

Игорь Джохадзе

НЕОПРАГМАТИЗМ РИЧАРДА РОРТИ

Настоящая книга посвящена исследованию творчества современного американского философа–прагматиста, культуролога и социального критика, профессора Стенфордского университета Ричарда Рорти (р. 1931). «Анархистские» идеи Рорти, его острые и в хорошем – философском – смысле злободневные сочинения на протяжении последних двух десятилетий находились в центре оживлённой дискуссии, которая велась философами в США и Европе. Проблематика этой дискуссии (продолжающейся по сей день) очерчивается кругом так называемых «метафилософских» вопросов, главным из которых является вопрос о сущности и путях развития самой философии как научной и мировоззренческой дисциплины. В публикациях Рорти 70–90–х гг. даётся радикально–критическая оценка нынешнего состояния западной философии и выдвигается оригинальный проект её «реконструкции» – замещения «эпистемологии» *прагматистской герменевтикой*. Идеологику, понятийно–категориальный инструментарий и методологию обновлённого прагматизма Рорти противопоставляет сциентизму аналитической философии, с одной стороны, и «метафизике», с другой. Он предлагает рассматривать философию как разновидность литературного творчества, а не научного исследования, как «жанр» литературы, или литературной критики, свободной от каких–либо теоретических и дисциплинарно–методологических ограничений.

Между тем, значимость метафилософского проекта Рорти определяется не только и даже, быть может, не столько содержанием его многочисленных произведений (весьма эклектичных и трудно поддающихся концептуальному освоению), сколько их местом в массиве современной литературы и неожиданно широким резонансом, который работы американского прагматиста получили в среде профессиональных философов, социологов, культурологов и лингвистов. Ричард Рорти сегодня – один из самых издаваемых, комментируемых и критикуемых мыслителей на Западе. Он

руемых и критикуемых мыслителей на Западе. Он популярен как «философствующий диссидент», занимателен как экс-аналитик, непредсказуем как либеральный «ироник» и «релятивист». С конца 80-х гг. он возглавляет рейтинг цитируемости современных американских философов – как в самих Соединённых Штатах¹, так и за их пределами.

Рорти принадлежит к категории «философов-вольнодумцев», предпочитающих работать «без правил», вне рамок той или иной «дисциплинарной матрицы». Выступая против профессионализации и институализации философии в статусе привилегированной академической дисциплины, он стремится преодолеть, разрушить междисциплинарные границы, отделяющие её от других сфер научно-исследовательской и художественно-литературной деятельности. В то же время самого американского философа многое связывает с аналитической (университетской) традицией: он учился в Йельской аспирантуре, долгие годы преподавал в Принстоне, принимал участие в «школьном» философском процессе. После выхода в свет монографии «Философия и зеркало природы» (1979) в профессиональной карьере Рорти наметился перелом. Книга, острием своей критики направленная против философов-аналитиков, нео- и постпозитивистов, была встречена резко негативно представителями академического истеблишмента; в 1982 году Рорти пришлось оставить университетскую кафедру в Принстоне, считавшемся «цитаделью» американской аналитической философии. В последующий период он продолжал работать в антипозитивистском ключе, искусно (по мнению критиков, *искусственно*) «сплавляя» в своём творчестве элементы различных философских течений (лингвистической философии, прагматизма, научного реализма, герменевтики...), балансируя на пересечении векторов нескольких гуманитарных дисциплин (социологии, философии, литературной критики) и прилагая усилия к тому, чтобы свести воедино и «примирить» на прагматистской основе дискурсы двух конкурирующих традиций – аналитической англо-американской и «спекулятивной» континентально-европейской. Плодотворная научно-исследовательская, публицистическая и преподавательская деятельность американского профессора в немалой степени способствовала, с одной стороны, популяризации «контин-

¹ См. об этом: Н. Решер. Американская философия сегодня // «Путь», 1995, № 8, с. 144–145.

нентальной» философии в США, а с другой – возрождению угасшего было интереса к аналитической и постаналитической философии в странах Европы. Последнее обстоятельство отмечается большинством коллег Рорти как несомненная его заслуга.

На Западе творчество Рорти исследовано достаточно основательно, научная литература о «неопрагматизме» обширна и разнопланова. При этом нужно отметить, что большая часть работ, посвящённых изучению рортианской доктрины, носит критический (т.е. чисто «рационально–реконструктивный», а не историко–философский) характер¹. Об ожесточённых спорах, развернувшихся вокруг неопрагматистской концепции на страницах западных философских журналов в 80–90-х годах, дают представление многочисленные сборники научных обзоров, статей и рецензий на книги Рорти, которые издавались на Западе и к участию в которых привлекались видные как американские, так и европейские философы (Д. Дэвидсон, Х. Патнэм, Р. Бернстайн, П. Вирилио и др.)². Из европейских (континентальных) мыслителей, «воспринявших» философию Рорти и вступивших в открытую полемику с ним, можно назвать Ю. Хабермаса, Ж. Бувресса, Дж. Ваттимо³.

В России Рорти, несмотря на усилившийся к концу 90-х годов поток публикаций о западной постмодернистской и постаналитической философии, остаётся пока малоизученным автором. Теоретик неопрагматизма представлен на нашем книжно–журнальном рынке пока в основном переводами, причём качество некоторых из них оставляет желать лучшего. Русскоязычная научно–исследовательская литература о Рорти включает работы Р. Апреся-

¹ См., напр.: C. G. Prado. *The Limits of Pragmatism*. N.Y., 1987; K. Nielsen. *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, 1991; D. L. Hall. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. N.Y., 1994; E. Gander. *The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty's Political Philosophy*. Albany, 1999.

² Symposium: *Philosophy and the Mirror of Nature* // “*Journal of Philosophy*”, 1980, vol. 77, № 10; *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Ed. by A. R. Malachowski. Oxford & Cambridge, 1990; *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Ed. by H. J. Saatkamp. Nashville & London, 1995; *Lire Rorty*. Ed. by J.–P. Cometti. Paris, 1992; *Rorty and His Critics*. Ed. by R. Brandom. Malden, 2000.

³ J. Habermas. *Rortys pragmatische Wende* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin, 1996. Jg. 44, H. 5. S. 715–741; *Lire Rorty*. Paris, 1992, p. 19–56, 147–164; G. Vattimo. *The End of Modernity*. Baltimore, 1988.

на, Л. Бобровой, Ю. Мельвиля, Л. Павловой, А. Рубцова, М. Рыклина, И. Сидорова, Э. Соловьёва, А. Сыродеевой, Р. Хестанова, Н. Юлиной, а также рецензии на издававшиеся в России книги Рорти и публикации о нём В. Куренного, А. Парамонова, В. Руднева¹. В текстах перечисленных авторов даётся, в основном, описательный и аналитико–реконструктивный анализ творчества американского прагматиста. В них предпринимается попытка рассмотреть философию Рорти с различных точек зрения, сквозь призму альтернативных интерпретаций, и оценить её значение для современной философской культуры, в том числе применительно к российской ситуации (сборник «Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст», 1997). В целом, однако, концепция Рорти в имеющихся исследованиях представлена недостаточно полно, вне её становления и развития, зачастую в отрыве от конкретно–исторического (политического и социокультурного) контекста её бытования. Концептуальной систематизации неопрагматизма в отечественной (да и зарубежной) научно–исследовательской литературе практически не уделялось внимания. Данная книга призвана в какой–то мере восполнить этот пробел.

В двух её главах реализуется замысел описательной и проблемно–критической реконструкции прагматистской доктрины Рорти как целостной концепции в её эволюции и взаимосвязи с современными процессами в западной философской культуре. На материале сочинений Рорти 60–90–х гг. (центральное место среди которых занимает «программный» трактат 1979 года «Философия и зеркало природы») исследуется философская «родословная» неопрагматизма, анализируются теоретические предпосылки, истоки формирования и особенности «методологии» (*эпистемологический анархизм*) радикально–критической доктрины Рорти /§ 1/; воспроизводится эволюция его философских воззрений – от элиминативного материализма /§ 2/ до текстуализма /§ 3/; предпринимается детальный разбор ключевых проблемно–тематических рубрик неопрагматистской концепции: философии истории и языка /§§ 4–5/, текстуалистской герменевтики /§ 6/, политической «буржуазно–либеральной» теории /§ 7/.

Важной задачей исследования является также анализ материалов дискуссии, развернувшейся на Западе вокруг концепции Рорти, и сопоставление взглядов автора «Философии и зеркала природы» с

¹ См. русскоязычную библиографию в приложениях.

идеями близких ему американских и европейских, аналитических и неаналитических, философов – У. Куайна, Д. Дэвидсона, П. Фейерабенда, Г. Блума, Х.–Г. Гадамера, Ю. Хабермаса, Ж.–Ф. Лиотара, Ж. Деррида и др.

Три переводных текста Рорти, публикуемые в приложениях, подобраны с расчётом представить по возможности наиболее полную и исчерпывающую экспозицию идей «зрелого» Рорти – соответственно трём основным направлениям (рубрикам) его философствования в «постаналитический» период: 1) историцизм и номинализм, 2) герменевтика и историография философии, 3) либерализм. Библиография работ о Рорти включает избранные англо– и русскоязычные тексты, вышедшие в США, Европе и России с 1970 по 2000 г. Полная библиография сочинений Рорти с 1959 по 2000 г. публикуется впервые.

Автор считает своим долгом выразить искреннюю благодарность доктору философских наук, профессору А. М. Руткевичу, а также сотрудникам сектора современной западной философии ИФ РАН, за оказанную ими помощь в работе над монографией, полезные советы и рекомендации.

Глава I. Философия без метода

§ 1. Критика фундаменталистской концепции знания

Значительная часть философских сочинений Рорти 70–90-х гг. – текстов, в которых американский прагматист в полный голос заявил о своей «антифундаменталистской» позиции («Философия и зеркало природы», «Последствия прагматизма» и др.), носит, по признанию самого автора, «скорее терапевтический, нежели системно–конструктивный характер»¹. Пафос этих произведений главным образом критический. Критика Рорти направлена против признания философии теоретической основой и ядром современной культуры, против закрепления за ней статуса фундаментальной, законодательной дисциплины, будто бы обладающей «привилегированным доступом к реальности». Именно такое представление о философии и её социальной миссии в течение долгого времени культивировалось в Европе и получило широкое распространение в Новое время. Тогда же сформировался и образ философии как систематической, «строгой» науки, обеспечивающей все остальные частные дисциплины необходимыми эпистемологическими основаниями. Развенчивая этот канонический образ *scientia scientiarum*, Рорти формулирует основные характеристики западноевропейской эссенциалистской, как он её называет, традиции: 1) **фундаментализм** и **универсализм** (поиск онтологических и гносеологических *оснований*, устойчивых «достоверностей», по Дьюи («the quest for certainty»); редукция действительности к метафизическим сущностям – «атомам», «идеальным формам», «монадам» – и логического содержания знания к некоторым «абсолютным» началам – чувственным данным или рациональным идеям); 2) **репрезентационизм** (установка на «зеркально точное» отображение объективной реальности, корреспондентная теория истины); 3) **дуализм** (использование «бинарной» модели устойчивых асимметричных различий, структурирующих философский и научный дискурсы («субъект – объект», «внутреннее – внешнее», «реальное – кажущееся», «схема – содержание» и пр.), – модели, при которой один из терминов различения, как правило, занимает приоритетную позицию, а другой рассматривается как вторичный

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979, p. 7.

и производный); 4) **логоцентризм** (рационалистически–ориентированная идеология, стратегия философствования и способ организации текста, базирующиеся на представлении об изначальной разумности и упорядоченности репрезентируемой реальности (мира) и языка, рассматриваемого как средство репрезентации).

Рассуждения Рорти о западной философии вписываются в рамки постмодернистского дискурса. Как и многие принадлежащие к этому направлению философы, Рорти, вслед за Ницше и Хайдеггером, толкует метафизику (философию и науку «модерна») расширительно, отождествляя её с культурой целой исторической эпохи – христианской, «онтологической»¹ эпохи. Библия, «Метафизика», «Критика чистого разума», «Наука логики» в одинаковой степени являются «продуктами» этой эпохи («великой эпохи» книги, *la grande époque* – Деррида). Дискурс метафизической парадигмы – или, скажем, *нарратив*, коль скоро речь идёт об эпохе книги, – развёртывается вокруг таких классических и неискоренимых «трансцендентально означаемых» мифологем, как *Абсолютная Истина, Бог, Бытие, Природа* и т.д. В эпоху Просвещения представление о сверхъестественном Боге заменяется представлением о квазибожественном «разуме», место священнослужителя занимает учёный, но эта трансформация, по мнению Рорти, не затрагивает сущностных основ западноевропейской культуры: сциентизм Просвещения остаётся во власти всё того же религиозного отношения к миру, «религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных нечеловеческим авторитетом»². Сциентистская вера в прогресс науки, философско–исследовательский оптимизм, пиетет «секуляризованных интеллектуалов» перед научной истиной оказываются в XIX веке, по словам Рорти, «моральным эквивалентом христианской любви... и веры в Бога»³. Религиозно–сциентистская установка имеет прямым результатом онтологический дуализм, она ведёт к искусственному расколу «жизненного мира» человека на две полярные сферы: бытие–в–себе и бытие–для–себя, трансцендентальное и эмпирическое (или, по Ницше, к раздвоению мира на *истинный* – потусторонний,

¹ M. Heidegger. Die onto–theo–logische Verfassung der Metaphysik // Identität und Differenz. Pfullingen, 1957, S. 37–73.

² R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989, p. 52.

³ R. Rorty. Philosophy in America Today // Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982, p. 228.

и ложный – поюсторонний, земной); соответственно, и познание распадается на две формы, отличные по когнитивному статусу, – познание «высокое» и «низкое», «необходимое» и «случайное», «достоверное» и «вероятностное», «объективное» и «субъективное»¹. Эти дистинкции–противопоставления, по мнению Рорти, лежат в основе онтотеологической философской традиции, и чтобы высвободиться из пут метафизики, именно их необходимо в первую очередь дезавуировать и преодолеть.

Если в широком метафилософском плане критика Рорти обращена против фундаменталистской концепции философии (как особой законодательной дисциплины), то в более узком, конкретно–историческом плане предметом её является теоретико–познавательная (*эпистемологическая*) традиция, которая, по мнению американского философа, ведёт от Платона через Декарта и Канта к современной аналитической школе. Согласно Рорти, эта традиция состоит в стремлении найти обоснование нашего знания или наших верований в каких–то незыблемых принципах и началах, вроде идей Платона, априорных категорий рассудка у Канта, в независимых объектах реалистов, в «чувственных данных» логических позитивистов, в свойствах нашего языка, приписываемых ему аналитическими философами, и т.д. и т.п. В XVIII–XX вв. гносеологически ориентированная философия строилась в основном как априорная дисциплина. Считалось само собой разумеющимся, что только специально философская теоретико–познавательная рефлексия, отличная от рефлексии частнонаучной или гуманитарной, способна выделить и эксплицировать абсолютно достоверное и неопровержимое по своему содержанию знание. При этом эпистемология в целях установления эмпирической базы знания, а также в целях его проверки, как правило, допускала возможность феноменалистической редукции, т.е. возможность перевода отдельных теоретических высказываний на некий формализованный язык. Само же знание, выверенное на соответствие объективным данным, рассматривалось в рамках этой традиции как «собрание парадигмально необходимых, достоверных истин»², как «ансамбль точных репрезентаций»³.

¹ См.: R. Rorty. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical papers. Vol. 1. Cambridge, 1991, 3p. 35–37, 99.

² R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 158.

³ Ibid., p. 163.

Понятием теории познания, основанной на изучении ментальных процессов, западноевропейская философия, отмечает Рорти, обязана XVI веку, в особенности Декарту и Локку. Декарт формулирует идею «разума», автономной и противостоящей материальному миру субстанции, к состояниям и «процессам» которой мыслящий субъект имеет привилегированный доступ. Локк, развивая эту идею, высказывает предположение, что при исследовании картезианского «разума» учёный в состоянии точно определить сферу и границы человеческого познания. В дальнейшем в философской системе Канта эпистемология окончательно трансформируется в априорную дисциплину. Все без исключения эмпирически познаваемые объекты, согласно Канту, – объекты как «внешние», так и «внутренние» – обусловлены познавательной способностью человека, и задача философии состоит в экспликации этих априорных оснований (условий возможности и форм) знания. «Кант сделал возможным рассмотрение эпистемологии как основополагающей, умозрительной дисциплины, способной к открытию «формальных» (или, в более поздней терминологии, «структурных», «феноменологических», «грамматических», «логических» или «концептуальных») характеристик любой области человеческой жизни. Таким образом, он позволил профессорам философии рассматривать себя в качестве председателей трибунала чистого разума, определяющих когнитивный статус прочих второстепенных дисциплин и устанавливающих рамки их компетенции»¹.

В конце XIX – начале XX века в развитии западной философии, как полагает Рорти, неожиданно наметился перелом. Сочинения Ницше, Бергсона и Дильтея инспирировали в среде интеллектуалов своего рода «антикартезианский бум» и заставили профессиональных философов задуматься о реальном состоянии и перспективах академической дисциплины, которую они представляли. Однако «дух игривости», который, по выражению Рорти, готов был уже войти в философию на рубеже веков, был подавлен в зародыше. Серьёзно настроенные мыслители вновь обратились к точным наукам (в первую очередь, математике), чтобы защитить эпистемологию от нападков скептически настроенных «релятивистов». Парадигмальными фигурами в этом движении были Гуссерль и Рассел. И тот и другой выступили с резкой критикой психологизма, который проник в

¹ Ibid., p. 139.

философию математики, и провозгласили сущностью «строгой науки» логику. Рассел, питаемый надеждой обрести аподиктически достоверное знание, смоделировал фикцию «логической формы», Гуссерль изобрёл «сущности» (квази–платонические «идеи» вещей), постигаемые особым методом – посредством трансцендентальной и феноменологической редукции. Открытие этих привилегированных репрезентаций способствовало возвращению западной философии на прежнюю методологико–онтологическую стезю, что в значительной степени предопределило дальнейшую эволюцию профессиональной академической философии в XX веке.

В свете вышеизложенного представляется логичной критика Рорти современной англо–американской аналитической философии, которую он также относит к «кантианской» традиции. Тип философии, заданный Фреге, Расселом, Карнапом и их сподвижниками, который сегодня продолжают развивать профессиональные аналитики в США, моделируется с ориентацией на мечту Канта – поставить философию в позицию оценщика других форм культуры, исходя из посылки наличия у неё особого знания неких «фундаментальностей» естественных и гуманитарных наук. Гносеологизм аналитической философии, по мнению Рорти, проявляется в специфически «отражательных», репрезентационистских смыслах, вкладываемых в такие понятия, как *философская проблема, сознание, знание, теория, научный метод* и пр. Переориентация с «трансцендентальной» на «лингвистическую» критику сути дела не меняет. «Аналитическая философия, – пишет Рорти, – являет собой всего лишь новый вариант кантианства, отличающийся от прежних вариантов главным образом тем, что репрезентирование теперь понимается не как ментальная, а как языковая деятельность, и не «трансцендентальная критика»... а философия языка принимается за дисциплину, которая обеспечивает основание познания. Подчеркивание роли языка не вносит существенных корректив в картезианско–кантовскую проблематику и не способствует обретению философией нового самоимиджа (self–image). Аналитическая философия всё ещё устремлена на конструирование вечного, некой нейтральной модели исследования и, таким образом, моделирование культуры». Видея необходимость указать на то, что отношение Рорти к идеям неопозитивизма и философии языка в ранний период его научно–

¹ Ibid., p. 8.

исследовательской и преподавательской деятельности (в Принстонском университете) было далеко не столь однозначно критическим. Будущий автор «Философии и зеркала природы» сам долгое время непосредственно и весьма активно участвовал в «школьном» философском процессе, его первые работы были проблемно-конструктивными, выполненными в рамках профессиональных канонов аналитики. В 60-х годах Рорти приветствовал новаторские тенденции в англо-американской философии – явление, названное Густавом Бергманом «лингвистическим поворотом»¹. Впоследствии это выражение стало повсеместно использоваться для характеристики программной специфики аналитической философии во второй половине XX в. Новая «лингвистическая» (или «семантическая», по определению У. Куайна) стратегия состояла в переводе философского разговора *об объектах* в разговор *о словах* (в терминологии Рорти, «знания *о* (чём-либо)» – *knowledge of* – в «знание, *что*» – *knowledge that* – и «знание *как*» – *knowledge how*). «Linguistic Turn» в аналитике – это поворот от наивно-реалистического представления о том, что философия может исследовать мир в его субстанциалистском и эссенциалистском смысле, к исследованию того, как мы говорим о мире и как рассуждаем о самом рассуждении. С этим связано выдвижение на передний план философской проблемы значения – центральной проблемы теории языка². После «поворота» лингвистическая тематика долгие годы оставалась доминирующей в аналитической философии³.

¹ См. об этом: The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method. Ed. and with an introduction by R. Rorty. N.Y., 1967.

² Поясняя специфику семантического (в отличие от эссенциалистского) подхода к исследованию в области философии, Куайн писал: «Вещи имели сущности для Аристотеля, но только лингвистические формы имеют значения. Значение есть то, чем становится сущность, когда её разводят с объектом референции и сочетают со словом» (W. V. Quine. *From a Logical Point of View*. Cambridge, 1953, p. 22).

³ В интерпретации Ю. Хабермаса, лингвистический поворот, осуществлённый западной философией в XX веке и обозначивший смену парадигм исследования – переход от философии сознания к философии языка, – происходил в два основных этапа. На первом этапе язык, традиционно считающийся инструментом репрезентации и занимающий промежуточное положение между мышлением и миром, приобретает самостоятельное значение, выделяясь в качестве предмета исследования. Традиционный способ анализа субъект-объектных отношений замещается исследованием отношений между языком и миром; конституирование мира приписывается уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам, а место с трудом поддающейся проверке интроспекции занимает реконструктивная работа лингвиста.

Между тем, отношение многих англо–американских и континентальных философов к вселявшим на первых порах оптимизм результатам исследований философов языка (и к самому предприятию под названием «лингвистическая философия») постепенно менялось. Со временем социологический, психологический и прагматистский компоненты лингвистического анализа отошли на второй план, уступив место формально–логическому теоретизированию. Так обнаружилась «фамильная» наследственная болезнь философии языка – её гносеологизм, укоренившийся в кантианской традиции мысли. «Аналитичность» (доктрина истины в силу «только значения») была, по словам Х. Патнэма, «переиспользована философами... искавшими объективные *неоспоримые* основания для своих аргументов»¹. Рорти одним из первых подметил эту динамику и в статьях конца 70–х и 80–х годов выступил с критикой лингвистического анализа, преследующего своей целью «гипостазирование» языка. Философы языка, инициировавшие «лингвистический поворот», в действительности, по мнению Рорти, рассчитывали на то, что им удастся сохранить для своей аналитической дисциплины некое «пространство априорного знания», куда не смогли бы вторгнуться ни социология, ни история, ни естествознание. Это была попытка найти замену для «трансцендентальной установки» Канта. «Язык» заменил аналитическим философам «опыт» – понятие, наряду с «разумом» и «сознанием» натурализованное эволюционной биологией и эмпирической психологией. Предполагалось, что введение «значения» вместо «сознания» в качестве темы для философского теоретизирования поможет уберечь чистоту и автономию философии, поскольку обеспечит её неизменным эмпирическим предметом исследования. Этим надеждам, констати-

Окончательное же преодоление философии сознания происходит уже на втором этапе – в пределах самой лингвистически ориентированной философии, – благодаря деабсолютизации репрезентативной функции языка, неявно отсылавшей к модели сознания, и выдвиганию на передний план его коммуникативной функции. Парадигмальным для модели языкового взаимопонимания, по Хабермасу, является «интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи субъекты поведения, достигающие согласия между собой относительно того или иного компонента реальности» (J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Цит. по: В. Фурс. Коммуникативно–теоретическая модификация философской рациональности в концепции Юргена Хабермаса // *Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов*. Мн., 1996, с. 101–102).

¹ H. Putnam. *Realism and Reason*. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1983, p. 188.

рует Рорти, не суждено было сбыться.¹

Новейшие тенденции в современной аналитической философии свидетельствуют о наметившейся «революционной ломке» в её недрах, считает Рорти. Речь идёт о «реабилитации» истории философии, психологии и гуманитарных наук, усилении антипозитивистских настроений, смещении акцента исследований с логического анализа языка на анализ традиционно философских («континентальных») проблем. Опровержение Куайном и Дэвидсоном «догм эмпиризма» явилось началом самоопровержения программы аналитической философии как эпистемологически ориентированной дисциплины. Понятие логического анализа обернулось против самого себя и теперь, полагает Рорти, обречено на «медленное самоубийство»². Симптомом, свидетельствующим о кризисных процессах внутри лингвистической парадигмы, является чётко обозначившийся в 70–х и особенно 80–х годах интерес к историцистским моделям знания, выдвигаемым в исторической школе философии науки. Хотя эти модели создаются в рамках аналитического стиля мышления (требования логичности, точности, корректности и др., как правило, соблюдаются как методологически обязательные), здесь основное внимание акцентируется не на лингвистическом каркасе знания, а на логических закономерностях его становления и развития. В целом, отмечает Рорти, «кантианская» философия в XX веке сделала множество существенных отступлений от исходной парадигмы исследования. Это и антикумулятивизм Т. Куна, и «анархистская методология» П. Фейерабенда, и холистические и прагматические концепции У. Куайна, Н. Гудмена, Д. Дэвидсона. Внутри традиции, наряду с антипсихологической установкой в отношении языка, возникла натуралистическая, бихевиористская. «Этот подход имел те же последствия, что и континентальная реакция на традиционную кантовскую

¹ Итоговым выводом лингвистической философии, по мнению Рорти, является утверждение Дональда Дэвидсона: «Вообще никакого языка, если считать языком то, что имели в виду философы, не существует... Следует отказаться от мысли, что имеется некоторая чётко определённая специфицированная структура, которой носители языка овладевают, а уж затем применяют» (D. Davidson. A Nice Derangement of Epitaphs // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. Oxford, 1986, p. 446). Здесь, полагает Рорти, суммировано то, что Ян Хакинг назвал «смертью значения»: «конец попыток придать языку трансцендентальный характер» (см.: R. Rorty. Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language // Essays on Heidegger and Others. Philosophical papers. Vol. 2, p. 50).

² R. Rorty. Philosophy in America Today // Consequences of Pragmatism, p. 227.

проблематику – реакция Ницше и Хайдеггера... Постпозитивистский вариант философии, таким образом, стремится к синтезу с парадигмой Ницше – Хайдеггера – Деррида и повторяет путь, пройденный европейской философией, начиная с критики платонизма и заканчивая критикой философии как таковой»¹. В настоящее время, спешит сделать вывод Рорти, аналитическая философия уже не может претендовать на то, чтобы считаться «строгой» и «научной» дисциплиной. Более того, её нельзя даже рассматривать как самостоятельное направление мысли, спаянное парадигмальным единством. Методологические рамки аналитической философии сделались предельно размытыми, не осталось практически ни одной традиционной концепции, которая не была бы критически опровергнута «поздними» мыслителями². Движение от позитивизма к постпозитивизму совпадает, по Рорти, со смещением «интереса исследования» в философии: последняя эволюционирует от сциентизма к «свободному, спекулятивному упражнению в мастерстве аргументации и убеждения». Происходит сдвиг от *предмета* исследования к *стилю*. Предмет исследования оказывается вторичным по сравнению со стилем доказательства и мастерством аргументативной техники. Образ «философа–мудреца» заменяется чем–то вроде образа адвоката, который может умело и профессионально вскрывать изъяны в рассуждении противника и одновременно ловко обосновывать свою позицию³. Рорти также сравнивает аналитика с жонглёром в цирке: философ

¹ R. Rorty. *Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism.*, p. xxi.

² «Сегодня аналитическая философия... представляет собой некие джунгли конкурирующих исследовательских программ, период полураспада которых с годами как будто становится всё короче и короче... Большинство философов так или иначе относятся к «аналитикам», но нет ни согласованной межуниверситетской парадигмы философской работы, ни хоть какого–то согласованного списка «центральных проблем» (R. Rorty. *Philosophy in America Today // Consequences of Pragmatism*, p. 216). Ср. с оценкой Н. Решера: «Характерной чертой современной американской философии является её раздробленность. Масштаб и сложность всего предприятия таковы, что если кто–то пожелает найти в ней согласие в отношении того, какие проблемы следует считать актуальными, не говоря уж о согласии по принципиальным вопросам, то эти поиски будут обречены на неудачу. Сегодня мы наблюдаем разноречивую в теории и доктринальный диссонанс, и единственным связующим звеном остаётся, пожалуй, простая географическая близость» (Н. Решер. *Американская философия сегодня // «Путь»*, 1995, № 8, с. 122–123).

³ Об этом см.: В. Williams. *Auto–da–Fe: Consequences of Pragmatism // Reading Rorty. Critical Responses to “Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*. Ed. by A. Malachowski. Oxford; Cambridge, 1990, p. 34.

столь же искусно манипулирует дефинициями, категориями и аргументами, как артист цирка своими снарядами, и развлекает зрителей – взыскательную публику интеллектуального аттракциона – головокружительными трюками и фокусами¹.

Понятно, что такую оценку постпозитивистского состояния аналитической философии не разделяет сегодня большая часть профессиональных философов в США. Философия логического и лингвистического анализа, как и 20–30 лет назад, продолжает на исходе века занимать господствующее положение в англоязычной мысли – в статусе «строго научной» академической дисциплины. Высказываются даже мнения, что аналитика по обе стороны океана переживает ныне своё «второе рождение». Этой точки зрения придерживается, в частности, влиятельный британский исследователь Джонатан Коэн. Существование аналитической философии в виде множества концепций, не редуцируемых к общему знаменателю, в том числе лингвистическому, не является, считает он, показателем регресса или отсутствия единого содержательного стержня. Объективный прогресс философии, по мнению Коэна, должен оцениваться не монолитностью взглядов приверженцев направления, а интенсивностью и качеством диалога, который ведётся в нём, критикой принятых моделей исследования, соперничеством альтернативных теорий и доктрин. В этом плане нынешнее состояние англо–американской философии, характеризующееся расширяющимся и многосторонним диалогом и концептуальными новациями, следует рассматривать как

¹ При этом он признаёт, что сам многим обязан аналитической школе, в лоне которой проходило его становление как профессионального философа. В предисловии к «Философии и зеркалу природы» он отмечает, что развиваемая им «терапевтическая» концепция «паразитирует на конструктивных достижениях» таких систематических философов, как Селларс, Райл, Патнэм и др. «Паразитирует», поясняет Рорти, в том смысле, что у аналитических философов им перенимаются *средства*, инструменты исследования, технические приёмы, но концептуальные *цели*, достижению которых эти средства призваны служить, заимствуются у других философов – Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи (R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 7). Ср. с позицией Н. Решера: «Методологическую, или процедурную, сторону аналитической философии надо рассматривать независимо от её *идеологической*, или доктринальной, стороны... Как доктрина, аналитическая философия пришла к смертельному концу, к банкротству. Но как методологический источник, она показала себя чрезвычайно плодотворной и продуктивной, и её благотворное влияние можно почувствовать в любой сфере современной философии» (Н. Решер. *Взлёт и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998, с. 464–465*).

свидетельство её жизненности и внутренней силы¹. Несмотря на значительные изменения, которые аналитическая философия претерпела за сто лет своей истории, и многообразие ныне существующих школ, она представляет собой единое философское течение, в центре которого, считает Коэн, находится проблематика рационального обоснования и значения. Аналогичного взгляда придерживается американский философ Джон Сёрль. В многообразии исследовательских программ и концепций, *не редуцируемых к общему знаменателю*, в «пролиферации дискурсов» внутри аналитической философии Сёрль видит естественное проявление её базисного эпистемологического признака – открытости для рациональной критики и развития. «Понятие аналитической философии, – пишет он, – никогда не было точно определено, ибо она всегда отличалась самокритичностью, а разрабатывавшие её философы неизменно оспаривали свои же собственные послышки и заключения»². Если наличествует потребность в самокритике и в продолжении интеллектуального спора–диалога, если множатся теории и системы, то ни о какой «исчерпанности» традиции говорить не приходится. Наоборот, аналитическая философия развивается и совершенствуется, с каждым новым шагом приобретая всё больший авторитет и признание в мире³.

Со своей стороны Рорти готов согласиться с тем, что аналитическая философия в последнее время заметно преобразилась, эволюционировав в сторону большего плюрализма и меньшей догматичности (чему способствовало восприятие и критическое освоение

¹ См.: L. J. Cohen. *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford, 1986, p. 3.

² Дж. Сёрль. Современная философия в Соединённых Штатах // «Путь», 1995, № 8, с. 150–151.

³ Единственное, что сегодня вызывает некоторую тревогу за судьбу аналитической философии, отмечает Дж. Сёрль, «это то, что за пятьдесят лет из революционного меньшинства она превратилась в общепринятую точку зрения, в своего рода мыслительный «истеблишмент». Аналитическая философия не только занимает доминирующие позиции, она стала интеллектуально респектабельной и, подобно всем победившим революционным движениям, отчасти утратила жизненную силу. Требования рациональности, понятности, ясности, строгости и самокритичности слишком для многих неприемлемы. В противовес этим требованиям философию начинают понимать как род занятий, удовлетворяющий скорее эмоциональные, нежели интеллектуальные запросы. Не думаю, впрочем, что в истории философии можно отыскать что-либо равное аналитической философии по строгости, ясности, понятности и, главное, интеллектуальной содержательности. Я убеждён, что мы живём в одну из величайших эпох философии» (Там же, с. 174).

идей «континентальной» философии, постпозитивистской истории науки и социологии в сочинениях таких ярких и независимых мыслителей, как С. Кавелл, А. Данто, Р. Нозик, С. Крипке, Т. Нагел, Н. Блок, Д. Деннет и др.)¹. Однако это ни в коем случае не делает обоснованными претензии аналитиков на привилегированный университетский статус. В статьях последних лет Рорти особенно активно выступает против институализации и профессионализации аналитической философии в американских университетах (как и иных философий в европейских учебных заведениях), что настораживает философов–профессионалов, обеспокоенных легитимностью своего положения. В герметичности «профессионального философствования» Рорти видит опасную тенденцию к установлению трудно преодолеваемых междисциплинарных границ, что ведёт к процессам стагнации и «замораживания» культуры². Новый подход к философии как неинституализированной культур–критической деятельности позволит, по его мнению, преодолеть эту трудность.

Ядром гносеологической полемики деструктивно–критического мышления с «фундаменталистской традицией» является, без сомнения, вопрос об истине как соответствии знания реальности. Классическая концепция истины, восходящая, как известно, к мыслителям античной древности и Аристотелю, толкует познание «реалистически»: философской, научно–исследовательской и любой другой ментальной деятельности субъекта противопоставляется объективная, предшествующая ей и независимая от человеческого сознания реальность, отображением которой – максимально точным и адекватным – призвана служить наука. «Нереалист» (как называет его Ч. Тэйлор³) и антирепрезентационист Рорти видит свою задачу в том, чтобы радикальным образом деконструировать это традиционное философское представление о познании как предприятии, обеспечивающем точную репрезентацию бытия, – «зеркале» объективного мира. Он пытается также доказать, что тезис–лозунг «истина есть соответствие», который философы «бездумно скандировали на протяжении многих столетий», мог иметь более или менее осмысленное

¹ Р. Рорти. Предисловие к изданию на русском языке книги «Философия и зеркало природы» // Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997, с. XX.

² См.: R. Rorty. *Philosophy and the Future* // *Rorty and Pragmatism*, p. 202.

³ Ch. Taylor. *Rorty in the Epistemological Tradition* // *Reading Rorty*, p. 258.

применение лишь в рамках определённого философского словаря – «платоновского жаргона», который давно уже устарел и теперь спокойно может быть отброшен¹.

Аргументируя свою позицию в этом вопросе, Рорти апеллирует к результатам критических исследований близких ему по духу американских философов непозитивистской и прагматистской ориентации. В числе их – «умеренные» научные реалисты У. Селларс, М. Хессе, Х. Патнэм. Кроме того, в центре внимания Рорти – концепции оксфордско–кембриджских философов языка Дж. Остина, Н. Малколма, Д. Дэвидсона и др.

В реконструкции автора «Философии и зеркала природы» и «Последствий прагматизма», репрезентационистская доктрина сводится к совокупности трёх основных положений (здесь Рорти, по существу, воспроизводит данную Хилари Патнэмом в книге «Разум, истина и история» интерпретацию «метафизического реализма»): 1) допущение существования трансцендентной реальности, независимой от сознания, «вещей самих по себе»; 2) тезис о гарантированной объективности Истины, её независимости от позиции исследователя и «наблюдателя»; 3) признание возможности только одной истинной картины мира или, иначе говоря, только одного описания мира, каков он есть на самом деле.

Что касается первого тезиса, то Рорти подчёркивает, что его принятие ведёт к субстанциалистской иллюзии, будто живому сознанию в мире противостоит некая косная, природного происхождения, объективная «данность» или «фактичность», делающая познание «онтологически содержательным и достоверным». При этом особо подчёркивается её независимость от сознания индивида, его ментальных состояний – верований, желаний, представлений. Истинность суждения удостоверяется силой непосредственного «причинения чего–то объектом», а не доказательностью (убедительностью, оригинальностью) аргументации. Связанный с корреспондентной доктриной субстанциалистский миф, делает парадоксальный вывод Рорти, является продуктом специфически греческой «визуальной» концепции знания: это «попытка смоделировать познание на восприятии и трактовать «знание о» в качестве основания «зна-

¹ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 14.

ния, что»¹. Подробнее о том, что подразумевает под этим Рорти и какое лекарство предлагает он для борьбы с «недугом субстанциализма», будет сказано ниже.

Второй тезис репрезентационизма – о независимости объективной истины от позиции наблюдателя – неприемлем для Рорти в силу его абсолютной бездоказательности и метафизичности. Как показал Патнэм, такое объективистское понимание истины предполагает особый взгляд на мир – взгляд с «точки зрения Бога» («God's Eye point of view»)², или «сверхсубъективного Разума», находящегося вне мира и способного сравнивать между собой объекты реальности и мысли человека, оценивая последние на предмет соответствия первым. Классическое определение истины, кроме того, эпистемологически неэффективно: исходя из этого определения, невозможно развить *критерий* соответствия теоретического утверждения, истинность которого под вопросом, действительному положению дел. Как бы ни изощрялся философ, он, формулируя этот критерий, никогда не сможет «выпрыгнуть» за пределы знания к самой действительности и будет обсуждать не соответствие утверждения с действительностью, а соответствие его с каким-либо другим утверждением (или утверждениями) той или иной научной теории или дескриптивной системы. Ведь действительность всегда дана в знании, мы имеем с ней дело, только если так или иначе знаем её. Рорти соглашается с Патнэмом в том, что если реализм возможен, то исключительно как «неметафизическая» (и «неэпистемологическая» – это уже Рорти добавляет от себя) концепция знания. Все же попытки судить о мире, как он есть «сам по себе» и независимо от познающего субъекта, – это самообольщение разума, претендующего на позицию Бога и загоняющего мышление в ловушки неразрешимых философских «псевдопроблем»³.

Решающим аргументом против допущения, содержащегося в третьем тезисе репрезентационистской доктрины (об одном единственном «действительном» отношении соответствия между языком (теорией) и реальностью), для Рорти является возможность логически несовместимых, но эмпирически эквивалентных теоретических

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 156.

² H. Putnam. *Reason, Truth, and History*. Cambridge, 1981, p. 49.

³ R. Rorty. *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 6, 24–25.

конструкций (теорий с непересекающимися «онтологиями»)¹. Примером могут служить геометрии Римана и Евклида, применённые к поверхности сферы, или классическая и квантовая теории излучения в физике, – научные доктрины, логически «не совпадающие», но с эмпирической точки зрения в равной степени истинные. В этом случае эмпирический опыт уже не служит прямым свидетельством в пользу одной теории (дескрипции) или против другой, – опыт сам нуждается в теоретическом обосновании. Как утверждает Нельсон Гудмен, сравнение какой-либо программной версии истолкования бытия с неконцептуализированной реальностью невозможно, поскольку не существует такой вещи, как «голая» структура мира, и не существует, соответственно, единственного описания нашего опыта. Возможно лишь сравнение одних версий дескрипции с другими, принимаемыми нами в том или ином контексте за «опыт». В повседневной научной, философской и художественной практике, развивает Рорти мысль Гудмена, выбор словаря для описания регулируется исключительно прагматическими соображениями, а вовсе не стремлением обеспечить лучшее соответствие дескриптивной версии реальности «как она есть сама по себе». «Соответствие» в этом смысле – абсолютно неработающее понятие: оно, вопреки доводам репрезентационистов, не может быть непротиворечиво применено в реальных ситуациях научного выбора.

Результаты последних исследований в области философии, психологии и лингвистики подтверждают, считает Рорти, несостоятельность корреспондентной теории истины. Наиболее веские аргументы против эпистемологического реализма, по его мнению, были выдвинуты постпозитивистскими философами науки, а также философами

¹ Следует заметить, что третий тезис репрезентационизма (в реконструкции Рорти) вовсе не «обязателен», он не вытекает с необходимостью из принятия теории истины как соответствия знания объективной реальности. Корреспондентная доктрина не связана с допущением, что можно охватить всё многообразие мира с помощью одной концептуальной схемы, или дескрипции. Сторонник корреспондентной теории истины вполне согласится с тем, что в мире человеческих представлений существует множество различных концептуализаций, часто конкурирующих друг с другом, и в каждом конкретном случае человек стремится установить соответствие не всех представлений в целом, а только их отдельной части или фрагмента (некоторого утверждения, гипотезы и т.д.). На самом деле, понимание истины как соответствия действительности не предполагает структурного изоморфизма концептуальных схем и реальности и вполне согласуется с фактом существования эквивалентных описаний – множества альтернативных концептуализаций реальности.

языка. Это релятивистский тезис Уилларда Куайна об «онтологической относительности» теорий и «неопределённости радикального перевода»¹, «теоретико–модельный аргумент» Хилари Патнэма (против метафизического реализма)², «концептуалистско–холистский» тезис радикальной теории интерпретации Дональда Дэвидсона³ и др. Тот факт, что даже среди научных реалистов сегодня находятся очень немногие, кто отваживается на открытое признание метафизического реализма (Глаймур, Бойд), большинство же отмежевываются от него и указывают на ошибочность (или, во всяком случае, проблематичность) классического представления об «истине–соответствии», – этот факт, по мнению Рорти, говорит сам за себя. Теория «соответствия», полагает он, утратила в XX веке свою философскую привлекательность и актуальность, и потому, по верному замечанию Стросона, она «требует не уточнения, а устранения»⁴.

