

Двадцяте століття Ричарда Рорті

Володимир Єрмоленко

8 червня 2007 року світову інтелектуальну сцену залишив Ричард Рорті, один із найтонших і найпарадоксальніших філософів сучасності. Його смерть стала ще одним сигналом про те, що поступово відходить покоління, яке великою мірою створило інтелектуальну атмосферу останніх кількох десятиліть. Смерті Жана Бодріяра (6 березня 2007), Петера Фредерика Стросона (13 лютого 2006), Жака Деріди (9 жовтня 2004), Поля Рікера (20 травня 2005), Сьюзен Зонтаг (28 грудня 2004) – сумні сцени у цій процесії.

Напевно, фігура Ричарда Рорті залишиться однією з найвільніших і водночас найпрозоріших у цьому ряді. Гете казав, що читання Канта справляє на нього таке враження, ніби він входить до світлої кімнати; від читання Рорті враження такі самі світлі та прозорі, як в уяві Гете, але більше воно схоже на прогулянку в американському університетському містечку: тексти Рорті є простором радше дружньої розмови, ніж напружених міркувань наодинці з собою.

Ричард МакКей Рорті народився 4 жовтня 1931 року в Нью-Йорку. Його сім'я належала до середовища тих американських лівих, які вміли поєднувати одночасну критику капіталізму та сталінізму, маючи серед своїх інтелектуальних героїв такі різні фігури, як Джон Дьюї та Лев Троцький. Рорті був вихований у такому середовищі, і дух лівого філософського прагматизму залишався з ним упродовж усього життя.

Освіту Рорті здобув у Чиказькому університеті, куди вступив, маючи 15 років, і де здобув ступені бакалавра та магістра філософії. Навчання в Чикаго стало несподіваною та важливою точкою на карті його інтелектуальної подорожі, своєрідною мандрівкою до країни його майбутніх антиподів. На кафедрі філософії тут панував Лео Страус (один із яскравих німецько-єврейських інтелектуалів, що знайшли притулок в Америці); вбачаючи у культурному релятивізмі початку століття основну причину перемоги фашизму в Європі, Страус проголосив єдиним можливим порятунком віддане повернення до філософської мудрости древніх (передусім Платона й Аристотеля) і пошук універсальної політичної філософії. Рорті не міг не скористатися таким чудовим шансом подорожі до небес.

У цей час Рорті захоплюється платонізмом, пошуком філософських абсолютів – «загадкових, важкодоступних, відомих тільки обраним», як він згодом писатиме. В одному з есеїв він порівнюватиме цей період зі збиранням диких орхідей, іще одним захопленням юності. Платон та орхідеї, «загадкові та важкодоступні», стають символом його молодих років.

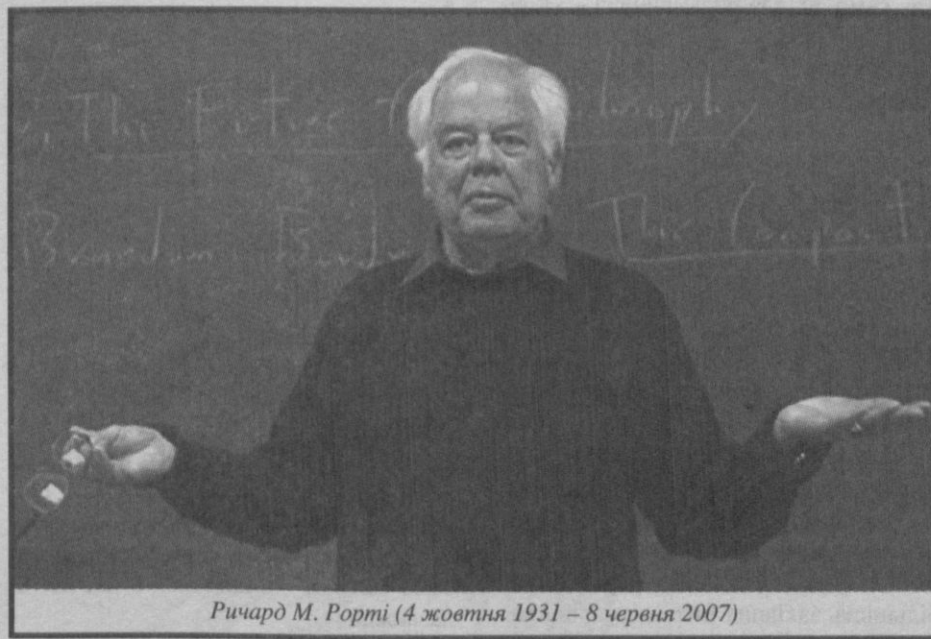
Поступово, після переїзду до Єйлу (тут він пише дисертацію), ці молоді марення тьмяніють, і Рорті поступово повертається до того, з чого він почав:

