественности равноправных миров, каждый из которых вполне приемлем для обитания разумных существ, отстаивающих свою инаковость не посредством теоретической аргументации, а посредством демонстрации преимущества тех смыслов, которыми они себя окружают для достижения поставленных целей.

Культура-разговор собирает вокруг себя герменевтический опыт истолкования сущего, превращаясь в полифонический конгломерат разнообразных дискурсов, которые постоянно взаимодействуют друг с другом в процессе общения. Это общение носит весьма произвольный и необязательный характер, поскольку оно не предполагает достижение общего вывода или же доказательство правоты одного из собеседников. Чаще всего бывает так, что участвующие в беседе просто не понимают друг друга, однако именно это и делает разговор столь привлекательным и интересным. Единственное, что связывает людей, побуждая их к продолжению беседы, – это *вежливость*. Рорти возводит вежливость в ранг герменевтических святынь, без которых немислима описываемая им культура, потому что исключительно благодаря вежливости мы позволяем человеку быть *другим*, отличающимся от наших представлений о том, каким ему *следует* быть. С другой стороны, только благодаря вежливости мы становимся *собой*, ибо сбрасываем со своих плеч непосильную ношу традиций и ставших чужими обычаев (в том числе таких, как привычки мыслить *рационально*, поступать *правильно*, восхищаться *красивым* и т.д.).

Какой же может быть культура интеллектуалов? Очевидно, что она возможна только как разговор. Однако Рорти идёт ещё дальше,

пытаясь расширить применение данной трактовки культуры так, чтобы она получила статус общепринятой социальной нормы. Он утверждает, что нам *вообще* следует отказаться от культуры-структуры в пользу культуры-разговора, потому что возросшая *требовательность* мысли, во-первых, подвергает сомнению основания несомненного; во-вторых, она призывает нас к творчеству, к созданию аномального дискурса (в смысле Куна), который смог бы оставаться *всегда* аномальным. Последнее условие является решающим для Рорти. Дело в том, что постфилософское герменевтическое будущее мыслится им как мощный генератор инноваций, нечто вроде «вечного двигателя» культуры, благодаря которому новая культура-разговор становится существенно отличной от традиционной культуры. Культура как разговор поэтому является принципиально *акультурной*, и акультурность, будучи *sine qua non* творчества, с необходимостью определяет существо современной культуры.

Рорти проводит прямую параллель между акультурностью и аномальностью, которая обосновывается в его герменевтике, однако имеет ли он право на подобное сопоставление? С одной стороны, акультурность следует из аномальности, являясь практическим применением её постулатов. С другой стороны, однако, акультурность становится *основанием* новой культуры, в то время как аномальность исходит из идеи разрушения всех оснований. Налицо, казалось бы, явное противоречие. Но почему же оно игнорируется Рорти, более того – выставляется им напоказ, заставляя одних негодовать по поводу непродуманности неопрагматизма, а других – искать более глубокий смысл, который бы снял данное противоречие?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратить внимание на *статус* аномальности в герменевтике Рорти. Нетрудно заметить, что подобно тому, как акультурность становится основанием новой культуры, аномальность берёт на себя функции *нормы* как философствования, так и отношения к жизни вообще. Возможно, Рорти стал бы отрицать такое истолкование ключевого понятия его герменевтики – точно так же, как он отрицает значимость традиционных философских понятий и дистинкций. Однако такое отрицание нормы и есть *утверждение нормы отрицания*, превращение безосновности в основание современности. Именно потому, что принципиальное отрицание на деле становится утверждением нового принципа осмысления жизни, Рорти без труда обнаруживает тот критерий, который необходим для селекции философских трудов, способствующих пониманию или же обоснованию современной ситуации в философии. В свой философский пантеон Рорти включает (хотя и с рядом оговорок) Ницше и Хайдеггера, Пирса и Гада-

мера, Дьюи и Витгенштейна, Дэвидсона и Фуко. Себя же Рорти мыслит в качестве посредника между разнообразными дискурсами, играющего роль сократовской «повивальной бабки» при появлении на свет новых безумных идей и экстравагантных решений.