Представление об истине как соответствии, в течение многих веков доминировавшее в западной философской, научной и художественной мысли, неразрывно связано с идеей познания–отражения – репрезентационистским концептом. Утверждение репрезентационизма Рорти связывает (исторически) с введением в профессиональный жаргон европейских философов особых метафор, в которых мир явлен как трансцендентный познающему индивидууму. Это, прежде всего, понятие сознания как «зеркальной сущности» (*glassy essence* – выражение Ч. Пирса). «Парадигмальный метафорический образ, пленником которого оказалась традиционная философия, – пишет

¹ «Онтология дважды относительна... Определение универсума теории осмысленно лишь относительно некоторой предпосылочной теории (background theory) и лишь относительно некоторого выбора способа перевода одной теории (object theory) в другую (background theory)» (W. V. Quine. *Ontological Relativity* // “Journal of Philosophy”, 1968, vol. LXV, № 7, p. 212).

² «Существует... множество различных «соответствий», которые репрезентируют возможные отношения референции, и выделить какое–то одно «действительное» соответствие, о котором говорит корреспондентная теория истины, не представляется возможным» (H. Putnam. *Reason, Truth, and History*, p. 47).

³ «Не следует мыслить языки отделимыми от сознания; владение языком не является тем психологическим свойством, которое человек может утратить, сохраняя при этом способность мыслить. Нет, следовательно, никакой возможности занять преимущественную позицию для сравнения концептуальных схем, временно отбросив свою собственную» (D. Davidson. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, 1984, p. 185).

⁴ P. Strawson. *Truth*. Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 32.

Рорти, – представляет ум (mind) в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие – нет... Без этого представления картезианско–кантовская стратегия философского исследования – стратегия, направленная на получение всё более точных репрезентаций посредством, так сказать, осмотра, починки и полировки зеркала, – не имела бы смысла. Соответственно, и разговоры о том, что философия должна состоять в «концептуальном анализе», или «феноменологическом анализе», или «эксplikации значения выражений», или аналитическом исследовании «логики языка», или изучении «структуры активности человеческого сознания» – так же не имели бы в этом случае абсолютно никакого смысла¹.

Понять, каким образом философия оказалась в плену у «визуальной метафоры»² и как совершалось становление репрезентационизма, лучше всего, по мнению Рорти, позволяет предпринятый Хайдеггером обзор истории западноевропейской метафизики (от досократиков и Платона до Ницше). Хайдеггер изображает развитие философии как динамический процесс становления и трансформации «пра–языка» культуры и его элементарных частиц – «основопонятий» мышления (типа *αληθεια*, *λογος*, *αρχη* и пр.), понятий, которыми оперировала греческая метафизика и которые были унаследованы от неё Средневековьем и Новым временем. Решающим «событием» этого исторического процесса, с точки зрения Хайдеггера, было философское истолкование Платоном и его учениками бытия как «идеи» – отождествление «φύσις»³ с «ιδέα»⁴, реальности вещей с их *представленностью* познанию. Так визуальная мифология воцарилась в европейской культуре⁵. Хайдеггер осуществил реконструкцию (переистолкование, в терминологии Рорти) истории западной метафизики в свете постницшеанских изменений в само-

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 12.

² См. интересную статью Л. Микешинной и М. Опенкова «Метафора оптическая» в кн.: *Культурология. XX век. Энциклопедия*. Спб., 1998, т. 2, с. 36–41.

³ φύσις (греч.) – *природа, натура* (φύω – *рождаться*).

⁴ ιδέα (греч.) – *идея* (в метафизике Платона – «про–образ», «форма» и «вид» вещей).

⁵ С критикой Хайдеггером традиционного европейского понимания мышления как «видения», а бытия – как постоянно присутствующего перед «мысленным взором», генетически связана деконструкция Жака Деррида, его трактовка «презентности–наличности» как основы метафизического мировосприятия.

сознании европейского человека, вскрыл исторические корни аристотелевско–локковской «аналогии познания с восприятием» и заявил – одним из первых в XX веке – о необходимости радикального преодоления платоновской парадигмы философствования. При этом, подчёркивает Рорти, речь у Хайдеггера идёт не о деструкции философии в смысле рационально–систематической критики, а о постижении действительного существа традиции, её внутренней «логики» через историцистскую реконструкцию и истолкование её в качестве «игры слов» (этот подход в дальнейшем получил развитие в грамматологии Деррида и в текстуалистских опытах постмодернистов, пытавшихся третировать философию в первую очередь и почти исключительно как лингвистический курьёз).

В «Философии и зеркале природы» Рорти, рассуждая о вкладе Хайдеггера в разоблачение догм репрезентационизма, умалчивает об одной важной детали. Он не говорит о том, что именно в американском прагматизме Хайдеггер усматривал знамение «вырождения» западной цивилизации, симптом девальвации философской мысли в век технического прогресса и предпринимательского бума. Рорти лишь вскользь в одной из сносок высказывается насчёт субъективности и «неоднозначности» некоторых оценок Хайдеггера и указывает на наличие «спорных мест» в его интерпретации философии Запада. Подробнее он касается этой щекотливой темы в более поздних сочинениях (в частности, в книге «Случайность, ирония и солидарность» и ряде эссе 80–х годов), где пытается доказать, что Хайдеггер «ошибался», относя прагматизм к «онто–теологической» традиции и считая Ницше (в Европе) и Дьюи (в Америке) продолжателями и «завершителями», а не подлинными критиками–ниспровергателями платонизма¹.

Подводя итог своему анализу репрезентационистской доктрины, Рорти в «Философии и зеркале природы» высказывает предположение, что у концепции знания как зеркального отражения действительности (*Bildtheorie*) нет философского будущего. Уже сейчас словарь философии, в котором доминировали визуальные смыслообразы греков, «кажется столь же странным и проблематичным, как анимистический словарь доклассической древности»². Многовековой спор о «сущности» объективной истины, полагает Рорти, кроме

¹ См., например: R. Rorty. *Essays on Heidegger and Others*, p. 27–65.

² R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 11.

метафизического гипостазирования последней и круговых аргументов в пользу необходимости «соответствия», ни к каким эвристическим решениям не привёл. Следовательно, продолжать его не имеет смысла. Нужно просто отказаться от старого философского словаря–жаргона (с его вводящими в заблуждение различениями: «реальное – нереальное», «объективное – субъективное», «естественное – искусственное»), жаргона, исчерпавшего свои внутренние ресурсы, и попытаться заменить его новым, более современным и эффективным словарём, который позволил бы избежать формулировки в прежнем виде эфемерных «псевдопроблем» и который отличался бы большим удобством в практическом применении¹. Антирепрезентационистская стратегия допускает возможность таких «скачков», переходов от одной парадигмы исследований (т.е. определённой «языковой игры» с её аксиоматической системой, правилами и «приёмами», по Лиотару²) к другой, – в случае необходимости, если состояние знания в конкретном–исторический период развития философии (науки) этого требует. «Если вы хотите исключить обсуждение некоторого спорного вопроса, – пишет Рорти, – вы должны в стиле Витгенштейна сознательно воздержаться от ответа на этот вопрос в словаре, в котором он был поставлен... Единственное лекарство от плохой старой контрверзы – забыть о ней, хотя бы на время»³. Говоря о «новом философском словаре», Рорти имеет в виду, разумеется, язык (и логику) прагматизма. Речь идёт о замене корреспондентной теории истины инструменталистской доктриной «когерентности» и о замещении различения «реальное – кажущееся» более лабильной, неметафизической дистинкцией «полезное – бесполезное».

С переходом от репрезентационизма к культур–релятивистскому прагматизму снимается как «несущественная» одна из ключевых проблем классической философии – проблема *метода* и *предмета* познания. После устранения корреспондентной «догмы»

¹ «Язык греческой метафизики и христианской теологии... был полезен для целей наших предков, но у нас теперь другие цели, для которых нужен другой язык. Наши предки взбирались по лестнице, которую мы теперь можем отбросить» (Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 23).

² См.: Ж.–Ф. Лиотар. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998, с. 106.

³ R. Rorty. Beyond Realism and Anti-Realism. Цит. по: Современная аналитическая философия. Вып. I. М., 1988, с. 42. См. также: R. Rorty. Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey // Consequences of Pragmatism, p. 40.

теряет актуальность понятие исследования, разделённого на отрасли со своим особым предметом каждая. Прагматистское толкование опыта исключает возможность рационального «упорядочения» реальности посредством членения мира на предметные «сектора» (lumps), которые в точности совпадали бы с областями исследования отдельных дисциплин¹. Онтологические различия на самом деле относительны и подвижны, они зависят всецело от установки исследования. Не менее проблематичной, чем идея изоморфного соответствия языка описания некоторой фиксированной внелингвистической целостности, представляется Рорти и теоретико–познавательная программа экспликации *строго научного* исследовательского «метода», развиваемая философами–эпистемологами, в частности, аналитиками. В их системотворческой деятельности автор «Зеркала природы» усматривает наивное стремление открыть некоторый «привилегированный» философский метасловарь², с помощью которого можно было бы совершить кодификацию терминов всех остальных словарей и при необходимости затем осуществлять перевод терминов одного словаря в термины другого. Эта программа выделяет философию из общего спектра гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, закрепляя за ней особую когнитивную функцию. В качестве фундаментальной супернауки, философия противопоставляется другим, «нестрогим» формам общественного сознания, которые, по представлению самих аналитических философов, нуждаются в «обосновании» с её стороны и «руководстве». Так возникает и поддерживается разорванность культуры, невозможность диалога между иерархически упорядоченными дисциплинами, атмосфера интеллектуальной дискриминации³.

¹ Это традиционное представление, основанное на смешении (или отождествлении) двух в действительности не совпадающих, понятий, фиксируется в двузначности термина *subject (Fach)*: «предмет» – это *объект изучения, материал*, и одновременно – *отрасль знания, синоним понятия «дисциплина»*.

² См.: R. Rorty. *Nineteenth–Century Idealism and Twentieth–Century Textualism // Consequences of Pragmatism*, p. 152.

³ Любая методологизаторская программа несостоятельна и опасна, т.к. ведёт к тривиализации философии, её упрощению и интеллектуальному застою, считает Рорти. Идея «метода» неприемлема для него постольку, поскольку она напрямую коррелируется с идеей «предмета», привилегированного *объекта* познания – т.е. с комплексом репрезентационистских представлений. Разделяя, к примеру, многие общетеоретические постулаты «философии жизни», Рорти категорически отвергает предложенную Дильтеем эпистемологическую антитезу «наук о природе» и «наук о духе» (соот-

Прагматизм, напротив, видит свою задачу в том, чтобы сломать перегородки между философией и науками, а также между наукой и «ненаукой» – литературой, политикой, прочими сферами человеческой жизнедеятельности¹. Философ, с *натуралистической* точки зрения прагматизма, не имеет в своём распоряжении никакого привилегированного знания. Он точно так же, как учёный, политик и экономист, занят «практическим делом» – «совершенствованием условий и расширением реальных возможностей человеческого существования», поиском путей более разумного и эффективного взаимодействия со средой². Деятельность философа является продолжением деятельности учёного (литературного критика, журналиста, священнослужителя...), существует непрерывность («континуум») науки и философии³. Любое научное утверждение в случае необходимости может быть «переведено» на философский язык, и наоборот.

Идею о взаимной «переводимости» и эпистемологической равнозначности отстаивают приверженцы *натуралистского* направления в американской философии, которое объединяет таких разных мыслителей, как Э. Нагель, М. Дэвитт, У. Куайн. Из «натуралистов» (или философов, так или иначе примыкавших к натурализму) наибо-

ответственно, противопоставление методов *объяснения* и *понимания*). «Чтобы сделать возможным исследование, принимающее в расчёт лишь конкретные цели и практические задачи, стоящие перед ним, мы должны избавиться от жёсткой увязки «метод познания – предмет» и перевести философский разговор из методолого-онтологической плоскости в плоскость этико-политическую» (R. Rorty. *Inquiry as Recontextualisation: An Anti-Dualist Account of Interpretation // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 110).

¹ Ср.: П. Фейерабенд. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 180.

² R. Rorty. Heidegger, Contingency, and Pragmatism // *Essays on Heidegger and Others*, p. 27.

³ Представление о «непрерывности» познания восходит к инструментализму Дьюи (*Reconstruction in Philosophy, 1920; Experience and Nature, 1925*) с его расширенным толкованием опыта как целостного жизнетворческого процесса, включающего в себя «и науку, и магию, и суеверия». Между компонентами опыта не существует строгих непроходимых границ, они взаимозаменяют и дополняют друг друга. В противоположность позитивизму, занятому проведением дистинкций и демаркаций, отделением «строгих» наук от «нестрогих», прагматизм ставит вопрос о единстве знания и по-своему пытается решить его. «Для прагматистов, – пишет Рорти, – не существует резких водоразделов между естественными науками и науками общественными, между общественными науками и политикой, между политикой, философией, литературой. Все сферы культуры – это составляющие единого усилия сделать жизнь лучше» (Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 30).

лее «революционным» Рорти признаёт Уилларда Куайна, автора «Двух догм эмпиризма» и «Онтологической относительности». Предложенная Куайном натуралистическая версия эпистемологии способствовала, по мнению Рорти, кардинальному преодолению аналитической мыслью многих иллюзий и «догм» фундаментализма, прежде всего – представления о специфическом статусе философии как априорной дисциплины. Философия, согласно Куайну, не отличается существенным образом от знания в физике, математике и обычной жизни. Так называемые «философские проблемы» решаются теми же средствами, что и частнонаучные. Просто философия – более абстрактная, чем любая частная наука, дисциплина, она ищет самые простые и общие рамки, внутри которых можно говорить о том, что существует. Эти рамки, однако, заданы не априори, а являются результатом элементарного обобщения научного и обыденного знания. Всё, что остаётся философии, лишённой привилегированной эпистемологической установки, – это сконцентрироваться на рассмотрении познания «изнутри», на исследовании того, как наука «действительно» развивается и как ей «научаются». Куайн, иначе говоря, считает нужным отдать предпочтение психологическому и генетическому подходу к познанию – позиция, в целом разделяемая и Рорти.

Натурализм куайновской версии ориентируется прежде всего на комплекс естественных наук в качестве парадигмы исследования (физика, биология, психология). В этом смысле он продолжает эмпирическую линию развития философии. Однако было бы неверно сводить натуралистическую программу исключительно к физикализму. Как отмечает Х. Патнэм, натурализм вполне может инспирироваться и социальными (гуманитарными) науками, это находит подтверждение в практике современной американской философии. «Натуралистами в подлинном смысле являются не только философы, принимающие физику или биологию как образец–модель для эпистемологии, – пишет Патнэм, – но также те культурные релятивисты, кто выбирает социологию, антропологию, лингвистику и историю»¹. К последним как раз примыкает Рорти. Его «поздняя» (относящаяся к периоду после «Философии и зеркала природы») антифундаменталистская программа трансформации философии в «куль-

¹ H. Putnam. Why Reason Can't Be Naturalised? // "Synthese", 1982, vol. 52, № 1, p. 9.

тур–критику»*, базирующаяся на «элиминации» традиционных философских проблем, представляет собой, вероятно, один из наиболее радикальных из известных современной философии вариантов не-сциентистского натурализма.

Сегодня натурализм, вопреки усилиям философов–материалистов и физикалистов, не пользуется широким признанием в США. Требование низложения («деспецификации») философии и приравнивания её к частным наукам остаётся неприемлемым для философов, продолжающих работать в рамках традиционной аналитической парадигмы. Наибольшие возражения вызывает гносеологический плюрализм Куайна, Гудмена, Рорти, и в первую очередь их тезис о том, что эпистемология должна отказаться от бесплодных попыток решения проблемы обоснования знания. Общее мнение на данный счёт сформулировал П. Сагал в статье с выразительным названием «Харакири философии»: «Отказ от традиционной попытки обеспечить систематическое обоснование знания, в частности фундаментальных принципов науки, равнозначен самоубийству, «харакири» философии. Именно это и делает натурализованная эпистемология...»¹. Обращаясь к истории философии, Сагал на исследуемом материале последовательно аргументирует необходимость критического метода, что равнозначно для него философскому подходу к науке. Так, Платон видел задачу философии (диалектики) в обосновании аксиом математики. Затем все философы по линии Платона (Декарт – Гуссерль – Льюис) отождествляли предмет «первой науки» с фундаментальной проблематикой и задачами эпистемологии. Если сегодня наука, в особенности естественная, принимается в качестве образца человеческого познания, то задача современной философии и состоит в обосновании науки. Сама наука, с точки зрения Сагала, не может обосновать себя потому, что не имеет критической функции. Её метод (гипотетико–дедуктивный, аксиоматический) не позволяет решить эту проблему. Фундаментальные принципы и понятия постулируются и проверяются, но не обосновываются. Более того, сам гипотетико–дедуктивный метод науки в его различных вариантах, по мнению американского аналитика, требует эпистемологического – философского – обоснования. Рорти, напротив, счита-

* «*Culture criticism*» – см.: R. Rorty. *Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism*, p. xl.

¹ *Issues in Evolutionary Epistemology*. Albany, 1989, p. 379.

ет, что всякая «частная» (с точки зрения философии) отрасль знания, будь то гуманитарная или естественнонаучная дисциплина, если она достаточно развита и располагает всеми необходимыми средствами для решения формулируемых в её рамках проблем, не нуждается ни в каком внешнем обосновании. В этом смысле «частные» науки являются науками абсолютно самодостаточными и эпистемологически автономными.

В противоположность иерархической градации «строгих» и «нестрогих» наук, Рорти предлагает классифицировать культуру в терминах *жанров* (а не отраслей знания, связанных с определёнными *предметами* – областями исследования – и *методами* – «привилегированными словарями»). Все разнообразные жанры культуры (тексты, функционирующие в её дискурсивном поле: научные, литературные, философские, журналистские и пр.) взаимосвязаны и в принципе равноправны; они не образуют никакой иерархии, не соперничают друг с другом за право господства, а друг друга взаимодополняют. Ни один жанр культуры не служит основанием, эталоном или матрицей для других – ни художественная литература, ни какая-либо из наук, ни, тем более, философия. Поскольку язык философии не является, по выражению Рорти, «собственным языком Природы»¹, её претензии на особый, фундаментальный статус в ряду жанров культуры абсолютно безосновательны. «Нельзя сказать ничего общего или эпистемологически значимого относительно того, как должны вести себя пишущие в различных жанрах. Не представляется возможной и систематизация этих дисциплин, какое-либо деление их на ранги по степеням и видам истины. Судить о том, насколько соответствует знание, эксплицируемое в жанрах, реальному положению вещей в «мире», мы также не можем. Единственное, что остаётся делать, – это исследовать отношения между жанрами и фиксировать то, как эти отношения менялись с течением времени»². «Исследовать отношения» и «фиксировать изменения» вполне в состоянии и литературная критика, и этнология, и историография; философия здесь не располагает никакими преимуществами перед другими дисциплинами. Неопрагматизм признаёт равноценность различных повествовательных жанров и парадигм, «реабilitирует» те

¹ R. Rorty. Method, Social Science, and Social Hope // Consequences of Pragmatism, p. 192.

² R. Rorty. Texts and Lumps // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 91–92.

из них, которые оттеснялись на периферию культуры и которым в условиях доминанты метафизических и «строго научных» способов освоения мира было отказано в легитимности.

Постепенный переход (неизбежный и повсеместный, если верить утопическим пророчествам Рорти) к «постмодернистской», *литературной* культуре, в которой философии отводится скромное место «одной из» дисциплин, не сулит, по мнению американского прагматиста, ничего хорошего профессиональным философам; этот нежелательный для многих процесс будет сопровождаться болезненными интеллектуальными потрясениями и катаклизмами. «Самобийство», или «медленная естественная смерть» эпистемологии как строгой науки может, действительно, явиться побочным результатом революционной трансформации. Однако для западной культуры, полагает Рорти, это не будет большой потерей.

§ 2. Нередуктивный материализм: преодоление дуалистической онтологии

Философское творчество Рорти, как уже было сказано, можно условно разделить на два периода: «ранний» – *аналитический* – и «поздний» – *культур–релятивистский*. В малоизученных у нас работах, относящихся к первому периоду (60 – начало 70–х гг.), Рорти развивает и по–своему оригинально пере–интерпретирует идеи бихевиоризма Райла и Скиннера, научного реализма Селларса и прагматической аналитики Куайна – Гудмена. В центре его внимания – проблемы психофизического и онто–гносеологического дуализма, исследование структур и связей фундаментальных категорий человеческого мышления, их отношения к «структуре реальности», а также вопросы intersubjectивного понимания и контекстуального употребления языка. Рорти придерживается здесь известной холистской позиции, согласно которой проверка (прагматическому оправданию) в науке должна подлежать система в целом, а не отдельные предложения или гипотезы. Значение предложения, полагает он, зависит не от прямого указания на объект, а преимущественно от конвенций и контекста словоупотребления. Последние обобщаются в стронсоновском понятии «концептуальной схемы», или (позднейший вариант) «языковой системы», «*словаря*». Таким образом, уже в ранних текстах Рорти касается ряда актуальных для постпозитивизма и совершенно «крамольных» с точки зрения ортодоксальной аналитики тем, разработка которых (более глубокая и обстоятельная – в сочинениях конца 70 – 80–х годов) обозначила его эволюцию от аналитической философской парадигмы к прагматизму и культурологическому плюрализму. Это уже в 70–х годах дало повод многим исследователям американской философии и коллегам Рорти по профессиональному цеху обвинять его в «релятивизме» и «антифилософском подходе»¹.

Отправным пунктом «деструктивного» философствования Рорти была программа т.наз. *элиминативного материализма*², влиятельного в 60–х годах течения в американской философии, ставив-

¹ См.: Философское и научное познание. Сб. обзоров. М., 1986, с. 156–159.

² Разновидность научного материализма (наряду с «редуктивным», «функциональным» и «эмерджентистским»). Его представители – Д. Армстронг, К. Уилкс, П. Фейерабенд.

шего своей целью «устранение» коренного психофизического дуализма метафизической традиции – дуализма *сознания – материи, души – тела*¹. Острые критики материалистов было направлено, естественно, против философской доктрины Декарта, содержащей «основополагающую гипотезу» о существовании двух независимых субстанций – протяжённой (материальной) и мыслящей (идеальной). С картезианского тезиса «*ego cogito ergo sum*», считают материалисты, берёт начало история современного философского дуализма. Убеждение в том, что ментальное имеет свою особую, отличную от всего «внешнего» и «физического» природу и что оно состоит из специфических сущностей – чувств, мыслей, – Декарт основывает на «привилегированном доступе» познающего *ego* к своим внутренним состояниям и его способности непогрешимо (интроспективно) судить о них². Эта идея представляется философам–материалистам внутренне противоречивой, сомнительной. Они выдвигают свою альтернативную стратегию, суть которой сводится к устранению (элиминации) «ментальных» терминов как ненаучных, т.е. относящихся к обыденному языку, и постепенной (по мере развития науки, в особенности нейрофизиологии) замене их точными физикалистскими терминами. Поскольку ощущение является не чем иным, как мозговым процессом, говорит Рорти, термин «ощущение» утрачивает какое–либо особое значение, становится ненужным, проблематичным. Рорти проводит аналогию между «ощущениями» и «демо-

¹ У. Селларс называет эту проблему (психофизического дуализма) «гордым узлом» метафизики, который все прежние теории разума пытались «разрубить», в то время как он должен быть аккуратно «распутан» (см.: W. Sellars. *Science, Perception and Reality*. L.; N.Y., 1963, p. 270).

² «Привилегированный доступ – особое постижение человеком содержания своего сознания. Со времён Декарта многими философами считалось, что осознание познающим субъектом собственных ментальных состояний некоторым образом отлично от способов осознания им как физических объектов, так и ментальных состояний других людей. Картезианцы считают такой способ осознания привилегированным, поскольку он является, во–первых, причинно и эпистемически непосредственным... и во–вторых, абсолютно достоверным. Достоверность включает в себя непогрешимость (infallibility), непоправимость (incorrigibility), неоспоримость (indubitability). Непогрешимость утверждения означает, что его ошибочность исключена; вера в него влечёт его истинность... Непоправимость означает, что такое утверждение не может быть отвергнуто или скорректировано другими субъектами или самим человеком по истечении времени. Неоспоримость утверждения означает, что у человека не может быть оснований для того, чтобы сомневаться в нём» (The Cambridge Dictionary of Philosophy. Ed. R. Audi. Cambridge, 1995, p. 648).

нами»: подобно «демонам» (с помощью которых люди некогда объясняли болезни, а теперь делают это, ссылаясь на вирусы или микробы), «ощущения» исчезнут из научного словаря¹. И эта участь ожидает все ментальные термины. Элиминативный вариант теории психофизического тождества Рорти называет «формой исчезновения» (*disappearance form*): по определению Дж. Марголиса, это «есть не что иное, как несостоявшаяся теория тождества»². В элиминативном материализме ставится вопрос не о редукции ментального к физическому, а о том, чтобы рассматривать ментальное как фиктивное, эпифеноменальное, несуществующее³. (Альтернативный – «жесткий» и, с физикалистской точки зрения, более последовательный – вариант теории тождества представлен в концепциях *редуктивных материалистов*. Здесь «психическое» – мысли, желания, ощущения – прямо сводится к «физи(ологи)ческому» – подклассу телесных явлений и процессов. «Состояния прямого опыта, которые сознательные человеческие существа «переживают», – пишет Г. Фейгл, – тождественны... некоторым аспектам нервных процессов в этих организмах. То, что имеет место в опыте и... познаваемо благодаря узнаванию (*knowable by acquaintance*), тождественно объектам познания, заданным через описание так, как они рассматриваются в молярной бихевиористской теории, а последняя, в свою очередь, тождественна тому, что описывает нейрофизиологическая наука, исследующая процессы центральной нервной системы»⁴). По мнению П. Фейерабенда, одним из первых сформулировавшего принцип элиминации, с созданием совершенного материалистического словаря ментальные высказывания коренным образом изменяют свой смысл

¹ См.: R. Rorty. *Mind–Body Identity, Privacy and Categories* // *Modern Materialism: Readings on Mind–Body Identity*. N. Y.; Chicago, 1969, p. 152–153.

² Дж. Марголис. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986, с. 98. Развёрнутое определение теории тождества ментального и физического см.: J. A. Shaffer. *Mind–Body Problem*. In: *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. N.Y.; L., 1967, p. 336–346.

³ См.: Н. Юлина. Проблема сознания и реальности в физикалистском материализме и биологистской концепции К. Поппера // *Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века*. М., 1983, с. 100.

⁴ H. Feigl. The “Mental” and the “Physical” // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 2: *Concepts, Theories, and the Mind–Body Problem*. Minneapolis, 1958, p. 446.

или «сами собой» исчезнут из языка¹. Уже сегодня ментальная онтология (со специфическим терминологическим аппаратом, ей присущим) выглядит не менее примитивной и архаичной, чем онтологии средневековой алхимии или медицины. Наоборот, нейрофизиологический словарь (с его лозунгом–декларацией «*сознание – мозг*»²) звучит современно и – для материалистов, во всяком случае, – более убедительно.

Одной из феноменалистских «догм», которые элиминативные материалисты вместе с «умеренными» научными реалистами (Селларс, Патнэм) и неортодоксальными философами–аналитиками (Куайн, Гудмен, Дэвидсон) настойчиво пытались преодолеть, была доктрина «непосредственно данного» в опыте знания как абсолютного, неопровержимого и не нуждающегося ни в каких подтверждениях основания всякого эмпирического исследования. Согласно «мифу о данных», с критикой которого выступил Уилфред Селларс³, 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. Этот «миф», рассуждает Селларс, базируется на допущении знания («внутренних эпизодов»⁴), имеющего не–выводной характер. Различного рода сенсуалистские и феноменалистские доктрины (включая доктрину неопозитивизма) принимают тезис о невыводном знании за не требующую доказательств аксиому. В этих теориях, говорит Селларс, утверждается, что чувственная данность, например, красного треугольника является предельным основанием анализа. Однако, возражает американский философ, без предварительного формулирования понятий, без освоения языка невозможно даже установить, что определённый объект есть «красный» и «треугольник»⁵. Следовательно, заключает он, ни в одном измерении непосредственно данное не может быть признано исходным моментом исследования, моментом, имеющим неоспоримую достоверность и обязательность. Позитивистскому «мифу о данных» Селларс проти-

¹ См.: P. Feyerabend. *Explanation, Reduction and Empiricism* // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis, 1962, vol. 3.

² D. M. Armstrong. *A Materialist Theory of the Mind*. L.; N.Y., 1968, p. 1.

³ W. Sellars. *Science, Perception and Reality*, p. 140 и далее.

⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*

вопоставляет 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 пользуется¹.

Этой же точки зрения придерживается и Рорти. Принятие «непосредственных данных» означает для него отход от принципов научного реализма, возврат к трудностям и псевдопроблемам традиционного эмпиризма, к «идее о пре-лингвистическом моменте (item) осознания, по отношению к которому язык должен быть адекватным»². Между тем задача философии на современном этапе состоит в том, чтобы «лишить сырые ощущения [приписанного им позитивизмом] статуса привилегированных репрезентаций»³. Пол Фейерабенд, в свою очередь, объясняет живучесть «мифа о данных» спецификой обыденно-разговорного языка, который скрывает, маскирует то обстоятельство, что наше убеждение в «непосредственной данности» является на самом деле лишь результатом определённой теоретической установки, ускользающей от экспликации и критической оценки. Если бы «непосредственно данное» действительно существовало, если бы оно составляло фундаментальную основу познания, то это означало бы конец рационального, объективного, осмысленного знания, и наша речь превратилась бы в «кошачью серенаду». На самом деле *всякое* знание допускает опосредование, тем более в науке и философии, и насущная потребность теории состоит в том, чтобы придать «ментальным терминам» подлинно научное содержание, что равносильно их элиминации, созданию «чисто материали-

¹ Ср.: «Восприятие размера, цвета и тому подобных свойств объектов, обнаруживаемых в эксперименте, ...изменяется под влиянием предшествующего опыта и обучения испытуемого... Предпосылкой самого восприятия является некоторый стереотип, напоминающий парадигму. То, что человек видит, зависит от того, на что он смотрит, и от того, что его научил видеть предварительный визуально-концептуальный опыт. При отсутствии такого навыка может быть, говоря словами Уильяма Джемса, только "форменная мешанина"» (Т. Кун. Структура научных революций. М., 1977, с. 153).

² R. Rorty. In Defence of Eliminative Materialism // Materialism and the Mind-Body Problem. N.J., 1971, p. 231.

³ R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 192.

стического языка»¹.

Согласно Рорти (и Фейерабенду), о ментальном можно судить вполне рационально, экономично и бесппроблемно, если толковать его в терминах нервных процессов мозга, т.е. если попытаться перевести разговор о психическом в разговор о физическом/физиологическом, избегнув как традиционного картезианского дуализма, так и жёсткого (субстанциалистского) варианта теории тождества. Словарь чувств и мыслей («ментальных сущностей») не опровергается Рорти как ложный или случайный, а признаётся малоприемлемым для определённых целей, «неуместным», менее полезным в конкретной исторической ситуации (в частности, в ситуации с философией, стремящейся отмежеваться от метафизики). Словарь нейрофизиологии, наоборот, для этих целей более удобен и функционально предпочтителен.

Что же именно в таком случае элиминативный материализм, в представлении Рорти, *элиминирует*? Прежде всего, речь идёт о традиционной онто–гносеологической проблематике и связанных с ней субстанциалистских различениях «материального» и «идеального», «внутреннего» и «внешнего». Вместо картезианского противопоставления физического и психического по природе элиминативный материализм в версии Рорти прокламирует разницу соответствующих *способов описания* реальности, которая, со своей стороны, лишается онтологической определённости. Вследствие этого отпадает необходимость деления знания на области – как по предмету (в традиционной философии), так и по понятийному аппарату (в позитивизме): любое такое деление, с точки зрения постоянно развивающейся науки и философии, может завтра оказаться менее полезным, чем сегодня или вчера, а потому должно быть устранено. Словарь психофизического дуализма отвергается (вместе с набором проблем, в нём сформулированных) не как язык «онтологически неадекватный» – в этом метафизическом смысле понятия «адекватным» не является и язык нейрофизиологии, – а просто как «несовременный», операционально «неприемлемый», в какой–то момент утративший, в силу ряда причин культурно–исторического и социального характе-

¹ P. Feyerabend. Materialism and the Mind–Body Problem // Modern Materialism: Readings on Mind–Body Identity. N. Y., Chicago, 1969, p. 93.

ра, свою актуальность и обязательность¹.

Из анализа противоположных позиций иррационалистической философии и позитивизма Рорти вынес понимание того, что «антикартезианской» философской теории чужда не опора на науку, а *редукционистский подход*. Элиминативный материализм по своему названию и по тому, как связано это учение с конкретной областью научного познания – нейрофизиологией, сам, казалось бы, должен относиться к редукционистским концепциям. Однако, весомый довод позволяет материалистам объявлять себя не только не-, но и антиредукционистами – это пронизывающий их мышление «запрет на основания», онтологические или эпистемологические, которые определяли бы направление редукции. Процессы высшей нервной деятельности являются, согласно Рорти, не «упрямыми фактами», открытие которых снимает проблему ментального, а исключительно лишь конструктивными элементами нового способа объяснения, убедительно свидетельствующими о возможности – и полезности – переформулирования проблемы². Тезис о разнокачественности су-

¹ Элиминативные материалисты, полагая, видимо, что многие тезисы их философских доктрин являются «самоочевидными» и не нуждаются в строго научном доказательстве, ограничиваются лишь их констатацией без серьёзной аргументации, как это делает Рорти в случае с утверждением о «несовременности» и «бесполезности» интеракционистского словаря. Рорти не утруждает себя подробным разъяснением того, в какой именно «исторический момент» и в силу каких «причин» язык дуализма утратил свою актуальность (философскую, научную и социальную). Данное обстоятельство делает его позицию легко уязвимой для критики. «Элиминационистские теории, – пишет Марголис, – плохо поддаются оценке, так как в них никогда не говорится, почему, на каких основаниях мы должны интерпретировать психическое либо как нечто фиктивное, мифическое, несуществующее, либо как обеднённое, неправильно и неясно понимаемое физическое» (Дж. Марголис. Личность и сознание, с. 98). В равной мере не ясно, в чём состоит предпочтительность нейрофизиологического словаря перед словарём «менталистским» и в каком смысле он является более «современным» («удобным», «экономичным» – см. ниже), чем любой другой из действующих сегодня словарей.

² Как отмечает Д. Дубровский, это «переформулирование» само по себе проблематично, оно достигается ценой крайнего упрощения и «обеднение» феномена сознания. «Из ментального изымается его ценностно–смысловое содержание, игнорируется рефлексивность сознательного переживания, свойственное ему единство модальностей «Я» и «не–Я», диалектическое соотношение субъективного и интересубъективного» (Д. Дубровский. Проблема духовного и телесного в «научном материализме» // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70–х годов XX века. М., 1983, с. 72). Т.е. фактически это означает, что элиминативный материализм ведёт именно к *устранению* самой психо–физической проблемы, её «снятию», а не ограничивается лишь «переформулированием» темы в новых терминах, как заверяет Рорти.

щего, которым можно было бы атаковать редукционизм, для Рорти неприемлем, т.к. он тождествен метафизическому представлению о дробности бытия, об онтологических «брешах», породившему, в частности, и дуалистическую философию. Поэтому он спорит с редукционистами с иных позиций – ставя способ описания предмета исключительно в зависимость от состояния научного знания и потребностей исследователя (толкователя), т.е. от культурно-исторических факторов, и признавая все эти способы равноправными¹.

Необходимость элиминации метафизического (а также обыденного) языка и замещения его естественнонаучным мотивировалась, таким образом, отнюдь не гносеологическими преимуществами последнего, а единственно соотношением его с той социокультурной практикой, которой язык науки обязан был своим происхождением и в рамках которой он «удовлетворительно» функционировал. Н. Юлина в связи с этим указывает на такую характерную особенность научного материализма, как сочетание сциентистских установок (традиционного физикалистского комплекса представлений) с элементами культурного релятивизма и плюрализма². Фетишизация науки в той форме, в какой она была свойственна научно-ориентированным философиям XVIII–XIX вв. или неопозитивизму, – в форме абсолютизации эпистемологических возможностей научного типа познания – для большинства американских материалистов в принципе неприемлема. Науке материалисты как правило отдавали предпочтение, во-первых, в силу её доминантного положения (высокого социального статуса) в современной западной культуре, и во-вторых, в силу того, что наука как способ объяснения в большей мере соответствует принципам «бережливости и простоты», «экономности и удобства» изображения. При этом допускалось, что в

¹ Антиредукционизм свойствен не только элиминативному материализму, но и различным формам *функционального* (Х. Патнэм, Дж. Фодор, А. Данто, К. Сейр) и *эмерджентистского* (М. Бунге, Дж. Марголис, Р. Сперри, Д. Хеллман, Ф. Томпсон) материализма, в которых ментальное рассматривается как особое качество, детерминированное физическим, но несводимое к нему. Ни Рорти, ни Патнэм, ни Бунге не признают, вопреки доводам *редуктивных* материалистов (Г. Фейгл и др.), монистического *субстрата* физического и психического, хотя и настаивают на неприемлемости метафизического дуализма, отказывая ему в философской легитимности.

² Н. Юлина. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978, с. 259.

другом типе культуры, например, восточном, механизм элиминации мог бы быть принципиально иным. «Если нейрофизиологический язык когда-нибудь одержит победу, – писал Рорти, – то это произойдет не в силу особых специфических свойств данного языка, определяемых тем, что он возник в теоретической науке. Можно вообразить, что в иной культурной среде нейрофизиологический язык будет обычным языком повседневной жизни, а «менталистский» – его “научной альтернативой”»¹. В другом месте, подчеркивая релятивизацию понятия истины в постпозитивистских течениях, последовавшую за крушением «абсолютов» эмпиризма, Рорти еще более определенно утверждал, что принятие того или иного высказывания за истинное является «не следствием особого отношения между познающим и некоторым объектом, к которому относится это высказывание, а способом, каким высказывание соответствует языку данной культуры, и обстоятельствам использования его в данное время»². «Порядок познания» (*ordo cognoscendi*), доказывает американский философ, в действительности есть производное от структуры определенного языка на определенной стадии его развития, а вовсе не отражение иерархического «порядка сущего» (*ordo essendi*), который пыталась вскрыть и описать спекулятивными средствами «картезианская» онтология, преследуя целью обосновать возможность познания. Спекулятивная философия исходила из веры в непогрешимость разума, законы которого рассматривались как вечные, неизменные, абсолютные. Современная философия отвергает этот подход и признает относительность и историчность человеческого познания, его принципиальную опровержимость. Философы–«картезианцы», рассуждает Рорти, дедуцировали априорные онтологические заключения из чистой рефлексии о природе познания; «пост–картезианские» мыслители (Витгенштейн, Остин, Сартр и др.), наоборот, считают, что эмпирическое познание не нуждается ни в каком спекулятивном основании. Они руководствуются, скорее, прагматистскими соображениями, предпочитая «оправданное верование» «истинному знанию» и признавая, что «оправданное» вовсе не означает «раз и навсегда установленное». «“Оправданность”, –

¹ R. Rorty. In Defence of Eliminative Materialism // *Materialism and the Mind–Body Problem*, p. 230.

² R. Rorty. *Cartesian Epistemology and Changes in Ontology* // *Contemporary American Philosophy*. Ed. by J. E. Smith. L.; N.Y., 1970, p. 282.

пишет Рорти, – определяется в данном случае не ссылкой на несомненность, но... указанием на актуальные процедуры удостоверения, которые применяются в научной практике»¹.

Психические процессы Рорти считает возможным разделить на две группы: «ментальные события» и «ментальные состояния». Пример первых – мысли, образы, чувства; ко вторым относятся верования и желания (интенциональные состояния). Все психические процессы, относимые Рорти к категории состояний, уравниваются им в правах как «диспозиции к поведению»²; они, следовательно, не могут указывать на противоположность ментального и физического³. Мышление в такой интерпретации выступает как способ организации опыта, инструмент взаимодействия человека с окружающей средой, а не как самодовлеющий механизм репрезентации. Функция сознания сводится к целенаправленному обеспечению действия: чувства и мышление («ментальные события») – оптимизаторы бихевиористских интенций, верования и желания («ментальные состояния») – их условия, предпосылки осуществления. Близость физикалистской программы Рорти к методологическим установкам инструментализма вполне очевидна.

Философская позиция «раннего» Рорти представляла собой своеобразный сплав идей материализма, прагматистской и лингвистической философии. Последовательная критика эмпиристских «догм» («мифа о данных», постулата о «привилегированном доступе» и проекта редукции знания к абсолютным эпистемическим основаниям) привела американского философа к безоговорочному признанию гносеологического плюрализма, к констатации возможности «экстенционального» (extentional – буквально: «расширительного», средствами более чем одного языка) описания–истолкования реальности. Эта идея по–разному преломлялась в творчестве Рорти, он неоднократно возвращался к ней в работах 60–70–х годов в связи с обсуждением ряда принципиальных тем и аспектов традиционной

¹ Ibid., p. 283.

² R. Rorty. Incommensurability as the Mark of the Mental // “Journal of Philosophy”, July 1970, p. 408–409.

³ Предлагая такую классификацию ментальных явлений, Рорти развивает бихевиористский подход Г. Райла, который, как известно, полагал, что всё «психическое» следует описывать в терминах поведения и различных реакций, включая сюда не только актуальные действия, но и *диспозиции*, т.е. «возможности, тенденции или склонности к какому–либо реальному действию» (G. Ryle. The Concept of Mind, p. 118).

метафизики, «реанимированных» постпозитивистской философией. В конце 60–х Рорти, к примеру, принял активное участие в журнальной полемике, развернувшейся вокруг проекта «трансцендентальной аргументации», начало которой положила книга П. Стросона «Индивидуалии» («Individuals»), вышедшая в 1959 году. Основную проблему этой дискуссии в общих чертах можно было бы сформулировать как проблему рационального обоснования (доказательства) возможности знания о существовании внешнего мира, исходя из описания характеристик языка (концептуальной схемы) или научного познания (теории). Рорти переносит акцент исследования с самого «трансцендентального аргумента» на решение вопроса о «достоверности и выполнимости» принципа верификации, без которого опровержение скептицизма, по расхожему мнению неопозитивистов, было бы невозможно. Сам принцип Рорти формулирует весьма своеобразно. Осмысленность понятия или утверждения, говорит он, с необходимостью предполагает, что у нас есть представление о примерах его применения, но мы можем не располагать знанием о том, существуют ли эти примеры реально. Для выполнения верификационного принципа достаточно, таким образом, некоторого «псевдосуществования»¹, т.е. простой *веры* в существование вещей (или *допущения* их возможного существования). Рорти подчёркивает, что этот верификационизм «делает осмысленность независимой от связи «слово – мир», а зависит от связи между видами лингвистического поведения»². Постижение смысла приравнивается к знанию отношений внутри «языковой игры». Понятно, что такой верификационизм имеет мало общего с редукционистской методологией неопозитивистов.

Дальнейшая философская эволюция Рорти, отразившаяся в переименовании им своей конструктивной программы из *элиминативного материализма* в *нередуктивный физикализм*³ и *текстуализм*, в значительной степени была обусловлена динамикой общеполитического (и шире – социокультурного, гуманитарного) процесса в конце 70–х и в 80–х гг., в частности, постпозитивистским движением, возрождением интереса к общественным наукам, к истории философии

¹ R. Rorty. Verificationism and transcendental arguments // “Nous”, 1971, vol. 5, p. 4.