до філософії прагматизму, що була основним викликом платонічній «пристрасті до визначеностей». Іще на початку століття прагматизм з'явився на американській філософській сцені, маючи в своєму арсеналі недовіру до платонівської віри в абсолютне й об'єктивне знання. Для прагматизму істинність тверджень могла бути перевірена не їх відповідністю предметові, а лише їх використанням, їх здатністю «працювати» в реальному житті.

Відтак у реальному житті самого Рорті Платон та орхідеї залишилися лише в пам'яті, старих фотоальбомах та

реальною практикою «голосу в розмові»: книжка є постійною подорожжю між філософією та літературою, діалогом із Набоковим, Прустом, Ніцше чи Гайдеггером, що постійно тримає на прицілі три поняття, заявлені в назві.

Саме ці поняття – контингентність, іронія та солідарність – є ідейним трикутником, і їх варто тримати в єдиній перспективі, щоб не заблукати в ландшафті цієї книги. Людський та культурний світ, міркує Рорті, є царством збігів і випадку (контингентності), а не об'єктивних законів і неодмінностей; тому завдання філософа чи письменника, а зокрема



Ричард М. Рорті (4 жовтня 1931 – 8 червня 2007)

сюжетах для наступних філософських книжок, здебільшого водночас тонких і гострих.

Переломним пунктом у мисленні Рорті можна вважати книжку «Філософія та дзеркало природи» («Philosophy and the Mirror of Nature»), що вийшла 1979 року. Саме в ній він здійснив атаку на основну метафору і платонізму, і багатьох новочасних філософій: метафору філософії як «дзеркала» реальності, як відображення та презентації істини. Здійснюючи ретельний, досить обережний і поки що майже нелегальний в американських філософських колах демонтаж домінуючих філософських ідей, Рорті використовує основні інтуїції філософії мови, філософії дискурсу та прагматизму для ствердження однієї простої речі: філософія є не «дзеркалом» реальності, а радше «голосом» у розмаїтті розмови культури. Метафору «голосу в розмові» (voice in the conversation) Рорті запозичує в Майкла Оукшота з його міркувань щодо суті поезії; і якщо голоси в розмові «повідомляють» часто не так про реальність, яку вони описують, а про самих їх авторів, то й філософія стає набагато суб'єктивнішою, індивідуальнішою та поетичнішою практикою, ніж уважалося раніше.

За десять років після «Філософії та дзеркала природи» Рорті публікує найвідомішу свою книжку: «Контингентність, іронія та солідарність» («Contingency, Irony, and Solidarity», 1989). На відміну від попередньої, вона вже не є послідовним розгортанням філософського аргументу, а радше

поета, полягає в культивуванні своєї випадковості й одиницності, у свідомому творенні та пере-творенні себе. Шанс, що його дає англійська мова (поєднання значень «пере-творення» та «відпочинку» у слові recreation), надає цій книжці тієї філософської легкості і невимушеності, яку відтоді мимоволі пов'язуватимуть із її творцем.