Следует добавить также, что утверждение отрицания в качестве нормы даже посредством отрицания возможности самой нормы указывает на генетическую связь постфилософии Рорти с проблематикой нигилизма. Акультурность культуры интеллектуалов как императив является требованием нигилистического мышления.

§ 5. Утопия всепланетной демократии

Тема *демократии*, которая в неопрагматизме Рорти играет немаловажную роль, часто, однако, вводит в заблуждение и побуждает делать поспешные выводы относительно того, какое содержание вкладывается в это понятие и с какой целью оно фигурирует в качестве смысловой доминанты в его постфилософии. Легче всего представить «демократическую философию» Рорти попыткой реализовать амбиции ущемлённого тщеславия нормативного американца, т. е. человека, стремящегося к счастью, расчётливого, уверенного в себе, примитивного и гордящегося собой, признающего права другого на истину лишь при том условии, что она изначально определяется и проистекает из его истины, всё содержание которой составляет он сам. В этом случае Рорти окажется простым идеологом, апостолом демократического священного писания, культивирующей посредственность и американский образ жизни в качестве общечеловеческих ценностей.

Конечно, такая интерпретация идеи демократии Рорти была бы неверной. Рорти всегда стремился противостоять идеологии, считая её квинтэссенцией эпистемологической парадигмы мышления. Однако он в ряде работ действительно призывает к *политике*, чтобы заменить ею философию, он призывает философов определить себя как «служителей демократии»¹, чтобы, подобно инженерам и юристам, решать конкретные проблемы, обеспечивать наличие равных для всех возможностей и стоять на страже их реализации. Кроме того, Рорти все метафизические вопросы считает скрытыми политическими вопросами², как бы далеко они не отстояли от реальных политических проблем, и соглашается с Марксом в том, что философские концепции имплицитно отражают экономические интересы

¹ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6.

² Об этом прямо говорится, напр., в работе Рорти «Moral Universalism and Economic Triage».

их создателей. Как же согласовать между собою все эти утверждения Рорти и избежать при этом их буквалистского прочтения?

Сразу же нужно заметить, что *демократия* у Рорти не является понятием, фиксирующим существующие практики политического управления в развитых странах Запада и Америки. Понятие «демократия» даже не производно от них и используется Рорти для *критики* западных демократий, в том числе – и прежде всего – демократии США. Так, например, в работе «Моральный универсализм и экономическая сортировка» он показывает, что существующее в Соединённых Штатах экономическое неравенство и прогрессирующая тенденция к поляризации общества превращают идею демократии в простую идеологию, используя которую, богатые эксплуатируют бедных и делают их ещё беднее и несправнее. Задача построения демократического общества всё ещё остаётся задачей, на реализацию которой в далёком будущем можно только надеяться.

Рорти называет свою демократию *утопией*, сознательно подчёркивая при этом её неосуществимость в современном мире. Однако в отличие от Томаса Мора и других утопистов он настаивает на *философском* значении демократической утопии: для Рорти понятие «демократия» является необходимым требованием постфилософии, это некий проект интерпретации сущего после того, как была обнаружена его заданность и производность от ничто, это набросок того социального пространства, в котором могут получить закрепление права человека на созидание своей истины, утверждение свободы и моральных ценностей. Демократия у Рорти поэтому принципиально нигилистична, и чтобы как следует разобраться в содержании, которое вкладывается им в это понятие, следует обратиться к философии Ницше.