² Ibid., p. 9.

³ В сочинениях 70–х годов Рорти употребляет эти термины – «материализм» и «нередуктивный физикализм» – как синонимы.

и классическому прагматизму, расширением проблемного поля аналитической философии в связи с реабилитацией метафизики и онтологии и пр. Развитие культурных связей между континентами способствовало популяризации европейской философии в США: герменевтики, постструктурализма, постмодернизма. Рорти был одним из участников и проводников этого процесса. Книга «Философия и зеркало природы» ознаменовала завершение раннего «аналитического» периода его творчества и начало нового – *«пост-философского»*.

§ 3. Постаналитическая философия и «поворот от теории к нарративу»

История западной философии мыслится Рорти как противоборство двух тенденций, двух непримиримых исследовательских парадигм: «систематической» и «историцистской», эпистемологии и прагматизма. Систематическая философия занята поиском универсальных, внеисторических истин и оснований познания; она исходит из допущения о «соизмеримости» альтернативных описаний реальности и настаивает на принципиальной возможности их «сочетания» (конвергенции) в «окончательном словаре»¹. Она признаёт также существование мета—культурных норм, моральных ценностей и императивов, коренящихся в неизменной природе «человеческого существа», и полагает своей важнейшей задачей их экспликацию, формально—логическое обоснование (парадигмальный пример — этика Канта). Систематическая философия берёт начало в доктринах Платона и Аристотеля и красной нитью проходит через всю историю западной мысли. Ей противостоит прагматистская философия, которая, согласно Рорти, ориентирована не на исследование объективной реальности, а на решение конкретных экзистенциальных проблем, с которыми сталкивается человек в процессе взаимодействия с этой реальностью. Прагматизм, в противоположность систематической философии, преследует целью не «отражение», не пассивно—созерцательное познание мира, а практическое освоение и преобразование действительности в соответствии с обстоятельствами конкретно—исторической ситуации, потребностями включённого в неё субъекта. Если эпистемология только описывает реальность, то прагматизм стремится её познать, чтобы изменить.

В духе лингвистической философии и «текстуализма», Рорти рассматривает практически—преобразовательный опыт, гипостазизируемый прагматистскими теоретиками, сквозь призму языковой деятельности. Язык — средство взаимодействия с внешним миром, слова — «инструменты», используемые для решения определённых задач. Проблематическая ситуация (когда имеет место затруднение в лингвистическом поведении) устраняется либо посредством включения новых объектов в круг явлений, описываемых в словаре, т.е. при

¹ R. Rorty. *Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism*, p. xlii.

помощи истолкования аномальных (эммерджентных) аспектов опыта в терминах эффективно действующего конечного языка, либо – если сам язык устаревает и перестаёт выполнять свою операциональную функцию – посредством «переописания знакомых вещей в незнакомых, новоизобретённых терминах»¹. Здесь Рорти вводит понятие герменевтики, а также понятие «образования» (*Bildung*), как его использовал Х.–Г. Гадамер, – в качестве «ведущей гуманистической» и культур–историцистской философы (см.: *«Истина и метод»*, § *«Ведущие гуманистические понятия»*). «Образовательная» (*назидательная – edifying*) философия² обращена к исследованию человеческой культуры и социума как метастабильных целостностей, исторически преходящих и неустойчивых, вечно пребывающего в процессе само–*образования*. Такой историцистский подход, акцентирующий исследование скорее на «частном», нежели на общем и универсально–закономерном, даёт человеку комплексное, динамичное и вполне утилитарное понятие о его связи с миром, считает Рорти³. Неопрагматистская герменевтика, в противоположность эпистемологической философии, исходит из допущения о несоизмеримости словарей различных культур и эпох, настаивает на невозможности их конвергенции. Она является, по мнению Рорти, абсолютно адекватным инструментом гуманитарных наук, которые всегда аномальны. В этом смысле герменевтика антитетична систематическому (конструктивному, нормальному) стилю мышления; философская систематизация – смерть гуманитарного знания, ведь его предмет – никогда не равное себе, многофакторное и многомерное человеческое существование. Областью приложения герменевтики является «образовательный» экзистенциальный опыт, который, по словам

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 360.

² Варианты перевода: *«наставительная философия»* (Р. Рорти. *Философия и зеркало природы* /перевод В. Целищева/. Новосибирск, 1997, с. 266), *«просвещающая философия»* (Т. Лифинцева. *Философия диалога* Мартина Бубера. М., 1999, с. 13), *«воспитательная философия»* (А. Грязнов. *Постмодерн взбудрил аналитическую философию* // *«Логос»*, 1999, № 8 (18), с. 46), *«поучительная философия»* (Д. Реале, Д. Антисери. *Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней* /перевод С. Мальцевой/. Спб., 1997, с. 743), *«обучающая философия»* (Л. Боброва. *Об изменении отношения аналитической философии к истории философии* // *Новейшие тенденции в современной аналитической философии*. М., 1985, с. 65).

³ Подробнее о концепте *Bildung* в интерпретации Рорти см.: G. Warnke. *Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason*. Stanford, 1987, p. 156–166.

Гадамера, «относится к самой исторической сущности человека»¹.

В XX веке гегемонии систематической философии, утверждает Рорти, пришёл конец. «Образовательная» мысль (*Bildung*), в течение многих веков подавлявшаяся или вытеснявшаяся эпистемологией на периферию культуры, в наше время заявила о себе, наконец, в полный голос – устами критиков позитивизма и прагматистов. Сделалось очевидным, что эпистемология как философское направление исчерпала себя и должна уступить место более живой и лабильной, менее догматичной философии. Проект *радикальной реконструкции* в философии, выдвигаемый профессором Рорти, сводится к замещению эпистемологии «антирепрезентационистской культурологией», новой прагматистской стратегией свободного от дисциплинарных и мировоззренческих ограничений исследования социума (общества) и культуры. Цементирует этот проект идея «вездесущести языка» как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как существе творческом (т.е. *создающем*, а не *открывающем* истины), сферой жизнедеятельности которого является речевая коммуникация и язык (говорение, чтение, письмо). Согласно Рорти, человек реализует себя в языке, конструируя свой опыт – ментальную, житнетворческую практику, – как своего рода «текст». Сущность подлинно гуманитарного мышления должна, вследствие этого, совпадать с сущностью не философии, а «литературной критики», герменевтики, утверждает Рорти². Герменевтика с её обострённым «чувством истории» и отсутствием притязаний на строгую научность наилучшим образом удовлетворяет требованиям, предъявляемым к философии современной «текстуалистской» культурой; она естественным образом, считает Рорти, приходит на смену эпистемологии и репрезентационизму. «Герменевтика – это всё, что остаётся от философии, высвободившейся из эпистемологических пут»³.

В разработке проекта «реконструкции» в философии Рорти исходит из общих прагматистских критериев и методологических принципов, допускающих отождествление *познания* с практической *деятельностью*: приспособительной и творчески преобразовательной (текстопорождающей, в случае Рорти). Картезианско-локковскому представлению о мышлении, отражающем внешний

¹ Х. Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988, с. 420.

² R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 79–80.

³ R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 325.

мир, он противопоставляет идею «взаимодействия» со средой, её преобразования и обустройства. Понятие «объективной реальности» заменяется экзистенциальным понятием «опыта». С прагматистской, антирепрезентационистской точки зрения на природу и задачи мышления, которую Рорти разделяет с Дьюи, убеждения и желания (и интенциональные состояния вообще) являются характеристиками действия (*habits of action*)¹, «*диспозициями*». В этом отношении человек «по природе» ничем не отличается от других живых существ, обитающих на планете и «вовлечённых в процесс органического взаимодействия со средой»². В своей практической деятельности он руководствуется теми же бихевиористскими стимулами и побуждениями, что и его «меньшие братья». «Прагматисты исходят из Дарвинова описания человеческих существ как животных, которые стремятся как можно лучше приспособиться к окружающей среде, совладать с нею, стараются создать такие инструменты, которые позволяли бы испытывать как можно больше удовольствий и как можно меньше страданий»³. Такой биологизаторский (*biologistic*) подход к человеческой деятельности и познанию, если его принять как «руководство к практическому исследованию», поможет, по мнению Рорти, избавить философию от многих закоренелых предрассудков метафизического фундаментализма и эпистемологии, и прежде всего – от идеи *объективной истинности* знания как его «соответствия» реальности. Настоящей целью познания, утверждают прагматисты, является не поиск истины ради неё самой, а координация адаптивного поведения и выработка тактики продуктивных действий методом «проб и ошибок» (*by trial and error*)⁴; «теория» в этом смысле неотделима от практики, она «и есть практика, если только не сводится к пустой игре словами»⁵. Рорти, чтобы прояснить свою позицию, проводит здесь аналогию между человеческим сознанием и компьютером (соответственно, между интенциональными состояниями психики человека и функциональными параметрами и свой-

¹ R. Rorty. Daniel Dennett on Intrinsicity // Truth and Progress. Philosophical papers. Vol. 3. Cambridge, 1998, p. 116.

² R. J. Bernstein. American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism, p. 60.

³ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 24.

⁴ R. Rorty. Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy // Truth and Progress, p. 326.

⁵ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 30.

ствами ЭВМ). Организм человека подобен компьютерному процессору, hardware, а верования и желания – «начинка» сознания – аналогичны программному обеспечению компьютера, его software¹. Никого не интересует субстанциональный состав software, равно как и вопрос о том, верно или нет компьютерная программа «отражает» реальность. Программиста волнует другое: способно ли данное software эффективно и точно выполнить программируемую задачу? насколько программа удобна в применении? функциональна она или нет? Аналогичным образом прагматист склонен оценивать истинность убеждений и верований в зависимости от того, какие практические последствия из них вытекают и насколько они полезны в достижении поставленных целей.

Постаналитическая «реконструкция» в философии не предполагает замены неудовлетворительных или устарелых, с точки зрения «поздней» философии, теорий познания и истины другими – более современными и правильными теориями. Речь на самом деле идёт о том, чтобы доказать ненужность и бессмысленность (!) любых теорий подобного рода вообще. «Истина», утверждает Рорти, есть просто свойство таких высказываний, как « $2 \times 2 = 4$ », «В мире должно быть больше любви, чем ненависти», «“Аллегория живописи” – одно из лучших произведений Вермеера» и пр.; она не имеет никакой сущности, и поэтому никакой теории истины (как соответствия) и познания (как репрезентации сущего) быть не может². Познание на самом деле не отражает (от англ. *to copy*), а управляет, справляется (от англ. *to cope*) с явлениями, устанавливая взаимозависимость их с экзистенциальными состояниями субъекта. Понимание и *интерпретирование* (в герменевтике) означает «извлечение пользы» и умение «справляться с событием», это способ держать ситуацию под контролем. Если теория (*словарь*) удовлетворительно служит – она истинна. «Способ, каким вещи сказываются [и используются], более важен, чем обладание истиной»³, утверждает Рорти. «Познавательные усилия имеют целью скорее нашу практическую пользу, нежели точное описание вещей как они есть сами по себе... Любой язык – это не попытка скопировать внешний мир, а скорее инструмент для

¹ См.: R. Rorty. The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism // Truth and Progress, p. 141–142.

² См.: R. Rorty. Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism, p. xiii.

³ R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 359.

взаимодействия с миром»¹.

Из всего вышеизложенного Рорти делает парадоксальный вывод о бессмысленности эпистемологического скептицизма, эксплуатирующего «мечту» о гипотетическом соответствии знания объективной реальности. Скептицизм *в принципе* не исключает соответствия (т.е., в реконструкции Рорти, не отрицает того, что познание по природе «репрезентационно» и что философия должна *стремиться* к установлению соответствия), но признаёт абсолютно проблематичной возможность *практической реализации* этой эвристической идеи-интенции, будто бы заложенной изначально в познавательном опыте. Проблема состоит в том, что существует, согласно скептицизму, множество препятствующих познанию факторов, обнаруживающих себя как в структуре сознания, так и в структуре объекта, с которым сознание корреспондируется в процессе его изучения. Эти факторы затрудняют достижение адекватного знания о предмете. Однако, развивает свою мысль Рорти, если мы откажемся от репрезентационизма и идеи субъект-объектного отношения, мы лишим основания и эпистемологический скептицизм: знание, не соответствующее реальности, не может быть опровергнуто как недостоверное – именно потому, что оно в строгом и определённом (метафизическом) смысле слова *не соответствует* никакой реальности. Если исследователь не ставит своей задачей постижение «природы вещей» и если он с самого начала открыто и честно заявляет об этом – его нельзя упрекать в философской непоследовательности, в релятивизме или в том, что он недостаточно скептически настроен в отношении собственного исследования². Проблема соответствия снимается, таким образом, как «несущественная», «некорректно сформулированная» в терминологии старого философского словаря³. Эта пере-

¹ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 32. Ср.: «Функция интеллекта... состоит не в том, чтобы копировать объекты окружающего мира, а скорее в том, чтобы устанавливать путь, каким могут быть созданы в будущем наиболее эффективные и выгодные отношения с этими объектами» (J. Dewey. The Development of American Pragmatism // Twentieth-Century Philosophy. Ed. by D. D. Runes. N.Y., 1947, p. 467).

² R. Rorty. Pragmatism, Davidson and Truth // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 138–139. Подробнее см.: Idem. Cavell on Skepticism // Consequences of Pragmatism, p. 176–190; idem. Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson // Truth and Progress, p. 153–163.

³ Альтернативный подход к проблеме обоснования эпистемологического скептицизма представлен в статье Д. Дэвидсона «Когерентная теория истины и познание», вошедшей в сборник 1990 года “Reading Rorty”: D. Davidson. A Coherence Theory of

формулировка – классический приём прагматизма. В своё время Ч. С. Пирс аналогичным способом пытался спасти науку от угрозы скептицизма – с помощью словаря фаллибилизма и сформулированного в нём учения о «практической достоверности» и функциональности знания, противопоставляемого знанию абстрактно-теоретическому¹.

Итак, Рорти до конца последователен в критике репрезентационизма, последователен настолько, что исключает даже возможность осмысленного или хотя бы непротиворечивого обоснования эпистемологического скептицизма. С другой стороны, ему хватает «реалистического чутья», чтобы настаивать на нетождественности прагматистской позиции, которую он разделяет с Дьюи, Куайном и Дэвидсоном, *субъективному идеализму* и *солипсизму*. Антиреализм не отрицает существования мира, независимого от человеческого сознания²; выводы солипсизма, полагает Рорти, противоречат здравому смыслу. Мир существует, и он «трансэмпиричен», т.е. он объемлет пространство обитания человека и его практической деятельности; мир включает в себя жизненно-познавательный опыт, а не наоборот. Ещё Дьюи писал, что опыт невозможен сам по себе, он всегда относится к чему-то, к «среде». Человек постоянно испытывает на себе воздействие этой среды и стремится ответить на него противодействием (систематизируя, упорядочивая «данные» опыта и как бы навязывая миру свою волю). Это означает, что существуют *внешние условия* экзистенциального опыта, выступающие его причиной³. Мир очерчивает общие рамки человеческого познания; реальность – «среда» – поставляет человеку «материал» для практической обработки и аппликации; эта обработка осуществляется специальными «инструментами» – орудиями мышления и языка. «Инструменты, – пишет Рорти, – никак не могут лишить нас контакта с реальностью. Что бы ни представлял из себя инструмент (будь то молоток, или ружьё, или

Truth and Knowledge. Afterthoughts, 1987 // Reading Rorty, p. 134–137. См. также: В. Stroud. The Significance of Philosophical Skepticism. Oxford, 1984.

¹ См.: Ю. Мельвил. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968, с. 419–421.

² Речь идёт об «интенциональных объектах», *каузально* независимых от человеческих представлений, верований и желаний (см.: R. Rorty. Inquiry as Recontextualisation: An Anti-Dualist Account of Interpretation // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 101–107).

³ The Philosophy of John Dewey. N.Y., 1951, p. 603. Подробнее об этом в кн.: А. Богомолов. Буржуазная философия США XX века. М., 1974, с. 96–104.

верование, или некое утверждение), использование инструмента – это часть взаимодействия организма с окружающей средой... Все организмы – человеческие или нечеловеческие – в одинаковой степени находятся в контакте с реальностью. Сама мысль о том, что кто-то может быть «вне контакта», подразумевает не-дарвиновское, картезианское представление о сознании (a mind), которое каким-то образом освободилось от того причинно-следственного мира, в котором существует тело... Чтобы стать вполне дарвинистами в нашем мышлении, мы должны перестать относиться к словам как к репрезентациям (образам) и рассматривать их как узловые пункты в общей сети причинно-следственных связей, которая охватывает и организм и окружающую среду»¹.

В динамике развития западной философии во второй половине XX века Рорти усматривает одну особенность, весьма показательную и, с его точки зрения, обнадеживающую. Речь идёт о якобы обозначившейся на Западе тенденции к «прагматизации» и «релятивизации» философской мысли (что совпадает в культурно-историческом плане с либерализацией политической мысли) – тенденции, затрагивающей гносеологические основания всех направлений и школ, прежде всего позитивистских. Аналитическая философия, изначально враждебная прагматизму, достигает, по мнению Рорти, кульминации в доктринах Селларса, Куайна и Дэвидсона, где она «как бы трансцендирует и отрицает себя»². Названные философы подвергли сокрушительной критике многие эпистемологические догматы, их усилиями оказались размыты проведенные позитивизмом чёткие разграничения между семантикой и прагматикой, лингвистическим и эмпирическим, теорией и наблюдением. Философские проблемы, связанные с этими дистинкциями, утратили для молодого поколения интеллектуалов всякий интерес. Постпозитивистские мыслители, отказавшись от поисков общезначимых критериев истины, от спецификации естественнонаучного и философского знания и от сохранения «абсолютов» логико-эмпирической методологии, вбили последний гвоздь в крышку гроба «философии как строгой науки», констатирует Рорти. И оказалось, что в конце диалектического пути, пройденного аналитической философией в XX веке, её поджидали... прагматизм (в лице Джемса, Дьюи и Ницше) и

¹ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 25–26.

² R. Rorty. Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism, p. xviii.

герменевтика (в лице Хайдеггера, Гадамера и Деррида)¹.

Основные возражения против установок логического позитивизма были сформулированы философами науки уже в 50–х – начале 60–х годов. Прагматистски настроенными историками и социологами науки Т. Куном², М. Полани³ и Н. Хэнсоном⁴ была выдвинута гипотеза о «теоретической нагруженности опыта», в дальнейшем подхваченная и развитая постпозитивистами; американские «критические рационалисты», последователи К. Поппера, завершили деструкцию авторитетной методологической догмы неопозитивизма – принципа верификации⁵; У. Селларс выступил с критикой позитивистского «мифа о данных»⁶. Далее, У. Куайн, философ, которого Рорти особо выделяет из когорты «аналитиков нового поколения» как наиболее последовательного антипозитивиста, подверг критике 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 редуccionизма (тезис о независимом языке наблюдения)⁷. Наконец, Д. Дэвидсон, продолжив линию критических исследований Куайна и Селларса (в направлении ещё большей радикализации их антифундаменталистских посылок), эксплицировал «третью догму» позитивизма – догму противопоставления *схемы* и *содержания* – и последовательно доказал её несостоятельность⁸. Опровержение третьей и последней «дог-

¹ Ibid., p. xviii.

² T. Kuhn. Copernican Revolution. Cambridge, 1957; idem. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962.

³ M. Polanyi. Personal Knowledge. L., 1958.

⁴ N. R. Hanson. Patterns of Discovery. Cambridge, 1958.

⁵ The Critical Approach to Science and Philosophy. N.Y., 1964.

⁶ W. Sellars. Science, Perception and Reality. L.; N.Y., 1963.

⁷ W. V. Quine. Two Dogmas of Empiricism // From a Logical Point of View. Cambridge, 1961.

⁸ D. Davidson. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 47 (1973–74): Дэвидсон пишет, что нео- и постпозитивисты, в том числе Селларс и Куайн, отрицая «непосредственно данное», всё-таки сохраняют картезианскую веру в то, что каждый из нас может «построить» мир, опираясь на показания органов чувств. При этом утверждается, что язык, или мышление, «конструирует» реальность из чувственных восприятий в соответствии с концептуальными схемами. Напротив, считает Дэвидсон, язык и мышление вместе с миром являются частями единой концептуальной схемы, некоторой всеобъемлющей интерсубъективной структуры. По мнению Дэвидсона, нельзя утратить

мы» позитивизма является, по мнению Рорти, окончательным опровержением эмпиризма как философской идеологии в целом: если отбросить допущение о неорганизованном и неупорядоченном содержании, которое нуждается в концептуализации, т.е. включении, «вписывании» в организующую концептуальную схему, тогда от эмпиризма уже просто ничего не останется.

Источник всех перечисленных «догм» Рорти вместе с Куайном усматривает в ошибочной установке неопозитивистов, исследовавших предложения *изолированно*, отвлекаясь от их роли в контексте языковой системы или теории. Разумной альтернативой такой «атомистической» модели познания может быть только *концептуалистский холизм* и *когерентизм* (coherentism)¹. С холистской точки зрения, проверке в науке подлежат не отдельные («атомарные») элементы теории, а *вся теория* как система взаимосвязанных предложений. «Наши высказывания о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а только как единое целое» (тезис Дюгема – Куайна)². Эмпирическое значение, таким образом, рассеивается по всей системе, смысловые элементы которой – гипотезы, предложения, отдельные термины – полностью детерминируются наличествующим контекстом (т.е. отношениями, которые между ними складываются). Холистская установка противоположна атомистической в том смысле, что она исключает, в формулировке Рорти, «идею о существовании некоторых самостоятельных лингвистических сущностей (linguistic entities), выключенных (наподобие «простых имён» в «Логико–философском трактате» Витгенштейна) из взаимосвязей с другими сущностями... внутренне от них независимых»³, то есть таких имён, которые не являются, как

способность говорить на определенном языке, сохранив в то же самое время хоть какую–то способность мыслить. Всякая реальность, как объективная, так и субъективная, единым образом формируется и поддерживается посредством языка и интерпретации. Поэтому, если говорить о «третьей догме» эмпиризма, вытекающей из первых двух «догм», то её неприятие является естественным следствием антипозитивистской критики. «Отрицать различие между аналитическим и синтетическим, – настаивает Дэвидсон, – значит считать, что вы не можете чётко отделить структуру мышления от его содержания» (Д. Дэвидсон. Пост–аналитические перспективы. Беседа с Дж. Боррадори // Американский философ. М., 1998, с. 56).

¹ R. Rorty. Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism, p. xviii.

² W. V. Quine. From a Logical Point of View, p. 41.

³ R. Rorty. Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language // Essays on Heidegger and Others, p. 58–59.

следует из холизма, «просто узелками в определённой сети отношений»¹. Холизм отказывает теоретическому знанию в остове из аналитических предложений и одновременно эмпирическому содержанию (значению) в остове из «протоколов наблюдения», так что теория оказывается только слегка затронутой внешними эмпирическими условиями. Она всегда продукт свободного творчества, при котором можно отвергать одни предложения в пользу других. Аналогичным образом, и альтернативные теории являются взаимозаменяемыми: мы можем жертвовать одними теориями или их фрагментами, чтобы сохранить и укрепить другие. При этом выбор определяется сугубо прагматическими критериями: степенью эффективности теоретической системы, экономностью средств, простотой и удобством применения, когерентностью составляющих и пр.

Критерии подобного рода, используемые в прагматизме, не являются, разумеется, ни *объективными*, ни эпистемологически *обязательными*, ни в традиционном философском смысле *универсальными*. Как философское, так и научное познание, с точки зрения Рорти, всецело культурно–исторически обусловлено, *социологично*. Знание не только теоретически, но и (если согласиться с Фейерабендом) идеологически нагружено. «Холизм является результатом верности тезису, что обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики. Разговорное обоснование, если можно так выразиться, естественно холистично, в то время как понятие обоснования, включённое в эпистемологическую традицию, редуктивно и атомистично... Социологический (разговорный) подход к познанию... не имеет ничего общего с философскими поисками достоверности»². Учёный, рассуждает Рорти, не самостоятелен в своих действиях, а всегда подвержен прямому или косвенному воздействию социальной среды, всегда вынужден считаться с требованиями, предъявляемыми к познанию в определённом культурном сообществе, к которому он принадлежит. Имея в своём распоряжении ограниченный набор инструментов, изобретённых его предшественниками, он действует исходя из того, что признаётся «полезным», «удобным», «целесообразным» в сообществе индивидов, разговаривающих с ним на одном языке. Социальные отношения (те,

¹ Ibid., p. 58.

² R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 170–171.

что детерминируют познание) Рорти сводит к разговорным, интертекстуально–диалогическим. Разница между «необходимыми» и «случайными» истинами познания соответствует разнице в степени лёгкости, с которой находятся возражения тем или иным утверждениям, выдвигаемым в ходе разговора. Результатом исследования поэтому оказывается знание *коллективное*, а не *объективное*, – знание, которое основано на взаимном доверии и «интерсубъективном соглашении»¹ собеседников.² Эффективность научного, философского и любого другого познания прямо пропорциональна интенсивности и открытости диалога; исследование (*inquiry*) не нуждается в теории познания или методологии, которые, как правило, ограничивают свободу коммуникации. «Рациональным» позволительно считать всё то, что «разумно», «человечно», всё, что основано скорее на «применении убеждения, нежели силы»³. Прямой противоположностью этой позиции (выражающейся в либеральном лозунге: «убеждение вместо насилия») является научный методологизм и догматизм⁴. Традиционное картезианское противопоставление точных наук как «рациональных» неточным (гуманитарным) областям знания как «нерациональным» (включая сюда религию, искусство, литературу и пр.) – различие, которому отдают дань и философы–прагматисты, например С. Хук⁵, – в корне ошибочно, считает Рорти;

¹ R. Rorty. *Truth and Progress*. Introduction, p. 7.

² Метафора «разговора» была заимствована Рорти у Майкла Оукшотта, рассматривавшего «образование» (= *Bildung* Гадамера) как «посвящение в дискурсивное ремесло и партнёрство» (*initiation into the skill and partnership of conversation*) и советовавшего «конечную ценность интеллектуального опыта выражать в терминах его вклада в коллективный разговор» (M. Oakshott. *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. L., 1959, p. 11, 12).

³ R. Rorty. *Rationality and Cultural Difference* // *Truth and Progress*, p. 187. См. также: R. Rorty. *Response to Jürgen Habermas* // *Rorty and His Critics*. Ed. by R. Brandom. Oxford, 2000. P. 62. Ср.: «Рациональность – это способ нахождения гармоничных и продуктивных сочетаний разнообразных верований/желаний» (J. Dewey. *Human Nature and Conduct*. N.Y., 1930, p. 196).

⁴ Ср. с позицией С. Тулмина и предложенным им различием «рациональности» и «логичности»: рациональное не тождественно формально–логическому, оно включает в себя ценностные предпочтения, бихевиористские аспекты опыта и пр. «В самом центре и этики и философии науки лежит общая проблема – проблема *оценки*. Поведение человека может рассматриваться как приемлемое или неприемлемое («разумное» или «неразумное», в терминологии Рорти – *И.Д.*)... то же самое относится и к идеям человека, к его теориям и объяснениям» (S. Toulmin. *Conceptual Revolutions in Science* // *Boston Studies in the Philosophy of Science*, v. III. Dordrecht, 1968, p. 331).

⁵ См.: S. Hook. *The Quest for Being*. N.Y., 1963, p. 181.

оно чревато сциентистской иерархизацией культуры, её упрощением и грубой схематизацией, выражающейся в делении на некоторые самостоятельные сектора с вычленением «привилегированных» дисциплин–жанров, якобы обладающих особым когнитивным статусом в противовес «некогнитивным» жанрам. Всё это неприемлемо для культурологического релятивизма, уравнивающего в правах религию, философию, науку и литературу. Прагматистская философия, утверждает Рорти, всячески избегает демаркационизма, исповедуемого логическими позитивистами, и стремится рассматривать различные культурные жанры просто как «альтернативные способы решения экзистенциальных проблем, требуя скорее различения между успехом и неудачей, чем между рациональностью и иррациональностью»¹.

В идеях Рорти нашла выражение коммунологическая (от англ. *community* – сообщество и *communication* – коммуникация, общение) тенденция современной западной философии². Социум, понимаемый прежде всего как языковое сообщество – учёных, политиков, журналистов, философов, – американский философ считает возможным рассматривать в качестве единственного обоснования человеческих знаний, норм и стандартов мышления, поведения. С социоцентристской точки зрения, которой придерживается Рорти, культурная среда, или сфера человеческого общения, не только полностью определяет политические взгляды, религиозные верования, философские концепции и даже научные теории, но и является «адекватным» критерием их истинности, практической значимости и ценности. Понятие «*комьюнити*», отмечает Ю. Мельвиль, прообразом которого послужило «научное сообщество» Т. Куна, во взглядах Рорти отождествилось с понятием «существования» мира, точнее, исключило, сделало ненужным последнее. Философ (учёный, поэт) не в состоянии абстрагироваться от социальной среды, в которую он «погружён»; идеальная, внеисторическая «точка зрения Бога» (Х. Патнэм), которая могла бы гарантировать объективность исследования, остаётся для человека в принципе недостижимой. Познание, утверждает

¹ R. Rorty. *Pragmatism without Method // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 66.

² См.: Ю. Мельвиль. Новые веяния в метафизике США // «Вопросы философии», 1989, № 6; Ю. Мельвиль. Прагматическая философия человека // *Буржуазная философская антропология XX века*. М., 1986; *New Essays in Metaphysics*. Albany, 1987.

Рорти, возможно лишь с позиции ангажированного субъекта, вовлечённого в определённый социокультурный контекст; оно всегда ситуативно, конкретно–исторически детерминировано – и, в конечном результате, всегда коллективно. «Наше отождествление самих себя с нашим обществом – с социальной средой, традицией, коллективным интеллектуальным наследием – приобретает особый смысл, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как *наше*, чем *природное*, скорее *образованное* (*shaped*), чем *найденное* (*found*), как одно из многих, созданных людьми. В конце концов, говорят нам прагматисты, то, что имеет значение, – это наша лояльность по отношению к другим людям, держащимся вместе против сил мрака, а не надежда правильно понять вещи»¹. Рорти называет такой подход *этноцентристским* и противопоставляет его фундаментализму и эссенциализму Декарта, Локка, Гуссерля, Карнапа, представляющих эпистемологическую традицию в философии.

Философ–аналитик Хилари Патнэм, один из последовательных и непримиримых оппонентов Рорти, справедливо указывает на внутреннюю противоречивость его культур–релятивистской концепции – «коммунитаристской доктрины», которая, по мнению Патнэма, является «самопроверяющейся». Основная идея Рорти заключается в том, что познание конвенционально, т.е. истина определяется в конечном итоге общим согласием в процессе обсуждения. Но как быть с этим «согласием»? Насколько оно в каждом конкретном случае эпистемологически достоверно, весомо, убедительно? Если я говорю приятелю, что комнату нужно покрасить, и он соглашается со мной, означает ли это, что моё суждение истинно?² На самом деле, говорит Патнэм, если всерьёз принимать концепцию релятивизма и основывать истину на соглашениях, тогда релятивизм отвергается, ибо сам Рорти признаёт, что большинство его коллег с недоверием относится

¹ R. Rorty. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Consequences of Pragmatism, p. 166. «Таким образом, философский антифундаментализм оборачивается у Рорти фундаментализмом социологическим, – отмечает Ричард Бернштейн, комментируя процитированный фрагмент рассуждений Рорти. – Похоже, мы имеем дело всё с тем же «мифом о данных», только теперь уже не *эпистемологическим*, а *историцистским*. Рорти говорит о «наших традициях», «чувстве сообщества», «коллективном наследии» как о чём–то само собой разумеющемся, не требующем дополнительного прояснения и обоснования, – как о “непосредственно данном”» (R. Bernstein. One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy // “Political Theory”, 1987, vol. 15, № 4, p. 551).

² См.: H. Putnam. Renewing Philosophy. Cambridge, 1992, p. 69.

к его философии. Однако, констатируя это, Рорти не оставляет попыток «теоретического» обоснования релятивизма. Почему? Не потому ли, что в действительности исходит из иных – *транскультурных* – посылок и сам не верит в то, что «релятивизм является *истинным только для его субкультуры*»¹. Патнэм считает, что собственная *практика* релятивистов наилучшим образом доказывает несостоятельность их теоретических построений. «Релятивисты, – пишет он, – хорошо знают, что их аргументы звучат неубедительно для большинства их культурных современников (cultural peers), но продолжают своё занятие, поскольку думают, что оно *оправданно* (justified). Таким образом, они разделяют картину оправдания как независимого от мнения большинства»².

Ядро рортианской этноцентристско–релятивистской концепции – представление о научной и философской истине как «конформности правилам» языковой игры (Вигтенштейн), исторической «оправдываемости» и «гарантированной утверждаемости» (warranted assertibility³) суждения. Последняя дефиниция заимствована Рорти у Дьюи. Исследование предложения на истинность в реальной научно–философской практике осуществляется коллективно и носит «социологический» характер, т.к. выражает социальный обычай удостоверения. Истины, как и традиции, *создаются*, а не *находятся*. «Совершенно невозможно, – утверждает Рорти, – выйти за пределы наших вер и языка в поисках какого–то особого способа проверки [утверждений на истинность], помимо их простого согласования»⁴. Истолкование научной истины как чисто человеческой функции, «гарантированной утверждаемости» и когерентности призвано положить конец, как сказал бы Дьюи, «соперничеству» науки с «человеческим интересом»⁵. Соперничеству должно прийти на смену сотрудничество, разговор, «приручение» науки практикой.

Существенным дополнением этноцентризма выступает утверждение об отсутствии теоретически–нейтрального языка описания – языка, который мог бы служить основой для взаимного перевода и

¹ H. Putnam. Realism with a Human Face. Cambridge, 1990, p. 106.

² Ibid., p. 22. Ответ Рорти на критику Патнэма см.: R. Rorty. Hilary Putnam and the Relativist Menace // Truth and Progress, p. 43–62.

³ См.: R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 176; idem. Is There a Problem about Fictional Discourse? // Consequences of Pragmatism, p. 110, 127.

⁴ R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 178.

⁵ The Philosophy of John Dewey. Ed. by J. Macdermott. N. Y., 1973, p. 638.

«соизмерения» теорий (конечных словарей). «Языковые игры», правила которых очерчивают границы «гарантированной утверждаемости» суждений, абсолютно несоизмеримы и самодостаточны. Прагматистский подход к исследованию социума и познания, как полагает Рорти, удерживает философов от метафизического *гипостазирования языка* (к примеру, универсального мета-словаря объединённой науки в неопозитивизме), схожего с тем гипостазированием *сознания, духа* или *интуиции*, что было свойственно идеалистической философии. Язык – всего лишь инструмент организации опыта, орудие взаимодействия со средой; использование этого инструмента неотделимо от человеческой практики. Язык не является неким «посредником репрезентации», интер-медиумом между объектом и субъектом, миром и самостью¹. Он не может быть *более* или *менее* «адекватным» реальности (в репрезентационистском смысле соответствия внешним объектам), а только «более удобным» или «менее удобным» для достижения определённых практических целей, только «понятным» или «непонятным», «своим» или «чужим»². Лингвистический прагматизм, рассматривающий язык как орудие, а не медиум репрезентации, отказывается от референциальной теории значения, являющейся столь же неотъемлемой частью картезианской гносеологии, как и корреспондентная доктрина истины, – отказывается в пользу теории *значения как употребления*, восходящей к Л. Витгенштейну³. Значение философских и научных понятий «привязывается» к прагматике их использования, оно делается зависимым не от указания на объект, а от роли в контексте и специфики упот-

¹ См.: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 9–15, 75.

² Ср.: «Идея о том, что любой язык, согласуясь с реальностью, с необходимостью так или иначе искажает её, довольно сомнительна. Она подразумевает, что только бессловесное сознание способно постигать вещи так, как они реально существуют. Такое понимание языка как инертного посредника (хотя и вносящего «искажения»), независимого от человеческой деятельности, ошибочно, и его не следует поддерживать» (D. Davidson. Inquiries into Truth and Interpretation, p. 185). Разбор взглядов Дэвидсона Рорти даёт в главе 6 *Philosophy and the Mirror of Nature* и в *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 113–172.

³ «Слово “значение” употребляется в противоречии с нормами языка, если им обозначают вещь, “соответствующую” данному слову. То есть значение имени смешивают с носителем имени... Для *большого* класса случаев – хотя и не для *всех*, – где употребляется слово “значение”, можно дать следующее его определение: значение слова – это его употребление в языке. А *значение* имени иногда объясняют, указывая не его *носителя*» (Л. Витгенштейн. Философские исследования // Филос. работы. Ч. I. М., 1994, с. 98–99).

ребления в рамках дескриптивной системы. Таким образом, множество контекстов и разнообразие практических задач, стоящих перед исследователем, обуславливают множественность значений. Последовательный номиналист и бихевиорист, каковым является Рорти, никогда не согласится с положением о существовании универсальных значений, сохраняющих свою определённую вне зависимости от контекста и способа словоупотребления. Дьюи, Витгенштейн и Дэвидсон, отмечает Рорти, доказали несостоятельность этого реалистического представления.

Развивая идеи трёх названных антипозитивистских философов (эпитет «антипозитивист» распространяется и на автора «Философских исследований») и отталкиваясь от тезиса Дьюи о том, что «значение является прежде всего свойством поведения, а не психической сущностью»¹, неопрагматист Куайн в эссе «Онтологическая относительность» подверг «исторической», по определению Рорти, критике основоположения позитивистской семантики. Эта критика имела те же последствия, что и инструментализм Дьюи (для западной философии в целом) и разработка Витгенштейном методологии лингвистического контекстуализма (для аналитической философии). Куайн диагностировал у Карнапа и его последователей так называемый «миф о музее», связанный с теорией копирования (the copy theory) и допущением о неизменности значений терминов и выражений. Карнап, допуская языковые каркасы и дихотомию аналитического и синтетического, волей или неволей становится мифотворцем лингвистического «музея», в котором экспонаты – значения слов, а вывески (надписи к ним) – слова. Экспонаты в музее неприкосновенны, в то время как надписи могут меняться и переписываться без ущерба для смысла, с сохранением референциальной «привязанности» к тому или иному объекту (т.е. денотат остаётся устойчивым при переводе слова с одного языка на другой). Куайн же, напротив, доказывает, что значения выражений нельзя отделить от способов лингвистического поведения (употребления), а потому радикальный перевод «индетерминирован», принципиально затруднён; неизменных значений – универсалий – просто не существует. «Когда мы вместе с Дьюи, – пишет Куайн, – принимаем натуралистический взгляд на язык и обращаемся к бихевиористской концепции значения, мы не только отказываемся от музейного модуса речи. Мы отказываемся от

¹ J. Dewey. Experience and Nature. Chicago; L., 1926, p. 179.

уверенности в определённости... То есть мы признаём, что не существует значений, различия и подобия значений, скрывающихся за пределами наблюдаемых свойств поведения»¹. Гносеологический плюрализм, подчёркивающий определяющую роль конвенций и социокультурных факторов в познавательном опыте, лишает понятие значения какого-либо внелингвистического содержания; референция оказывается «непрозрачной»; реальность полностью растворяется в контекстах гетерогенных «языковых игр». Философская «объективность», по выражению Рорти, уступает место этнополитической «солидарности»².

Антиреализм Рорти носит текстуалистский характер. Текстуализм³ запрещает ставить вопрос о специфике объективности, формулировать её как проблему. Реальность для Рорти – не объект исследования, а материал, подвергаемый непрестанному воздействию со стороны человека, обрабатываемый и осваиваемый им, принимающий любую форму под этим воздействием. Вещи не предшествуют своему появлению в языке, но существуют лишь в «лингвистическом опыте мира», выступающем для текстуалиста как нечто первичное и исходное. Действительный мир, заявляет Рорти, есть мир, «состоящий из всего, записанного в когда-либо использовавшихся словарях»⁴; пока факт не описан, он в наш мир не привнесён. С точки зрения текстуалиста, *реально* и *объективно* то, что «конформно» (не противоречит) правилам действующей языковой игры, т.е. идентифицируется не иначе, как только в контексте разговора. «Объективная реальность» по своему содержанию и роли в тексте совпадает с его наиболее простыми положениями, относительно которых согласны между собой все участники культурного диалога, с тем, «ссылкой на что можно объяснить всё остальное в самом естественном и произвольном порядке»⁵. Эти «места» (*«тривиальности»*) и элементарные объяснительные принципы меняются с каждым сло-

¹ W. V. Quine. *Ontological Relativity and Other Essays*. N.Y.; L., 1969, p. 28–29.

² См. подробнее: R. Rorty. *Solidarity or Objectivity? // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 21–34.

³ У Рорти «текст», в отличие от Деррида, – это понятие прежде всего «разговора», а не «письма».

⁴ R. Rorty. *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism // Consequences of Pragmatism*, p. 154.

⁵ R. Rorty. *Cartesian Epistemology and Changes in Ontology // Contemporary American Philosophy*, p. 276.

варём, не оставляя понятию реальности ничего абсолютного и устойчивого.

Стратегия Рорти противонаправлена «конструктивным» исследовательским усилиям философов–систематиков, ориентирующих познание на раскрытие некой «природы вещей» и руководствующихся в своей деятельности строго фиксированными методологическими правилами и критериями. «Неопрагматизм» – это прагматизм без *онтологии* и без всякого притязания на научный *методизм*¹. Между научной и художественной деятельностью, вторит «эпистемологическому анархисту» Фейерабенду Рорти, не существует никакой принципиальной разницы: в обоих случаях мы имеем дело с творчеством, с попыткой освоить и изменить мир. Между тем, «никто не вправе ожидать, что его научат *методическим* образом быть изобретательным или творчески мыслящим»². Методический образ действий по определению не является творческим, а реальная научная и философская практика свидетельствует, что он не всегда оказывается и продуктивным. Формулирование жёстких методологических норм приводит скорее к блокированию, чем к расчистке пути прогрессирующего исследования, полагает Рорти. По мнению большинства современных исследователей, это враждебное отношение американского философа к научному методу отдаляет его от «аутентичного» прагматизма Пирса, Джемса и Дьюи. Сам Рорти, однако, придерживается иной точки зрения. Он пытается доказать, что методологический анархизм не только не противоречит идеологии прагматизма, но с непреложностью вытекает из неё, составляет, наряду с антифундаментализмом, историцизмом и критическим неприятием догм метафизики, «квинтэссенцию» прагматистского философствования.

В этом отношении показательна интерпретация Рорти философии Джона Дьюи – мыслителя, которого он считает своим предшественником и «духовным учителем»³. Как теоретик прагматизма,

¹ Одна из программных статей Рорти, вошедших в сборник 1991 г. (Objectivity, Relativism, and Truth), так и называется – «Прагматизм без метода».

² Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. Nashville & London, 1995, p. 92. В другом месте Рорти отмечает, что всё «непредсказуемое» и «аномальное» в философии, всё «творческое» не поддаётся систематическому изучению и что «не существует дисциплины, которая могла бы это описать» (R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 320).

³ Р. Рорти. Образование без догмы // «Диалог – США», 1990, № 44, с. 46.