Перше поняття книжки – contingency – означає не просто випадковість, не просто безвинний випадок, а радше щось на кшталт *фатального* збігу обставин, що визначає всі подальші події, що трапляються з нами. Контингентність – це випадок, який став неодмінністю, що ув'язнює нас, не даючи нам змоги бути абсолютно вільними у своєму виборі. Ми не можемо, натякає Рорті, обирати свою спільноту чи епоху; нам складно обирати звички, вже прочитані книги чи спосіб, у який працює наша увага. Саме ця контингентність і є для Рорті синонімом людської скінченності: того факту, що ми ніколи не можемо подивитися на реальність «Божими очима».

Контингентність навряд чи можна вважати винаходом самого Рорті. У цьому понятті легко можна відчуті сліди знаменитого «кидка жереба» (un coup de dés) Стефана Мальярме: акту нового творця, що покладається на містичний випадок, шукаючи в ньому джерела творчості. Саме «контингентність» (contingence) була одним із об'єктів атак молодого Сартра: абсурдна випадковість світу, відсутність «необхідних» і «неодмінних» речей і було тим, що провокувало «нудоту» Сартрового Рокантена.

Однак якщо для Мальярме метафізичний випадок (le hasard) був

об'єктом благоговійної містичної медитації, якщо для Сартра це було основне джерело песимізму, Рорті відчуває з цього приводу радше радість і полегшу. Випадковості, контингентності, щасливі чи нещасливі збіги обставин, натякає він, і формують нашу індивідуальність, відмінність від інших людей, наші інтереси, прив'язаності, звички й таємну механіку наших думок. І в цьому вони є рятівними, бо саме вони створюють те розмаїття світу, яке для Рорті було таким дорогим.

Подібне визнання власної випадковості й релятивності будь-яких тверджень є основною стратегією *іроніка* – інтелектуала, що вважає збіг, випадок і сингулярність щасливими дарами богів та суспільства, радше ніж вадами «недосконалого знання». *Іронія* є практикою релятивізації, деструкцією примарних абсолютів; однак релятивізуючи певний феномен, вона лише додає йому ваги, мовби натякаючи: випадок – це унікальність, а унікальність – це благо, а не зло, шанс, а не прокляття.

Всупереч багатьом закидам, ці два елементи філософії Рорті – контингентна онтологія та іронічна естетика – не руйнують, а зміцнюють сферу соціального життя та моральної дії. Третє ключове поняття книжки – *солідарність* – передбачає, що наявність чи відсутність онтологічних чи естетичних абсолютів не має жодного стосунку до нашої дії в суспільстві, до наших узамин із іншими людьми. Адже ці взаємини, вважає Рорті, не ґрунтуються на філософських принципах; ми діємо не тому, що мислимо в певний спосіб, але тому, що природно відчуваємо співчуття до страждання інших.

«Треба відректися від спокуси пов'язувати моральні зобов'язання людини до інших людей із її ставленням до тих ідіосинкратичних речей чи людей, які вона любить усім серцем, усією душею чи розумом», – писав Рорті. Іншими словами, натякає він, ми допомагаємо іншим не тому, що ми *такі самі*, як вони, а *всупереч* тому, що ми *не такі самі*, як вони. Тому в Прусті, приміром, Рорті захоплювало вміння віддати належне всім своїм героям, «не відчуваючи потреби пов'язувати їх за допомогою релігійної віри чи філософської теорії».

У політиці Рорті завжди позиціонував себе зліва. Гордість бути в цьому середовищі («у лівому крилі Демократичної партії») поєднувалася в пізнього Рорті із якимось самодеструктивним прагненням відучити американських лівих «від філософських звичок», від пошуку абсолютних істин та абсолютних кумирів. Дискусії деяких лівих щодо нюансів Лаканового психоаналізу, конкретних сторінок «Слів і речей» і того, «в якій стадії історичного процесу ми перебуваємо», викликали у Рорті приступи сарказму: він, очевидно, віддавав би перевагу тим, хто стоїть із гаслами на страйках, ніж тим, хто формулює ці гасла на берегах «Маніфесту комуністичної партії».