Интересно, что Рорти сам, описывая предлагаемую им демократию, предпочитает апеллировать скорее к Ницше, чем к основателям прагматизма или отцам американской идеологии. Так, представление Джеймса о демократическом сообществе как о глобальном кооперативном содружестве основывается на некритическом принятии «универсалистского допущения, свойственного как христианству, так и Возрождению, что наша моральная общность должна быть идентичной нашему биологическому виду», т. е. на допущении, что человек должен быть включён в демократическое сообщество уже на том основании, что он человек, т. е. «организм, с которым любой из нас может вступать в отношения для продолжения рода»¹. Любовь к *человеку вообще* и забота о нём, согласно Рорти, ввергает в самообман или является лицемерием, потому что че-

¹ *Rorty R. Moral Universalism and Economic Triage.*

ловек как таковой – это лишённый смысла конструкт метафизики, который нужно с необходимостью отвергнуть, поскольку он неспособен вызвать конкретные действия по отношению к человеку и обречён оставаться, «по большей части, пустой формулой, бессмысленным заклинанием»¹. Любить можно только конкретного человека – того, которому мы в состоянии помочь и на помощь которого мы вправе рассчитывать.

Аристократический проект Ницше намного больше импонирует Рорти, и именно его он использует для обоснования идеи демократии. На первый взгляд, такое использование кажется невозможным, поскольку для Ницше демократические идеалы свидетельствовали о вырождении воли к творчеству, а стремление к равенству воспринималось как покушение на право высшего оставаться высшим, а лучшего – лучшим. Однако при более внимательном рассмотрении логику Рорти можно легко понять.

Аристократ Ницше – это тот, кто способен выдерживать бессмысленность жизни, кто способен сделать её осмысленной, руководствуясь своими предпочтениями и утверждая свои ценности. Аристократ означает лучший (*ἄριστος*), и превосходство его над другими (чернью) заключается в том, что он считает случайным и преходящим то, что другие привыкли называть закономерным и вечным. Игра случая, постоянное созидание и разрушение форм, вечное становление, гераклитовский *λόγεος*² – всё это составляет привилегию аристократа и характеризует его отношение к жизни. Это отношение Ницше называет трагическим, имея в виду то, что созерцание дионисического сопряжено с необходимостью дистанцирования как от человеческого, так и от самого себя как конкретной его осуществлённости, что требует *αρετή*³ и поистине героических усилий.

Для Рорти, однако, крушение вечного, истинного и доброго – идеалов, на которых в течение двух тысячелетий держалось христианское истолкование сущего, уже не представляет собой ничего трагического. Что жизнь бессмысленна и случайна – это ясно давно; то обстоятельство, что высшие ценности потеряли свою ценность и обнажили скрывавшуюся за ними пропасть ничто, в которую нельзя не смотреть, если мыслишь, теперь никого не пугает и даже не удивляет: все достаточно привыкли к этому. Выдерживать бессмыслие сейчас довольно легко, поскольку уже давно ничего не принимается всерьёз и ни о чём серьёзно не думают. После Ницше

¹ Ibid.

² Война (*греч.*)

³ Доблесть, мужество, храбрость (*греч.*)

философия вполне осознала свою невозможность как знания априорных оснований и философы освободили себя от непосильного бремени знатоков божественной мудрости, смирившись – уже вопреки Ницше – с ролью коллекционеров философских идей и учений. В такой ситуации, которую можно охарактеризовать как *вульгаризацию* проблематики нигилизма, необходимо, учитывая *общепризнанность* ничто, утвердить такую утопию, которая казалась бы *утопичной* даже на фоне пресыщенной и беспринципной современности.

Рорти усиливает поэтому требование Ницше к человеку и призывает *каждого* быть лучшим: максимализм аристократичности выражает себя в утопии *всепланетной демократии*. Эта утопия предполагает создать сообщество интеллектуалов, которые, отвечая на вопрос «Кто мы?», определили бы себя как $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ ¹, а не как небольшую группу мудрецов-отшельников. Если Ницше допускал возможность утверждения новой интерпретации сущего на уровне одного человека (сверхчеловека), который бы проповедовал её, периодически спускаясь к людям с гор и особо не удручаясь тем, что они отказывались понимать его, то Рорти указывает на социальный характер ценностей и настаивает на том, что утверждение новых ценностей возможно только на уровне социума. Отсюда вывод, что любой человек, в том числе и аристократ, нуждается в сообществе таких же, каким является он сам, чтобы создаваемые им ценности имели смысл. Заратустра, кажется, понимал это; произнося свои речи, он искал подобных себе, а когда не находил, то возвращался к своим Орлу и Змее, Солнцу и Звёздам, которые и были его высшим сообществом. Теперь же высшее сообщество должно включать в себя *всех людей* – такой идеал должно поставить перед собою мыслящее человечество, ибо это и есть самое утопическое предположение, которое сейчас может быть сделано; к такому идеалу мы должны стремиться, потому что наверняка он сумеет всегда оставаться для нас недостижимым.