Дьюи предвосхитил, по мнению автора «Зеркала», многие идеи современных философов и культурологов, в том числе континентальных мыслителей – экзистенциалистов, постструктуралистов и постмодернистов. Наибольшую ценность в его творчестве представляет для Рорти не натуралистическая метафизика или теория опыта и природы, разрабатывавшиеся Дьюи в период, когда он ещё находился под сильным влиянием немецкой идеалистической философии, а экспериментально–критическая («терапевтическая») установка мысли, в полной мере представленная в таких работах, как «Реконструкция в философии» (1920), «Поиск достоверности» (1929) и «Искусство как опыт» (1934). Дьюи показал, что философия (западная, во всяком случае) может успешно развиваться и совершенствоваться, избегая метафизических «дуализмов и псевдопроблем», что её социокультурная миссия не исчерпывается так называемым «поиском достоверности»¹. Развенчав необоснованность претензий спекулятивной философии на господствующее положение в современной культуре, основоположник инструментализма придал новый – революционный – импульс развитию гуманитарных наук в XX веке.

Констатируя данное обстоятельство, Рорти, однако, подчёркивает, что Дьюи не был до конца последователен в отстаивании идеалов новой философии, и его критика фундаменталистской концепции знания, эссенциализма, субстанциализма философской классики носила половинчатый характер. Дьюи, не желая того, и сам внёс вклад в гносеологическую декартово–кантовскую традицию мысли, в которую, вопреки собственным критическим атакам, постоянно сползал. Он полагал, что для безостаточного преодоления «платонизма» необходимо разработать новую *теорию опыта* или *систему природы*, которые можно было бы противопоставить старым теориям и системам. Как такую теоретическую альтернативу он рассматривал прагматизм. Здесь Дьюи, по мнению Рорти, повторяет ошибку своих предшественников Джемса и Пирса, пытавшихся выделить нечто основополагающее и позитивное в предмете постклассической философии. У Дьюи роль этого «позитивного» играют расплывчатые онтологические понятия «родовых черт бытия» и «законов природы», выступающие основанием опыта, а в гносеологическом плане – понятие «научного метода». Автор «Опыта и природы» разделяет с

¹ См.: R. Rorty. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Consequences of Pragmatism, p. 160–166. Cp.: S. Rosenthal. Speculative Pragmatism. Amherst, 1986, p. 77.

позитивистами убеждение, что философию можно и нужно сделать «эмпирической», «научной», «строгой». При этом он охотно пользуется словарём традиционной философии, вкладывая в выражения типа «взаимодействие со средой», «естественный отбор», «соответствие реальности», «объективные условия существования» одновременно и научный, и трансцендентальный смысл¹. Анализ текстов Дьюи показывает, что он не может, по замечанию Рорти, обрести твёрдую почву под ногами, постоянно колеблясь между противоположными установками: *терапевтическим* и *теоретическим* философствованием, «критикой культуры» и «конструктивным метафизическим системосозиданием»². Он стремится, подобно многим континентальным мыслителям в XX веке, к соединению концептуально несоединимого: эмпиризма Локка с историцизмом Гегеля и натурализмом Дарвина. Это проект, заранее обречённый на неудачу³.

¹ См.: R. Rorty. *Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism*, p. 84, а также: Rorty and Pragmatism, p. 99.

² R. Rorty. *Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism*, p. 85.

³ К числу «мыслителей–диалектиков», запутавшихся в противоречиях, Рорти относит Хайдеггера. В «Бытии и времени» Хайдеггер, пишет он, последовательно и настойчиво проводит аниметафизические идеи, созвучные прагматизму Джемса, Ницше и Дьюи. Он строит своё философствование «на утверждении первичности мира [*Welt*] по отношению к действительности [*Wirklichkeit*], подручного [*Zuhanden*] по отношению к наличному [*Vorhanden*] и истолкования [*Auslegung*] по отношению к высказыванию [*Aussage*]... Теорию Хайдеггер делает инструментом практики. В высказываниях он видит инструменты для выполнения человеческого проекта» (Р. Рорти. Ещё один возможный мир // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991, с. 133–134). Своей квази–прагматистской интерпретацией «Бытия и времени» Рорти в значительной степени обязан американским исследователям Роберту Брэндому и Марку Окренту (R. Brandom. *Heidegger's Categories in «Being and Time» // «Monist»*, 1983, vol. 60; M. Okrent. *Heidegger's Pragmatism*. N.Y., 1988), акцентировавшим внимание на «практическом аспекте» феноменологии Хайдеггера (М. Окрент) и выделивших в ней «онтологически приоритетную» проблематику «социального» (Р. Брэндом). Позицию раннего Хайдеггера Рорти определяет как «социально–практический прагматизм» (social–practice pragmatism) и антиэссенциализм. После «Бытия и времени» (в начале 30–х гг.) Хайдеггер, движимый «эскапистскими побуждениями», постепенно отходит от этой позиции, склоняясь к мистическому трансцендентализму и фундаменталистскому доктринёрству, отказываясь от представления о философии как разновидности терапии (a form of therapy, *techne*) в пользу представления о ней как «теоретической дисциплине» (*theoria*). Проходящая красной нитью через всё его философствование тема «истины бытия» выступает на передний план в поздних текстах: гипостазирование (reification) языка – языка мысли и поэзии – как «голоса Бытия» (=Деррида о *фоноцентрической метафоре* Хайдеггера), ностальгия по «золотому веку» мышления, мистицизм – всё это, по Рорти, отдаляет философию Хайдеггера от

Использование Джоном Дьюи отдельных риторических приёмов метафизики, диалектики и позитивизма не должно, говорит Рорти, вводить в заблуждение. Американский философ вынужден был апеллировать к привычным метафизическим смыслообразам и «философемам», чтобы быть услышанным и понятым современниками. Поэтому его нужно читать осторожно, отсеивая зёрна смысла от плёвел словесной шелухи¹. Те места в текстах Дьюи, где что-то говорится о «теории» экспериментального исследования и о «научном методе», с прагматистской точки зрения как раз наименее интересны, утверждает Рорти. Выражение «научный метод», считает он, вообще может быть вычеркнуто из работ Дьюи². Оно слишком неопределённо и противоречиво, слишком нагружено разного рода толкованиями, а применительно к прагматическому исследованию – слишком «тривиально», чтобы приниматься в расчёт. «Правда, Дьюи много говорил о привнесении в философию «научного метода», – пишет Рорти, – но он так никогда и не объяснил, в чём именно заключается этот метод и что именно он должен был добавить к традиционным добродетелям интеллектуала: любознательности, открытости и способности к диалогу»³.

Набор «добродетелей» может варьироваться в зависимости от места и времени действия, т.е. в зависимости от того, к какому со-

учения прагматизма, возвращает её на круги метафизики, в лоно онтологической традиции. «Деструкция» метафизики на поверку оказывается половинчатой и непоследовательной. Задача постаналитической философии, как мыслит Рорти, заключается в том, чтобы довести её до конца. Неопрагматизм есть не что иное, как попытка такой последовательной деструкции (деконструкции). Программное намерение Рорти – осуществить «интерконтекстуальный синтез» хайдеггеровской философии без онтологии и прагматизма Пирса–Дьюи–Хука без научного метода (*деонтологизация Хайдеггера + деметодологизация Дьюи*) – см.: R. Rorty. *Pragmatism without Method // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 75–77; Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language // *Essays on Heidegger and Others*, p. 59–65.

¹ Аналогичным образом, имея в виду метафизическую родословную термина «бытие», Рорти предлагает читать Тиллиха и Хайдеггера. «Не думаю, – пишет он, – что слово «бытие», которое скорее обременяет проблемами, чем приносит пользу, имело существенное значение для Тиллиха или Хайдеггера. Моё отношение к его употреблению в работах этих двух авторов совпадает с отношением Хука к употреблению слова «Бог» в *A Common Faith* Дьюи – я вижу в нём риторический дефект, сбивающий с толку способ объясниться. В лучшем случае, его использование представляет собой технику установления связи с аудиторией» (R. Rorty. *Pragmatism without Method // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 71).

² Rorty and Pragmatism, p. 94.

³ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 21.

обществу принадлежит исследователь (под «сообществом» Рорти подразумевает не столько профессиональную, сколько, в более широком смысле, *политическую, этнокультурную* общность). В демократическом сообществе принято быть любознательным и коммуникабельным, использовать убеждение вместо силы, предпочитать диалог, свободный и открытый диалог. «Учёным» принято считать человека, располагающего такими знаниями и талантами, которые позволяют ему действовать решительно и оригинально, нестандартно и, в конечном счёте, продуктивно, вместо того чтобы догматически следовать заранее установленным эпистемическим правилам. Успехом исследования принято считать научное открытие или решение сложной проблемы новыми средствами, а не воспроизведение старых приёмов и средств. Проблемы методологии и демаркации наук отходят здесь на второй план. Наука приравнивается к философии, философия – к искусству, литературе и т.д. Именно это представление о целостной, нерасчленённой на дисциплины по эпистемологическому принципу культуре – культуре поэтов–романтиков, учёных–эксперименталистов и социальных реформаторов – имел в виду, по мнению Рорти, «образцовый прагматист»¹ Дьюи, когда писал, что «метод познания является самокорректирующимся в процессе его применения (self-corrective in operation)» и что «сердцевина метода – тождество исследования с открытием»².

Ясно, что анархистская интерпретация инструментализма Дьюи, предложенная Ричардом Рорти (который к моменту опубликования «Последствий прагматизма» уже пользовался достаточно широкой известностью как автор антипозитивистской книги «Философия и зеркало природы»), не могла пройти незамеченной и не встретить отповеди со стороны «традиционалистов» – американских философов, приверженных классической версии прагматизма и враждебно настроенных ко всякого рода «континентальным веяниям» в философии. Рорти обвинили в «вульгаризации» прагматизма (С. Хаак)³, в игнорировании «имманентных реалистических интуиций»

¹ R. Rorty. *Feminism and Pragmatism* // *Truth and Progress*, p. 216.

² J. Dewey. *Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1970, p. xxix, xxx.

³ S. Haack. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect* // *Rorty and Pragmatism*, p. 126–147.

Дьюи (Т. Левин)¹, в «иррационализме» (С. Хук)² и методологическом «релятивизме» (Х. Патнэм)³, не имеющих ничего общего с научным подходом к познанию, культивировавшимися Дьюи и его последователями. Чарльз Хартсхорн одним из первых подверг настойчивой критике антиреалистическую компоненту прагматизма Рорти, показав, что познание, как оно понимается в классическом прагматизме, вовсе не является только *формой взаимодействия* с окружающей средой, а его результаты – только удобными (инструментальными) фикциями, имеющими практически-прикладное, но не теоретическое значение. С таким выводом Дьюи никогда бы не согласился. Познание представляет для классического прагматиста и вполне определённое теоретическое значение. В отличие от неразумных животных, люди не просто «взаимодействуют» (*cope*) с внешним миром, но и особым образом наблюдают, исследуют и описывают мир, и взаимодействие тем успешнее, чем точнее и исчерпаннее это описание, чем лучше теория соответствует (*corresponds to*) реальности⁴. Сьюзан Хаак и Фрэнк Фаррел отмечают, что, выстраивая свою жёсткую биполярную классификацию философских «стилей», базирующуюся на противопоставлении (по принципу «*This-or-Nothing*» – «или – или») двух радикальных альтернатив – метафизического «фундаментализма» и прагматистского «ирреализма» (С. Хаак), Рорти упрощает ситуацию: он предлагает нам выбор между двумя крайностями, игнорируя промежуточную «умеренно реалистическую» позицию (Ф. Фаррел), общую для Пирса, Дьюи, Рассела, Куайна и Дэвидсона⁵. Абсолютно несостоятельна, полагает Жан-Клод Вольф, и сконструированная Рорти эпистемологическая дилемма между трюизмами (вроде «открытости критике», «любопытности», «коммуникабельности» и т.д.) и техниками, следующими строгим правилам и исключающими всякую творческую ак-

¹ T. Z. Lavine. *America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // Rorty and Pragmatism*, p. 37–49.

² См.: R. Rorty. *Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 17.

³ H. Putnam. *The Question of Realism // Words and Life. Cambridge; L., 1994*, p. 295–312.

⁴ Ch. Hartshorne. *Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment // Rorty and Pragmatism*, p. 16–28.

⁵ S. Haack. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect*, p. 133; F. B. Farrell. *Rorty and Antirealism // Rorty and Pragmatism*, p. 166.

тивность. «Креативная деятельность может быть вполне структурированной и руководствоваться правилами... следование которым обязательно предполагает их механическое применение. Рассматривая правила как рутинные, Дьюи скорее считает их выродившимися «в привычку» формами творческой деятельности»¹. Наконец, Джеймс Гуинлок, выражая общее мнение критиков Рорти, утверждает, что его попытки распространить эпистемологический анархизм на философию Дьюи и прагматизм в целом лишены оснований: Дьюи, Хук, другие прагматисты вовсе не преследуют цель искоренения идеи «метода» из философии; наоборот, констатируя невозможность проведения чётких границ между наукой, искусством и политикой, они указывают на необходимость выработки *единого, универсального метода* исследования, с одинаковым успехом применимого в каждой из этих сфер. «Искусство, наука и практическая деятельность, – пишет Гуинлок, – пересекаются друг с другом и имеют много общего – как по части используемых средств, так и в отношении предмета... Этим обусловлена, как представляет дело Джон Дьюи, потребность в едином методе. Речь как раз идёт не об устранении метода, а о распространении его на всю область человеческого поведения»².

Большинство критиков Рорти, таким образом, сходятся во мнении, что его истолкование текстов Пирса, Джемса, Дьюи, Хука и других прагматистских философов совершенно неадекватно, т.к. отмечено крайним субъективизмом и избирательностью: путая свои мысли с чужими, отбрасывая за ненадобностью всё то, что не укладывается в его собственную мыслительную схему, Рорти, говорят они, «искажает» и «вульгаризирует» учения классиков³. Он, по общему выражению Тельмы Левин, выступает по отношению к

¹ Ж.-К. Вольф. Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи // «Логос», 1996, № 8, с. 192–193.

² J. Gouinlock. What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // Rorty and Pragmatism, p. 77–78.

³ О присущей Рорти «фривольной» манере ведения философской дискуссии, когда аргументы теоретических оппонентов (либо идейных предшественников, как в случае с Дьюи) урезаются, корректируются и «подгоняются под шаблон», изображаются в карикатурном виде – с тем чтобы упростить задачу их критики или «периформулировки», – говорят многие исследователи и интерпретаторы творчества американского прагматиста. См., напр.: T. Sorell. The World from Its Own Point of View // Reading Rorty, p. 12; M. Fischer. Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's "Defence" of Literary Culture // Ibid., p. 235.

Дьюи как его «эдипальный сын» (*Oedipal son*) – неверный ученик и ниспровергатель, пытающийся заместить (*displace*) отца–мастера, вложив в его уста свои собственные «крамольные» мысли¹. Отвечая оппонентам, Рорти частично признаёт справедливость их обвинений. Со свойственной ему иронией и обезоруживающей откровенностью он заявляет, что никогда не стремился к «точности» и «адекватности» воспроизведения идей предшественников. О прагматизме, как о любом другом направлении в философии, говорит он, может быть рассказана и одна, и две, и несколько альтернативных историй (включающих сравнительный анализ программных текстов, деконструкцию понятийно–категориального аппарата и «переописание» отдельных доктрин), причём эти истории, будучи параллельными и несоизмеримыми, не обязательно должны вступать в противоречие друг с другом². Его собственная интерпретация Дьюи, подчёркивает Рорти, не является *буквалистской* (в смысле прямо–однозначного соответствия *букве* учения), но может и должна рассматриваться как один из вариантов такого переосмысления интеллектуального прошлого. Неопрагматизм представляет собой «адаптацию» идей прагматистской классики к современности, её «перевод» на язык более поздней – постаналитической и постмодернистской – философии³. Новаторская (*поздняя*) интерпретация классики на самом деле не «искажает» её, а как бы продолжает и развивает, обогащает новыми смыслами, придаёт остроту и актуальность её утверждениям. Чем актуальнее интерпретация, настаивает Рорти, тем большую культурную ценность она представляет. Задача исследователя (во всяком

¹ T. Z. Lavine. *America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // Rorty and Pragmatism*, p. 48–49

² См.: R. J. Bernstein. *American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism*, p. 54–67. Разногласия между Рорти, Патнэмом, Уэстом и другими современными интерпретаторами прагматизма, пишет Р. Бернштейн в другой работе, «выявляют... важный аспект возрождающегося интереса к прагматизму. Он связан с характером традиции как таковой, как его описывает А. Макинтайр. Он пишет, что традиция «не просто пересказывает некое нарративное содержание; живая традиция имеет место лишь там, где аргументированный пересказ содержания вступает в конфликт с другими аргументированными пересказами» (A. MacIntyre. *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science // "Monist"*, 1977, vol. 60, p. 461). Между прагматистами конфликты и разногласия не затухали никогда. /.../ Эти конфликты и разногласия всегда присутствовали в прагматизме, прибавляя ему витальности» (Р. Дж. Бернштейн. *Возрождение прагматизма // «Вопросы философии», 2000, № 4, с. 113–114, 116).*

³ Rorty and Pragmatism, p. 53, 99.

случае, в области философии и гуманитарных наук) состоит не в том, чтобы просто реконструировать тексты, обеспечивая буквализмскую точность их «перевода»; задача – в максимально возможном «осовременивании» и популяризации тех или иных идей, теорий, направлений мысли за счёт нахождения новых способов их прочтения. Деятельность последователя–интерпретатора (критика, комментатора, историографа) должна способствовать развитию и совершенствованию учения, а не замораживанию его в первоначальном варианте. Это прогрессивное требование, аргументирует Рорти, корреспондируется с представлениями Дьюи о задачах экспериментального исследования, оно прямо вытекает из его установок «*laissez-faire*» и «*learning by doing*». «Ценность философии Дьюи, – пишет в «Последствиях прагматизма» Рорти, – заключается не в том, что она предъявляет аккуратную репрезентацию общих черт природы, или опыта, или культуры, или чего–либо ещё. Её ценность – в чистой провокативности предположений о способах вольного обращения с интеллектуальным прошлым и рассмотрения этого прошлого скорее в качестве материала для игрового экспериментирования, нежели как возложенного на нас бремени и ответственности. Учение Дьюи помогает нам избавиться от духа серьёзности, традиционно культивировавшегося философами, но отвергавшегося художниками. В интеллектуальном мире, где превалирует серьёзность, жизнь не имеет смысла и цели *в себе*, а осмысляется как некое предварение или репетиция трансцендентного, как движение к превосходящей её цели – бегство от свободы в царство вневременного и вечного. Философско–мировоззренческие идеи подобного рода встроены в наш образ мысли, в наш словарь... Дьюи сделал всё, чтобы помочь нам освободиться от них, и не стоит обвинять его в том, что болезнь, которую он пытался лечить, слегка коснулась и его самого»¹.

¹ R. Rorty. *Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism*, p. 87–88.

Глава II. Не–телеологическая доктрина истории и социальный релятивизм

§ 4. Культурные эпохи и «словари» как исторические случайности

Исследователи творчества Ричарда Рорти, отмечая «динамизм» его философского темперамента, разносторонность познавательных интересов и острую восприимчивость к социокультурным новациям, выделяют *историцизм* в качестве ведущей темы его постаналитического философствования. Сам Рорти связывает свои взгляды с традицией, которую отличает «серьезное отношение к времени» и истории¹. Это традиция философов–романтиков, революционеров и «утопистов», величайшие из которых – Вико, Гегель, Маркс, Ницше, Фуко – способствовали радикальной эмансипации западного сознания от историософских предрассудков и мифологем «онтологической» метафизики. Усмотрев в абстрактной, внеисторической форме мышления признак ущербности традиционного философствования, романтики привнесли в западноевропейскую философию чуждую ей до XVIII века идею *диалектического развития*, вечного становления и совершенствования форм материально–духовной жизни. Познание «бытия» (всего «*ставшего*» и пребывающего в неизменности) уступило приоритетное место познанию человеческой природы, социума и культуры («*становящегося*», или «мира истории», в терминологии Шпенглера²). Новая – *историцистская* – философия пришла на смену *систематической*, она «деконструировала», «разложила картину мира предшествующей культуры» и «превратила все прежние проблемы в проблемы генетического характера»³. Считая историю действительной «мерой всех вещей»⁴, солидаризируясь с Марксом, Шпенглером и Фуко в их критике спекулятивной историософии, Рорти в конструктивной части своей программы (теория «*либеральной иронии*», *этноцентризм*, *неопрагматистская герменевтика* и пр.) выступает как последовательный культур–релятивист и номиналист. Каждый культурный феномен

¹ R. Rorty. Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism, p. 197.

² См: О. Шпенглер. Закат Европы. М., 1993, с.8–9, 65–66.

³ Там же, с. 61.

⁴ R. Rorty. Response to Charles Hartshorne // Rorty and Pragmatism, p. 35.

(язык в первую очередь) он рассматривает как «явление времени и случая»¹, т.е. как результат случайного стечения обстоятельств, обусловленных историко–социальной динамикой. Американский прагматист отказывается «признавать что–либо в качестве не подверженного изменению», мир в его представлении «метастабилен и хрупок», человеческое бытие и познание «ситуативно–ограниченны»². Только включённость в исторический процесс придаёт жизни человека осмысленность, сообщает ей уникальную неповторимость экзистенциального *события*³.

Ссылаясь на выводы Т. Куна и П. Фейерабенда об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение, спорное и очевидно провокативное, на историко–лингвистический и культурный процессы в целом. В результате история предстаёт у него совершенно неупорядоченным, стихийным потоком. Понятие «исторической закономерности» отвергается им как *contradictio in adjecto*.

Свою постмодернистскую концепцию «историчности» Рорти противопоставляет *модернистской* телеологической доктрине истории, культивировавшейся в течение веков профессиональными историками и философами–«фундаменталистами». Телеологическая историософия – «история историков», по выражению Мишеля Фуко, «бросающая на всё, что стоит позади неё, взгляд конца мира»⁴, – утверждает всеобщность, универсальность и конечность «исторического свершения», что, по мнению Рорти, ведёт к апологии проторелигиозного фатализма. Историософия претендует на суждения обо всём с апокалиптической объективностью, не оставляя места сомнению, вопрошанию, эксперименту. Оценивая события «с точки зрения вечности», прилагая к истории вневременной, «потусторонний масштаб» (Гадамер)⁵, она остаётся в плену собственных эсхатологи-

¹ R. Rorty. Contingency, Irony and Solidarity, p. 22.

² См.: А. Сыродеева. Философия возможного // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, с. 214, 216.

³ «Я хотел бы, – пишет Рорти, отвечая на критику «антиисториста» Хартшорна, – использовать историю – эту разрастающуюся, незаконченную поэму – в качестве основного контекста исследования, вместо того чтобы располагать её в рамках более широкого, метафизического контекста» (R. Rorty. Response to Charles Hartshorne // Rorty and Pragmatism, p. 35–36).

⁴ М. Фуко. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Мн., 1996, с. 87.

⁵ Х.–Г. Гадамер. Истина и метод, с. 248.

ческих (прогрессистских) предрассудков и теоретического «анахронизма» (Деррида)¹. *Тео– и телеологизация* «случайного» исторического процесса в любом виде неприемлема для антифундаменталиста Рорти. История, считает он, не может мыслиться телеологически как закономерный процесс, поскольку не имеет никакой «идеи», или пред–заданной цели, поскольку она творится людьми, а не Богом или Мировым Разумом². Подлинным субъектом истории является человек, поэтому и «мир истории» (Шпенглер) может быть только *человеческим*. Человеческая история – это открытое пространство бесконечных трансформаций, интерпретаций и «переинтерпретаций», не обладающих внутренней связностью, не подчиняющихся какой–то необходимости или логической последовательности. Это пространство интертекстуального диалога и взаимобмена культур, хотя и разделённых между собой временными границами, но сохраняющих возможность взаимодействовать и влиять друг на друга. Речь здесь у Рорти идёт о явлении скорее *топологического*, нежели временного, *хронологического* порядка. Культурные эпохи не следуют в линейной прогрессии одна за другой, а как бы «сосуществуют», и хронологически более «ранняя», древнейшая эпоха в культурно–историческом отношении может оказаться (и зачастую оказывается) более развитой и «прогрессивной», нежели любая из последующих эпох, – равно как и наоборот. «История», созданная философским воображением Рорти, чем–то напоминает мистическую *Библиосферу* Винсента Лейча («вселенская библиотека–архив» – классический постмодернистский образ): это – великий и бесценный кладезь культуры, собрание разнообразных текстов, которые вступают между собой в какие–то отношения, вечно перекликаются, цитируют друг друга и друг к другу отсылают. Библиотека живёт своей

¹ Ж. Деррида. Хора // Эссе об имени. М.; Спб., 1998, с. 142. См. в этой же работе фрагмент рассуждений Деррида о «ретроспективной герменевтике» и о «телеологическом программировании, которое, конституируя историю, уничтожает её» (с. 149).

² Ср.: «История имеет смысл в себе самой. То, что в ней кажется противоречащим этому смыслу – непостоянство всего земного, – в действительности является её подлинным основанием. Ибо в самом преходящем скрывается эта тайна неисчерпаемой продуктивности человеческой жизни. /.../ История не имеет никакой вне её находящейся цели (телоса), поскольку в ней нет господства априорно постигаемой необходимости» (Х.–Г. Гадамер. Истина и метод, с. 250–251); «...Пришёл конец идее истории как феномена, развитие которого известно заблаговременно... История непредсказуема, потому что её движущая сила – человек – воплощённая непредсказуемость» (О. Пас. Освящение мига. М., 2000, с. 31).

жизнью, и с каждым шагом исторического человечества её хранилище пополняется всё новыми и новыми текстами.

Принцип историзма, первоначально выдвинутый и разрабатывавшийся в философских системах Вико, Вольтера, Руссо, Гердера, получил своё решающее выражение в философии истории Гегеля. Рорти (что нетипично для академического философа в США) весьма высоко оценивает значение Гегеля для западной философской культуры XIX и особенно XX в., рассматривая его как первого «секуляризованного историциста» и диалектика (и противопоставляя «фундаменталисту» Канту)¹. Диалектика Гегеля, считает Рорти, помогла западноевропейской культуре пробудиться от долгого летаргического сна, в который повергло её средневековое схоластическое богословие, – «освободиться от теологии и метафизики», доминировавших в университетах, от «ностальгии по трансценденции»², выражавшейся в «стремлении искать спасения от времени и случайности»³. «Феноменология духа» Гегеля – первая книга, в которой история человечества осмысливается *диалектически и релятивистски*. В ней даётся картина саморазвития духовной жизни от «простых» форм к более «сложным» и предпринимается попытка исследования *родословной* каждой из этих форм. «Гегель, – пишет Рорти, – повествует об истории как о развитии свободы, как о постепенном пробуждении той идеи, что люди предоставлены самим себе, поскольку для бога не существует ничего, кроме его развития через мир... – кроме истории человеческого приключения»⁴. Гегель считал, что бог остаётся несовершенным до тех пор, пока он не вводит время, – до тех пор, пока, в соответствии с христианской терминологией, он не перевоплощается и не страдает на кресте... Без времени и страдания бог, в терминах Гегеля, это “всего лишь абстракция”⁵. Искусно

¹ См.: R. Rorty. Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism // Consequences of Pragmatism, p. 147–149; idem. Dewey Between Hegel and Darwin // Rorty and Pragmatism, p. 1–15; idem. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xiii–xiv.

² А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990, с. 223.

³ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xiii.

⁴ Ср.: «Великая заслуга [Гегеля] состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития» (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 23).

⁵ R. Rorty. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L., 1998, p. 21.

оперируя понятиями и «метафорами» словаря теологии, метафизики и современной ему науки, Гегель в «Феноменологии духа» выстраивает повествование таким образом, что элементы различных дискурсов – религиозного, философского и научного – взаимопримиряются в рамках системы, образуя некое органическое единство, смешиваясь и неантизируясь в диалектическом синтезе. Такая повествовательная стратегия, революционная для XIX века, способствовала сближению и взаимопроникновению дискурсов философии, истории, религии, литературы. Величайшую заслугу Гегеля Рорти усматривает в том, что он расширил возможности философии, внося в неё живую струю «романтизма». Он изобрёл и впервые применил для целей философии новый «литературный жанр» – жанр «абстрактно–спекулятивного и свободного интеллектуального повествования»¹, чем предвосхитил «экспрессивистские»² (термин Ч. Тэйлора) философско–герменевтические опыты историков XX века.

Отдавая должное новаторскому мастерству Гегеля как автора *Geistesgeschichte*³, Рорти, однако, констатирует, что немецкий философ с прагматической точки зрения не был до конца последовательным историцистом: указав на конкретно–историческую относительность любого культурного явления, он, тем не менее, представил исторический процесс как *закономерный* и связал его с самодовлеющей логикой развития Абсолютного Духа. Свою собственную систему Гегель рассматривал как философию, венчающую развитие человеческой мысли, культуры, самой истории. «Жизнь мира» и «духа» как бы приобретала своё идеальное завершение, и достигнутое состояние («современность», *Модерн*, немецкая идеалистическая философия) объявлялось высшей и окончательной точкой духовно–исторического движения человечества. Гегелевский историцизм, таким образом, носил некритический, сугубо абстрактный и анахроничный характер, он был воплощением духа «модернизма»⁴. Рорти

¹ R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy. Edited by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge, 1984, p. 60. См. также: Р. Рорти. После философии – демократия. Беседа с Дж. Боррадори // Американский философ, с. 139.

² См.: Ch. Taylor. Hegel. Cambridge, 1975, p. 539–540.

³ *Geistesgeschichte* (нем.) – “история духа” (см.: R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres, p. 56–61).

⁴ Ср.: «Модерн как идеология – это не эпоха, а мировоззренческий проект... это гегельянство во всех его различных проявлениях как учение о становлении Абсолюта

видит задачу современных философов–антиметафизиков в том, чтобы *переописать* Гегеля, «отделив гегелевскую настойчивость по отношению к историчности от его пантеистического идеализма»¹.

Аргументацию в защиту историчистского тезиса Рорти подкрепляет ссылками на эволюционистов и Дарвина. Вслед за физикалистом Д. Деннетом², он проводит аналогию между биологической эволюцией (которая зависит от случайностей генных мутаций) и эволюцией культуры (трансформации «*memes*» – метафор, стереотипов, поведенческих установок и пр.³). «Культурные эквиваленты генов, – говорит он в журнальном интервью, разъясняя смысл понятия «культур–дарвинизм», – непрестанно борются между собой за выживание и побеждают сильнейшие»⁴; ими оказываются отдельные «особи», либо целые «популяции» (С. Тулмин) образований – научных понятий, например, – которые лучше других «приспосабливаются к среде»⁵. С точки зрения дарвинистов, развитие природы имеет своё естественное начало, но не имеет конца (телеса), поэтому ни

в мире и посредством мира... проект полнейшего воплощения Бога, т.е. Абсолюта в мире и в истории человечества. Мировая история становится не только мировым судом, но и теогонией, процессом становления Бога, как это выразил Фейербах. /.../ Модерн был и есть радикальное растворение истории в философии истории. В религиозном и политическом отношении модерн имел намерение не только полностью эмансипироваться от своего происхождения и тем самым от истории, но понимал себя как окончательное возвращение духа к самому себе, как законченную эмансипацию Человека и совершенное царство свободы, в котором снято всякое отчуждение. «Философия истории» эпохи модерна, вопреки своему названию, является не философией истории и историчности, а философией устранения истории и исторического метода. Модернизм, философия истории модерна, отрицает непрерывное развитие эпох, их неповторимость и преходящий характер, утверждая окончательную завершенность и предел истории» (П. Козловский. Современность постмодерна // «Вопросы философии», 1995, №10, с. 88–89, 92–93).

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 26. Ср.: «Марксистская социология и экзистенциализм – две традиции современной философии, восходящие к Гегелю, – носят ярко выраженный антиметафизический характер. Благодаря им Гегель продолжает жить в философии, но разговаривает он с нами на новом языке. Это другой Гегель: не метафизический идеалист и не диалектический (speculative) логик, а философ–историк, рефлексирующий культуролог, теоретик социально–политических и этических катаклизмов» (A. Wood. Hegel's Ethical Thought. Cambridge, 1990, p. 5–6).

² См.: D. Dennett. The Intentional Stance. Cambridge, 1987.

³ См.: R. Rorty. Rationality and Cultural Difference // Truth and Progress, p. 191; idem. Feminism and Pragmatism // Ibid., p. 206–207.

⁴ Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // «Логос», 1996, №8, с. 150.

⁵ Там же.

одна фаза развития, ни одна форма жизни – *a fortiori* «современность» – не может рассматриваться как венец и цель динамического процесса. Подобно тому, как диалектика Гегеля способствовала преодолению телеологического идеализма в философии и историографии, учение о происхождении видов Дарвина положило конец господству телеологии в естествознании. Научный эволюционизм доказал, что *homo sapiens* является видом хотя и разумных, но «совершенно случайных и преходящих» существ, включённых в таксономию вечно меняющегося и эволюционирующего органического мира¹. «Чарльз Дарвин, – пишет Рорти, – подвёл философов к осознанию необходимости переосмыслить человеческую деятельность таким образом, чтобы устранить неожиданные разрывы в эволюционном процессе. Это означало переосмысление отношения между биологической и культурной эволюцией посредством сглаживания различия между Природой и Духом – различия, которое каждый, от Платона до Гегеля, исключая случайных эксцентриков, подобных Гоббсу и Юму, считал само собой разумеющимся»². После Дарвина философы–историцисты неоднократно предпринимали попытки, с большим или меньшим успехом, «сгладить» это различие. Одной из таких попыток была *материалистическая диалектика* Маркса, другой – на взгляд Рорти, более удачной и перспективной – «натурализованная версия гегельянства», предложенная Джемсом и Дьюи, т.е. философия прагматизма³.

Переосмысление философии истории Гегеля в духе радикального релятивизма подвело Рорти к *антигегельянскому*, по существу, умозаключению–тезису об «исторической случайности» культурных эпох и «словарей». *Случайность* (contingency)⁴ – ключевая категория неопрагматизма Рорти. Её значение множественно. Во–первых, под случайностью (и случаем) понимается историчность, ситуативность,

¹ Подробнее о теории Дарвина в интерпретации Рорти см.: R. Rorty. Human Rights, Rationality, and Sentimentality // Truth and Progress, p. 174–175.

² R. Rorty. Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism, p. 199.

³ См.: R. Rorty. Dewey Between Hegel and Darwin; а также: J. Dewey. The Influence of Darwinism on Philosophy // Middle Works, 1899–1924. Carbondale, 1976–83, vol. 4.

⁴ Варианты перевода: «уникальность» (Л. Павлова. Прагматистская герменевтика Р. Рорти. М., 1989), «вероятность» («Диалог – США», 1990, № 44), «условность» (В. Глазычев. The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought // «Пушкин», 1998, № 3, с. 10), «контингентность» (В. Целищев. Предисловие к русскому изданию книги «Философия и зеркало природы». Новосиб., 1997, с. X).

пространственная и временная локальность всякого экзистенциального феномена, его привязанность к определённом месту и времени. Во-вторых, случайность означает непредсказуемость, амбивалентность и изначальную непредзаданность человеческого существования в историческом мире. Стабильности, целостности социокультурного опыта, упорядочиваемого систематической философией, противопоставляется текстуальная множественность, изменчивость и разнообразие гетерогенных языковых игр. «Эпохи»–«игры»–«словари» (все эти понятия Рорти употребляет как синонимы) сосуществуют в едином метакультурном пространстве истории – и «конкурируют» друг с другом. Ни один из словарей ни одной из культур не может претендовать на статус привилегированного и окончательного, – но каждый из них по-своему самодостаточен и «конечен»¹.

Освоение в историческом мире возможно лишь при условии осознания субъектом принципиальной случайности и относительности его словаря, социальной и нравственной идентичности, самого существования в этом мире. Ошибкой романтизма XIX века, впервые воспевшего и субстанциализировавшего историческую случайность, было восприятие её как рока и трагедии. Для поэтов–романтиков случайность ассоциировалась с капризами судьбы, произвольно разрушающей самые грандиозные человеческие замыслы и обесмысливающей жизнь неотвратимостью смерти. Этот иррационалистический фатализм, лишаящий человека веры в свои силы и

¹ Под «конечностью» (finality) словаря Рорти подразумевает, во-первых, его «историчность» (принадлежность континууму истории) и, во-вторых, самодостаточность словаря как системы коммуникации. С одной стороны, язык «конечен» в смысле его культурно–исторической обусловленности и относительности, невечности («словари так же смертны, как люди» [R. Rorty. Nineteenth–Century Idealism and Twentieth–Century Textualism // Consequences of Pragmatism, p. 153]); с другой стороны, «final» в «final vocabulary» следует понимать и как указание на «предельность», автономность и суверенность словаря, его на–себе–замкнутость (он состоит из набора (set) слов, достаточного для *нормального* – в куновском смысле – познания и коммуникации). Конечный словарь включает слова, без которых люди (носители определённого языка) просто «не умеют обходиться... неспособны формулировать свои мысли... психологически не могут сказать то, что хотят» (Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // «Логос», 1996, № 8, с. 150). Например, слова «церковь», «святой дух», «искупление», «Библия» и т.п. являются частью конечного словаря средневекового христианина, а слова «демократия», «права человека», «конституция», «свобода слова» образуют конечный словарь либерального политика XX века. См. об этом: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 73; idem. Heidegger, Contingency, and Pragmatism // Essays on Heidegger and Others, p. 37.

надежды на будущее, подавляющий в нём волю к сопротивлению и притупляющий остроту восприятия явлений действительности, Рорти относит к разряду вредных «квази–религиозных умонастроений»; он полагает, что, напротив, только «признание конечности, смертности, случайности земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни»¹. Именно случайность, а не бессмертие, делает существование человека в подлинном смысле слова *человеческим*, т.е. «собственным» и аутентичным. Именно случайность заставляет ценить каждое жизненное мгновение, ориентируя личность на постоянное самосозидание и самообновление. Именно случайность, а не рок или судьба, покровительствует человеку в его жизни, всегда предоставляя его самому себе и открывая простор для деятельного творчества и изобретательства, дарующих относительное преодоление превратностей внешних обстоятельств.

Романтизм XIX века и постклассическая философия XX века, по мнению Рорти, создали надёжные предпосылки для секуляризации исторического сознания западного человека. Современная культура (по преимуществу – атеистическая) самим фактом своего существования доказывает несостоятельность теоцентристских метафизических интерпретаций, отвергающих идею случайности, а результаты исследований в области социологии, антропологии и лингвистики подтверждают справедливость вывода прагматистов о том, что история творится людьми, а не Богом, и что «языки создаются, а не открываются»². Наряду с различного рода историософскими концепциями, сменившая их просвещенческая доктрина «всемирно–исторического прогресса» – великая утопия Нового времени – утратила к концу XX века, констатирует Рорти, всякую привлекательность для «размышляющей интеллигенции». Эта доктрина базировалась на допущении о закономерном и естественном порядке мировой истории, утверждала возможность адекватного постижения этой закономерности. Задача интеллектуальных исканий сводилась к тому, чтобы обнаружить и всесторонне изучить глубинные «основания» социального бытия, распознать за отдельными фактами и событиями истории, всегда богатой на внешние проявления, некие общие законы–тенденции, задающие ритм и направленность историческому процессу. Убеждение в существовании такого рода оснований – ко-

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

² R. Rorty. Philosophy in America Today // Consequences of Pragmatism, p. 222.

ренной порок рационалистической философии, согласно Рорти. Единственную «закономерность» истории американский философ усматривает в центробежной пролиферации словарей и непрекращающемся диалогическом соперничестве культур, борьбе старых «форм жизни» с новыми. Однако инструментарий «систематической» философии плохо приспособлен для описания этих отношений – в отличие от прагматизма и герменевтики.

Как уже было отмечено, Рорти не просто перенимает у философов-постпозитивистов (Куна, Фейерабенда, Тулмина и др.) их релятивистские тезисы – о несоизмеримости исследовательских парадигм, пролиферации научных теорий/«словарей» и теоретической/идеологической «нагруженности» опыта, – но и вносит коррективы в последние, распространяя их действие на всю обширную область человеческого познания и поведения (*human conduct*). Исходя из тезиса о несоизмеримости словарей, Рорти отстаивает позицию культурологического и лингвистического плюрализма. Он отвергает идею «всеединства истории», соглашаясь с Шпенглером в том, что «общечеловеческой культуры» как таковой просто не существует и что «“человечество” есть пустой звук», «фантом»¹. «Мир истории», в представлении Рорти, хаотичен и децентрирован, он состоит из множества мелких образований – локальных культурных «миров». Каждая культура, ограниченная во времени и пространстве, развивается по своим собственным автономным законам, у каждой – свои особенные «традиции и архивы»², своя «языковая игра»³. «Игры» играют по некоторым согласованным правилам, которым все члены языкового сообщества договариваются следовать и нарушение которых ведёт к неизбежному «выпадению» участника из «игры», либо – в исключительных случаях – к трансформации дискурсивных практик, т.е. к пересмотру игровых правил (условий «коллективного договора», по Ф. де Соссюру⁴) и замене их на другие. Отталкиваясь от гипотезы Э. Сепира – Б. Уорфа о влиянии естественного языка на формирование моделей коллективного сознания, Рорти разрабатывает текстуалистскую (этнолингвистическую) концепцию опыта и по-

¹ О. Шпенглер. Закат Европы, с. 27. У Рорти об этом см.: *Postmodernist Bourgeois Liberalism // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 197–199.

² См.: Ж. Деррида. Кроме имени // Эссе об имени, с. 96.

³ «Язык и действия, с которыми он переплетён» (Л. Витгенштейн. *Философские исследования*, с. 83).

⁴ См.: Ф. де Соссюр. *Труды по языкознанию*. М., 1977, с. 52.

стулирует универсальную взаимосвязь всех форм человеческой жизнедеятельности в социуме на основе их редуцируемости к одной форме – коммуникативно–языковой. Правила языка и языкового общения играют решающую роль в аккультурации человека; всюду проникающая дискурсивность неосознаваемым для индивида образом детерминирует нормы его поведения, мышления, восприятия явлений действительности¹. «Мыслить, – пишет Рорти, – значит пользоваться языком; в моём представлении, «мышление» и «словоупотребление» – тождественные понятия»². Правила словоупотребления в разных языковых системах различны и не могут быть скоррелированы, сведены к общему знаменателю. «Нет никакого способа выйти за пределы разнообразных словарей, которые мы выработали и освоили, и найти метасловарь, который каким–то образом принял бы во внимание *все возможные* словари, все возможные способы суждения и восприятия»³. Систематическая философия с давних пор лелеяла мечту обрести такой чудо–словарь – словарь, который сделался бы «ядром, истиной всех других словарей, условием их совершенствования»⁴. Однако все попытки осуществления этого замысла, предпринимавшиеся до сих пор систематическими философами, терпели неудачу, констатирует Рорти. Абсурдность и неисторичность любых подобного рода редуccionистских проектов для американского прагматиста вполне очевидна: решить проблему идеологической разобщённости социальных агентов на основе выработки общего для всех унифицированного «метасловаря» так же невозможно, как положить конец естественному развитию языка и культуры или заставить людей, принадлежащих к разным культурным сообществам, мыслить и чувствовать совершенно одинаково. Рорти надеется, что в «пост–философской культуре» эта интенция (*the urge to create a meta– and super–vocabulary*), являющаяся разно–

¹ «Языковые игры являются минимальными отношениями для существования общества: даже до своего рождения, хотя бы только вследствие данного ему имени, ребёнок уже помещён как референт в историю, повествуемую его окружением, в которую он позднее неизбежно будет должен себя вписать. Или, проще, вопрос социальных связей, будучи вопросом, сам является языковой игрой, игрой вопрошающего, вопрошаемого и предмета вопрошания: что уже является социальным отношением» (Ж.–Ф. Лиотар. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна, с. 145).