Один із парадоксів політичної філософії Рорті полягає в її свідомому чи несвідомому поєднанні лівості й консервативності. Як ми вже сказали, нюх на випадковості, ідентифікування

та розуміння розмаїття відносностей життя і водночас готовність їх прийняти навіть і попри «знятість» їх у розумі були улюбленими заняттями «ліберального іроніка» Рорті. Він надто прив'язаний до свого ґрунту, він надто любить свою громаду, назви вулиць свого міста, senatorів свого штату й літераторів своєї географічної паралелі, аби прагнути їх «обґрунтувати».

Ця алергія до обґрунтування та до універсального, поєднана із сентиментальною прив'язаністю до фактичного, до того, що було тільки збігом обставин, є виразним консервативним елементом у «лівого» Рорті. Це, можливо, доля багатьох лівих авторів сучасності, доля самої ідеї лівості в останні десятиліття – вона стає дедалі сентиментальнішою, дедалі консервативнішою, дедалі зачарованішою власним минулим, своїми політичними традиціями, цитатами класиків та колишніми перемогами улюблених футбольних команд. Рорті належить до тих, хто приймає свою політичну та літературну спільноту не тому, що вона *ліпша*, а тому що вона є *його* спільнотою.

Можливо, тому Рорті часто означував себе як «романтичного буржуазного ліберала» – поняття «буржуазний» у лівому словнику Рорті має виразно консервативне звучання, звучання зневіри у великих революційних проєктах минулого та у лівій екзальтованій любові до «соціального» та «загального».

Іще один парадокс Рорті-філософа криється у постійному іронічному ставленні до «серйозної» чи «тради-

ційної» філософії. Почавши у традиціях американської аналітичної філософії та прагматизму (вони завжди тяжіли до більш чи менш активних заручень із точною наукою), Рорті провів останні роки своєї кар'єри на катедрі порівняльного літературознавства Стенфордського університету. Письменники чи поети – Вітмен, Пруст, Набоков, Джойс – стали в його текстах не менш важливими персонажами, ніж філософи: Гайдеґер, Дерида, Девідсон чи Дьюї.

Сам цей факт є, можливо, випадковим, але цілком доречним для стилю мислення Рорті. Сама філософія була для нього літературною практикою – справою описування та пере-описування (redescription) світу. Так само, як для письменника – і конкретніше поета – одну з центральних ролей відіграє його «словник» (слова, образи, емоції, метафори, імена, до яких він тяжіє і за якими його впізнають), так само і для філософа обрання свого «словника» є ключовою подією його життя. Якими словами, поняттями, метафорами користуємося для опису «свого» світу, як ми обираємо ці словники, як змінюємо одні словники на інші – саме це є, на думку Рорті, центральною загадкою філософії, її нервом та її питанням.

В одному з есеїв Рорті навіть узяв на себе ризик накреслити траєкторію західної інтелектуальної культури. За цією схемою, від пошуку «рятівної істини» у релігії, а згодом у філософії, більшість західних інтелектуалів прийшла до літератури. Для них «релігія та філософія здаються нині радше народженням літератури»; і якщо релігія пропонує спасіння

в царстві живого Абсолюту, якщо філософія бачить його в царстві абсолютної істини, то література «пропонує спасіння через знайомство із максимально можливим розмаїттям живих істот».

Філософські тексти є для Рорті часткою цього розмаїття, а сама філософія – своєрідним, часом законотворчим, а часом бунтівним видом літератури. Сама ж література постає зовсім не як практика звільнення, агресивне викриття реальності чи її гімн – вона є передусім царством уяви, наркотичного прагнення оновлювати світ. «Єдине джерело спасіння – людська уява, і це привід не для відчаю, а для гордості», – писав цей зваблений літературою філософ.