Не следует, однако, считать демократическую утопию Рорти пророчеством или же своеобразной формой идеализма: его никогда не интересовали предсказания или же пустые фантазии. Он всегда старался говорить о том, что *актуально* и что может привести к определённым действиям в будущем, а возникновение в XX веке массовой демократии как нельзя лучше подсказывало, какие понятия нужно подвергнуть проблематизации и какие создать, чтобы содействовать возникновению самой интересной и продуктивной из всех возможных интерпретации сущего. Предлагая утопический проект

¹ Народ (*греч.*)

будущего, он призывал философов к самой реальной и обыденной работе в настоящем: к созданию и популяризации нового словаря, который идею политического равенства сделал бы достоянием всех существующих в настоящее время культур и традиций.

Важно подчеркнуть, что равенство, о котором говорит Рорти, не подразумевает отсылку к биологической общности человеческого рода, а акцентирует внимание на политическом характере его существования. Мало родиться человеком: нужно ещё им стать. А стать человеком можно только в случае причастности к определённом сообществу, которое и определяет соответствующий смысл понятия «человек». Очевидно, что в современном мире, который характеризуется неоднородным развитием различных сообществ и культур, нет и не может быть единого для всех содержания понятия «человек». А раз так, то возникает вопрос, какому из этих понятий следует отдать предпочтение. Поскольку Рорти отрицает идею «человеческой природы» или же сущности человека, которую можно было бы использовать в качестве критерия для ответа на этот вопрос, то ему приходится определять содержание понятия «человек» *post facto*: человеком будет считаться член того сообщества, которое сумеет выжить в конкурентной борьбе и отстоять свои представления о нормах человеческого существования. И поскольку из опыта известно, что «выживает сильнейший», а сильнейшими сегодня приходится признавать США и Европу, то, скорее всего, именно их проект человека является определяющим и именно ему следует отдать предпочтение.

Следует заметить, что это предпочтение отдаётся не потому, что американский проект человека предлагает наиболее полную интерпретацию человеческого, а потому, что в силу *экономических* причин США способны настаивать на его универсальности, помогая выжить тем, кто соответствует этому проекту, и поработав всех остальных. Здесь нельзя говорить о том, что поступать подобным образом «плохо» или же «предвзято»: понятие «человек» не является *моральным*, оно просто фиксирует сложившееся на данный момент положение дел. И если нет экономического равенства, то ни о каких общечеловеческих ценностях не может быть и речи; человеческое как социальный конструкт может относиться ко всем людям только тогда, когда они экономически равны. Очевидно, что Рорти не выступает в качестве апологета американской действительности, а представляет её так, как она есть, без морального ретуширования или же осуждения, и только для того, чтобы определить исходную точку для дальнейшего продвижения в будущем.

Однако если экономические условия и диктуют своё представление о человеке, с которым нельзя не считаться *в настоящем*, то

они все же бессильны закрепить его в качестве константы для *будущего*. Для настоящего равенство людей определяется равенством их экономического положения, но в будущем, когда экономика будет приблизительно одинаково развита во всех странах, вступят в действие другие критерии. Идея равенства будет тогда состоять в том, чтобы всегда соблюдать «Принцип Различия Роулса – никогда не позволено оправдать неравенство возможностей»¹. Именно такую идею равенства использует Рорти для построения своей демократической утопии, и именно её, по его мнению, должны уже сегодня внедрять философы в национальные словари народов мира. Таким образом, речь идёт о равенстве *возможностей*, т. е. проектов, интерпретаций сущего; это равенство не препятствует существованию принципиальных различий между людьми, разных «картин мира», истин и ценностей, а, наоборот, поощряет их. Это равенство аристократично, оно не ориентируется на усреднённость интеллектуальных способностей, а, наоборот, развивает их. Это равенство интеллектуалов, и как таковое оно призвано служить основой всепланетной демократии.