² R. Rorty. Response to Allen Hance // Rorty and Pragmatism, p. 123.

³ Idem. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xvi.

⁴ Idem. Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism, p. xlii.

видностью картезианского «поиска достоверности» (*the quest for certainty*), будет «успешно подавлена»¹.

Между тем, чувствуя, что его позиция неизбежно ведёт к радикальному социокультурному релятивизму, Рорти – вероятно, желая придать некоторую «диалектичность» установке на несоизмеримость и тем самым оградить себя от нападков критиков – пытается, с помощью различного рода ограничительных уточнений и оговорок, смягчить свою антифундаменталистскую аргументацию. Он говорит о том, что культурно–семантическая «несоизмеримость» (*incommensurability*) словарей не означает их «несовместимости» (*irreconcilability*), а взаимная «непереводимость» (*untranslatability*) лингвистических единиц (тезис Куайна об индетерминированности «радикального перевода»²) не может служить основанием для «культурологического агностицизма» – вывода о том, что культуры являются абсолютно непроницаемыми друг для друга и «непознаваемыми» (*unlearnable*)³. На самом деле, настаивает американский философ, культуры и *совместимы*, и *познаваемы*; между ними существует интенсивный и никогда не прекращающийся интертекстуальный взаимообмен–диалог (ведущийся, согласно справедливому, как считает Рорти, утверждению А. Тойнби, одновременно в двух плоскостях – синхронной и диахронной). Возможность этого диалога обеспечивается принадлежностью культур общему «экумену» истории – гуманитарному универсуму, образующему среду обитания исторического человечества. Здесь, на столкновении и пересечении разновекторных сил, зарождаются, расцветают и увядают («совершенно бесцельно, как цветы на поле»⁴) культурные организмы, здесь происходит «скрещивание» языков (дискурсивных практик), их пролиферация и распространение по «экумену», ассимиляция одних форм

¹ Ibid. См. также: R. Rorty. *Deconstruction and Circumvention // Essays on Heidegger and Others*, p. 89.

² «Приёмы перевода с одного языка на другой могут устанавливаться различными путями, каждый из которых совместим со всей совокупностью речевых предрасположений (*speech dispositions*), но которые несовместимы друг с другом» (W. V. Quine. *Word and Object*. N.Y.; L., 1960, p. 27); «Можно пользоваться любым переводом, но нельзя решить, какой из них верен или ошибочен, обращаясь к “фактам самим по себе”» (Idem. *Facts of the Matter // Essays on the Philosophy of W. V. Quine*. Ed. by R. W. Shahan and C. Swoyer. Hassocks, 1979, p. 167).

³ См.: R. Rorty. *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-Francois Lyotard // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 214–215.

⁴ О. Шпенглер. *Закат Европы*, с. 27.

жизни другими и т.д. Это процесс совершенно стихийный, никем не направляемый и бесконтрольный, не подчиняющийся никакому другому закону, кроме закона случая. Однако точно так же, как случайность, по Рорти, не обесценивает человеческого существования, произвольность транскультурной коммуникации не лишает её качества осмысленности. Повседневный жизненный опыт гарантирует эту осмысленность: люди, являющиеся носителями различных языковых культур и традиций, понимают друг друга благодаря тому, что в большинстве случаев одинаково (или похожим образом) реагируют на те или иные внешние стимулы и раздражения¹. Несовпадение бихевиористских реакций – не естественная закономерность, а недоразумение, которое может быть при определённых условиях устранено. С точки зрения здравого смысла (совпадающей в данном случае с точкой зрения прагматизма), «культурологический агностицизм» несостоятелен и абсурден. Практика современных учёных–витгенштейнианцев объективно свидетельствует о том же (против агностицизма). *Витгенштейнианцами* Рорти называет тех социологов, антропологов и лингвистов, которые придерживаются – в теории – известных релятивистских принципов, но результаты деятельности которых фактически опровергают догму о радикальной непознаваемости культур. Эти учёные, вопреки утверждениям о невозможности адекватного перевода понятий с одного языка на другой, активно занимаются исследованием и описанием «чужих» (якобы непознаваемых) культур и довольно успешно используют для данных целей категориально–терминологический инструментарий *своего собственного, родного* языка. Таким образом, они на практике, экспериментально, опровергают собственные теоретические положения². Задача современной философии, по представлению Рорти,

¹ Согласно гипотезе А. Вежбицкой, на лингвистическом уровне это единообразие в поведении, психических состояниях и реакциях индивидов фиксируется в некотором устойчивом наборе *элементарных концептов* («семантически примитивных универсалий»), имеющих во всех языках одинаковое значение и обуславливающих возможность их взаимной переводимости. К числу данных концептов Вежбицкая относит, например, такие семантические единицы, как «думать», «хотеть», «чувствовать», «хороший», «я», «ты», «это», «говорить» и др. (А. Вежбицкая. Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культурораспецифичных контекстах // «Thesis. Мир человека», 1993, т. 1, вып. 3, с. 190; см. также: А. Wierzbicka. *Semantic Primitives*. Frankfurt, 1972).

² На это противоречие «концептуального релятивизма» указывал ещё Д. Дэвидсон. «Концептуальные изменения и контрасты, – писал он, – объясняются и описыва-

состоит как раз в том, чтобы всемерно содействовать процессу взаимного сближения и узнавания разноразличных культур, способствовать демократизации и интенсификации социокультурного диалога. Философу в постмодернистской утопии Рорти отводится скромная (по сравнению с положением эпистемолога в классической парадигме), но важная роль «*медиатора*» – эксперта–интерпретатора, эрудированного «посредника между различными дискурсами»¹. «Более всего, – пишет Рорти, – философия была бы сегодня полезна в деле выдвигания космополитических инициатив и наведения мостов между нациями... Наше, философов, предназначение – в примирении

ются [релятивистами] средствами одного языка. Уорф, желая продемонстрировать, что язык хопи заключает в себе метафизику, настолько для нас чуждую, что не может «быть сверен» с английским, использует последний для передачи содержания предложений языка хопи. Кун великолепен и убедителен, когда говорит о том, что происходило до научной революции, – и использует он при этом, разумеется, нашу пост-революционную идиому. /.../ Доминирующая метафора концептуального релятивизма независимо от специфики имеющихся подходов становится жертвой лежащего в её основании парадокса. Различие точек зрения имеет смысл, если есть общая координирующая система, которую они должны разделять, но существование этой системы противоречит самой идее их драматической несоизмеримости, а значит, мы нуждаемся в положениях, устанавливающих предел для концептуальных контрастов» (D. Davidson. *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 184). Ср. с антирелятивистской аргументацией Х. Патнэма: «Если Фейерабенд (и Кун в его установке на несоизмеримость) был бы прав, то представители других культур, включая учёных XVII в., могли бы входить в наши теоретические контексты только как животные, обнаруживающие те или иные реакции на внешние раздражения, в том числе реакции в виде звуков, курьёзно походящих, к примеру, на слова английского или итальянского языков. Было бы внутренне противоречивым утверждать, что понятия Галилея «несоизмеримы» с нашими, и тем не менее продолжать подробнейшим образом их описывать» (H. Putnam. *Realism and Reason*, p. 193).

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 317. Свою книгу Рорти заканчивает «аллюзией к исследованию Майкла Оукшотта» /“The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind”/, в котором представлена «разговорная» (conversational) модель социокультурного и образовательного процесса (ibid., p. 389); в дальнейшем, развивая метафору «разговора», Рорти обращается к текстам «континентальной философии», в которых находит для себя много полезного и стимулирующего, особенно в сочинениях Ю. Хабермаса и Ж.-Ф. Лиотара. Последний в цитируемой Рорти работе «Столкновение» так описывает природу диалога: отдельные виды дискурса, развивающиеся каждый по своему плану и в соответствии с внутренней логикой бытования данной культуры, образуют некую рассеянную систему, напоминающую систему островов архипелага. Эти острова находятся в коммуникационном медиуме моря, однако нужны корабли, а самое главное – капитаны, которые могли бы организовать и осуществить связь между островами. Роль этого капитана выполняет философия, взявшая на себя задачу доказательства возможности диалога и описания его логики.

всего старого со всем новым, а наша профессиональная функция – быть честными посредниками (brokers) между поколениями, между сферами культурной активности и между традициями»¹. Это – последняя и единственная задача философии в «пост-философской культуре», и *прагматистская герменевтика* могла бы, по замыслу Рорти, успешно её реализовать.

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Future* // *Rorty and Pragmatism*, p. 203.

§ 5. Ирония, метафора, редескрипция

Итак, история человеческой культуры и языка в постмодернистском философском дискурсе демистифицируется; вера в телеологическую закономерность событий и их предопределённость уступает место осознанию другой закономерности – закономерности исторически случайного, непредзаданного и открытого в бесконечное будущее «образовательного процесса». Лишённая трансцендентной «идеи», история утрачивает объективную законосообразность и целенаправленность. Она оказывается (в постмодернистской интерпретации) чем-то призрачным и эфемерным – в терминах Рорти, *случайным* продуктом *случайной* импровизации «играющего» и экспериментирующего человека, занятого обустройством своего жизненно-игрового пространства¹. История не даётся человеку заранее, она сочиняется им самим и «разыгрывается», как художественное произведение, она и есть «произведение» (ведь *history* – значит «сочинение», *story*). Для выражения этого смысла Рорти находит в словаре герменевтики подходящую «текстуалистскую» метафору: он говорит о «*поэме истории*», большом коллективном «эпосе», создаваемом человечеством, с каждым поколением пополняемом новыми главами, заново перечитываемом и бесконечное количество раз исправляемом. Каждая глава в этом сочинении отсылает к предшествующим и сама предвещает появление следующих, ещё не написанных глав. Это – поэма без автора, без строго последовательной фабулы и без какой-либо определённой «морали». Каждый человек имеет возможность вставить своё слово в «поэму истории», дополнить её своей интересной записью, или переписать – переописать – то, что было ~~Планкаса~~ ² *описанием* («редескрипцией») играет в антифундаменталистской доктрине Рорти важную конструктивную роль (наряду с де-конструктивной ролью *иронии*, о чём будет сказано ниже). Поскольку, согласно Рорти, сличение конечного исторического словаря или какой-либо версии истолкования бытия с неконцептуализированной реальностью невозможно, а референция непостижима,

¹ См.: Й. Хёйзинга. *Homo Ludens*. М., 1997.

² Ср. с метафорой Томаса Карлейля в «переописании» Борхеса: «история – это бесконечная... книга, которую все люди пишут и читают и стараются понять и в которой так же пишут их самих» (Х.Л. Борхес. *Оправдание вечности*, с. 370).

речь нужно вести не столько о дескрипции (описании) мира, сколько о переосмыслении и перетолковании исторически предшествовавших концепций, т.е. редескрипции. Тексты (словари переописания) соотносятся *только с текстами* (другими словарями). История культуры пишется не одним, а бесчисленным множеством авторов, и каждое авторское добавление к этой «разрастающейся, незаконченной поэме»¹ представляет собой, по выражению Рорти, «переинтерпретацию предшествовавших переинтерпретаций ещё более ранних переинтерпретаций»². Создатели нового словаря, если этот словарь подлинно нов, оригинален и отвечает культурным запросам эпохи, вправе рассчитывать на успех и признание, однако – только на определённое время и в рамках определённой культуры; никакой словарь не может быть настолько «хорош», чтобы положить конец развитию языка и эволюции форм культуры.

Вопрос о происхождении языка Рорти решает в духе «радикальной теории интерпретации» Д. Дэвидсона и деконструктивизма Ж. Деррида – Дж. Х. Миллера, признавая первичность *метафорического, переносного смысла* в словоупотреблении. Язык и мышление, структурируемое языком, изначально фигуративны и тропологичны: слово (знак) соотносится с реальностью (означаемым) так же произвольно и неизоморфно, как художественный образ – с «отображаемым» «объектом». Эта релятивистская аксиома текстуализма, всецело разделяемая Рорти, восходит к известному тезису Ницше об *«истинах как забытых метафорах»*, сформулированному немецким философом в одной из ранних работ и положенному его последователями в основу концепции перспективизма. «Что такое истина?» – задаётся вопросом Ницше, и отвечает: «Движущая толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, – ...сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными: истины – иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стёрлось изображение и на

¹ R. Rorty. Response to Charles Hartshorne // Rorty and Pragmatism, p. 35.

² R. Rorty. Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // Consequences of Pragmatism, p. 92. Термин «редескрипция» (creative redescription) использует также Ч. Тэйлор, однако он вкладывает в него более определённый, специально–философский смысл – см.: Ch. Taylor. Philosophy and its History // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, p. 17–30.

которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл»¹. Живая, ещё не «стёршаяся» метафора, согласно интерпретации Рорти, функционирует в речи как слово–пароль, требующее расшифровки и коммуникативного освоения. Являясь продуктом свободного поэтически–игрового экспериментирования, она проникает в язык и расшатывает его конвенциональные установки. Выговоренная, актуализированная в речевой практике, она выступает катализатором лингвистических преобразований. Изобретение новых оригинальных «метафор, метонимий, антропоморфизмов» и частичное (не всегда удачное на первоначальной стадии) введение их в оборот предвзвешивает, как правило, появление новой языковой игры. Таким образом, метафоризация является средством осуществления *редескрипции*².

Жак Деррида в статье «Белая мифология», вышедшей в свет в 1971 году и оказавшей значительное влияние на формирование американского деконструктивизма, исследует риторическую природу метафоры и, вслед за Ницше, рассматривает её как образец–модель порождения философского текста. В основании философии, согласно Деррида, лежит истолкование метафоры, суть которого заключается в стирании (*effacement*) первоначального переносного смысла, его завуалировании – с тем чтобы выдать переносный смысл за прямой. Стёршаяся метафора – это узаконенная и ставшая нормой в философском употреблении «игра слов». Превратившись в катахре-

¹ Ф. Ницше. Об истине и лжи во внеэтическом смысле. Цит. по: Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни. Мн., 1999, с. 367. Ср.: «То, что мы называем здравым смыслом – корпус широко признаваемых истин – представляет собой... коллекцию мёртвых метафор. Истины – это скелеты, которые остаются после того, как привычка и длительное использование притупили способность порождать смыслы, вызывать трепет... Как только метафора теряет свою свежесть, остаётся плоский, буквальный, прозрачный язык – язык, который не принадлежит никакой определённой личности, но “здравому смыслу”, “разуму”, “интуиции”» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 152).

² «Метафора – это троп, благодаря которому создаётся новый словарь... Термин, используемый метафорически, есть термин, используемый в новом контексте для выражения состояния уверенности (*belief*), для которого не существует словаря. При использовании метафоры мы не сравниваем субъекты атрибуции термина в старом и новом контекстах, т.е. не ищем сходства и различия между старым и новым объёмами термина. Нам не известен референт термина в новом контексте. Но из теории мы знаем кое–что о вещах, о которых мы высказываемся. Мы освещаем новый субъект предложения благодаря интенции сменяемого термина. В новом контексте эта интенция должна модифицироваться необходимостью новых условий её использования» (R. Harre. *Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences*. Oxford, 1986, p. 77).

зу¹, метафора растворяется в философском тексте, утрачивая последние следы своего «игрового» происхождения и приобретая устойчивую однозначность (Деррида здесь ссылается на сочинение Ж.–Ж. Руссо «Опыт о происхождении языка»², в котором французский философ–просветитель даёт изложение своей теории языка: одним из постулатов её было как раз утверждение первичности переносного смысла). Однако, считает Деррида, интерпретатор, если он не желает допустить, чтобы текст ввёл его в заблуждение, «всегда должен уметь восстановить первоначальную надпись и реставрировать палимпсест»³. В этом заключается философский смысл и назначение деконструкции.

Истинность и содержательность первичной метафоры как лингвистической аномалии неопределимы: метафора, настаивает Рорти, антитетична действующему языку и приобретает значение только тогда, когда становится компонентом обновлённого словаря. Поэтому с самого начала нельзя утверждать, что метафора чему–то «соответствует» или с чем–то «согласуется». Она просто заявляет о себе, внедряясь в словарь, в результате чего нарушается привычный ход и ритм языковой игры и открываются новые перспективы развития дискурса. Текстуализм отвергает возможность оценки альтернативных метафор с точки зрения их способности к аутентичному описанию чего бы то ни было. Метафоры служат только формированию и совершенствованию языка, они не способствуют ни выявлению объективной истины, ни сближению языка с объективной вневингвистической реальностью⁴. Эти особые тропы речи располагаются *ad marginem* – «по краям» дискурса, и, множась в тексте, размывают его структуру, обнажая всю зыбкость и искусственность языка, его

¹ *Katachresis* (от греч. *katachresis* – злоупотребление, неправильное употребление слова) – риторический троп, в котором эпитет противоречит по своему прямому значению определяемому им понятию или предмету; способ употребления слова в расширительном, не свойственном ему значении; *стёртая* или *утрированная метафора*, по определению П. Фонтанье («Классический учебник для изучения тропов»). Подробнее см.: Литературный энциклопедический словарь. М., 1987, с. 152.

² J.–J. Rousseau. *Essai sur l'origine des langues ou il est parle de la melodie et l'imitation musicale*. Bordeaux, 1968. См. также: J. Derrida. *Of Grammatology*. Baltimore & L., 1976, p. 270–280 (Part II: Chapter 4. *The Originary Metaphor*).

³ J. Derrida. *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy* // *Margins of Philosophy*. Chicago, 1982, p. 212.

⁴ См.: R. Rorty. *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor* // *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 162–163.

ни–на–чём–не–основанность (если только не считать основанием словаря другой словарь). «Понятие референциального применения языка, – пишет Дж. Х. Миллер, – является поздней иллюзией, возникшей в результате забвения метафорических “корней” речи»¹. Мыслить без иллюзий, свободно и «метафорично» – значит, по Рорти, «мыслить истину как нечто такое, чего ещё нет, чем мы заранее никогда не располагаем»².

Метафоризация (изобретение метафор–неологизмов) является важным, но не единственным фактором эволюции языка. Дело в том, что своим появлением метафора, как уже было сказано, только *предваряет* формирование новой языковой игры. Чтобы новоизобретённый троп действенным образом повлиял на язык, он должен быть освоен и буквализирован. Необходимо, чтобы метафора получила распространение и вошла в обиход. Развитие языка Рорти связывает с *де–метафоризацией*, превращением переносного смысла в прямой, фигурального компонента речи в буквальный: метафоры «умирают, буквализируясь»³, трансформируясь в общезначимые и общеупотребительные слова. Одновременно стирается противопоставление лингвистической нормы и аномалии: «исключение» становится «правилом», а идиосинкразическое умалется до простого выражения, или «проявления», всеобщего. Так по мере взросления культуры и её словаря с ней происходит то, что (по Шпенглеру) случается и с любым живым организмом – «окостенение гибких членов» (тривиализация речи, в данном случае)⁴. Настоящий процесс (*деметафоризации*) Рорти, однако, склонен рассматривать как естественный и желательный, так как поэтические метафоры для него, подобно ценностям для Ницше, *психологически и практически* являются лишь «результатами определённых утилитарных перспектив»⁵. Прагматистская философия, которая состоит на службе у «демократического сообщества», должна, по его мысли, не только исследовать этот про-

¹ J. H. Miller. Tradition and Difference. Rev. of M. H. Abrams' «Natural supernaturalism» // “Diacritics”, 1972, vol. 2, № 2, p. 11.

² R. Rorty. Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics // Essays on Heidegger and Others, p. 14.

³ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 16.

⁴ Ср. с тем, как А. Тойнби в «Постижении истории» (М., 1991) описывает процесс «вульгаризации языка» в ходе его распространения и смешения с другими языками (с. 389–395).

⁵ Ф. Ницше. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994, с. 41.

цесс со стороны или описывать задним числом его результаты (в чём видит задачу «лингвистической науки будущего» Р. Барт¹), но и непосредственно участвовать в нём. Философия должна содействовать метафоризации и деметафоризации языка – выявлению, развёртыванию и затем планомерному «омерщвлению» живых метафор, превращению их в класс «инструментов социального прогресса» (tools of social progress)², легко оперируемых понятий³. Чем разнообразнее и специфичнее набор инструментов, тем богаче и жизнеспособнее культура, ими оперирующая, тем гибче и выносливее социальный организм. Однако от длительного употребления инструменты имеют обыкновение притупляться, и тогда встаёт вопрос о необходимости их починки или замены.

В отличие от мёртвых, живые метафоры неоперациональны, и потому не могут использоваться как орудия (tools) социальной коммуникации. Метафорические утверждения (assertions) «негарантируемые» (*unwarranted*)⁴. Метафорами не передают сообщений, ими нельзя отдать приказ или взять на себя обязательство, они не являются носителями фиксированного значения. Будучи тропом, метафора по своей лингвистической природе *идиосинкразична*. В ней заключено имплицитное противопоставление обыденного видения мира, соответствующего классифицирующим (таксономическим) предикатам, необычному, отражающему специфику художественного мышления. Такие особенности, как несводимость к буквальной перефразе, контрастность с тривиальной таксономией объектов и «категорологическая ошибочность» (термин, заимствованный лин-

¹ Предметом этой науки, пишет Барт, «станет не происхождение слов (этимология) и даже не их бытование (лексикология), но сам процесс их отвердения, оплотнения в ходе исторического развития дискурса; такая наука, несомненно, будет исполнена разрушительного пафоса, ибо она вскроет нечто большее, нежели исторический характер истины, – вскроет её риторическую, языковую природу» (Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994, с. 497).

² R. Rorty. *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*, p. 17.

³ Ср.: «...Понятие, сухое и восьмиугольное, как игральная кость, и такое же передвижное, как она, всё же является лишь остатком метафоры... В игре в кости–понятия «истиной» называется употреблять каждую кость так, как ей определено, правильно считать её очки, образовывать правильные рубрики и никогда не выходить за пределы кастового порядка и последовательности рангов... Но отвердение и окоченение какой–нибудь метафоры ещё не заключает в себе ничего, что бы объяснило необходимость и исключительное право этой метафоры» (Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни, с. 368, 371).

⁴ R. Rorty. *Hilary Putnam and the Relativist Menace // Truth and Progress*, p. 50.

гвистическими философами у Г. Райла¹), роднят метафору с поэтическим дискурсом. «Действие порождающего речевого механизма в области метафоры заключается в размывании логических – или так или иначе установленных – границ, благодаря которому обнаруживаются новые сходства, невидимые в рамках прежней классификации. Другими словами, сила метафоры – в способности ломать существующую категоризацию, чтобы затем на развалинах старых логических границ строить новые»². Построение «нового» как раз совпадает с моментом редескрипции – переходом *метафорического* словоупотребления в *буквальное*. Различие между буквальным и метафорическим, полагает Рорти, есть различие *не по роду* (между словами *правильными*, «подходящими миру», и *неправильными*, «не подходящими»³), и *не по значению* (значение, согласно тезису Д. Дэвидсона⁴, принимаемому Рорти за аксиому, может быть только буквальным, но не метафорическим⁵), но различие *по употреблению* – между известным и неизвестным использованием «шумов и меток», т.е. между старым и новым языком⁶. Это различие является необходимым условием существования и совершенствования языка. «Если бы язык нельзя было использовать метафорически, – утверждает Рорти, – он бы никогда не изменялся и развитие культуры остановилось. Единственная причина того, что культура прогрессирует, состоит в том, что люди пользуются метафорами»⁷.

Своего философского героя Рорти называет *ироником*, а стратегию жизнедеятельности, базирующуюся на представлении о случайном характере человеческой культуры, нравственного сознания и

¹ См.: G. Ryle. *The Concept of Mind*. L., 1949, p. 18–23; а также: С. М. Turbayne. *The Myth of Metaphor*. Yale UP, 1962, p. 12.

² П. Рикёр. Живая метафора // Теория метафоры: Сб. статей. М., 1990, с. 442.

³ R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 28.

⁴ См.: D. Davidson. *What Metaphors Mean* // *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 245–264.

⁵ «Иметь значение – значит иметь место в языковой игре. Метафоры, по определению, его не имеют» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 18). Более подробно об этом см.: R. Rorty. *Non-Reductive Physicalism* // *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 124–125.

⁶ «Буквальное употребление шумов и меток может быть схвачено нашими старыми теориями о том, что говорили бы люди при различных обстоятельствах. Метафорическое употребление склоняет к выработке новой теории» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 17).

⁷ Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // «Логос», 1996, №8, с. 134.

правил «языковых игр», разыгрываемых на «сцене истории», – *иронической*. Фундаментальной настроенностью ироника является радикальное и неискоренимое сомнение в существующем порядке вещей, прежде всего – в оправданности *собственного*, имеющегося в наличии и общепризнанного конечного словаря¹. Человеку, открывшему для себя мир культуры как поле возможных языковых стратегий, не поддающихся оценке или упорядочивающей систематизации, знакомо, отмечает Рорти, подобное состояние. «Ироника тревожит возможность того, что он был принят в члены не своего, чуждого племени, обучен ошибочной языковой игре»². Противоположность иронии – *здоровый смысл*: укоренённость в буквальном, общепринятом и общезначимом. Антигерой Рорти – *метафизик* – «привязан к здравому смыслу, поскольку не ставит под вопрос те общие места (platitudes), которые блокируют использование данного конечного словаря... не предлагает новых описаний, а довольствуется уже имеющимися, анализируя их с помощью других имеющихся (старых) описаний»³. У метафизика много общего с двумя другими модернистскими персонажами – *политическим консерватором* и «*нормальным учёным*». Их объединяет догматическая приверженность *букве* доктрины, убеждённость в том, что «истина» (в том виде, в каком она сформулирована в наличном словаре) уже *обретена*, и враждебное отношение к любого рода революционным инициативам⁴.

Ироник, наоборот, устремлён в будущее. Его жизнь есть движение, непрестанное самоотрицание и самосовершенствование. Случайность, осознанная как необходимость, «обрекает» ироника на свободу (в терминологии Сартра) и лишает его счастливой привилегии на «метафизически комфортное» (Ницше) и «безответственное»

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 73.

² Ibid., p. 75. Ср.: R. Bourne. The Life of Irony // The Radical Will: Selected Writings 1911–1918. N.Y., 1977, p. 142–143.

³ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 74.

⁴ *Ирония* (как символ постмодернизма) аналогичным образом противопоставляется *метафизике* (философскому модерну) в программном исследовании И. Хассана «The Dismemberment of Orpheus» (N.Y., 1982). Модернизм и постмодернизм, помимо указанной оппозиции, характеризуются И. Хассаном и через такие философски значимые дистинкции, как «*трансцендентное – имманентное*», «*замысел – случай*», «*цель – игра*», «*иерархия – анархия*», «*означающее – означаемое*» и др. (См. подробнее: I. Hassan. Making Sense: The Trials of Postmodern Discourse // “New Literary History”, 1987, vol. 18, № 2, p. 445–446).

(Канетти) существование. В определённом смысле, иронию можно рассматривать как постмодернистский эквивалент «экзистенциальной тоски». Свобода творческого экспериментирования и переописания доставшегося от предшественников наследия сопряжена с чувством ответственности за совершаемый выбор (поскольку, как сказал Сартр, «выбирая себя, мы выбираем человека вообще»¹, всё человечество, т.е. утверждаем ценность того, что выбираем). Однако ответственным ироник–экзистенциалист в первую очередь чувствует себя перед самим же собой. Ведь он знает, что одинок в мире, «заброшен» и не имеет надёжного «алиби»: чтобы *существовать*, ему необходимо себя *осуществить*, реализовать – самому, без чьей-либо посторонней помощи². Осознавшего эту необходимость человека преследуют *страх* и *вина*³: страх «быть замороженным в рамке фотографического снимка, сделанного с позиции постороннего»⁴, остаться «лишь копией или репликой»⁵, и мучительная вина, испытываемая человеком при мысли, что он «не создал себя сам»⁶. В отличие от метафизика и вопреки доводам «здравого смысла», ироник рассматривает любую жизненную стратегию как ситуативно–ограниченную и безусловную. Он отказывается находиться во власти какой-то одной, *a fortiori* не его собственной, выбранной не им самим, системы принципов, которая, кажется, раз и навсегда за-

¹ Ж.–П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990, с. 324.

² Т.е. *сущность* не совпадает с *существованием*: человек, по выражению Сартра, существует как человек, только «изобретая и проектируя себя» в будущее, задавая себе трансцендентную цель, «выходя за свои собственным пределы». «Сущность наша в существовании, а наше существование в будущем», – так перефразировал Рорти тезис «атеистического экзистенциализма» о «существовании, предшествующем сущности» (R. Rorty. *Achieving Our Country*, p. 22. Ср.: Ж.–П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов, с. 321–323).

³ *Guilt and Fear* – эквиваленты *Gewissen* («совесть как зов заботы») и Angst («ужас») в экзистенциализме Хайдеггера: по Рорти, «сказать, что *Dasein* виновно, значит сказать, что оно говорит языком других, и, таким образом, живёт в мире не им сотворённом... оно виновно, поскольку его конечный словарь – это язык, в который оно было брошено...» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 109). Ср.: «Совесть обнаруживает себя как зов заботы: зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности (у ж е – б ы т и – в...) за свою способность–быть» (М. Хайдеггер. Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихина. М., 1997, с. 277; см. также §§ 55–60).

⁴ R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

дала направление и контуры его существования в мире. Он не желает быть «копией или репликой». Через вопрошание, которым ставится под сомнение достоверность наличествующего языка, через акт негации и редескрипции ироник высвобождает себя из–под власти господствующих логико–лингвистических дискурсов (дескриптивных схем), и это делает его существование свободным и «историчным»¹. Редескрипция – суть не что иное, как *защитный механизм*, который оберегает ироника («сильного» интерпретатора и поэта, в терминологии Х. Блума) от чужого влияния². Наоборот, в буквальном значении, де–метафоризованном и не–поэтическом тексте для поэта–интерпретатора таится опасность: «буквальное есть... разновидность смерти»³. Цитируя Блума, Рорти полагает допустимым расширительное толкование характеристики «поэт», связывая её, в частности, с именами Ньютона и Дарвина, Гегеля и Хайдеггера, Маркса и Фрейда, Пруста и Набокова... Это люди – философы, литераторы, учёные, политики, – которые преуспели в поисках индивидуальных словарей, воплотивших одновременно и будущие социально–значимые тенденции. Парадигмальные фигуры здесь, помимо перечисленных, – Галилей, Ницше, Эйнштейн, Дьюи, Фуко. «Сильные поэты», «социально–свободно–парящие интеллектуалы» (выражение А. Вебера) в любом обществе и при любых обстоятельствах составляют меньшинство, но именно это «творческое меньшинство» (А. Тойнби) является главным проводником и движущей силой исторического прогресса; оно образует, по определению Рорти, «авангард человеческой расы»⁴. Творческому меньшинству противостоит «здравомыслящее» нетворческое большинство, всегда равнодушное и инертное, всегда пребывающее в статическом равновесии, невосприимчивое к новаторским веяниям и мечтающее только о том, чтобы сохранить *всё как есть* в незыблемом виде. В обществе «здравомыслящих» ироник–метафорист оказывается в положении *персоны нон грата*; он подвергается остракизму и всячески дискриминируется – как «диссидент», «извращенец», «социальный маргинал»⁵; так

¹ Ср. с описанием «иронизирующего субъекта» Р. Борном: R. Bourne. The Life of Irony // The Radical Will: Selected Writings (1911–1918). N.Y., 1977, p. 142–143.

² См.: Х. Блум. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург, 1998.

³ Там же, с. 211.

⁴ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 20.

⁵ См.: H. G. Barnett. Innovation: The Basis of Culture Change. N.Y., 1953.

«выбраковываются ненормальные члены улья, стада, косяка и т.п.»¹. Однако в исключительных случаях ироникам удаётся преодолеть инертность или открытую враждебность социального окружения, заинтересовать и увлечь консервативное большинство новаторскими идеями и проектами. Тогда поэтические метафоры, новоизобретённые «метонимии и антропоморфизмы», введённые ирониками в оборот, приобретают широкое распространение и постепенно – с неизбежностью – «тривиализуются»; культурное большинство воспринимает и усваивает идиосинкразический язык меньшинства, в результате чего само включается в процесс социолингвистических и социокультурных преобразований.

Выдвигая проект редескрипции, ироник не в состоянии предвидеть заранее, каким целям его поэтический опыт может послужить в будущем, к каким последствиям в конечном счёте приведёт его эксперимент. Этим творчество и отличается от метод[олог]ического образа действий – оно всегда аномально и непредсказуемо. Поэт–метафорист «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 его производится нечто такое, что ни при каких условиях не могло бы появиться на свет – до тех пор, пока не развился определённый набор описаний (a particular set of descriptions), оформленных в терминах данного словаря»². «Хорош» или «плох» словарь становится ясным только *a*

¹ А. Дж. Тойнби. Постигание истории. М., 1991, с. 256.

² R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 13. Ср.: «Постмодернистский писатель или художник находится в положении философа: текст, который он пишет, произведение, которое он создаёт, в принципе не подчиняются заранее установленным правилам, и о них невозможно судить посредством определяющего суждения, путём приложения к тексту или произведению каких–то известных уже категорий. Эти правила и категории – суть предмет поисков, которые ведёт само произведение искусства. Художник и писатель, следовательно, работают без каких–либо чётких правил, их цель и состоит в том, чтобы сформулировать правила того, что *ещё только должно быть сделано*... Постмодерн следовало бы понимать как этот парадокс предшествующего будущего (post–modo)» (J.–F. Lyotard. Answering the Question: What is Postmodernism? // Innovation/Renovation: New Perspectives on the Humanities. Ed. by I. Hassan, S. Hassan. Madison, 1983, p. 340–341); «Разве когда–нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда–нибудь говорили, какую он *должен* нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до её написания, что художник живёт

posteriori – после того, как он был освоен и применён на практике. И чем проще «инструмент» в применении, тем выше вероятность того, что он будет востребован культурным сообществом. В конечном счёте, утверждает Рорти, люди выбирают тот или иной словарь, руководствуясь прагматическими критериями – исходя из соображений выгоды и удобства. Однако методологический анархизм выражается в том, что Рорти представляет эти прагматические сопоставления в виде совершенно неупорядоченного, поэтического или имажинативного мышления и интуиции. «Истинность» отождествляется им с полезностью, а полезность – с актуальностью и поэтической новизной.

Демонстрируя аномальный характер творчества на примерах из истории западной философии, науки и литературы, Рорти в то же время подчёркивает, что редескрипция никогда не случается сама по себе и как бы «на пустом месте», а представляет собой явление конкретно–исторически обусловленное. «Социализация» всегда предшествует «индивидуализации» и «самосозиданию»¹. *Заброшенность* (*Geworfenheit*) и *проект* (*Entwurf*), согласно интерпретации Хайдеггера, находятся в отношении взаимозависимости: принадлежность к традиции так же изначально и «сущностно» содержится в исторической конечности существования (*Dasein*), как его спроецированность на будущие возможности себя самого². Проектируя своё будущее, человек вынужден считаться с определёнными не зависящими от него обстоятельствами, которые ограничивают свободу выбора, и

созданием своего произведения... Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом – в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны... Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить *a priori*, что надо делать» (Ж.–П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов, с. 339).

¹ Р. Рорти. Образование без догмы, с. 46.

² Ср.: «“Ставшее конституирует взаимосвязь со становящимся”. Это... положение [Л. Ранке] призвано выразить, что представляет собой историческая действительность: становящееся хотя является свободным, но свобода, благодаря которой оно становится, всякий раз ограничена ставшим, то есть обстоятельствами, на которые оно оказывает воздействие» (Х.–Г. Гадамер. Истина и метод, с. 255); «...Люди творят историю, но творят её в условиях, которые им даны. ...Трансцендирование существующих условий (мышления и действия) предполагает трансцендирование *внутри* этих условий» (Г. Маркузе. Одномерный человек. М., 1994, с. 291–292, 293).

исходить из той конкретной исторической ситуации, в которую он («заранее» и «всегда–уже») помещён. Всякое метафорическое переписание, утверждает Рорти, по существу *реактивно*, а по форме «паразитарно»: употребление новых слов – метафор – возможно лишь «на фоне» других, старых слов¹. Однако в то же самое время редескрипция (и в этом заключается её диалектичность) всегда нацелена на «омерщвление» и буквализацию: «язык, который состоял бы сплошь из метафор, был бы языком без применения, то есть даже не языком, а бессмысленным журчанием»². «Сильный» нарратор стремится к синтезу идиосинкразического с социальным, к тому, чтобы «сделать особенное всеобщим»³. Быть услышанным, признанным и востребованным современниками – сокровенная мечта любого поэта, даже самого «сильного» и независимого. Но чтобы её претворить в реальность, необходимо перевести идиосинкразическое в регистр общедоступного. Движение редескрипции вносит раскол в языковое сообщество, в результате чего поэт, выступивший с проектом метафорической реконструкции словаря, оказывается вытесненным, отторгнутым из коллектива (стадия «сепарации» – *антитезис*⁴); наоборот, движение банализации снимает отчуждение и возвращает поэта в общество, которое обнаруживает готовность к тому, чтобы воспринять новацию и приспособиться к ней (стадия «ассимиляции» – *синтез*⁵). Художник уходит из общества, чтобы обрести себя, и возвращается, чтобы увлечь за собой других⁶. В процессе социализации редескрипция (при благоприятном для автора стечении обстоятельств) легитимируется, складывается новая языковая

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 41.

² Ibid.

³ Ibid., p. 161.

⁴ См.: R. Rorty. Feminism and Pragmatism // Truth and Progress, p. 225.

⁵ Ibid.

⁶ «Уход–и–Возврат, – пишет А. Тойнби, – можно рассматривать как «двухтактный» ритм творческих актов, составляющих процесс роста. /.../ Уход позволяет личности реализовать свои индивидуальные потенции, которые не могли бы найти выражения, подавленные прессом социальных обязательств, неизбежных в обществе. Уход даёт возможность, а может быть, и является необходимым условием духовного преобразования; но в то же время преобразование лишено цели и смысла, если оно не становится прелюдией к возвращению преобразённой личности в общество, из которого она удалась. Возвращение есть сущность всего движения, равно как и его окончательная цель. /.../ ...В конструктивной фазе творец предвосхищает своё возвращение тем, что придаёт своему труду форму, приемлемую и понятную нетворческому большинству» (А. Дж. Тойнби. Постигание истории, с. 261; 267; 284).

игра с соответствующей ей новой формой лингвистического поведения, новыми социальными практиками и институтами. Инспирированные нарраторами–одиночками (или «творческими меньшинствами») революционные изменения в лингвистической сфере приводят, по мысли Рорти, к крупномасштабным социокультурным трансформациям: так шаг за шагом формируется и корректируется самообраз (self–image) культуры, «делается» история.

Некоторые критически настроенные к Рорти исследователи, в частности Х. Патнэм, Ж.–К. Вольф и Ф. Фаррелл, обращают внимание на то обстоятельство, что отстаиваемое им положение о революционной силе простой смены словарей–дескрипций, не подкреплённое раскрытием реального *механизма* такой детерминации, по существу абсолютно бездоказательно и утопично. В этом пункте усматривают, и не без основания, самое слабое, наиболее уязвимое звено рассуждений американского прагматиста. Остаётся непрояснённой, например, специфика процесса конверсии «аномального» дискурса в дискурс «нормальный»: каким образом новаторские метафоры и философемы, не имеющие места в языковой игре, впоследствии «буквализуются», становятся узнаваемыми и приобретают распространение? Где проходит граница, разделяющая «старые» и «новые» дискурсы, лингвистические, социокультурные практики и «словари»? Как определить, устарел словарь или нет? Наконец, если признать, что констатируемая Рорти прямая и строго диахроническая зависимость между эволюцией языка и определёнными процессами в социальной сфере действительно имеет место, то насколько эта корреляция «объективна», носит ли она закономерный (или только «случайный») характер, является ли необратимой и в чём *по существу, конкретно* выражается? На эти вопросы Рорти не даёт сколько–нибудь удовлетворительных ответов.

§ 6. Неопрагматистская герменевтика: прошлое как материал для игрового экспериментирования

В списке гуманитарных дисциплин, непременно нуждающихся в историко–релятивистском переосмыслении и реконструкции, под номером первым значится у Рорти, разумеется, философия. Идею о том, что философия имеет дело с «вечными» и «универсально значимыми» проблемами, сохраняющими свою актуальность вне зависимости от культурной среды и случайностей исторического процесса, Рорти отвергает как метафизическую. Философия (в качестве самостоятельного, но не привилегированного культурного «жанра») трансформируется и развивается одновременно с эволюцией объемлющих её языка, социума и культуры. В этом смысле она ничем принципиально не отличается от других дисциплин–жанров: специфически философская проблематика и инструментарий (способы решения так называемых «фундаментальных» проблем) столь же разнообразны, изменчивы и диверсивны, как стили художественной литературы или правила «языковых игр», которые разыгрываются, к примеру, в сферах социальной политики или бизнеса. Философия, утверждает Рорти, «вовсе не имеет никакой сущности (essence), но она имеет историю»¹. Начинающему философу, чтобы добиться желаемого результата, необходимо прежде всего обрести себя в мире *истории философии*, т.е. выступить в роли *историка*. Задача перво-степенной важности для философа – определиться в своём отношении к предшествовавшей традиции и предложить свой идиосинкразический вариант её пере–интерпретации. Всякий философ является одновременно историком философии, и наоборот, изучение истории философии – предпосылка свободного и осмысленного философствования. Под рубрикой историцизма философская мысль, полагает Рорти, только и может рассматриваться адекватным образом – как *культурный процесс*, а не как готовый *продукт*, в динамике «случайного» диалектического развития, а не в статике «объективированного» конечного результата. Философия как теория, таким образом, «преодолевается» историей философии, фундаментализм – историцистским подходом.

¹ R. Rorty. Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture // Consequences of Pragmatism, p. 62.

В работе «Историография философии: четыре жанра», опубликованной в Кембридже в 1984 году¹, Рорти подробнее излагает свою позицию по историко–философской проблематике. В этой статье даётся разбор и критическое сопоставление четырёх основных «жанров», или методологических канонов, историографии, бытующих в современной философии. Это *рациональная реконструкция*, *историческая реконструкция*, *доксография* и *история духа*. Каждый из названных жанров имеет свои особенности и может с большим или меньшим успехом (в зависимости от намерений и мастерства исследователя) применяться в истории философии.