Навряд чи нині можливо сприймати літературні тексти чи політичні події, не озираючися на філософію Річарда Рорті, так само як і на мислення інших авторів, про яких ми говорили на початку цього есею. Навряд чи є сенс нині розпочинати якусь філософську подорож без активної пам'яті філософії про це покоління.

Із другого боку, всі ці тексти, всі ці персонажі та ідеї особисто мені здаються радше точкою відліку, початком якогось шляху, ніж його завершенням. У цій філософській подорожі складно оминати найновішу яскраву країну історії думки, однак так само складно залишитися в ній жити назавжди.

Це покоління, безсумнівно, реабілітувало людську уяву – здатність, що протягом останніх кількох тисячоліть посідала в ієрархії нижче міс-

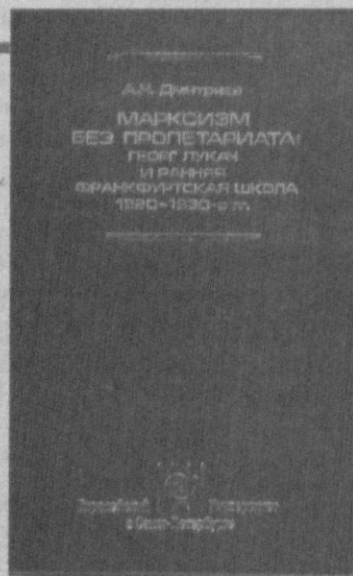
це ніж «розум», «судження» чи «віра». Реабілітація уяви як основної рятівниці людської пристрасної до рекреації створила, можливо, враження, що людство нарешті досягло повної автономії, свободи від богів, демонів, містичних сил, зірок та історичних законів.

Однак особисто мене не полишає враження, що в нашому нинішньому секуляризованому житті першою жертвою цієї автономії стала сама людська уява. Ситуація з нею подібна до інших ситуацій колишніх та нинішніх людських прагнень: що менше перепон залишається на їхньому шляху, то менш сміливими й авантюрними вони стають, то менше справжньої творчості в їхніх діях.

Якщо богів і демонів створила людська уява, чи справді можна погодитися з Рорті, що «вивільнення» від них стало найщасливішим фактом в біографії людини? І чи не виявляється так, що справжнє царство уяви радше слід шукати в минулому – мітологіях, релігіях, ритуалах і політичних утопіях – там, де людство, на думку Рорті, було ще рабом своєї віри в абсолюті?

Можливо, людська уява і справді є одним із найчудесніших фактів нашого існування. Однак мені постійно здається, що в ХХІ столітті захищати людську уяву варто інакше – не як кульмінацію людської свободи, а як один з останніх притулків зв'язку людського виду з часом та простором світу, як одну з останніх ланок зв'язаності й прив'язаності людей до речей, що їх вони не створили.

Рорті ж, безсумнівно, залишиться одним із символів ХХ століття. Століття контингентності, іронії та солідарності. □



**А. Н. Дмитриев
Марксизм
без пролетариата:
Георг Лукач
и ранняя
Франкфуртская школа
1920–1930 гг.**

Санкт-Петербург: Издательство
Европейского университета
в Санкт-Петербурге;
Москва: Летний сад, 2004

Естично-критичні праці Лукача справляють враження ігнорування більшості нововведень у практиках мистецтва ХХ століття. Причому ігнорування не надто вправного. Натомість його соціально-філософські

розмісли демонструють тотальний полон, який тільки й можуть справити на людину ідеї Маркса. Попри історико-філософський тон праці Дмитрієва та його неухильність до корпусу Лукачевих критичних текстів, шлях мислителя виглядає спочатку пошуком опори у вигляді ідей, знайдення її у марксизмі, а далі – впертого проступання шляхом із цим порядком у голові. Водночас – це шлях не надто простої заангажованості.