Заключение

Одним из наиболее частых упрёков в сторону Рорти является указание на то, что его философия создаёт ощущение «лёгкости» от сознания ненужности озадачивать себя лишними проблемами, которые хотя и считаются философскими, но никак не влияют на нашу реальную жизнь. Элиминативизм Рорти трактуют при этом как попытку уйти от серьёзного думанья, объясняя её неспособностью понять существо философского вопрошания. Что касается положительной (т. е. утопической) программы неопрагматизма, то её просто не удостоивают своим вниманием, считая такое философствование ярким примером того, каким оно не должно быть. Исследование, посвящённое творчеству Рорти, сразу же наталкивается поэтому на вопрос о том, стоит ли вообще заниматься Рорти – и не философом (поскольку он сам отказался от такого титула), и не историком философии (поскольку Рорти никогда не стремился к адекватному анализу философских идей, переворачивая взгляды Дьюи и Хайдеггера, Куайна и Дэвидсона, и т. д.), и даже не мыслителем (как утверждают те, кто обвиняет его в «вульгаризации» и непростительной редукции философской проблематики).

И это вовсе не пустой вопрос. Действительно, заниматься Рорти *ради* Рорти не имеет смысла, как, впрочем, не имеет смысла зани-

¹ Рорти Р. Философия и будущее. С. 29–34.

маться и каким угодно другим философом, если задаваться целью воспроизвести его взгляды и представить их как что-то ценное само по себе. Объективистская установка, претендующая на достижение полноты научного знания посредством незаинтересованного описания воззрений того или иного мыслителя, обречена на провал и не стоит того, чтобы её защищать.

Но если собственно взгляды Рорти не могут стать объектом философского интереса, то не так обстоит дело с той «лёгкостью», которую они провоцируют. И лёгкость эта не так легка, как может показаться на первый взгляд. Тот факт, что для Рорти не составляет никакого труда *просто отказаться* от вековых метафизических положений, нуждается в осмыслении. Очевидно, что такой отказ требуется самой метафизикой и является её развитием. Уяснить настоятельность этого отказа и прояснить тем самым ситуацию, в которой оказалась философская мысль современности, очень важно.

Этим и определялась специфика истолкования философии Рорти в данной работе: после исторической реконструкции его понятий они помещались в другой контекст, а именно в контекст европейского нигилизма, чтобы определить их отношение к проблеме ничто. В таком несколько необычном для них преломлении основные понятия Рорти лишались возможности казаться убедительными в силу той или иной моды или же предрассудков¹, и в результате открывалось их другое значение, обусловленное имплицитной актуализацией проблемы ничто. Пристальное внимание к проблеме ничто характерно не только для творчества Рорти – в этом отношении его неопрагматизм отражает существо всей современной философии, пытающейся осмыслить ситуацию человека в мире без Бога, без дьявола, без истины и без человека. Таким образом, идея элиминации – это не просто идея философии Рорти, это основополагающая идея всей современной философии.

Историко-философское изучение неопрагматизма поэтому не нуждается в оправдании. Концепция Рорти является своеобразным ключом к современности, и вряд ли будет разумно отказываться от этого ключа, если мы хотим как следует её понять.

¹ Как отмечает И. Д. Джохадзе, «радикальный метафилософский критицизм (и в США, и на “Континенте”) постепенно выходит из моды, уступая место более взвешенному, конструктивному, неигровому подходу к философствованию» (Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. С. 146.). Это положительная тенденция – не потому, что философствование опять становится «серьёзным», а потому, что и к взглядам Рорти можно будет теперь относиться с должной серьёзностью.