Наиболее распространённым сегодня в США и Великобритании является метод *рациональной реконструкции*, т.е. интерпретации философских концепций прошлого в терминах более поздней (современной исследователю) аналитической философии. Историки философии, реконструирующие учения мыслителей предшествующих эпох рациональным способом, делают это «в надежде на то, что им удастся представить великих философов прошлого своими современниками, коллегами и партнёрами по разговору, с которыми можно свободно обмениваться мнениями и аргументами»². В результате смысл исследуемого текста (намеренно или неосознанно) искажается, подгоняется под проблематику текущих философских дебатов и журнальной полемики. Рациональные реконструкторы главным образом озабочены тем, чтобы сформулировать и обосновать свою собственную позицию; их мало волнует «историческая правдивость» и «достоверность» воспроизведения материала. Прошлое изображается ими в виде истории предвосхищений, осторожных подступов, догадок и приближений к тому, что признаётся за «объективную истину» современными профессорами философии. Их историко–философские повествования (*the standard penfriend-across-the-seas-of-times courses*³) «напоминают рассказы о путешественниках, которые могли бы открыть Америку, если бы проплыли чуть дальше, вместо того чтобы остановиться на полдороге»⁴. Ярким примером таких повествований, выдержанных в жанре рациональ-

¹ R. Rorty. *The Historiography of Philosophy: Four Genres* // *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge, 1984.

² *Ibid.*, p. 49.

³ I. Hacking. *Five Parables* // *Philosophy in History*, p. 106–107.

⁴ R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. *Introduction* // *Philosophy in History*, p. 12.

ной реконструкции, могут служить, по мнению Рорти, исследования П. Стросона (о Канте), А. Айера и Дж. Беннета (о британском эмпиризме), М. Даммита (о Фреге)¹.

Второй жанр историографии в классификации Рорти – *историческая реконструкция* – не пересекается с реконструкцией рациональной и не отменяет её, а по-своему дополняет. Исследователи, работающие в этом жанре, видят свою задачу в обеспечении максимальной «аутентичности» историко-философской реконструкции и стремятся всячески избежать историографического анахронизма. Они предпочитают «описывать предшественников в их собственных терминах», «ошибки» и «заблуждения» древних мыслителей в контексте возникновения их учений представляя менее случайными и абсурдными. В отличие от исследований в жанре рациональной реконструкции, направленных на то, чтобы «современить прошлое», исторические реконструкции преследуют цель, если можно так выразиться, «архаизацию настоящего». «В ряде случаев, – пишет Рорти, – бывает полезно и целесообразно... воссоздать интеллектуальную ауру, в которой предшествующие философы и учёные жили своей жизнью, воспроизвести разговоры (реальные или вымышленные), которые они вели (или могли бы вести), мысли, которыми обменивались с современниками. Полезно иметь представление о том, как, о чём и почему говорили люди, жившие до нас и не знавшие всего того, что известно нам... Приобретение и усвоение этого исторического знания, – поясняет далее Рорти, – совпадает с вытеснением из активной памяти учёного его собственного, более развитого знания»². Исторические реконструкции, таким образом, предполагают более углублённое и «объективистское» изучение философии прошлого и, в отличие от рациональных реконструкций, всегда замкнутых на современной проблематике, способствуют расширению профессионального кругозора философов, обогащению их представлений о сущности, происхождении и эволюции их дисциплины. Образцом исторической реконструкции является книга Дж.

¹ P. F. Strawson. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. L., 1966; A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic*. L., 1936; J. Bennett. *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, 1971; M. Dummett. *Frege: Philosophy and Language*. L., 1973; idem. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. L., 1981.

² R. Rorty. *The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History*, p. 50.

Данна о Локке¹; Рорти также упоминает работы Г. Слуги и Дж. Б. Шнеевинда².

Отмечая определённые преимущества исторической реконструкции перед другими жанрами историографии (в том числе – и в первую очередь – жанром реконструкции рациональной), Рорти в то же время подчёркивает, что этот историко–философский метод не может существовать самостоятельно в отрыве от других методов исторического исследования. В частности, без рациональной составляющей историческая реконструкция утрачивает всякий смысл. Ведь чтобы реконструировать текст, историк прежде всего должен его *понять* и *осмыслить*; это понимание всегда теоретически нагружено и несёт на себе отпечаток «рациональных предпочтений» интерпретатора, т.е. оно репродуктивно и (в большей или меньшей степени) анахронично³. «Минимальное понимание» (minimal sort of understanding), конечно, возможно и без рациональной реконструкции, однако с философской точки зрения оно будет совершенно бессодержательным и пустым, – подобным тому «пониманию», которое возникает при обмене вежливыми приветствиями с иностранцами, когда мы оказываемся неспособными перевести их слова на наш язык. «Перевод необходим, если «понимание» означает нечто большее, чем участие в ритуалах, смысл которых остаётся для нас неопределённым... Исследование в жанре исторической реконструкции будет успешным только при наличии у исследователя некоторого своего представления о круге проблем, обсуждавшихся в прошлом, даже если он считает эти проблемы *псевдо*проблемами... Методы исторической и рациональной реконструкции не являются независимыми: исследуя философов прошлого, вы немного узнаете об их идеях и складе мышления, пока не определите, сколькими истинами они располагали. Эти два аспекта исследования должны рассматриваться как моменты в длительном движении по герменевтическому кругу, по которому надо прокрутиться не один раз, прежде чем приступить к тому или иному типу реконструкции»⁴. Проводя различие

¹ J. Dunn. Locke. Oxford, 1984.

² H. Sluga. Gottlob Frege. L., 1980; J. B. Schneewind. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977.

³ См.: E. L. Jurist. Recognizing the Past // "History and Theory", 1992, vol. 31, № 2, p. 164–165.

⁴ R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History, p. 52–53n.

ние жанров исторической и рациональной реконструкции, Рорти не усматривает в методологической конфронтации этих типов исследования неразрешимой дилеммы. Оба метода, считает он, вполне совместимы, можно применять и тот, и другой, но по отдельности.

Третьей разновидностью историографического исследования является *Geistesgeschichte* – *история духа*. Парадигмальные представители этого жанра – Гегель и Маркс, а в XX веке к ним примыкают М. Хайдеггер, Г. Рейхенбах, М. Фуко, Г. Блуменберг и А. Макинтайр¹. В отличие от рациональных реконструкторов, сосредоточенных на решении частных проблем, историки духа исследуют саму философскую проблематику: их интересует *постановка* проблем, а не различные варианты их *разрешения*. «Основное внимание в *Geistesgeschichte* уделяется специфике проблематики и её генеалогии (почему такой–то философ рассматривает такую–то проблему как фундаментальную? как сложилось, что некоторый вопрос (тот, а не другой) приобрёл особый интерес для философов? почему одна тема считается важной и серьёзной, другая нет?), а не вопрошанию того, в какой степени ответы или решения великого философа–предшественника согласуются с решениями современных философов... *Geistesgeschichte* определяет, какие вопросы считать философскими, а какие нет; результатом исследования в этом жанре является легитимация определённого образа философии... формирование философского канона»². При всех недостатках истории духа (неизбежности упрощения философии и её вольной или невольной схематизации, «осюжетивания» (emplotment) истории с целью «упорядочивания» описываемых событий в осмысленно связной последовательности, чреватости телеологизацией и анахронизмом³), у этого типа исследования имеется одно важное преимущество перед рациональной и исторической реконструкциями: *Geistesgeschichte* даёт ясное представление об исторической изменчивости философской проблематики и описывает философию в её развитии. Транс-

¹ M. Heidegger. *Sketches for a History of Being // The End of Philosophy*. New York, 1973; H. Reichenbach. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkley; Los Angeles, 1951; M. Foucault. *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. L., 1970; H. Blumenberg. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, 1982; A. MacIntyre. *After Virtue*. L., 1981.

² R. Rorty. *The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History*, p. 57–58.

³ См.: H. White. *Tropics of Discourse*. Baltimore, 1978, p. 82–83.

формация философа в *Geisteshistoriker'a* (в случае с Хайдеггером, Рейхенбахом, Фуко и др.) была обусловлена, как полагает Рорти, осознанием того обстоятельства, что выбор словаря, в котором формулируются проблемы, значим для философии ничуть не меньше, чем поиск и нахождение ответов на вопросы, сформулированные в том или ином философском словаре.

Три рассмотренных выше жанра историографии имеют мало что общего с жанром, о котором вспоминают в первую очередь, когда речь заходит об истории философии. Это *доксография* – по мнению Рорти, самый распространённый и одновременно наиболее сомнительный вид исследования (в XIX веке представленный работами В. Виндельбанда, в XX–м – «Историей западной философии» Б. Рассела). Истории, выполненные в этом жанре, обычно начинаются с Фалеса (досократиков) и заканчиваются современными историками авторами: в них описывается, что думали о проблемах, традиционно считающихся «философскими», персонажи, традиционно именуемые «философами». Истории такого рода, говорит Рорти, чаще всего «навевают скуку и разочаровывают», они бедны по содержанию, незанимательны и однообразны. Доксографы–систематизаторы, авторы многотомных «Историй», «Хрестоматий» и «Энциклопедических словарей», лелеют ошибочное представление о философии как дисциплине «естественного порядка» (*natural kind*), которая испокон века занимается изучением одних и тех же неизменных «фундаментальных» проблем, вне зависимости от исторической эпохи и обстоятельств их возникновения. Философия в этом качестве противопоставляется литературе, политике, социологии, более изменчивым и менее «строгим» дисциплинам. В результате исследуемые авторы (персоналии от Платона до Деррида, входящие в обязательный список чтения студентов философских факультетов) «примитивизируются и искажаются, превращаются в мумии». «Это та опасность, – поясняет Рорти, – которой пытаются избежать исторические реконструкторы, настаивающие на обязательном изучении исторического контекста произведения, и рациональные реконструкторы, указывающие на необходимость учёта последних достижений науки по рассматриваемой проблеме. Обе стратегии преследуют благую цель воскрешения к жизни великих почивших философов, мумифициро-

ванных историко–философским каноном»¹. Рорти убеждён, что неоднократно предпринимавшиеся историками философии попытки подвести под общую рубрику таких разных мыслителей, как Анаксимандр, Спиноза и Кьеркегор (не говоря уже о более далёких и «экзотических» персонажах – Шанкаре, Лао–цзы, Газали и др.), никогда ни к чему хорошему не приводили. Рамки любого канона оказывались слишком тесными для философии. Тем не менее без дисциплинарных канонов философия, по–видимому, не может нормально существовать и развиваться. Современная философия нуждается не в упразднении, а в совершенствовании уже существующих и изобретении новых канонов. «Следует всячески поощрять историков философии, занятых поисками новизны и ниспровергающих с пьедесталов идолов прошлого... Чем чаще историки будут удивлять нас своими «историями», центральными персонажами в которых фигурировали бы не Аристотель, Беркли и Фреге, а другие лица, тем лучше. Подобного рода эксперименты с переименованием канонов способствуют преодолению философского традиционализма и догматизма»². Эксперименты с канонами и историко–философскими дискурсами оказываются возможными благодаря *Geistesgeschichte*, но они–то как раз не поощряются доксографией.

Четыре метода историографии философии (рациональная и историческая реконструкции, доксография и *Geistesgeschichte*) венчаются пятым, более масштабным, богатым по фактуре и диффузным жанром, не имеющим прямого отношения к истории собственно философии, однако поддерживающим её и как бы «сохраняющим» внутри себя в качестве неотъемлемой компоненты комплексного историко–герменевтического исследования (наряду с другими «историями» – науки, литературы, теологии, права и т.д.). Это – жанр «интеллектуальной истории» (*intellectual history*). Как способ герменевтического освоения прошлого, интеллектуальная история в наибольшей степени удовлетворяет «методологическим требованиям», предъявляемым к историографии в постмодернистской культуре. Объектом изучения в данном случае оказывается не конкретная философская проблематика или аргументация того или иного философа по тому или иному вопросу, а *состояние знания* в исследуемый

¹ R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres // *Philosophy in History*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 67.

период истории, общая интеллектуальная атмосфера, или духовная аура, царившая в определённом пространственно–временном регионе (например, в Афинах эпохи Перикла или во Флорентийской республике периода противостояния гвельфов и гибеллинов). Интеллектуальные историки подробно описывают, чем занимались, в каких отношениях находились с окружающим природным и социальным миром, каким философским или политическим «словарём» пользовались, о чём размышляли и какие цели преследовали в своей деятельности люди, составлявшие «интеллектуальную элиту» общества в определённый конкретно–исторический период его развития. Эти описания носят, как правило, междисциплинарный характер и не затрагивают вопроса о принадлежности исследуемых персоналий к тому или иному департаменту образования, науки или культуры. Прежде всего, жанр *intellectual history* представлен сочинениями, в которых рассказывается о жизни и творчестве тех выдающихся, внесших значимый вклад в сокровищницу мировой культуры мыслителей, которые остались по разным причинам за рамками признанного канона «великих философов Запада», но которых, тем не менее, часто называют «философами». Их имена хорошо известны: Эриугена, Бруно, Дидро, Мерсенн, Гамильтон... В ряде случаев в историко–философских исследованиях этим «второстепенным фигурам» уделяется больше внимания, чем философам «первой величины», что подтверждает неслучайность их «участия» в истории западной философии. К интеллектуальной же истории относятся многочисленные сочинения историков, социологов, литературных критиков и искусствоведов, повествующие о людях, которых обычно не называют «философами», но род деятельности которых пограничен с философией. Это «художники» и «поэты» в самом широком смысле слова – люди, которые во все времена осуществляли на практике то, что традиционно считалось прерогативой философов: продвижение социальных реформ, изобретение и внедрение новых словарей для обсуждения моральных проблем (*moral deliberation*), придание импульса научным изысканиям и развитию литературы в новых направлениях. Список имён здесь может быть очень длинным: Парацельс, Гроций, Монтень, Лессинг, Кольридж, Эмерсон, Гексли, Вебер, Фрейд, Боас, Липпман, Лоуренс... – перечень можно продолжать до бесконечности. Таким образом, резюмирует Рорти, «по мере того как мы спускаемся по лестнице историографии с высот *Geistesgeschichte* на уровень интеллектуальной истории, проведённое нами

же самими различие между «настоящей» философией и «второстепенной», «философией» и «нефилософией» – литературой, политикой, религией, социологией и т.д. – становится всё менее и менее принципиальным и всё более эфемерным»¹; философия утрачивает свой исключительный статус, *деканонизируется* и уравнивается в правах с другими дисциплинами.

Интеллектуальная история состоит с *Geistesgeschichte* в той же диалектической связи, что историческая реконструкция – с реконструкцией рациональной. Исследования в жанре исторической реконструкции нередко подводят современных философов (тех, кого Рорти называет «рациональными реконструкторами») к осознанию необходимости переформулировки проблематики их собственного исследования: рассмотренная сквозь призму истории философии и сопоставленная с результатами деятельности мыслителей прошлого, эта проблематика может показаться не столь значимой и «фундаментальной». «Аналогичным образом, – рассуждает Рорти, – исследования, выполненные в жанре интеллектуальной истории, действуют отрезвляюще на «историков духа». Ведь довольно часто оказывается, ... что превозносимые историками «великие» философы прошлого как раз в прошлом – то, для *своего времени* и в контексте культурного разговора *своей эпохи* были фигурами менее заметными, почитаемыми и влиятельными, нежели многие из тех, кого *Geistesgeschichte* вообще обходит молчанием. Это умаление значимости парадигмальных философов ведёт к деавуации принятого канона и выдвижению требования его переформулировки. Интеллектуальная история, следовательно, работает на поддержание *Geistesgeschichte* в статусе честной и самокритичной дисциплины, точно так же как историческая реконструкция гарантирует честность рациональной реконструкции»². Рорти здесь, похоже, имеет в виду следующее: аналогично тому как *ирония* (деконструктивная установка) является, как было показано выше, обязательной предпосылкой *редескрипции*, а сомнение (*guilt and fear*) всегда предшествует идиосинкразическому самоутверждению, интеллектуальная история и историческая реконструкция предваряют исследования в жанрах *Geistesgeschichte* и рациональной реконструкции, нацеленные на само–оправдание (*self–*

¹ R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History, p. 70.

² Ibid., p. 71.

justification) исследователя¹. Эти два сугубо историцистских жанра обеспечивают честность и конструктивность герменевтического предприятия, служат верной гарантией его успеха.

Историцистская герменевтика, представляющая собой разновидность не столько философского, сколько культурологического исследования, противопоставляется Рорти систематической философии, или эпистемологии, нацеленной на решение «фундаментально–значимых» проблем. В «Философии и зеркале природы» и ряде статей 70–80–х гг. американский философ настаивал на необходимости чёткого различения этих двух исследовательских «парадигм» (см. § 3). Их смешение чревато самыми нежелательными (а в перспективе, возможно, и необратимыми) последствиям: полным укоренением метода доксографии в историко–философской литературе, либо ущемлением исторической реконструкции или *Geistesgeschichte*, их подавлением рациональной реконструкцией.

В противоположность эпистемологии, занятой поиском универсальных истин и оснований познания и ориентированной на конструирование философских систем, герменевтика рассматривается Рорти как способ «аномального» и несистематического исследования, имеющего дело с не поддающейся упорядочению «экзистенциальной» реальностью – миром человеческой истории, культуры и социальной практики. К очерченной Рорти сфере компетенции историцистской герменевтики относятся не только «общеобразовательные» и гуманитарные, но и естественные науки – *Naturwissenschaften*. В отличие от Шлейермахера и Дильтея и подобно Хайдеггеру и Гадамеру, Рорти толкует герменевтику как всеобъемлющее учение о связи человека с миром, а не узко–эпистемологически как методологию гуманитарных наук или как технику истолкования исторических текстов. *Понимание*, утверждает он, не должно противопоставляться в качестве герменевтического метода *объяснению* (в «науках о природе»). В противном случае допускалась бы мысль, что в мире существуют события, принадлежащие разным субстанциям, и одни нуждаются в логическом осмыслении, другие – в сопереживании. Такое допущение противоречило бы ключевым установ-

¹ См.: Ibid., p. 56.

кам антиэссенциализма и прагматизма¹. Принципиальным для неопрагматистской герменевтики, разрабатываемой Рорти, является, наоборот, положение о *непрерывности опыта*, исключающее эпистемологическое различие естественных и гуманитарных дисциплин, «наук о природе» и «наук о духе», номотетических и идиографических методов. Герменевтика доказывает, что результаты естественнонаучных исследований хотя и формулируются в словаре, отличном от словаря описания гуманитарных дисциплин, однако не отличаются по когнитивному статусу: они столь же «случайны», «эфемерны» и «идиографичны», столь же культурно-исторически обусловлены и преходящи, что и результаты *Geisteswissenschaften*². «Идея о том, что «объяснение» и «понимание» являются взаимоисключающими способами изучения [природных и социальных процессов], так же ошибочна, как утверждение, что макро- и микробиологические подходы представляют собой взаимоисключающие способы исследования живых организмов... В действительности и «объяснение», и «понимание» являются вариантами «описания», альтернативными, но не взаимоисключающими»³. «Герменевтика не есть «другой путь познания» – «понимания» в противоположность – предсказательному – «объяснению». Лучше всего рассматривать её как особый способ оперирования (coping with) материалом»⁴. «Необходимо, – настаивает Рорти, – отказаться от восходящей к Дильтею эссенциалистской дистинкции «объяснение – понимание»... Согласно моей точке зрения, различие между работой физика и социолога имеет исключительно социологическое, но не философское и не методологическое значение»⁵.

Отказ от «эссенциалистской дистинкции», считает Рорти, положит конец давнему и бессмысленному спору о соотношении

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, chap. 7, § 4 (Spirit and Nature); *Ibid.* *Method, Social Science, and Social Hope* // *Consequences of Pragmatism*, p.195–203; см. также: J. Risser. *Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis* // “*Modern Schoolman*”, 1986, vol. 63, № 4, p. 279.

² См. об этом: G. Warnke. *Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty* // “*Inquiry*”, 1985, vol. 28, № 3, p. 339–341.

³ R. Rorty. *Method, Social Science, and Social Hope* // *Consequences of Pragmatism*, p. 197.

⁴ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 356.

⁵ R. Rorty. *Inquiry as Recontextualisation: An Anti-Dualist Account of Interpretation* // *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 102–103.

*Geistes – Naturwissenschaften*¹. Фактически, речь идёт о расширении компетенции герменевтики и распространении её методологии на область «наук о природе». Объяснению в словаре текстуализма американский философ подбирает новую дефиницию, и оно предстаёт как род понимания события с целью прогноза и контроля. Т.е. объяснение, аналогично пониманию, является *разновидностью описания*, которое не отражает, а управляет, справляется с явлением, служит «извлечению пользы». И понимание, и объяснение используются в прагматистских целях как альтернативные способы экспериментального *освоения в мире*. «Освоиться» – значит описать или переписать явление таким образом, чтобы из этого можно было извлечь какую–то выгоду, – чтобы в сообразной с сегодняшним днём интерпретации поставить явление на службу современникам и «соотечественникам» (fellow citizens).

Таким образом Рорти, вслед за Гадамером, рассматривает понимание в тесной связи с *интерпретацией* (истолкованием) и *применением* («аппликацией»). Понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование всецело детерминировано субъективными потребностями интерпретатора и возможностями практического использования текста – его «применения», «приложения» к современной для интерпретатора ситуации. Исследуя литературный или философский текст, герменевтик «применяет» его («конкретизирует», в терминологии Р. Ингардена) точно так же, как юрист «применяет» закон, а теолог – Писание². Задачу исследователю диктует не текст, а скорее *контекст* – его собственный, исследователя, контекст, обстоятельства его личной жизни и творчества, а также интересы и предпочтения его fellow citizens. Гадамер совершенно прав, отмечает Рорти, когда в противовес Шлейермахеру и Дильтею, односторонне ставящим интерпретатора в историческую ситуацию автора текста и игнорирующим историческую обусловленность самого интерпретатора, требует сближения и слияния «горизонтов» (исторических ситуаций) того и другого. Наличие «пред–мнений» и «предрассудков» (*prejudices*) в сознании интерпретатора исключает возможность «психологической транспозиции», о которой говорит Шлейермахер, – эмпатического «перевоплощения» в автора произведения, «приобщения» к его творческим замыслам, интенциям и переживаниям.

¹ R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 343.

² См.: Х.–Г. Гадамер. *Истина и метод*, с. 364–366.

Историческая дистанция, отделяющая создателя текста от его критика–интерпретатора, препятствует реализации этого утопического проекта. Но даже если бы дело обстояло иначе, даже если акт «перевоплощения» был бы возможен и претворим, герменевтическая проблема этим не разрешилась бы, ведь смысл исторического текста, обращённого к интерпретатору, в действительности «не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой... смысл текста всегда превышает авторское понимание... [герменевтическое] понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением»¹. «Психологическая транспозиция» не является, следовательно, конечной целью герменевтики, точно так же как историческая реконструкция не является целью историографии философии. Понимание, интерпретация и аппликация как составляющие компоненты герменевтического опыта неразрывно сплетены друг с другом. Каждый герменевтик накладывает свою схему интерпретации на материал и по–своему осваивает его; в любом случае, прошлое воспринимается через призму настоящего². Интерпретация текста, согласно Рорти, состоит не в воссоздании его изначального аутентичного смысла, а в создании смысла заново, переписании и «реконтекстуализации»³ текста. На помощь интерпретатору здесь приходит *диалектика*, которую Рорти определяет как «искусство экспериментирования с текстами» и «разыгрывания одних конечных словарей против других»⁴. «Это разыгрывание... является смыслом деятельности, которую мы сегодня называем «литературной критикой». Влиятельные критики–реконструкторы, создатели новых канонов, – исследователи типа

¹ Там же, с. 351.

² Акцент на «интерпретативном» прочтении, проявляющем скрытые потенции текста, дарующем новую жизнь произведению, – критический эквивалент общей мысли лингвистической философии XX века: конкретный смысл высказывания, а значит, и точный референт, возникают только в дискурсе и в ситуативном контексте. Об этом в разных терминах говорили Э. Бенвенист, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, П. Грайс, П. Стросон, У. Куайн.

³ R. Rorty. *Inquiry as Recontextualisation: An Anti–Dualist Account of Interpretation // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 94. Ср.: «Существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует о том, что чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, а является вкладыванием его в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла» (J.H. Miller. *Tradition and Difference*. Rev. of M. H. Abrams' «Natural supernaturalism» // “Diacritics”, 1972, vol. 2, № 2, p. 12).

⁴ R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 78.

Арнольда, Патера, Ливса, Элиота, Эдмунда Уилсона, Лайонела Триллинга, Фрэнка Кермода, Хэролда Блума – видят свою задачу не в объяснении «истинного» значения книг или оценке их так называемых «литературных достоинств». Они заняты другим делом, а именно: перемещением книг из одного контекста в другой, – одних книг в контекст других книг... Этот процесс имеет результатом трансформацию и видоизменение словарей, которыми мы с вами пользуемся, в терминах которых мы формулируем наши представления о собственной моральной идентичности... Для нас, ироников, совершенно очевидно, что критика того или иного конечного словаря может осуществляться лишь изнутри другого конечного словаря; ответом на переописание может быть только пере–переописание. Поскольку за пределами словарей нет ничего, что служило бы надёжной основой различия или критерием выбора между конечными словарями, постольку уделом критики является рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но никак не сравнение их с оригиналом... Критикой культуры (словаря) может быть только альтернативная ей культура (словарь)»¹.

Так в неопрагматистско–герменевтической концепции Рорти текст утрачивает (полностью и без остатка) свойство *аутентичности*, обезличивается и низводится до «рабочего материала» в руках экспериментирующего с ним интерпретатора – историка, сочиняющего занимательные «истории», литературного критика, «разыгрывающего словари», поэта, манипулирующего текстовыми фрагментами, метафорами и морфемами. Автор маргинализуется и вытесняется из произведения, его функции узурпируются герменевтиком. Само существование автора как субъекта и «биографической личности» ставится под сомнение. Тезисы Рорти в этом плане перекликаются с антиавторитарными идеями Ницше, Штейнтала, Гадамера, французских постструктуралистов и американских литературных критиков–деконструктивистов². Смысл литературного (философско-

¹ Ibid., p. 80.

² Постструктуралистский тезис о «смерти автора» был сформулирован Р. Бартом в статье с одноимённым названием, опубликованной в 1968 году. «Текст, – писал Барт, – представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора–Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников. /.../ Присвоить тексту Автора – это значит как бы застопорить текст,

го, научного) произведения, представляющего герменевтический интерес, всегда и с необходимостью превосходит его авторское понимание, утверждает Рорти. Текст открывает читателю широкое поле возможностей, актуализация которых зависит от его «интерпретативной стратегии» (термин С. Фиша). Задача интерпретатора – не *переписать*, и даже не *описать*, а *пере-о-писать* текст. Интерпретация не должна быть ограничена ни представлениями автора текста, ни «горизонтом ожидания» (Х. Р. Яусс) первоначального адресата, т.е. современной автору читательской аудитории. Критик – хотя бы в силу того обстоятельства, что за ним всегда остаётся «последнее слово», – понимает *больше* и *лучше* автора, а следовательно, и лучше его более ранних читателей и интерпретаторов. На этом настаивают, в частности, Хладениус, Бёк, Дильтей. Принцип «понимать больше и лучше автора» корректируется и уточняется Гадамером в «Истине и методе» (на его толкование как раз и опирается Рорти). Действительно, пишет Гадамер, интерпретатор благодаря своему месту в истории (т.е. принадлежности к более поздней эпохе) может и дол-

наделить его окончательным значением, замкнуть письмо. /.../ Чтобы обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нём – рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора» (Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика, с. 388–391). Годом позже М. Фуко в статье «Что такое автор?» выступил с решительной критикой понятия «автора» как сознательного и суверенного творца собственного произведения: «автор не является бездонным источником смыслов, которые заполняют произведения; автор не предшествует своим произведениям, он – всего лишь определённый функциональный принцип, посредством которого в нашей культуре осуществляется процесс ограничения, исключения и выбора... посредством которого мешают свободной циркуляции, свободной манипуляции, свободной композиции, декомпозиции и рекомпозиции художественного вымысла. /.../ Автор – идеологическая фигура, с помощью которой маркируется способ распространения смысла» (М. Foucault. Qu'est-ce qu'un auteur? Цит. по: И. Ильин. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996, с. 88–89). «Автор, – писал в «Заметках на полях "Имени розы"» У. Эко, – не должен интерпретировать своё произведение. Либо он не должен был писать роман, который по определению – машина-генератор интерпретаций. /.../ Автору следовало бы умереть, закончив книгу. Чтобы не становиться на пути текста» (У. Эко. Имя розы. М., 1997, с. 597, 600). Наряду с постструктурализмом, философскому «умерщвлению» Субъекта-Автора, «подрыву трансцендентальной антропологии и герменевтики с её неповторимой субъективностью» в немалой степени способствовало психоаналитическое движение (см.: А. Руткевич. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: Курс лекций. М., 1997, с. 13). О роли учения Фрейда в этом философском процессе, приведшем к «десубстанциализации человеческой самости», см. у Рорти: R. Rorty. Freud and Moral Reflection // Essays on Heidegger and Others, p. 143–163.

жен понимать *больше* автора. Однако *больше* – не значит *лучше*. В связи с «продуктивным моментом», заложенным в герменевтическом понимании, неверно было бы, отмечает немецкий философ, говорить о том, что интерпретатор знает или понимает текст *лучше* его автора: «понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчётливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем *иначе* – *если мы вообще понимаем*»¹. Последнее замечание имеет принципиальное значение для Рорти. Сказанное Гадамером корреспондируется с антифундаменталистским проектом прагматизации и «историзации» философии, с представлением о «случайности» историко–философского (научного, литературного) процесса и с идеей о том, что назначением герменевтики «является рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но никак не сравнение их с оригиналом». Интерпретатор понимает текст *иначе*, чем его автор (или первоначальный адресат), – не обязательно *лучше*, может быть и *«ужже»*, но всегда по–другому, не так как автор. Дистанция, отдаляющая автора от интерпретатора, принципиально неустранима: П. де Ман пишет о «слепоте» критика и невозможности окончательного «прозрения»²; Х. Блум характеризует литературное творчество как целенаправленное «извращение смысла» и «отклонение» поэта от заданной предшественниками траектории, как «искажающее прочтение» (*misreading*) текстов поэтов–

¹ Х.–Г. Гадамер. Истина и метод, с. 351.

² P. de Man. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. N.Y., 1971, p. 141. В терминологии де Мана, литературный текст в процессе его освоения критикой и читателями «сбывается, саморазрушаясь». Причины «ошибочности» интерпретации коренятся, по мнению автора «Слепоты и прозрения», в самом языке, его риторической природе. «Любое повествование тропологично и фигуративно... Поскольку деконструкция фигуративного ряда не может быть завершена окончательным и исчерпывающим прочтением текста, она сама налагает на текст дополнительный слой фигур, новый фигуративный ряд, повествующий о невозможности прочесть первоначальное повествование. В отличие от первичных деконструктивных повествований, центром которых являются тропы (чаще – метафоры), эти повествования во второй степени мы можем назвать аллегориями. Аллегорические повествования рассказывают историю неуспеха прочтения (*failure to read*), тогда как тропологические повествования... рассказывают историю неудачи деноминации (*failure to denominate*)» (P. de Man. *Allegories of Reading*. New Haven, L., 1979, p. 205).

предшественников поэтами–последователями (или литературными критиками, поскольку критика является, по выражению Блума, «прозаической формой поэзии»)¹; Р. Рорти в схожих терминах описывает работу постмодернистского культуркритика и нарратолога: он говорит о неизбежной произвольности любой, даже самой «глубинной», корректной и исчерпывающей интерпретации (в действительности являющейся всегда «лжеинтерпретацией» – *misinterpretation*) и о столь же неизбежной «ошибочности» использования философом–метафористом доставшегося ему в наследие от предшественников языка («creative misuse of inherited language»)². Становясь объектом герменевтического исследования, произведение лишается своего автора, как бы «переживает» его – отныне оно живёт своей собственной жизнью. Чем больший интерес представляет текст для читателя, чем большее число критиков, толкователей и интерпретаторов обратит на него внимание, тем богаче и разнообразнее будет его жизнь после смерти автора. Редуцировать текст до правильного, единственного, гомогенного прочтения – значит выхолостить и обесмыслить текст, заживо его похоронить³.

Реконструктивный анализ философии Рорти даёт ясное представление о культур–релятивистской природе т.наз. «прагматистской герменевтики» и теории «редескрипции». Вполне очевидно, что при некоторых внешних сходствах и совпадениях, герменевтическая доктрина Рорти всё–таки существенно (если не сказать кардинально) отличается от классической гадамеровской концепции. Принципиальных отличий много, но главное заключается в том, что немецкий философ и его американский «последователь» совершенно по–

¹ H. Bloom. *The Anxiety of Influence*. N.Y., 1973, p. 94–95.

² R. Rorty. *Feminism and Pragmatism // Truth and Progress*, p. 213. Ср.: «Каждый писатель [*«критик»* (де Ман), *«интерпретатор»* (Рорти), *«поэт»* (Блум) – *И.Д.*] создаёт своих предшественников. Написанное им преобразует наше понимание прошлого, как преобразует и будущее» (Х.Л. Борхес. *Оправдание вечности*, с. 409).

³ Ср.: «Смысл [литературного или философского произведения] – это не данность, которая подложена под текст и ждёт, когда она будет извлечена; напротив, смысл всегда конституируется в актах чтения или интерпретации текста. Такое конституирование руководствуется огромным количеством свойств конкретного текста. Однако в самом тексте не существует всеобъемлющей рамки, которая предписывала бы, как эти процессы чтения и интерпретации должны выполняться. Как будет расположен смысл, что он будет означать, когда подвергнется переводу в соответствующий регистр, зависит только от направленности самого регистра» (В. Изер. *Интервью журналу «Логос» // «Логос», 1999, № 2, с. 358–359).*

разному описывают процесс *диалектического освоения* историком исследуемого текста. У Рорти герменевтическое *понимание* фактически подменяется *интерпретацией*, тогда как у Гадамера оба способа исследования – и понимание, и интерпретация – взаимосвязаны, равноправны и дополняют друг друга. Интерпретация, согласно Гадамеру, не достигает желаемой цели, если оказывается оторванной от понимания, если тексту, без учёта его исторической специфики и без уяснения *сути* того, о чём идёт речь, просто «навязывается» та или иная интерпретация. Конечно, признаёт немецкий философ, «горизонт интерпретатора», исследователя текста *является определяющим*, однако «не в качестве некоей собственной, упорно сохраняемой или проводимой точки зрения, а скорее как мнение и возможность, которую мы вводим в игру и ставим на карту и которая помогает нам действительно усвоить себе то, что говорится в самом тексте... Мы познаём этот процесс как *способ осуществления разговора* – разговора, в котором выражается некое дело, являющееся не только моим делом или делом моего автора, но нашим собственным делом»¹. Целью разговора является достижение *взаимопонимания* собеседников, обретение истины во взаимном согласии, дающем возможность преодолеть «партикулярность» обеих сторон²; целью не является «творческое экспериментаторство», игра с текстом и фривольное манипулирование им в расчёте на извлечение «выгоды», самоутверждение историка и т.п.³ «По мнению Гадамера, герменевтический разговор в конечном счёте манифестирует истину. По мнению же Рорти, разговор сам по себе хорош: он бывает интересным, стимулирующим и увлекательным, но никогда – «открывающим истину». У Гадамера герменевтик движим желанием самопознания. У Рорти философ поглощён другой страстью – стремлением к самовыражению... Разговор, в интерпретации Гадамера, является разновидностью практического философствования, аристотелевского *phronesis*. В интерпретации Рорти, наоборот, он представляет собой разновидность софистического искусства – ис-

¹ Х.–Г. Гадамер. Истина и метод, с. 452.

² Там же, с. 361, 448.

³ См.: R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 359.

кусства риторики)¹. По мнению критиков Рорти, разница между «аристотелевским *phronesis*» и «софистической риторикой» столь существенна, что не может – *не должна*, если речь идёт о серьёзном герменевтическом исследовании, – сбрасываться со счёта².

Гипостазирование философской герменевтики (аналогичное гипостазированию литературной критики йельскими теоретиками) – герменевтики не столько *понимающей*, сколько *интерпретирующей* – совпадает у Рорти с умалением значения собственно философии. Американский профессор не усматривает существенной разницы между деятельностью философа как самобытного автора и как эрудированного комментатора. Предметом в обоих случаях выступают концепции, предложенные другими и рано или поздно подвергшиеся новаторскому прочтению – переописанию. «Оригинальному мыслителю, – пишет Рорти, – нет смысла надеяться осуществить нечто большее, чем поместить своих предшественников в иной контекст. Он не в состоянии сочинить тексты, которые в свою очередь были бы неконтекстуализируемы, равно как комментатор, подобный мне, не в состоянии обнаружить единственный «верный» контекст для этих сочинений»³. Интерпретация не может быть ни «единственно верной», ни «объективной», ни «окончательной», – альтернатива возможна лишь между *сильной* и *слабой* стратегиями «освоения» текста.

Обе позиции («сильная» и «слабая» интерпретации⁴) основаны на прагматистском отказе от репрезентационизма и идеи о «соответствии» текста какому-либо реальному положению вещей, «*ordo essendi*». Разница лишь в том, что «сильный» интерпретатор, в отличие от «слабого» критика–дешифровщика, является более радикальным

¹ S. Bouma–Prediger. Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics // “Journal of the American Academy of Religion”, 1989, vol. 57, № 2, p. 322–323.

² Подробный критический разбор рортианской интерпретации Гадамера даётся в книге Дж. Уорнке: G. Warnke. Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason. Stanford, 1987, p. 139–166. См. также: D. Ingram. Hermeneutics and Truth // “Journal of the British Society for Phenomenology”, 1984, vol. 15, № 1, p. 62–78; J. Risser. Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis // “Modern Schoolman”, 1986, vol. 63, № 4, p. 275–287; D. H. Bialostosky. Dialogic, Pragmatic, and Hermeneutic Conversation: Bakhtin, Rorty, Gadamer // The Bakhtin Circle Today. Atlanta, 1989, p. 107–119.

³ R. Rorty. Introduction: Pragmatism and Post–Nietzschean Philosophy // Essays on Heidegger and Others, p. 2.

⁴ Термины, заимствованные Рорти у Х. Блума (см.: Х. Блум. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург, 1998, с. 23 и далее).

и последовательным деконструктивистом: он не считается ни с интенциями автора произведения, ни с логикой самого текста, а рассматривает текст сквозь призму своего субъективного идиосинкразического восприятия, изобретая новый словарь и придавая тексту новую форму – тем самым с неизбежностью «извращая» его¹. При этом интерпретатор, подчёркивает Рорти, не в последнюю очередь руководствуется соображениями прагматической пользы и целесообразности. «По поводу текста он задаёт себе те же вопросы, что инженер или физик о непонятном объекте: “Как мне описать это так, чтобы сделать то, что мне нужно?”»². «Слабый» же критик, непоследовательный деконструктивист, полагает, что у текста действительно имеется некий тайный, требующий единственного ключа, код, расшифровав который, мы постигнем текст адекватно. Интерпретативное освоение текста в этом случае сводится к реконструкции (по возможности максимально беспристрастной и объективной) *его собственного внутреннего* смысла, не совпадающего, как правило, с субъективными и «окказиональными» (по выражению Гадамера) смыслами, вкладываемыми в текст автором или первоначальной публикой. «Слабость» критики в том, что она всегда на несколько шагов отстаёт от текста, идёт у текста «на поводу», – вместо того чтобы «повести» его за собой. Предполагается, что литературное или философское сочинение может быть точно репродуцировано и что у него имеется «свой» контекст, в который оно естественным образом вписывается (контекст современной автору текста эпохи или же – в случае если мыслителю удастся «гениально предвосхитить» открытия будущих поколений – исторический контекст более поздней эпохи). «Слабый» интерпретатор–дешифровщик озабочен лишь тем, чтобы разгадать эту тайну текста: разобрать текст по частям, разложить на составляющие компоненты, высветить изнутри и описать

¹ «Сильный поэт, мечтающий превзойти своего предшественника... начинает с произвольного акта чтения (arbitrary act of reading), перечитывания... Как и всякий сильный интерпретатор, поэт, истолковывая произведение, должен *искажать* (falsify) его своим чтением... Чтение и есть такое искажение» (H. Bloom. *A Map of Misreading*. N.Y., 1975, p. 69, 70); «Чем стойче критик или поэт, тем сильнее в нём дух отрицания и тем более радикален его *клинамен* – отклонение от линии творчества великих предшественников» (H. Bloom. *The Anxiety of Influence*, p. 43). См. также: Дж. Х. Миллер. Критик как хозяин // «Комментарии», 1999, № 17, с. 194–224.

² R. Rorty. *Nineteenth–Century Idealism and Twentieth–Century Textualism // Consequences of Pragmatism*, p. 153.

(или переписать), применив к исследованию такую «методологию», которая гарантировала бы объективность полученных результатов и положила бы конец «регрессу интерпретаций». «Сильный» интерпретатор–метафорист, наоборот, всячески избегает методологизма, не верит в достижимость так называемой «объективности» исследования и не желает сковывать себя рамками какой–то одной определённой, пусть даже самой убедительной и исчерпывающей, интерпретации. Он не столько *исследует* текст, сколько *играет* с ним, фантазирует и экспериментирует, изобретая новые ходы интерпретации, навязывая свою волю и автору, и читателю, и самому «разыгрываемому» тексту, заставляя автора произведения – *предшественника* – подражать *ему, последователю–интерпретатору*¹. Итоговым результатом такого игрового исследования оказывается новый текст, или *текст о тексте*, который сам по себе может представлять историко–философский (или литературно–критический) интерес и выступать, в свою очередь, объектом герменевтического исследования².

В разряд «сильных» критиков–метафористов попадает у Рорти Жак Деррида. Осуществлённая французским философом «неологистская реконтекстуализация» западной метафизики в качестве «лого–фоно–фаллоцентризма» признаётся Рорти лучшим, почти идеальным образцом творческой редескрипции в области интерпретирующей герменевтики, своего рода эталоном её. В философии Дер-

¹ Эту завершающую фазу «антитетического» творческого процесса, когда поэты–наставники «воскрешают из мёртвых» и возвращаются как бы заново рождённые в мир поэзии, «облачившись в одеяния учеников и во всём им подражая», Х. Блум именует *анофрадесом* (см.: Н. Bloom. *The Anxiety of Influence*, p. 140–142).

² Подробнее см.: R. Rorty. *Nineteenth–Century Idealism and Twentieth–Century Textualism // Consequences of Pragmatism*, p. 148–155. Ср.: «Существуют две традиции истолкования понятий «структура», «знак», «игра», «интерпретация». Первая стремится расшифровать и мечтает обрести истину и начало, неподвластное ни игре, ни дисциплине знака, саму необходимость интерпретации переживая как нечто вынужденное и отчуждающее. Другая традиция не ищет истоков, утверждает игру и пытается встать «по ту сторону» человека и гуманизма. Ведь с именем «человек» связано желание на протяжении всей истории метафизики – или онтоологии, т.е. фактически всей истории – обрести полноту присутствия, надёжное основание, истоки и положить конец игре... Сегодня совершенно очевидно, что эти две традиции толкования абсолютно непримиримы, даже если мы одновременно существуем в обеих и пытаемся соединить их в неясных расчётах. Тем не менее, они соседствуют друг с другом в области так называемых общественных наук» (J. Derrida. *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences // Writing and Difference*. Chicago, 1978, p. 292–293).