Актуалізація становлення парадигм, що їх нині вважають мало не культовими або класичними (навіть якщо вони й не класичні), завжди цікава. Особливо якщо її здійснено на основі аналізу архівних матеріалів. І тут з'являється очікування двох варіантів: або автор хоче утвердити сталу історико-філософську інтерпретацію, або ж прагне працювати у форматі «а насправді все зовсім не так». Російський дослідник Дмитрієв продається крізь хащі суперечок, що супроводжували спочатку становлення Лукача (автор уперто пише ім'я угорця як *Георг*) як оригінального марксиста, а потім і стосунки засновників Франкфуртської школи. Читаючи їх детальні описи, мимоволі відчуваєш увесь тягар дискусії щодо предмета соціальної філософії, на яку поступово сповзали всі розмісли. Власне, навіть побіжний огляд основних її моментів залишає відчуття тоскання, і воно різниться від того, що постає перед тобою, приміром, під час читання навіть наймудрованих текстів з аналітики, теорії пізнання чи екзистенціалізму. Автор не обмежується побіжним розглядом і застосовує всі знайдені по численних архівах

матеріали, звужуючи, щоправда, лише до начерків розмови про зникнення низки діячів у жорнах репресій.

Книжку можна розділити на три умовні частини. У першій представлено шлях Лукача до марксизму, що фіксує пошуки методології ладу на противагу хаотичному розмислові. Тут прикметною є майже описова фіксація всіх зацікавлень молодого філософа аналізом мистецтва (зрештою, шлях від критики мистецтва до марксизму проступає в усіх дослідників, про яких згадано в праці). Ніби спеціально Дмитрієв не занурюється глибоко в проблематику самого аналізу, а лише вказує основні моменти суперечок, що їх викликали спроби молодого Лукача. В умовній другій частині книжки розгортається шлях філософа від традиційної інтерпретації марксизму як методології критики мистецтва до оригінальної концепції марксизму на межі ідеології зміни суспільства та наукового феномену. Особливої уваги заслуговує те, що автор широко представляє трактування та супровідні суперечки докола так званого лівого «сектанства». Умовна третя частина (зазначу, найменш рельєфна в поданні головних тез) представляє порівняння франкфуртців із позицій Лукача.

Попри те, що основна дія розгортається докола історії становлення двох парадигм марксизму, двох інтерпретацій Марксових інтенцій, а власне філософський аналіз є лише побіжним моментом, автор періодично переходить на особистісний рівень, і тут відбувається певне перевертання тексту. Нібито центрована докола Лукача і франк-

фуртців оповідь дедалі частіше фіксує фігуру, позірно витіснену на береги – фігуру Вальтера Бенґяміна, який так і не став членом комуністичної партії, незважаючи на захоплення радянським культуропростором. Власне позиція Бенґяміна, що став попередником низки ідей наступних десятиліть, хоча й не улавилює ані важезними томами критики просвітницьких проєктів, ані деклараціями та розвінчаннями сучасної філософії, видається тут прикметною. Його роль проступає в колі франкфуртців, як тінь, і тому вказівки на його позиції ніби розтріскують сам текст про них і про Лукача.

Цікавою видається ще одна лінія – рецепція зв'язку Лукач–Ленін–Сталін, де Сталін мимоволі стає символічною фігурою. Правда, автор розглядає лише побіжно вельми помітний і навіть нині актуальний момент щодо порівняння Ленінової інтерпретації концептів «дитячої лівизни» та «лівого сектанства» в Лукача, хоча цей нюанс важливий не менше, ніж розходження між франкфуртською та радянською інтерпретаціями Маркса.

Після прочитання розвідки Дмитрієва помічаєш, що витлумачено своєрідну проміжну позицію Лукача, і після цієї історико-філософської спроби залишається чекати на спроби деконструкції текстів самого філософа – на пошук тих «слизьких місць і боліт», що завше відкривають позірно незадеклароване.

Юлія Ємець-Доброносова