рида Рорти привлекает в первую очередь не её содержание (теоретическая составляющая доктрины), а идиосинкразическая форма – оригинальный способ аргументации, свободная творческая манера повествования и вольное обращение с текстовым материалом. Деррида не довольствуется унаследованным от предшественников языком, средствами описания и методиками, практиковавшимися до него, а смело и решительно обновляет инструментарий герменевтики, вводит в лингвистический оборот собственные метафоры и философемы. Но главное: он использует философский текст, из которого осуществляет заимствование, как своего рода «сырьё», *материал для частного игрового экспериментирования*. Автор «Грамматологии», по выражению Рорти, «не желает и пальцем пошевелить в пределах языковой игры, которая проводит различие между фантазией и аргументом, философией и литературой, серьёзным и игровым письмом – языковой игры *la grande époque*»¹. Он играет в свою игру и по своим идиосинкразическим правилам, для него не существует авторитетов. Прекрасно понимая, что прошлое (культурное и историческое) всегда присутствует в настоящем и что его «невозможно уничтожить» (ибо «уничтожение ведёт к немоте»), Деррида, по совету У. Эко, довольствуется малым: он пытается ретроспективно «переосмыслить прошлое», *де– и реконструировать* его – «иронично, без наивности»². Деконструктивизм как метафилософское явление представляет собой естественную реакцию на определённого рода философию определённого рода философов – философов–теоретиков и систематизаторов, канонизированных Академией. От систематической философии деконструкция, в представлении Рорти, отличается тем же самым, чем «аномальный» дискурс в науке отличается от «нормального» дискурса, а «образовательная» философия (герменевтика) – от «эпистемологической». «Великие систематические философы конструктивны и выдвигают аргументацию. Великие образовательные философы деконструктивны и реагируют сатирой, пародиями, афоризмами... Первые созидают в интересах всего человечества и на века, вторые разрушают в интересах своего поколения»³. Аристотель, Декарт, Карнап принадлежат к первой категории

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 133.

² См.: У. Эко. Заметки на полях «Имени розы» // Имя розы, с 636.

³ R. Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature, p. 369. «Аномальный и «экзистенциальный» дискурс, – пишет далее Рорти, – всегда паразитирует на нормальном дис-

мыслителей, Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер – ко второй. Жак Деррида с его «паразитической» манерой философствования, гносеологическим анархизмом и подчёркнутым нежеланием рассматривать деконструкцию в качестве исследовательского *метода* («если под методом понимать научную процедуру с заданным набором правил и норм»¹) также, полагает Рорти, примыкает ко второй группе философов. Французский мыслитель по-своему блистательно и убедительно продолжил дело великих «революционных» предшественников (Ницше, Хайдеггера, Витгенштейна), придав новый импульс развитию западной философии в *неэпистемологическом* направлении². Популяризация деконструктивизма и философской герменевтики в 70–90-х годах в Европе «удачно совпала» с возрождением в Соединённых Штатах интереса к классическому прагматизму – уче-

курсе, а герменевтика – на результатах эпистемологии... «Экзистенциализм» есть негативное унастроение, *внутренне присущая движению мысли реакция*, которая имеет смысл только как оппозиция традиции... Образовательная философия является по сути своей реакцией, протестом против попыток «закрыть» диалог некими предложениями универсального соответствия посредством гипостазирования некоего ключительного набора дескрипций» (Ibid., p. 365–366, 377).

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 134. Вот как об этом пишет сам Деррида: «Деконструкция, несмотря на видимость, не есть ни *анализ*, ни *критика*... Это не анализ в особенности потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к *простому элементу*, некоему *неразложимому истоку*. Эти ценности, равно как и анализ, сами суть некие философемы, подлежащие деконструкции. Это также и не критика, в общепринятом или же кантовском смысле... То же самое я сказал бы и о *методе*. Деконструкция не является каким-то методом и не может быть трансформирована в метод. Особенно тогда, когда в этом слове подчёркивается процедурное или техническое значение» (Ж. Деррида. Письмо японскому другу // «Вопросы философии», 1992, № 4, с. 55). Ср.: «Критика – это человеческая деятельность, зависящая в своей действенности от того, что ей не дано чувствовать себя уютно внутри фиксированного «метода». Она должна постоянно ставить под вопрос свои собственные основания... Эта форма критики остаётся открытой в несконяемом движении... где нет места тому, чтобы перевести дух... Слово «деконструкция» удачно подходит для наименования этого движения» (Дж. Х. Миллер. Критик как хозяин // «Комментарии», 1999, № 17, с. 221).

² Подробнее о Деррида (в интерпретации Рорти) см.: R. Rorty. Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // Consequences of Pragmatism, p. 90–109; idem. Deconstruction and Circumvention // Essays on Heidegger and Others, p. 85–106; idem. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 122–137 (§ 6: From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida); idem. Derrida and the Philosophical Tradition // Truth and Progress, 327–350. Ответы Рорти на критику Дж. Каллера, К. Норриса и Р. Гаше (в связи с его интерпретацией Деррида) см.: R. Rorty. Is Derrida a Transcendental Philosopher? // Essays on Heidegger and Others, p. 119–128.

ниям Джемса, Дьюи, Хука – и политической философии (теории либерализма). Последнее обстоятельство было расценено профессором Рорти как признак, свидетельствующий о философской «исчерпанности» эпистемологического проекта, неизбежности замещения его прагматистской герменевтикой и «перевода философского разговора из методолого–онтологической плоскости в плоскость эτικο–политическую»¹.

¹ R. Rorty. Inquiry as Recontextualisation: An Anti–Dualist Account of Interpretation // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 110.

§ 7. «Постмодернистский буржуазный либерализм»

В 70–80-е годы после довольно длительного периода затишья социально–философская и политическая тематика вновь оказывается в центре наиболее жарких и интенсивных дебатов среди англоязычных философов. Начало дискуссии, развернувшейся вокруг неоллиберальной доктрины (и альтернативных ей политических концепций – марксизма, неоконсерватизма и др.), положила известная книга Дж. Роулса «Теория справедливости», увидевшая свет в 1971 году. Самое активное и непосредственное участие в этой дискуссии принял Рорти. По ряду принципиальных вопросов (о чём подробнее будет сказано ниже) американский неопрагматист, при общей положительной оценке либеральной концепции Роулса, выступил на стороне его непримиримых критиков – философов–коммунитаристов¹. Вместе с тем приверженность «процедурной» теории либерализма (с её программными тезисами о *приоритете права над благом*, защите *эгалитаризма* и *нейтральности государства* по отношению к конкурирующим этическим и философским моделям) значительно отдаляет Рорти от идеологов коммунитаризма и оставляет открытым вопрос о его принадлежности к тому или другому лагерю политических философов.

В целом, социальная проблематика занимает весьма важное, если не сказать центральное место в философии Рорти 80–90-х гг. Многие темы, лишь вскользь затрагивавшиеся автором «Случайности, иронии и солидарности» в более ранних текстах, посвящённых, как правило, исследованию специальных философских проблем, получили целенаправленную и всестороннюю разработку в статьях «позднего» (постаналитического) периода, собранных в кембриджском трёхтомнике его сочинений². Это проблемы политической свободы, равенства, справедливости, социальной и нравственно–правовой ответственности, идентичности членов сообщества – и, конечно же, ключевая для Рорти проблема личной автономии

¹ См.: M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982; A. MacIntyre. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., 1982; M. Walzer. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. N.Y., 1983; Ch. Taylor. *Human Agency and Language*. Cambridge, 1985.

² R. Rorty. *Philosophical papers*. Cambridge (Vol. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth* /1991/; Vol. 2: *Essays on Heidegger and Others* /1991/; Vol. 3: *Truth and Progress* /1998/).

(«идиосинкразии») и её защиты от посягательств извне, соблюдения индивидуальных прав и свобод человека в демократическом обществе.

В книге «Случайность, ирония и солидарность» Рорти, развивая идеи Милля, Джефферсона, Константа и других теоретиков либерализма, проводит чёткое разграничение между двумя областями человеческой жизнедеятельности – *публичной* (сфера социальной активности и интерсубъективной коммуникации) и *приватной* (частная жизнь, идиосинкразия, самосозидание)¹. Социальная гармония и прогресс, согласно Рорти, не отменяют (наоборот, предполагают) существование довольно большой сферы частной жизни, границы которой не могут быть нарушены ни государством, ни каким–либо органом власти, ни другим частным лицом. Чем обширнее эта область приватной автономии – тем свободнее² и демократичнее общество, считает американский философ. Граница между приватной и публичной сферами в цивилизованных обществах всегда так или иначе маркирована (хотя не обязательно и не всеми в равной мере признаваема). «Если граница не просматривается, – говорит Рорти, – это значит, что вы живёте либо в первобытном, либо в тоталитарном обществе»³.

Условная линия водораздела между идиосинкразической и социальной сферами бытия пересекает также территорию философии, гуманитарных дисциплин, искусства и литературы. Существуют философы, «стремящиеся к индивидуальному самосовершенствованию» (например, Кьеркегор, Ницше, Деррида), и философы, «ищущие справедливости» (Маркс, Дьюи, Роулс); писатели, чьи книги «помогают стать автономными» (Пруст, Бодлер, Вирджиния Вульф), и писатели, чьи книги «помогают быть терпимее и добрее» (Золя, Диккенс, Оруэлл); художники, творящие «свои собственные фанта-

¹ См.: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xiii–xv.

² Ясно, что речь в данном случае идёт о «*негативной*» свободе индивида (т.е. свободе от внешних ограничений и социального гнёта), а не о «*позитивной*» (свободе активного и беспрепятственного осуществления индивидом своей социальной миссии) – см.: И. Бёрлин. Две концепции свободы // Современный либерализм. М., 1998, с. 19–43.

³ Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // «Логос», 1996, № 8, с. 145. См. интересную интерпретацию предложенной Рорти дилеммы «private/public» в статье Н. Фрезер: N. Fraser. Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // Reading Rorty, p. 304–305.

стические миры» (Босх, Дали, Уорнхолл), и художники, мечтающие об «избавлении мира от зла, страдания и несправедливости» (Брейгель, Эль Греко, Курбе). Те и другие преследуют различные цели и, соответственно, используют разные средства для их достижения. «Словарь самосозидания» приватен и по преимуществу *метафоричен*, он не подходит для передачи сообщений, аргументированного диалога или научной дискуссии. «Словарь справедливости», наоборот, публичен и по преимуществу *неметафоричен, буквален*; он является адекватным средством коммуникации. Возможность конвергенции элементов этих двух словарей в один словарь – словарь универсального общения и самовыражения – Рорти категорически отвергает. Он не видит смысла и в том, чтобы выделять ту или иную область человеческой жизнедеятельности как приоритетную (или, внутри философии, ту или иную группу вопросов: связанную ли с общественными проблемами или с проблемами внутренней автономии личности, с «обязательствами человека перед другими или перед самим собой»¹). Было бы разумнее, считает он, оставить всё на своих местах, предоставив «реальному политику» право заниматься политикой, а «приватному философу» – философским творчеством, – не отдавая предпочтения ни первому, ни второму. «В этой книге, – пишет Рорти во введении к «Случайности, иронии и солидарности», – предпринимается попытка воздать должное обеим группам (приватных и публичных – *И.Д.*) мыслителей... Авторы типа Кьеркегора, Ницше, Бодлера, Пруста, Хайдеггера и Набокова полезны в качестве своего рода единичных образцов (*exemplars*), иллюстраций того, что может представлять собой частное совершенствование... Такие авторы, как Маркс, Милль, Дьюи, Хабермас и Роулс, наоборот, являют собой не единичные образцы, а примеры гражданственности. Они принимают участие в общем деле, имеющем целью совершенствование социальных институтов и практик, прилагая усилия к тому, чтобы сделать их более справедливыми и менее жестокими. /.../ Если бы мы согласились признать, что никакая теория о природе Человека, Общества или Рациональности не произведёт синтеза Ницше с Марксом или Хайдеггера с Хабермасом, мы могли бы рассматривать связь между концепциями мыслителей, пишущих о справедливости, и мыслителей, пишущих об автономии, аналогично тому, как мы

¹ R. Rorty. Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy // "Revue Internationale de Philosophie", 1995, № 4, p. 450.

рассматриваем связь между двумя типами инструментов, совершенно самостоятельных и не нуждающихся в сочленении, или нуждающихся так же мало, как кисти и лопы»¹. На абстрактно–теоретическом уровне невозможно, утверждает Рорти, положительно разрешить вопрос о соотношении «*private*» и «*public*», равно как и определить в точности, где должна проходить грань между индивидуальной независимостью и социальным контролем. Однако этот вопрос решаем *практически*. Поиск баланса между публичной и частной сферами – дело экспериментирующей импровизации, а не теоретического (философского) исследования.

Главный недостаток современного либерализма Рорти усматривает в его «метафизичности», в том, что либеральная политическая теория по–прежнему «плетётся в хвосте» у философии, пытается (порой тщетно) ей подражать, опираясь в значительной степени на рационалистическую идеологию и риторику Просвещения. Эксплуатируя миф о «разумном и справедливом мировом порядке», общечеловеческих ценностях и естественных правах, философский либерализм «метафизикует» человека, подменяя *конкретные, политические* проблемы *абстрактными*, выходящими далеко за рамки этих проблем, *философскими* спекуляциями. Тем самым *частное* девальвируется, сводится к эпифеномену *публичного*; частное, идиосинкразическое начало в человеке подавляется «императивными» должностностями и требованиями универсальной морали. Либеральный метафизик, подобно философу–эпистемологу, игнорирующему принципиальное для «психологического номиналиста»² Рорти различие «метафорическое/буквальное», остаётся в философском плену гомогенного дискурса Рационализма; метафизик не желает раскалывать свой конечный словарь дистинкцией «*private/public*», он стремится к сохранению целостности словаря и мечтает о том, чтобы «внутренняя и внешняя ипостаси человеческого существа слились воедино»³; публичная риторика либерализма, полагает метафизик, может и должна «оставаться центральной для конечного словаря отдельных либералов, поскольку она соответствует чему–то универсальному, связывающему каждого человека со всем остальным

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xiv.

² R. Rorty. The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke // Truth and Progress, p. 282.

³ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 92.

человечеством и делающему возможной солидарность»¹, т.е. поскольку идиосинкразическое является «случайным» и производным эпифеноменом универсального².

Либеральный *ироник*, в отличие от *метафизика*, является последовательным *антиуниверсалистом*. Он рассматривает философию («публичную риторику либерализма») как приемлемое средство *выражения* и *артикуляции*, но никак не *обоснования* политики современных западной «буржуазии»³. Демократия не нуждается в философском обосновании, скорее наоборот, философия сама требует политической санкции и политического оправдания. В действительности, говорит «либеральный ироник», не философия предшествует реальной политике, а политика – философия⁴.

¹ Ibid.

² Если либеральный *метафизик* у Рорти, в противоположность *ироннику*, приватное приносит в жертву публичному, то иронический *теоретик* (Гегель, Ницше, Хайдеггер), в противоположность ироническому *новелисту* (Пруст, Джойс, Кундера), экстраполирует идиосинкразическое на всеобщее, т.е., наоборот, пытается публичное принести в жертву приватному. Ироническая теория нарративна по форме, однако в данном случае повествование касается «чего–то существенно большего, чем частная жизнь» – истории рода, нации, европейского человечества, Бытия, чего–то «достаточно значимого и масштабного, чтобы обладать судьбой» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 101). Как и либеральная метафизика, ироническая теория стремится к синтезу приватного и публичного, но не в системе, а в нарративе. Номинализм и историцизм здесь ещё совмещается с прежним классическим порядком мысли, который специализировался на различениях по вертикали: между «верхом» и «низом», «закономерным» и «случайным», «подлинным» и «неподлинным». Нарратив иронического теоретика, как правило, анахроничен и телеологичен: теория претендует на такое освоение (переописание) прошлого и настоящего, которое уже не могло бы служить материалом для последующих переписаний, т.е. было бы парадигмально *модернистским* – окончательным, вечно актуальным и «современным». Гипостазируя свои идиосинкразические иллюзии и умонастроения, не желая ограничивать философию рамками приватного дискурса, иронические теоретики ведут свои драматические повествования в таких не имеющих ничего общего с подлинным драматизмом человеческой жизни категориях, как «история Запада», «европейское человечество», «мировой разум» и т.п. Между тем, список прочитанных Марксом или Хайдеггером книг, как иронично замечает Рорти, «не более централен для Европы и её судьбы, чем множество других философских или литературных списков», прочитанных другими «западными европейцами» (см.: R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 96–121 / Part II: Chapter 5. *Self-Creation and Affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger*/).

³ См.: R. Rorty. *John Searle on Realism and Relativism* // *Truth and Progress*, p. 66.

⁴ См.: R. Rorty. *The Priority of Democracy to Philosophy* // *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 178; idem. *From Logic to Language to Play* // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, June 1986, p. 752–753; idem. *Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future* // *Essays on Heidegger and Others*, p. 186.

Социально–философский проект модерна (эпохи Просвещения) был проектом сугубо рационалистическим и антиисторичным, отмечает Рорти. Основная идея просвещенческого рационализма состояла в том, чтобы подчинить «неразумную» волю, «случайные» побуждения и «импульсивные» поступки человека требованиям разума. Философы–просветители усматривали задачу гуманитарной науки в исследовании *природы человека* и определении тех универсальных моральных принципов, которые бы ей «соответствовали», – принципов, равноприменимых к любому «рациональному» человеческому существу, вне зависимости от его социальной, исторической, культурной, гражданской или этнической принадлежности¹. Однако, одновременно с эпистемологическим фундаментализмом, эта программа потерпела крах. «На взгляд прагматистов, – пишет Рорти, – [философское предположение], что за каждым правильным действием должен маячить какой–нибудь универсальный принцип, легитимирующий этот поступок, равносильно предположению, что существует некий универсальный, наднациональный суд, которому мы все подсудны... некий невидимый трибунал разума, осуществляющий законы, которые мы все в глубине души признаём обязательными для себя... Это Кантово представление о природе человека не может быть согласовано ни с историей, ни с биологией. И та и другая говорят нам, что становление обществ, в которых господствует право, а не людские прихоти, было хрупким и случайным результатом... эволюционного процесса»².

В «Философии права» Гегель подверг справедливой критике этическое учение Канта за его метафизический и отвлечённо–формальный характер. Антикантианская критика в XX веке получила развитие в концепциях прагматистов, экзистенциальных философов и учёных–антропологов. Противостояние «кантианцев» и «гегельянцев» в социальной философии продолжается, констатирует Рорти, и по сей день: на стороне Канта сегодня выступают теоретики либерализма (во главе с Роулсом), на стороне Гегеля – постмарксисты (Фуко), неопрагматики (Оукшотт) и коммунитаристы (Сэндел).

¹ Сочинение И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» даёт исчерпывающее представление о соотношении идей классического либерализма и франко–немецкой просветительской философии XVIII века (И. Кант. Сочинения. М., 1966. Т. 6, с. 25–35).

² Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 40.

Современные «гегельянцы» доказывают, что «гуманность» является скорее политическим и социальным, нежели философским понятием, что не существует таких «общечеловеческих» нравственных норм и ценностей, которые не были бы всецело обусловлены социокультурным контекстом, – следовательно, нет необходимости в постановке вопроса об объективном, нейтральном, внеисторическом критерии. «“Нравствен–ные принципы”... имеют смысл лишь постольку, поскольку они воплощают молчаливую соотносе́нность с целым рядом институтов, практик, словарей морального и политического обсуждения (*deliberation*). Они являются напоминанием о таких практиках и их аббревиатурой»¹. Либеральные метафизики–«кантианцы», со своей стороны, отказываются принимать всерьёз фактор социальной обусловленности морали. Они настаивают на приоритете постулируемых ими абстрактных, внеисторических принципов справедливости над исторически преходящими, «случайными» принципами морали и утилитаристскими соображениями, которыми руководствуются люди в своей повседневной жизни; свои аргументы теоретики либерализма подкрепляют метафизическим тезисом о независимости *деонтологического субъекта*, свободно выбирающего ценности и цели своей жизни, т.е. трактуют человеческую самость (*selfhood*) как нечто данное «до» и «отдельно от» каких бы то ни было целей, социальных связей и отношений, как некую «чистую субъективность», лишённую всех определяющих её качеств и свойств.

Такая концепция самости, возражают коммунитаристы, антиисторична, она игнорирует включённость человека в разнообразные общественные практики и его «нагруженность» различными социальными ролями. «Как бы мы ни старались, – пишет М. Сэндел, – мы никогда не можем полностью устранить влияние нашей обусловленности... Хвалёная независимость деонтологического субъекта – это либеральная иллюзия. Она означает глубокое непонимание «социальной» природы человека, непонимание того, что мы «полностью» обусловленные существа. Не существует никакой привилегированной точки зрения, никакого трансцендентального субъекта, способного занять позицию вне общества и вне опыта. В каждый момент времени мы есть то, чем мы стали, – некий сплав желаний и склонностей, и в нас нет ничего, что относилось бы к сфере ноуме-

¹ R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 58–59.

нального»¹. «Социализацией и историческими обстоятельствами определяется всё (goes all the way down)»², – вторит коммунитаристу Сэнделу прагматист Рорти, и далее разъясняет: моральные нормы и ценности, поведенческие установки, стандарты и правила, которые люди считают естественными и непреложными, т.е. соответствующими «природе человека», в действительности таковыми не являются; нормы и ценности – все без исключения, от библейской заповеди «не убий» до ницшеанского «подтолкни падающего», от категорического императива Канта до принципа дифференциации Роулса, – *относительны, утилитарны* и носят *конвенциональный характер*. «Все ценности, рассматриваемые психологически, суть результаты определённых утилитарных перспектив» (Ницше). С прагматической точки зрения, кантианская дистинкция «мораль/благоразумие» – восходящее к Канту противопоставление нравственного должностования практическому интересу – бессмысленна и скорее вводит в заблуждение, чем проясняет истину. Эту метафизическую дистинкцию американский философ предлагает заменить утилитаристским различием «private/public» – различием между апелляциями к интересам сообщества и апелляциями к приватным (возможно, противоположным) «идиосинкразическим» интересам субъекта. Человеческое сознание, развивает Рорти свою мысль, можно было бы уподобить гибкой системе верований, желаний и настроений, в относительно произвольном порядке друг с другом сплетённых и образующих разветвлённую «сеть» («некий сплав желаний и склонностей», по Сэнделу), распадающуюся на две самостоятельные части. Граница, разделяющая эти сектора, достаточно размыта и условна. «Моральная» часть состоит из верований, желаний и настроений, которые совпадают (overlap³) с верованиями, желаниями и настроениями абсолютного большинства членов сообщества и которые способствуют адаптации субъекта действия к окружающей его социальной среде. «Идиосинкразические» интенции и состояния, напротив, носят аномальный характер и являются факторами «иррационально-

¹ М. Сэндел. Либерализм и пределы справедливости // Современный либерализм, с. 203–204.

² R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xiii.

³ “Overlapping consensus” – термин Дж. Роулса, часто используемый Рорти в различных контекстах (см.: J. Rawls. The Idea of an Overlapping Consensus // “Oxford Journal for Legal Studies”, 1987, vol. 1, sec. V; а также: Дж. Роулс. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм, с. 82).

го» поведения, которое приводит к вытеснению из сообщества или маргинальному «отстранению» (alienation), обособлению субъекта. «Маргинализованный субъект», как правило, отождествляет себя с некоторым альтернативным – реальным или вымышленным – сообществом, во всяком случае, не рассматривает себя частью того сообщества, к которому в действительности принадлежит. Вследствие этого возникают моральные коллизии и проблемы. То, что считается «иррациональным» или безнравственным в одной этнокультурной среде (сообществе), зачастую трактуется совершенно иначе, иногда – с точностью до наоборот, в другом сообществе. Чувство солидарности конкретно, этноцентрично и немислимо в масштабах человечества, так же как немислима общечеловеческая мораль¹. Прагматистским аналогом «внутреннего человеческого достоинства» (intrinsic human dignity) оказывается поэтому «коллективное достоинство» (comparative dignity) социальной группы, с которой субъект себя отождествляет по тем или иным этико–политическим соображениям – отождествляет, в большинстве случаев, по контрасту с другими группами или сообществами. И чем разительнее этот контраст, тем сильнее чувство гражданской солидарности и прочнее консенсус внутри комьюнити, полагает Рорти².

¹ См.: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 191. Ср.: «Любая мораль, в том числе мораль современного либерализма, несмотря на универсальность её требований, представляет собой мораль определённой социальной группы, мораль, которая включена в жизнь и историю этой группы и является результатом этой жизни и истории. На самом деле, мораль не существует вне реальных и возможных социальных воплощений, и то, чем она может стать, определяется её социально определёнными формами» (А. Макинтайр. Ницше или Аристотель? Беседа с Дж. Боррадори // Американский философ, с. 173).

² «Мораль, – пишет он, разъясняя свою позицию по этому вопросу, – является, если воспользоваться выражением Уилфреда Селларса, содержанием «мы–интенций» (we–intentions), аббревиацией наших коллективных предрасположенностей и привычек. Разнообразие этических представлений, предопределённое несовпадением прагматистских интенций и способов самоотождествления, исключает здесь возможность какой–либо унификации. Большинство моральных дилемм является отражением того несомненного факта, что многие люди находят естественным отождествлять себя не с одним, а одновременно с двумя или несколькими сообществами (реальными или воображаемыми)... Такое разнообразие идентификаций возрастает с повышением уровня образованности и культуры... Вследствие этого обостряются и внутриобщественные конфликты, которые, по справедливому замечанию Дворкина, характерны для нашего многослойного социума» (R. Rorty. Postmodernist Bourgeois Liberalism // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 200–201). Этот отрывок из статьи Рорти, опубликованной в 1983 г., т.е. спустя четыре года после выхода в свет книги «Случайность, ирония

Однако консенсус, гражданское согласие и стабильность в обществе не являются конечной целью демократической политики. Целью, утверждает американский философ, является обеспечение индивидуальных прав и свобод, экономическое процветание и нравственное совершенствование граждан. Прогрессивные изменения в социально–экономической и политической сферах совпадают, как правило, с определёнными «позитивными трансформациями в сфере коллективной морали»¹. Сущность нравственного прогресса, по определению Рорти, состоит не в «подчинении низменных чувств и эмоций контролю разума» (это – ошибочное кантианское предположение), а в неуклонном «снижении масштаба (amount) жестокости» и развитии «нашей способности симпатизировать и доверять», есте-

и солидарность», показателен во многих отношениях. Американский философ вполне определённо даёт понять, что его концепция «солидарности», ориентированная на западную модель демократии, не является, как пытаются представить дело его оппоненты, чисто теоретическим и абстрактно–спекулятивным построением, и не сводится – как утверждают неомарксистские критики – к «апологии существующего режима». Рорти признаёт наличие серьёзных внутрисоциальных конфликтов и антагонистических противоречий (межэтнических, религиозных, партийных и др.) в западном обществе и даже, как видно из приведённой цитаты, прогнозирует их обострение. Тем самым теоретик «иронического либерализма» отвергает обвинения в «идеалистическом» подходе и «приукрашивании действительности», в попытке представить современное американское общество мирным и бесконфликтным, гармонично развивающимся, гомогенным сообществом – своего рода островком социального благополучия в мировом океане зла и насилия (см., напр.: N. Fraser. *Solidarity or Singularity?* Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // *Reading Rorty*, p. 308, 314–315; D. Leland. *Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View* // “*Praxis International*”, 1988, vol. 8, № 3, p. 280; N.J. Rengger. *No Time like the Present? Postmodernism and Political Theory* // “*Political Studies*”, 1992, vol. 40, № 3, p. 568). Коммунологизм Рорти вполне космополитичен, он не имеет ничего общего с этнополитическим шовинизмом и «трайбализмом» (S. Naack. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect* // *Rorty and Pragmatism*, p. 137–139). Более точной и корректной представляется характеристика социально–философской концепции Рорти, предложенная Ж.–К. Вольфом. Рорти, по наблюдению Вольфа, «колеблется между слабым, но допустимым, с прагматической точки зрения, тезисом, что “исходный пункт формирует своеобразие культуры”, и тезисом сильным, консервативным, что “мы – пленники собственной культуры”» (Ж.–К. Вольф. *Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи* // «*Логос*», 1996, № 8, с. 199). Настоячивость, с которой американский философ проводит мысль о метастабильности, изменчивости любых форм культуры и о необходимости их постоянного совершенствования (редескрипции), свидетельствует о том, что он склоняется именно к первому – «слабому», в терминологии Вольфа, варианту этноцентризма, а не ко второму – «консервативному».

¹ См. об этом: R. Rorty. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality* // *Truth and Progress*, p. 180.

ственным образом «отожествляя себя со всё возрастающим кругом людей»¹. Кантовскому метафизическому *долженствованию* Рорти противопоставляет юмовскую концепция личностной *симпатии*, категорическому «*Ты должен*» субъективистское «*Мне это симпатично*»². Подлинная солидарность, та, что основана на симпатии и взаимном интересе, «достижима не через исследование, а через воображение, ... повышение нашей чувствительности к определённым подробностям страдания, боли и унижения других, совершенно нам незнакомых людей»³. «Такая солидарность, – поясняет Рорти, – отнюдь не вытекает из раскрытия единой для всех человеческих существ «сущности», духовной «субстанции» или «природы». Скорее, она обеспечивается нашей прогрессивной способностью рассматривать всё больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и пр.) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения, – нашей способностью замечать других и воспринимать их как «своих», «одних из нас», вне зависимости от того, похожи они на нас или нет»⁴.

Литературными жанрами, которые лучше всего развивают эту способность, являются, по мнению Рорти, *документальная повесть*, *роман* и *этнографическое исследование*; в меньшей степени требованиям, предъявляемым в современном демократическом обществе к «образовательной» (*edifying*) литературе, отвечают традиционные дидактические жанры *религиозно-философской проповеди* и *трактата* – жанры, претендующие на глобальность обобщений, но игнорирующие детали, те самые несущественные с точки зрения философии «мелочи» и «случайности», те «подробности страдания, боли и унижения», из которых складывается обычная человеческая жизнь и на которые, как правило, акцентируют внимание авторы художественно-литературных, журналистских и этнографических сочине-

¹ Р. Рорти. Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, с. 59.

² См.: R.Rorty. Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics. Ed. by R.Brandom. Oxford, 2000. P. 62-63.

³ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. xvi.

⁴ Ibid., p. 192. Ср. с противоположной интерпретацией данной проблемы у Ж. Бодрийяра: «Расизма не существует, пока другой остаётся Другим, чуждым. Расизм начинается, когда этот другой приобретает свойства различимого, то есть, иначе говоря, становится опасно близким. Именно тогда и начинаются поползновения удержать его на расстоянии» (Ж. Бодрийяр. Прозрачность зла. М., 2000, с. 190). См. также: У. Эко. Пять эссе на темы этики. Спб., 2000, с. 15–16.

ний¹. Книги Шодерло де Лакло, Диккенса, Достоевского, Набокова, Франца Боаса, Фробениуса, Лесли Уайта, рассказывающие о жизни людей (реальных или вымышленных), с которыми мы, в силу ряда причин, не отождествляем себя и в повседневной жизни не сталкиваемся, обогащают наше мировосприятие и расширяют границы «самоидентификации». Эти книги учат нас «быть сентиментальными, терпимыми и любознательными», главное же – «чувствительными к боли тех, кто не говорит на нашем языке»². В конечном счёте, они помогают осознать, что «сходства, касающиеся боли и унижения», важнее различий, связанных с принадлежностью человека к тому или иному этносоциальному типу – будь то европеоидная, негроидная или монголоидная раса, тоталитарное, олигархическое или демократическое сообщество³.

Как мы видим, Рорти не обходит молчанием многие спорные и имеющие принципиальное значение в контексте дискуссии коммунистиков и либералов вопросы, однако в этом споре он не встаёт

¹ См.: R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 141; idem. Heidegger, Kundera, and Dickens // *Essays on Heidegger and Others*, p. 79–82; idem. On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz // *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 206–207.

² R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 94. Ср.: «Этнография обеспечивает реальную помощь... в установлении контакта с иной субъективностью. Она помещает, хотя и с трудом, конкретных «нас» среди конкретных «них», а «их» среди «нас»... Этнография – один из главных противников этноцентризма, заточения людей на изолированных культурных планетах, где они обречены оперировать только теми идеями, которые «находятся под рукой»... Задача этнографии... заключается в создании (наряду с искусством и историей) таких описаний, которые позволяли бы перенастраивать наше внимание. Эти описания отнюдь не должны представлять нас в приемлемом для самих себя виде за счёт представления других разделёнными на миры, в которых мы не нуждаемся и которых не можем достичь. Напротив, они призваны помочь нам понять самих себя, представляя и нас и всех других помещёнными в самую середину мира, полного органически присущих ему странностей (irremovable strangenesses), от которых мы не можем держаться в стороне» (C. Geertz. *The Uses of Diversity* // “Michigan Quarterly Review”, 1986, vol. 25, № 1, p. 119–120).

³ Когда Рорти, цитируя Юдит Шкляр (J. Shklar. *Ordinary Vices*. Cambridge, 1984, p. 43), говорит, что «человеческая жестокость – худшее из возможных зол» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xv), это, по мнению Р. Бернштейна, звучит как императив, как этическое положение, имеющее универсальное и внеисторическое значение, что не вяжется с декларированным Рорти антиуниверсализмом, тезисом о социоэтнополитической обусловленности морали и формулой «socialization goes all the way down» (R. Bernstein. *Rorty's Liberal Utopia* // “Social Research”, 1990, vol. 57, № 1, p. 63). На это противоречие в концепции Рорти указывают и другие авторы (см., например: Н. Е. Phillips. *The Ironist's Utopia: Can Rorty's Liberal Turnip Bleed?* // “International Philosophical Quarterly”, 1992, vol. 32, № 3, p. 364–367).

ни на сторону коммунитаристов, ни на сторону либералов. Скорее, американский философ пытается занять *промежуточную*, компромиссную позицию, желая доказать, что противоречия, разделяющие сторонников и противников Роулса, во многом надуманны, и в действительности ничто не мешает политическому философу быть одновременно и коммунитаристом, и либералом. На *политическом, мета-философском* уровне обе доктрины могут быть согласованы и «прилажены» одна к другой. Действительно, либерализм не противоречит этноцентризму хотя бы потому, что сам является сугубо этно- и коммунотричной доктриной. Демократия, социальное равенство, свобода слова и вероисповедания, плюрализм и антиавторитаризм – ценности прежде всего *западной* буржуазно-демократической культуры. Как явление относительно недавнего происхождения и относительно локального значения, буржуазный либерализм уже самим историческим фактом своего существования (во временном плане довольно непродолжительного, а в геополитическом ограниченном пространством западноевропейских и североатлантических государств) подтверждает справедливость выводов коммунитаристов, и прежде всего их концептуального постулата о социально-исторической обусловленности человеческой жизни, политики и морали. В конечном счёте, спор коммунитаристов и либералов, полагает Рорти, бесперспективен, и не имеет смысла его продолжать. Правы и коммунитаристы, и либералы: *коммунитаристы* постольку, поскольку они выступили против этического формализма и сформулировали антифундаменталистские тезисы, доказав необоснованность претензий либеральных теоретиков на универсальность постулируемых ими этико-политических принципов, и *либералы* постольку, поскольку они предложили политическую концепцию, наилучшим образом отвечающую конкретным, а не абстрактным, представлениям конкретных людей (“fellow citizens”) о справедливости и законе, – концепцию, «воплощающую молчаливую соотнесённость с социальными практиками, институтами, словарями морального и политического обсуждения» западной «постмодернистской буржуазии». Буржуазный либерализм *этноцентричен*, и «оправдывает эту специфическую форму этноцентризма, – рассуждает Рорти, – не предполагаемое отождествление либерала с самой широкой и универсальной социальной группой – «человечеством» (я утверждаю, что *никто* не способен на *такую* идентификацию), а скорее то, что это этноцентризм «мы-общества» («мы, либералы»),

посвятившего себя саморасширению и созданию ещё более широкого и более пёстрого этноса; это «мы» тех людей, которые были воспитаны в недоверии к этноцентризму»¹. Специфичность рассматриваемой формы этноцентризма, поясняет Рорти в статье «Постмодернистский буржуазный либерализм», заключается в его кажущейся релятивистской «непоследовательности» и противоречивости: это этноцентризм, основанный на *недоверии к самому себе*. Поскольку этнополитическая «солидарность», описываемая Рорти, является одновременно *постмодернистской* и *буржуазной*, из её концептуализации могут быть, соответственно, извлечены как *философские*, так и *политические* выводы. С философской точки зрения, постмодернистский этноцентризм «бесчеловечен» и «антигуманен»: он допускает дискриминацию по национальным, религиозным и политическим признакам, он не гарантирует защиты индивидуальных прав и свобод «аномальных», «маргинализованных» субъектов, выпавших из привычной для них социальной среды и лишённых, таким образом, человеческого достоинства (ведь достоинство – *human dignity* – может быть, по логике Рорти, только коллективным – *comparative*). Однако философский вывод из этноцентризма перекрывается и компенсируется политическим: антигуманизм, заявляет Рорти, неприемлем для нас потому, что он противоречит демократическим принципам либерализма и отвергается нашими *fellow citizens*, западными буржуазными либералами, теми, кто убеждён в несправедливости дискриминации, шовинизма, преследования инакомыслия и т.п. «Именно в традиции *нашего* общества, – пишет Рорти, – защищать слабых и униженных, изгнанных и обездоленных, всех нуждающихся в сочувствии и в восстановлении попорченного достоинства. На этот иудео–христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты, которые хотели бы сохранить различия, существующие между кантианцами и гегельянцами, *чисто философскими* (*merely philosophical*). Представление о реальности таких вещей, как «естественные права человека» и «врождённая нравственность», так же мало относится к очерченной здесь практической проблеме, как решение вопроса о

¹ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 198.

существовании (или несуществовании) Бога, – полагаю даже, *никак не относится*»¹.

Тезис о независимости политики от философии и философии от политики – парадоксальный, но вполне закономерный итог политических размышлений Рорти. Члены демократического сообщества, поясняет философ, люди разных национальностей и вероисповеданий с «частично совпадающими взглядами относительно политической концепции справедливости»², но придерживающиеся различных философских, этических и религиозных доктрин, на равных правах участвуют в политической жизни и с равным успехом решают практические проблемы; философские, религиозные и национальные различия для либеральной политики не имеют существенного значения³. Либерализм, как описывает его Рорти, плюралистичен и космополитичен, но это космополитизм *западного*, «буржуазного» образца, т.е. в конечном счёте мы и здесь имеем дело с определённой разновидностью социо–этно–центризма. Таким образом, две несоизмеримые установки – политическая (либерализм) и философская (этноцентризм) в концепции Рорти совмещаются и «увязываются» между собой. Именно на этом аспекте рортианской социально–философской доктрины акцентирует внимание Стивен Каутц в своей книге, посвящённой западному коммунитаризму. «Он, – пишет Каутц о Рорти, – являет собой неожиданный тип «либерального коммунитариста»: либерала *в политике*, коммунитариста *в философии*»⁴. В зависимости от ситуации и конкретной задачи исследования, Рорти предстаёт перед нами в том или другом облике: то как философ – *и коммунитарист*, то как политик – *и либерал*.

Культура либерализма в своей идеальной форме изображается Рорти как абсолютно секулярная и децентрированная: «она атеистична настолько, насколько это возможно... в ней нет и следа божественного – ни в форме обожествлённого мира, ни в форме обожествлённой человеческой самости»⁵. В буржуазном либерально–

¹ R. Rorty. Postmodernist Bourgeois Liberalism // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 202.

² Дж. Роулс. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм, с. 99.

³ О «процедурной» теории либерализма Роулса в интерпретации Рорти см.: R. Rorty. The Priority of Democracy to Philosophy // Objectivity, Relativism, and Truth, p. 175–196; idem. On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz // Ibid., p. 208–210.

⁴ S. Kautz. Liberalism and Community. Ithaca; L., 1995, p. 83.

⁵ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 45.

демократическом государстве правят политики–технократы, а не учёные, философы или церковники. Такое общество свободно от диктата официальной идеологии, оно не приемлет никакой власти и унификации, кроме общего интереса «собеседников» – участников культурного диалога. Всё то, что вытекает из свободной и открытой коммуникации, любое положение, оказывающееся итоговым результатом коллективного обсуждения, участники разговора признают «истинным» и «справедливым»¹. Никакие философские принципы и *метаполитические* соображения, налагающие на политический дискурс внешние ограничения (и ведущие в конечном счёте к «искажению» коммуникации), не имеют силы в либерально–демократическом обществе; так же не существует и никаких запретных для обсуждения тем: «всё дозволено (anything goes), если речь идёт о словах, а не поступках, о силе убеждения, а не о принуждении»², – декларирует Рорти. Термин «неискажённая коммуникация» Рорти заимствует у Хабермаса, однако, в отличие от немецкого мыслителя, он не вкладывает в это понятие никакого нормативно–философского смысла: «неискажённая» не означает в данном случае *рациональная*, скорее наоборот, рационализм рассматривается американским философом как ограничивающий и сковывающий коммуникацию фактор. Рорти и здесь остаётся верен методологическому анархизму: логицистская аргументация, утверждает он, не гарантирует истинности коммуникации, хотя интерсубъективный консенсус (именно *консенсус*, а не *конвергенция*, как ошибочно полагает Хабермас) является, действительно, желанной её целью. Коммуникация в демократическом обществе носит, согласно Рорти, преимущественно *риторический* (и, следовательно, дивергентный), а не *рациональный* (и с необходимостью конвергентный) характер. Риторика же, вопреки распространённому мнению, не анти–рациональна (если под рациональностью понимать то, что «разумно» и «человечно»³). Она, по выражению Гадамера, «является существенной стороной всякого разумного отношения»⁴. Ритор никого ни к чему не

¹ См.: Ibid., p. 67; R. Rorty. *Achieving Our Country*, p. 18.

² R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 51–52. Критику этого положения Рорти см. в статье Т. Сорелла: T. Sorell. *The World from Its Own Point of View // Reading Rorty*, p. 23–24.

³ R. Rorty. *Science as Solidarity // Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 37.

⁴ Х.–Г. Гадамер. *Истина и метод*, с. 634. Гадамер разделяет с Рорти «глубокий скепсис по отношению к фантастически высокой переоценке своей роли в обществен-

«*принуждает*», он только демонстрирует (иногда удачно, иногда нет) преимущества конкретных решений конкретных проблем. *Принуждает* религиозная или философская догма. Как раз в неплюралистических, тоталитарных обществах риторические жанры культуры – литература, поэзия, «образовательная» философия и история – преследуются и всячески ущемляются; в таких обществах риторика объявляется вне закона, а её место занимает либо наука, либо религия, либо государственная идеология. Но демократия восстанавливает в правах риторику; ограждая сферу политики от нежелательных метаполитических влияний, она создаёт условия для максимально плюралистичной, свободной и эффективной коммуникации¹.

Поскольку совершенствование социальных институтов и практик в либерально–демократическом обществе осуществляется «*посредством убеждения, а не принуждения*», различие между *революционной* и *реформистской* стратегиями стирается. Либеральный ироник является одновременно и *революционером* (как ироник) и *социальным реформатором* (как либерал). Однако в развитом и «благополучном» буржуазном обществе, отмечает Рорти, – обществе, где людям чаще приходится сталкиваться не с «*вопиющими фактами социальной несправедливости и беззакония*», а с «*рутинными трудностями*», носящими более частный и локальный характер и требующими конкретных мер, – в *таком* обществе политическая активность либералов, как правило, ограничивается социальным реформаторством. Ирония революционна, однако она относится преимущественно к приватной, *непубличной* сфере, разъясняет философ². Иронические «теоретики» (в отличие от либералов) – Хайдеггер, Фуко, Лиотар, Джеймисон и неомарксисты – упрямо отказываются это признавать. «Они предпочитают вести речь скорее о «*сис-*

ной деятельности, которую присвоила себе философия, ... переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивациями человеческой души» (Там же, с. 632). «Я нахожу ужасающе нереальным, – излагает свою точку зрения Гадамер, – когда риторике приписывают – как это сделал Хабермас – принудительный характер, выдвигая на передний план непринужденную рациональную беседу. Ибо в таком случае недооценивается не только опасность манипуляций красноречия и лишения разума самостоятельности, но и шанс соглашения с помощью красноречия, на чём основана общественная жизнь. Вся социальная практика – в том числе и по–настоящему революционная – немислима без функции риторики» (Там же, с. 634).

¹ См.: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 66–69, 83–85; idem. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Consequences of Pragmatism, p. 173.

² См.: R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 87–88.

теме», чем о специфических социальных практиках и специфических изменениях в этих практиках, – сокрушается Рорти. – Риторика их остаётся скорее революционной, чем реформистской и прагматичной¹. «Деятельный подход к проблемам своей страны замещается у них созерцательным. Неучастие в практике порождает теоретические галлюцинации»². Радикальная критика иронических теоретиков, в силу её полной абстрактности и метафизической отвлечённости, утрачивает остроту звучания и всякую социально–политическую действенность. Порвав связи с сообществом, революционер, сам не замечая того, оказывается, по выражению коммуниста М. Уолцера, в плену «оппозиционного абсолютизма»³. Этот путь теоретических «генерализаций» ведёт к трансформации политического и интеллектуального оппозиционера в «универсального критика (*critic-at-large*), который исследует мир в целом и критикует современность, массовую культуру, массовое общество, бюрократию, науку и технологию, государство всеобщего благосостояния и всё остальное, что подвернётся под руку»⁴, но ничего не говорит о том, что со всем этим делать и как бороться с социальным злом⁵. Наиболее последовательную приверженность такой радикально–критической (и совершенно бесполезной в политическом отношении) позиции среди американских социальных философов демонстрирует, по мнению Уолцера, Герберт Маркузе, а в европейской «компании критиков», по мнению Рорти, – Мишель Фуко. Автор «Археологии знания», говорит Рорти, более других социальных критиков и учёных преуспел в сомнительном философском предприятии, получившем громкое название «*Ideologiekritik*». Ему удалось увлечь западных интеллектуалов революционной риторикой и абстрактными рассуждениями о «стратегиях власти», их взаимодействии с дискурсивными, идеологическими и экзистенциальными практи-

¹ R. Rorty. *Achieving Our Country*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 94.

³ См.: М. Уолцер. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999, с. 340.

⁴ Там же, с. 327.

⁵ Ср.: «Мы должны постоянно спрашивать себя: «Что именно мы критикуем? И во имя чего критикуем?» Ответ требует честной и артикулированной защиты идеалов, на которых базируется наша критика. Позиция тотальной критики, стремящейся выставить на посмешище *все* нормы и стандарты, самоубийственна...» (Р. Дж. Бернстайн. Возрождение прагматизма // «Вопросы философии», 2000, № 4, с. 119).

ками. Однако французский философ «не сформулировал никакого политического представления о том, как следует сопротивляться, не предложил никакой программы»¹. Влияние Фуко, по мнению Рорти, выразилось в чувстве «глубокого негодования» и пессимизма, охватившем сообщество интеллектуалов в США и Европе². Современным западным либералам, считает американский философ, следовало бы «объявить мораторий на теорию»³ и перейти, наконец, от пустых слов к социально полезным действиям – заняться разработкой и претворением в жизнь конкретных либерально–реформистских программ⁴.

Если воспользоваться предложенной Ч. Тэйлором классификацией направлений в современной политической философии, концепцию Рорти можно было бы охарактеризовать как «холистический индивидуализм». Автор «постмодернистской буржуазной утопии», в отличие от *индивидуалистов–атомистов* (Нозика, Белла и др.) и

¹ Р. Рорти. После философии – демократия. Беседа с Дж. Боррадори // Американский философ, с. 136.

² Философию Мишеля Фуко Рорти считает в политическом отношении столь же бесполезной, сколь и философия его (Фуко) непримиримого оппонента – Юргена Хабермаса. Фукианский *анархизм*, утверждает Рорти, есть не что иное, как оборотная сторона хабермасова *метафизического либерализма*. Это «философский фундаментализм наоборот», «фундаментализм, перевернутый с ног на голову» (R. Rorty. *Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism*, p. 202). Хабермас пытается доказать, что функционирующие ныне либерально–демократические институты и практики нуждаются в философской легитимации и обосновании. Фуко, со своей стороны, отвергает саму возможность такой легитимации, из чего делает вывод (ошибочный, с точки зрения Рорти) о несостоятельности и «исчерпанности» либеральных институтов (R. Rorty. *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault // Essays on Heidegger and Others*, p. 197). «Суть разногласий между Хабермасом и Фуко проста: Мишель Фуко – это ироник, не желающий быть либералом, тогда как Юрген Хабермас – либерал, не желающий быть ироником» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 61).

³ R. Rorty. *Achieving Our Country*, p. 91.

⁴ Подробнее об этом см.: R. Rorty. *Intellectuals in Politics // “Dissent”*, 1991, vol. 38 (Fall), p. 483–490; idem. *First Projects, Then Principles // “The Nation”*, 1997, December 22, p. 18–21; idem. *The End of Leninism, Havel, and Social Hope // Truth and Progress*, p. 228–243; idem. *Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy // Ibid.*, p. 322–326; о неомарксистской и постмодернистской критике «консервативного либерализма» Рорти (критике *слева*) см.: F. Lentricchia. *Criticism and Social Change*. Chicago, 1983, p. 19; J. Culler. *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*. Oklahoma City, 1988, p. 55; N. Fraser. *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // Reading Rorty*, p. 303–321, – и ответ Рорти на эту критику: R. Rorty. *Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein // “Political Theory”*, 1987, vol. 15, № 4, p. 564–580; idem. *Feminism and Pragmatism // Truth and Progress*, p. 212–214.

холистов–коллективистов (современных последователей Маркса), примыкает к «тому направлению [либеральной философской] мысли, которое вполне осознаёт... социальную нагруженность людей, но в то же время высоко ценит свободу и индивидуальные различия»¹. Солидарность понимается Рорти как гарант личного совершенствования и автономии. Либеральные ироники – люди, признающие случайность своего исторического происхождения, языка и нравственной идентичности, – «кооперируются» исключительно с целью взаимной защиты и обеспечения условий, позволяющих избежать жестокости и тирании. Это всё, что связывает «идиосинкразию» и «чувство сообщества», *приватное* и *публичное*². «Суть либерального общества, – пишет Рорти, – ...состоит в том, чтобы как можно больше облегчить людям достижение их необычайно разнообразных частных целей без причинения физической и моральной боли друг другу»³; «общественный клей, скрепляющий идеальное либеральное сообщество... – это не более чем консенсус относительно понимания социальной организации, при которой каждому предоставляется шанс на самосозидание соответственно его (или её) индивидуальным способностям и интересам»⁴. Свобода самореализации одного человека не должна, разумеется, вступать в противоречие или каким–либо образом ущемлять свободу другого (даже если *способности* совпадают, а *интересы* распространяются на одни и те же объекты). Одна из важнейших задач демократической власти – гарантировать, чтобы осуществление кем–либо из членов сообщества своих идиосинкразических устремлений не лишало других аналогичного права. Солидарность, понимаемая как чуткость к страданию ближнего, выступает, по Рорти, достаточно эффективной страховкой в этом плане. Соотношение «совокупностей убеждений и желаний» членов конкретно–исторического сообщества, согласование публичного и частного словарей должны строиться по принципу *«реф-*

¹ Ч. Тэйлор. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм, с. 224.

² См.: K. Wain. Strong Poets and Utopia: Rorty's Liberalism, Dewey and Democracy // "Political Studies", 1993, vol. 41, № 3, p. 405; F. B. Farrell. Rorty and Antirealism // Rorty and Pragmatism, p. 186–187; R. Bernstein. Rorty's Liberal Utopia // "Social Research", 1990, vol. 57, № 1, p. 64.

³ R. Rorty. Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault // Essays on Heidegger and Others, p. 196.

⁴ R. Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p. 84.

лективного равновесия» Роулса (“reflective equilibrium”¹), то есть быть разумно–оптимальными и сбалансированными. «Гомогенные первобытные общества, – пишет Рорти, – состоят из организмов, чьи верования и желания в значительной степени повторяют верования и желания других. Индивидуалистические сообщества типа Беверли–Хилс в Калифорнии представляют обратную картину... Что же касается идеальных обществ, а именно богатых и свободных социальных демократий, то они выдерживают эту меру полностью. Совпадение и несовпадение убеждений и желаний отдельных людей достигают в них необходимого соответствия»².

Перспектива осуществления либеральной (постмодернистской) утопии представляется Рорти абсолютно реальной, жизненной; более того, эта утопическая модель, по его мнению, уже *практически претворяется*, апробируется на опыте функционирования «западных промышленных демократий». Констатируя данный факт, Рорти, однако, подчёркивает, что «постмодернистская» перспектива не является более закономерной или вероятной, менее случайной, чем перспектива осуществления любой другой альтернативной исторической возможности. Ведь история не имеет «идеи», предустановленного порядка свершения: мир может свернуть в любую сторону, будущее – это лотерея, которую разыгрывают люди. «Утопическое мировое сообщество, которое предначертано Уставом Объединённых Наций и Хельсинкской декларацией прав человека, – не в большей мере является *судьбой* человечества, чем атомный холокост или замена демократических правительств враждующими между собой

¹ R. Rorty. Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy // Truth and Progress, p. 322.

² Р. Рорти. Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, с. 58. Ср.: «[В демократическом обществе] должны равновесно функционировать принципы государственной справедливости, культурной, экономической и политической свободы. Эти принципы субстанциальной, хорошей жизни образуют живую структуру, органическое целое и не сводятся к одному принципу. Культурный контекст общества формирует «соотносительность норм», из которого не может быть вырвана ни одна из них, скажем, самоутверждение или общественный долг. /.../ Открытость и замкнутость и, соответственно, определяемость культуры общества должны находиться в равновесии. Открытость для нового, аномального и неизведанного должна быть гарантирована в такой же степени, как и комплексность обязанностей и соотносительность норм» (П. Козловски. Культура постмодерна. М., 1997, с. 199).

военными диктаторами»¹. Нет никаких гарантий, говорит Рорти, что либеральная демократия одержит победу и социальное зло (безразличие к страданию других людей, нетерпимость, эгоизм и т.д. – человеческие пороки, заклеянные Оруэллом и Набоковым в их «социально значимых» произведениях) сойдёт, наконец, с мировой сцены. Однако отсутствие гарантий – не повод впасть в отчаяние. Для того чтобы демократическая утопия претворилась в реальность и человеческие страдания, жестокость и эгоизм были сведены к минимуму, нужны практические решения и эксперименты, практические мероприятия, направленные на совершенствование уже действующих социальных институтов и практик. Нужны реформы, а не революции. Прагматизм – как философское учение, как мировоззрение и как стратегия жизнедеятельности – лучше всего подходит для решения подобного рода задач, утверждает Рорти. Потребность в философском прагматизме будет сохраняться до тех пор, пока в мире существует зло, неустроенность и социальная несправедливость и пока остаётся неразрешённым множество «мелких рутинных трудностей», преграждающих человеку путь к материальному благосостоянию и нравственному совершенству.

¹ Р. Рорти. Релятивизм: найденное и сделанное, с. 42–43.

Заключение

Ричард Рорти, «поэт и пророк нового прагматизма»¹ – философ столь же оригинальный, сколь неудобный для критического исследования и интерпретации. Он принадлежит к категории «вольнодумцев», той особой разновидности авторов, чьи произведения трудно поддаются освоению и концептуализации, «сопротивляются как внутренней, так и внешней рациональной критике»². Достаточно высоко оценивая творчество американского неопрагматиста, признавая его вклад в развитие современной философии, западные исследователи отмечают в то же время чисто декларативный, спорный и неконструктивный характер многих его положений. Сам же Рорти настаивает на «бессистемности» своего творчества, говорит о том, что хотел бы рассматривать его как «форму философской терапии».

Детальный концептуально–реконструктивный анализ философии неопрагматизма позволяет, тем не менее, выявить некоторые «конструктивные», «системообразующие» элементы рортианской доктрины. К таковым следует отнести *антифундаменталистскую «методологию»* (текстуализм), *историцистско–номиналистическую* компоненту доктрины, комплекс *культурологических* и *социоцентристских* идей. Философская мысль Рорти уже в ранний, «аналитический» период его профессиональной карьеры развивалась в русле историцизма. Критика эмпиристских «догм» («мифа о данных», постулата о «привилегированном доступе», проекта физикалистской редукции и пр.) подвела американского философа к черте, переступив которую, он столкнулся с необходимостью признания истины гносеологического плюрализма и релятивизма. Отказавшись от первоначальных попыток «эпистемологического» обоснования элиминативистской стратегии, Рорти противопоставил позитивистскому «мифу о данных» учение о культурологической опосредованности и обусловленности познания, его прагматистской «оправданности». Словарь психофизического дуализма (менталистский словарь) был отвергнут им не как «онтологически неадекватный» или «ошибочный» (в этом репрезентационистском смысле адекватным не является, по мнению Рорти, и язык нейрофизиологии), а как «бесполез-

¹ D. L. Hall. Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism. N.Y., 1994.

² Н. Юлина. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти, с. 10.

ный», «неактуальный», с прагматической точки зрения малоприемлемый для определённых целей и в определённых условиях.

Познавательный процесс, таким образом, оказывается всецело детерминированным у Рорти социокультурными отношениями. Социум, понимаемый как языковое сообщество, американский философ считает возможным рассматривать в качестве единственного обоснования человеческих знаний, норм и стандартов мышления, поведения. Согласно этой релятивистской концепции, философское (научное) знание не только *теоретически*, но и *политически* «нагружено», оно носит конвенционально–дискурсивный, разговорный характер и не может быть выверено на предмет соответствия объективной реальности; его истинность относительна и в конечном счёте утилитарна.

С другой стороны нужно признать, что *коммунологизм* Рорти (термин Ю. Мельвиля) имеет мало что общего с той консервативно–националистической «реакционной» идеологией, в приверженности которой часто и незаслуженно упрекают американского философа (в первую очередь, его постмодернистские критики); рортианский этноцентризм вполне космополитичен и либерален. Автор книги о «случайности» настойчиво проводит мысль о метастабильности, изменчивости любых форм культуры и необходимости их постоянного совершенствования (*редескрипции*). Политический консерватизм так же неприемлем для него, как религиозная нетерпимость, национализм или «культурологический агностицизм» – тезис о том, что культуры (в силу разноязычия) являются абсолютно непроницаемыми друг для друга и «непознаваемыми» (unlearnable). Наоборот, утверждает Рорти, транскультурный диалог возможен (в каком–то смысле даже неизбежен), и философия, участвующая в «разговоре человечества» на равных правах с литературой, этнографией и другими «жанрами», призвана способствовать демократизации и интенсификации этого коммуникативного процесса; задача философа – служить «медиатором», интерпретативным посредником между различными дискурсами, культурными традициями и словарями. Эпистемологически ориентированной философии, замкнутой на решении частных узкоспециальных проблем, эта задача не по плечу: эпистемология, доказывает Рорти, исчерпала себя и должна сойти с академической сцены, чтобы уступить место другой, более живой и лабильной, менее догматичной философии, свободной от дисциплинарных и мировоззренческих ограничений, – новой *прагматистской*

герменевтике. Тексты, написанные Рорти в 80–90–х годах, как раз представляют образец такого «свободного от ограничений» философствования, сочетающего элементы научно–исследовательского трактата, литературоведческого эссе и публицистики.

Естественно, неопрагматизм Ричарда Рорти (как альтернатива аналитической философии и классическому прагматизму) малопривлекателен для «традиционалистов» – представителей академической философии США, не разделяющих анархистских взглядов стэнфордского профессора. Постмодернистское «переописание» прагматизма Джемса – Ницше – Дьюи и аналитического комплекса философов Куайна – Селларса – Дэвидсона, осуществлённое Рорти, слишком радикально и не–/де–/конструктивно, чтобы вызвать широкий энтузиазм в среде профессиональных философов. (Ведь недостаточно сказать, что «новая» интерпретация (теория, словарная структура, дескрипция) лучше или эффективнее «старой» (или другой альтернативной «несоизмеримой» с ней теории), – надо ещё *обосновать* это утверждение – обосновать теоретически–аргументированно и доказательно.) Сегодня идеи Рорти «пользуются спросом», он остаётся, как и 10–15 лет назад, одним из «властителей умов» западной интеллигенции. Однако показательно, что при этом его тексты многими прочитываются не как философские, а скорее как *анти–* или *псевдо–*философские, т.е. принимаются за образец того, как *не следует* философствовать. Радикальный метафилософский критицизм (и в США, и на «Континенте») постепенно выходит из моды, уступая место более взвешенному, конструктивному, *не–*игровому подходу к философствованию. Трудно сказать, насколько устойчива эта тенденция, распространит ли она своё действие на другие, помимо философии, сферы культуры и образования. Несомненно лишь, что «конструктивный» подход в большей степени, чем «игровой» и анархистско–релятивистский, отвечает задачам философии как *положительного исследования* и удовлетворяет, следовательно, насущным потребностям современной культуры в рациональном осмыслении своего недавнего и ещё «актуального» прошлого – в объективной оценке того вклада, который внесли в философию XX века, в частности, Деррида, Лиотар, Рорти и их единомышленники.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Ричард Рорти

Хайдеггер, случайность и прагматизм¹

Одним из наиболее интригующих и озадачивающих философских умозаключений позднего Хайдеггера является его тезис о том, что всякое философствование, если принять в качестве отправной посылки доктрину Платона, с неизбежностью получает своё завершение в прагматизме. Я бы счёл это утверждение справедливым, но только при условии его должной интерпретации и с одной принципиальной оговоркой. Дело в том, что, в отличие от Хайдеггера, я усматриваю в прагматизме *лучшее из возможных, положительное* «завершение» философствования. В настоящей работе я попытаюсь ответить на вопрос, до какой степени и в каком смысле философская концепция Хайдеггера совместима с прагматистской философией, и постараюсь также по возможности точно определить тот момент, тот «пункт рассуждения», в котором разойдутся пути прагматиста и хайдеггерианца.

Истолкование тезиса Хайдеггера, которое я имею в виду, предполагает определение платонизма в качестве специфической установки такого философского исследования, которое направлено на постижение – предельно достоверное и «истинностное» – некоей «подлинно сущей» реальности: *бытия, объективной природы вещей, блага* и т.п. В противоположность этому прагматизм следовало бы определить как такое познание, которое, согласно формулировке Бэкона, полагает целью «благоприятствование человеческому существованию в мире», т.е. ведёт нас к практическому установлению более разумных и выигрышных отношений с предметами, составляющими нашу среду (а также с окружающими нас людьми). Хайдеггер утверждает, что сама по себе доктрина Платона, будучи положена в основание философского предприятия, открывает возможность для интерпретации познания в духе Бэкона, сведения философии к прагматизму: если вы начнёте с Платона, то в конечном итоге придёте к Бэкону, говорит он. Эту тему историко-философской трансгрессии, перехода от одних представлений о целях и задачах философии к другим, Хайдеггер разрабатывает в «Очерках по истории бытия как метафизики» («Ницше», 2-й том)². Вот один из таких

«очерков», озаглавленный «Бытие» (*Das Sein*):

Αληθεια³ (απειρον⁴, λογος⁵, εν⁶ – αρχη⁷).

Первоначальное раскрытие закона, представление о порядке.

Φυσις⁸, существование–проявление (в–себе и возвращающееся к себе).

Ιδεα⁹, αγαθον¹⁰, каузальность.

Ενεργεια¹¹, действительность и осуществлённое действие (акт и состояние), εν–εχεια το τελος¹².

Υποκειμενον¹³, пред–лежащее–в–основе (от ουσια¹⁴, εργον¹⁵).

(Присутствие – устойчивость – неизменность – αι¹⁶).

Υπαρχειν¹⁷.

Subiectum¹⁸.

Actualitas¹⁹: сущее – существующее – существование (реальность)

Creator²⁰ – ens creatum²¹

causa prima²² (ens a se²³).

Certitudo²⁴ – res cogitans²⁵.

Vis – monas (perceptio – appetitus)²⁶, exigentia essentiae.

Объективность.

Свобода²⁷

воление–представление²⁸

практический разум.

Воля – как абсолютное знание: Гегель²⁹,

любовь: Шеллинг.

Воля к власти: вечное возвращение равного: Ницше³⁰.

Акция (деятельность) и организация – прагматизм.

Воля к воле³¹.

Механизация (Enfaming).

То, что зашифровано здесь, – это история западной метафизики. Начало ей, как показывает Хайдеггер, было положено греческим представлением о философии как способе постижения и освоения вещей, превосходящих повседневное человеческое существование (*апейрон*, *логос*, *архе*); завершение же метафизики ознаменовано прагматизмом с его инструментально–техницистским истолкованием познания и ориентацией на продуктивное действие. Хайдеггер усматривает в этой линии развития философии (от Платона к Ницше

и Дьюи) – в этой выстроенной им по хронологическому принципу классификации категорий, использовавшихся в разные времена западными философами для именованя бытия, – абсолютный и неизбежный регресс, движение по нисходящей. Прагматизм Дьюи означает девальвацию того способа философствования, который восходит к Аристотелю и Платону. Хайдеггер утверждает, что для того чтобы прояснить для себя духовную ситуацию эпохи, чтобы понять наконец, в чём состоит существо кризиса, который поразил философию, исчерпавшую свои внутренние ресурсы, в XX веке, «нам необходимо прежде всего избавиться от технического истолкования познания [как *τεχνη*, процесса обдумывания на службе у действия и делания]»³². Начала последнего («технического истолкования» существа мысли), как отмечает Хайдеггер, «уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля»³³. В моём понимании, Хайдеггер придерживается здесь того же взгляда, что и Дьюи; Дьюи, как известно, определил платонов–аристотелевскую интенцию как «поиск устойчивой достоверности» [the quest for certainty]. Согласно Аристотелю и Платону, предмет познания должен именно *пред–стоять* умозрению, т.е. быть ясно очерченным и определённым, а полученное знание о предмете – объективно достоверным, недвусмысленным и разделяемым людьми, компетентными в данном вопросе; лишь в случае если выдерживаются эти требования, познание достигает своей цели. «Вся западная метафизика, – пишет Хайдеггер, – включая позитивизм, который выступает её оппонентом, говорит языком Платона»³⁴. Бытие природы и человека западная философия после Платона мыслит таким образом, чтобы представить вещи «устойчивыми и достоверными», – какими их допускает к вниманию и узаконивает ясновидческое умозрение философа. Каждое направление мысли в истории метафизики, каждая доктрина или система, сменявшие одна другую (включая картезианский субъективизм с его переходом от внешних (exterior) к внутренним (interior) объектам исследования), вызывались к жизни потребностью в утверждении всё более и более «достоверного» – в платоновском понимании достоверности – знания. Так шаг за шагом, от одного именованя бытия к другому, развивалась философия, но... на определённом этапе познавательного процесса сделалось очевидным, что единственной подлинной достоверностью для нас в действительности всегда служили лишь наши собственные желания и устремления, наши чувствования и видения.

Нам наконец открылась та истина, что «устойчивым и достоверным» являлось философам всегда только то, во что им или удобно, или выгодно было верить. Если мы, наследники Платона, поняли это, то отныне, чтобы сохранить [единственным возможным способом] верность Платону и не изменить себе, мы должны сделаться прагматистами. Иного пути нет. Мы должны теперь признать единственным критерием истины – пользу, смыслом существования – свободу воления и возможность реализации этой свободы. И достоверным для нас будет только то, что мы сами удостоверим, действительным – признанное нами за таковое, значимым – то, что окажется вписанным в наше представление, в составленную нами картину мира, которая заменит нам космологию. Об этом рассуждает Хайдеггер в одной из своих работ. «[Новоевропейская] картина мира, сущностно понятая, – пишет он, – означает... не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины. Сущее в целом берётся теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком»³⁵. /.../

Метафизическим положением (assumption), определяющим, в интерпретации Хайдеггера, преемственность платонизма, скептицизма и прагматизма, является императив истинностной достоверности, убедительности и доказательности в познании: истинно то, что достигается целенаправленным усилием через интуитивное проникновение в суть вещей либо посредством строгих логических рассуждений, обеспечивающих субъекту познания *господствующее положение* по отношению к чему– или кому–либо иному (объектам). Это устремление к овладению действительностью, к покорению мира и самоутверждению субъекта в его господствующем положении в мире выражает, по мысли Хайдеггера, подлинное существо западной философской традиции – традиции, берущей начало от греков. Метафизика «воли к власти» (т.е. философия Ницше глазами Хайдеггера – то, что Хайдеггеру удалось вычитать из разрозненных фрагментов сочинений Ницше, опубликованных после его смерти, и выдать за «аутентичного» Ницше), а также антиметафизический технократический прагматизм (инструментализм Дьюи, «концептуалистская прагматика» К. И. Льюиса) – две формы, обозначившие, наконец, полный упадок этой традиции, ознаменовавшие закономерный и абсурдный финал её исторического свершения. /.../ Однако, философский прагматизм, будучи связан с традицией, служит одновременно и преодолению её: прагматизм проясняет существо этой тра-

диции и... развенчивает её – как бы доводя до предела и тем самым полагая ей конец. В этом смысле прагматизм (хотя это и может показаться странным) приемлется Хайдеггером – как «обличение» и «развенчание» метафизики, как продолжение *и завершение* платонизма. Поэтому неудивительно, что многие идеи, излагаемые Хайдеггером в «Бытии и времени», созвучны тезисам прагматизма.

Вполне наглядную, ёмкую и убедительную демонстрацию того, каким образом трактат «Бытие и время» может прочитываться сквозь призму прагматистской интерпретации (т.е. как специфически прагматистское произведение), мы обнаруживаем у М. Окрента в его монографии «Прагматизм Хайдеггера». «В основании Хайдеггера представления о понимании [Heidegger's view of understanding], – рассуждает Окрент, – лежит мысль о том, что верования и желания находятся во взаимопринадлежности и должны рассматриваться как нечто связанное»³⁶. И верно: Хайдеггер, вслед за Дьюи, выдвигает требование де-интеллектуализации познания; теория, с точки зрения обоих философов, включая пресловутый концепт «поиска достоверности», является лишь особой разновидностью практики – продолжением и развитием практики иными, более изощрёнными средствами. Именно бытие-в-мире присутствия (Dasein), в терминологии Хайдеггера, делает возможным познание, оно есть «*фундамент* исходного феномена истины»³⁷. «Бытие – не сущее – «имеется» лишь поскольку есть истина. И она *есть* лишь поскольку и пока есть присутствие (Dasein). Бытие и истина «существуют» равноисходно»³⁸. Таким образом выходит, что Бытие («не сущее»), мыслившееся Платоном совершенно идеалистически как нечто трансцендентное, предшествующее человеку и господствующее над ним, существует «лишь поскольку и пока» существует человек. Отношение между тем, что есть Бытие (Sein), и тем, чем является человек (Dasein), не есть отношения господства–подчинения (когда имеет место, к примеру, ограничение потребностей и воления человека рамками, установленными Законом, или когда человеческие желания подавляются интеллектом). Скорее, это отношения взаимозависимости и взаимопричастности, когда одно дополняет другое и реализует себя благодаря трансгрессирующей связи с этим другим»³⁹.

В «Бытии и времени» Хайдеггер воспроизводит традиционную для прагматизма аргументацию против Платона и Декарта (в разделе I) и историзма Гегеля (в разделе II). Гегель надеялся обнаружить в истории – и с помощью истории – ту самую сокровенную «досто-

верность», которую искали философы и до, и после него: платоники – полагаясь на возможности совершенной математической дисциплины, называемой «диалектика», позитивисты – рассчитывая применить к исследованию неразрешённых проблем инструментарий формализованной «единой науки». Однако для Хайдеггера не приемлем ни один из этих вариантов «поиска достоверности». Попытки постичь тайну исторического бытия способами, предлагаемыми диалектиками и позитивистами, ведут лишь к тому, что человек, не обретая действительной истины, в то же время отчуждается и изгоняется из истории, так как снимается необходимость его участия в историческом процессе, возможность свободного и целенаправленного влияния на него. Хайдеггер показывает, что реализация метафизического требования объективности и достоверности познания, «истинностные» результаты которого в силу их доказательности, неопровержимости и очевидности ни при каких условиях не должны ставиться под сомнение, противоречит здравой логике прагматистского исследования. Эта установка исключает возможность теоретического обоснования и осуществления принципов экзистенциального познания–конструирования и изобретательства, направленных на преобразование познаваемой реальности в соответствии с потребностями и проектами познающего субъекта.

«Поиск достоверности» можно также рассматривать как вариант исследования, игнорирующего философскую проблему времени, как способ интерпретации Sein в отрыве от Zeit⁴⁰. Хайдеггер пытается воспроизвести и внутренне осмыслить то изначальное представление (первоощущение) времени, что было утрачено философией вследствие её обращения к познанию вечного и неизменного, т.е. *безвременного* бытия – бытия, довлеющего и господствующего над человеком. Это восприятие–осмысление времени вытекает из ощущения (sense of) случайности, изменчивости и ненадёжности всякого рода человеческих проектов – ощущения, несовместимого с «онто-теологической» идеологией. Ведь онто-теологическая традиция в философии отождествляет случайность с «кажимостью», с той зыбкой, неустойчивой и «недостоверной» реальностью, а вернее, псевдо–реальностью, которая противостоит искомому бытию и которая будто бы может и должна быть исключена из исследования. Так, в частности, умалется значение *слова* – в пользу *мысли*, или смысла, для передачи которых используются слова. «Превосходство» философии над поэзией заключается, с точки зрения апологетов онто-тео-

логической программы, в том, что она *мыслит*, а не *описует*, т.е. оставляет место для развёртывания мысли *за счёт* слова, принимает в расчёт лишь её, мысль, как нечто изначальное и устойчивое, нечто такое, что может быть выражено с одинаковым успехом и с равнозначной точностью разными словами и предложениями на разных языках. В устной ли форме дано изречение, в письменной ли, состоит ли оно из греческих, или немецких, или английских предложений и слов – это, в сущности, для философа безразлично. Ведь, с его точки зрения, слова – суть лишь формы, искусственные образования, оболочки, в которые облекается некое содержание, несравненно более ценное и весомое, чем звуки и знаки, из которых эти носители состоят. Философия оперирует понятиями, т.е. буквальностями; для философии отнюдь не является проблемой выбор фонемы, тем более для неё не существует проблемы метафоры. Буквальное значение устойчиво и объективно, метафорическое – неопределённо и преходяще. Метафора «бесполезна», так как не может быть ни верифицирована, ни опровергнута, так как ей невозможно подыскать точную парафразу. Она возникает случайно и исчезает, не оставляя следа; она есть, и её нет.

Так вот философствование Хайдеггера представляет собой не что иное, как попытку «реабилитации поэзии», ущемлённой в правах философией, или, если угодно, попытку поэтизации философии. Показателен в этом отношении следующий фрагмент из «Бытия и времени», где говорится о природе и назначении философии. «В конце концов, – пишет Хайдеггер, – дело философии охранить *силу элементарнейших слов*, в каких выговаривает себя присутствие (Dasein), от того, чтобы они были нивелированы обыденным рассудком до неразборчивости, служащей со своей стороны источником для мнимых проблем»⁴¹. Здесь понятие «неразборчивости» синонимично «невосприимчивости к языку», «неспособности прислушаться к слову», функционирующему в повседневной речи. Слова, которые мы употребляем чаще других и которые, в качестве сподручных инструментов (ready-to-hand instrument), «удовлетворительно служат» нам, – теряют для нас зачастую своё значение, остаются *неуслышанными*, непонятыми. Хайдеггер говорит о том, что нам необходимо не просто использовать «элементарнейшие слова» как инструменты, но уметь *вслушиваться* в слова языка – вслушиваться и понимать. Так, вслушиваясь и понимая, постигают строй языка, оберегают и приумножают «силу» его выразительных средств «кудесники слова»

поэты, которые умеют за всем, что есть в языке обыденного и буквального, различить метафорическое и у которых философам, «кудесникам мысли», стоило бы, по мнению Хайдеггера, этот замечательный навык обращения со словом перенять⁴².

В одной из своих работ Хайдеггер приводит такую мысль: «Поэма Бытия, что ещё только пишется, есть история человека»⁴³. Сочинение этого текста истории, равно как и истолкование того, что уже «написано», является общим назначением поэзии и философии. В своих философских трудах, в частности, в «Очерках по истории бытия как метафизики», отрывок из которых цитировался выше, Хайдеггер демонстрирует нам образец такого истолкования – не бытия, а, так сказать, истолкования истолкований бытия, т.е. истории человека (в данном случае, западного европейца с его «пониманием» того, что есть бытие)⁴⁴. *Архе, логос, идея, монада, перцепция* – это не простое перечисление случайных и не связанных между собой слов, выхваченных произвольно из разных исторических контекстов, имевших хождение в разные эпохи и у разных народов. Здесь речь идёт о словах (имевших изначальную ценность и легитимность не большую, чем поэтические метафоры), запечатлевших в себе саму историю человеческого бытия, т.е. словах «бытийных», самых коренных и исконных для нас, обитателей Запада. Здесь история западного человечества, западной культуры и цивилизации осмысливается через историю языка, вне которого существование этого человечества, этой культуры и этой цивилизации было бы немисл. Поэма Бытия есть поэма *о бытии*, но она пишется для человека и человеком, а не самим Бытием и не под его, Бытия, диктовку. Никто не вкладывал первых слов поэмы (*ἀληθεια, φυσικ, αρχε...*) в уста древних греков, поэтов–зачинателей европейской истории, никто не нашёптывал им этих речей; они возникли, как возникают метафоры – из ничего. И никакой невидимой тайной силы, вызвавшей к жизни слова–метафоры и продлившей век тем из них, которыми мы пользуемся ныне (но уже не как живыми, а как мёртвыми метафорами – терминами или понятиями), тоже не существует. Не существует ничего, кроме текста [поэмы] истории и *нас*, сочинителей и одновременно персонажей этой поэмы. Осознать это – значит признать, что мы одиноки, предоставлены самим себе и случайны и что у нас нет ни малейшего шанса этой случайности избежать. Мысль о случайности [человеческого существования] как «онтологической

необходимости» вполне определённо выражена у Хайдеггера в «Бытии и времени». «Лишь пока присутствие (*Dasein*), т.е. онтическая возможность бытийной понятности, *есть*, – читаем мы в § 43 *Dasein, Weltlichkeit und Realitat*, – бытие “имеет место”»⁴⁵. Эта мысль принципиально важна; в ней заложено всё, что, будучи до конца продумано и усвоено, могло бы, по мнению Хайдеггера, сподвигнуть нас к революционному шагу в философии – отказу от того онтогносеологического волонтаризма (идеи господства силы, порядка, власти и «воли к власти»), который был имплицитно присущ платонизму и получил эксплицитное выражение в философии Ницше и (как он считает) в прагматизме.

Но тут снова встаёт вопрос о бытии. Если бытие, как мы заключили, не есть некая «тайная сила», направляющая – исподволь и непреложно – все наши действия, если это не источник и не проводник наших волонтаристских проектов, – то что же тогда? До сих пор я «непродуманно», как сказал бы Хайдеггер, употреблял это понятие. Теперь я позволю себе сделать небольшое отступление от темы своего рассуждения (проблемного сравнительного анализа философии Хайдеггера и прагматизма), чтобы попытаться, во-первых, ответить на вопрос, чем руководствовался Хайдеггер, обращаясь к исследованию «Бытия» (*Sein*), и во-вторых, предложить своего рода прагматистскую квази-дефиницию этой философы.

Хайдеггер, как мне представляется, ставит «вопрос о бытии» и без конца возобновляет его, не предлагая ответа, не потому, что он действительно ищет ответ на вопрос и не может найти, а потому что вопрос сам по себе *безответен*, неразрешим, т.к. для того, чтобы ответить, необходимым критерием оценки и истолкования мы в данном случае не располагаем, т.к. *бытие* не принадлежит к тем «объектам», о которых можно что-либо определённое и исчерпывающее высказать. Вопрошая о бытии, Хайдеггер не столько стремится привлечь наше внимание к исследовательской проблеме, «преданной забвению», но требующей реанимации и разрешения, сколько пытается указать на различие, существующее между философией и поэзией, между двумя установками – выбором власти [*struggling for power*] и принятием случайности [*accepting contingency*]. Он пытается предугадать, какой была бы наша культура, если бы литература и поэзия, а не философия и наука, как сложилось исторически, были учреждены над всеми прочими дисциплинами в качестве образца (парадигмы) человеческой жизнедеятельности. Об этом – вся фило-

софия Хайдеггера. Она позволяет нам взглянуть на историю Запада, западную философию и культуру как на растянувшееся в веках поэтическое произведение, представляющее собой коллективную вариацию на заданную древними греками случайную тему – тему о бытии.

Обращение Хайдеггера к «онтотеологической традиции», к продумыванию родословной философской категории «бытия», имеет целью переосмысление и перетолкование этой традиции, а не послушное следование ей. Решающее значение, как мне представляется, приобретает здесь проведённое автором «Бытия и времени» отождествление философского и литературного дискурсов: в метафизической «воле к истине» Хайдеггер усматривает замаскированную форму поэтического вдохновения. В его истолковании, метафизика предстаёт своего рода «ущербной», неаутентичной разновидностью поэзии [inauthentic form of poetry], поэзии, мыслящей себя антипоэзией и состоящей из метафор, которые создавались в расчёте на то, чтобы избежать метафоричности. /.../ Категории бытия – «элементарнейшие слова», которыми оперирует метафизика, как-то: *physis*, *subiectum*, *Wille zur Macht* и пр., – являются аббревиациями различных языковых систем, различных сочетаний и переплетений метафор. Поэтому ответ на вопрос: «что есть бытие?» – можно было бы сформулировать следующим образом: *то, о чём существует язык*. Бытие пребывает и обнаруживает себя благодаря *Dasein*, благодаря человеку, являющемуся носителем языка. «Поэма бытия» – это поэма о *бытии*, человеческая поэма.

Для прояснения существа вопроса (что есть «бытие» в интерпретации Хайдеггера?) я воспользуюсь понятием *конечный словарь*. Конечный словарь – это тот набор слов, метафор и основопонятий, без которого мы, носители языка, не имели бы возможности элементарно изъясняться друг с другом, который задаёт матрицу нашему восприятию действительности, мышлению и речевому поведению. Смыслозначимость употребляемой нами элементарной лексики не может быть с лёгкостью опровергнута, так как для «критики языка» (как и для решения «вопроса о бытии») мы не обладаем ни критериями оценки, ни необходимым метасловарным запасом. Мы не в состоянии также сопоставить конечный словарь с «реальностью», которую он призван репрезентировать, выверить его на «соответствие», – поскольку, как уже было сказано, иного доступа к бытию, кроме собственно языка, не существует. Всё наше знание о бытии

исчерпывается вариациями его различных интерпретаций (пониманий). Большого нам знать не дано, да и необходимости в том нет. Бессмысленно искать истину, сопоставляя одну интерпретацию с другой и пытаясь определить, какая из двух наиболее предпочтительна: унификация здесь неприемлема. Бытие не есть нечто единосущее и единообразное, нечто существующее помимо языка: множество интерпретаций–описаний предполагает и множественность бытия. Именно поэтому Хайдеггер настаивает на том, что его исследование западноевропейской метафизики, т.е. истории философских истолкований бытия, является одновременно и историей бытия. Здесь можно провести аналогию с математическими науками, в частности с геометрией. Представления о пространстве и его свойствах, фиксируемые в аксиомах и дефинициях геометрии, как известно, значительно варьируются в зависимости от той или иной системы исчисления и являют собой, по существу, описания абсолютно различных, несравнимых видов геометрических пространств (пространства Евклида, Лобачевского, Римана и т.д.); вследствие этого вопрос о характеристиках и измерениях пространства как «объективной реальности» и о том, существовало ли пространство как такая реальность прежде, чем оно сделалось предметом изучения геометрии, и возможно ли оно вообще, теряет всякое значение, как вопрос *антиисторичный*⁴⁶. Сказанное выше о философии, таким образом, справедливо и в отношении этой науки: история геометрии точно так же является и историей пространства, как история [языка] метафизики – историей бытия. /.../

Метафизика – в чём, по мысли Хайдеггера, заключается её роковое заблуждение – отождествляет истинностную достоверность и строгость исследования с эмпирической точностью, адекватностью. Связь языка исследования с исследуемой и описываемой реальностью, бытием, приравнивается к связи предложений наблюдения (типа «небо голубое» или «зелёный луг») с представляемой данностью (голубизной неба, зеленью луга). Критерии, позволяющие судить о корректности подобного рода частных утверждений, абсолютно недействительны в случае, когда ставится под вопрос истинностная достоверность всего конечного словаря – языка как системы. Именно поэтому, как уже было отмечено выше, любые попытки сравнительного анализа различных философских концепций бытия с целью выявления и обоснования преимущества какой-то одной, наиболее «истинной» (в хайдеггеровском понимании истинности как

непотаённости) концепции в ряду прочих, «неистинных», – такие попытки полностью лишены основания. К этому выводу, надо сказать, подводят нас рассуждения самого Хайдеггера, если я верно перевожу его *Seinsverständnis* как «конечный словарь» и *Sein* как «то, о чём язык существует». Истинная задача исследователя, указывает он, состоит не в том, чтобы судить и выбирать, отдавая предпочтение чему–то «лучшему» перед чем–то «худшим», а только в том, чтобы исследовать закономерности развития мысли, обусловившие появление тех или иных её образцов, тех или иных *Weltanschauungen*. И тут, в этом рассуждении, Хайдеггер вполне *антиметафизичен*, а следовательно – *историчен*. Но трудность понимания философии Хайдеггера заключается в том, что важнейший тезис его фундаментальной концепции – тезис о «забвении бытия» и необходимости преодоления забвения – как раз вступает в противоречие с исходной антиметафизической установкой его исследования. Ведь греческой философии, стилю мышления древних греков и их языку Хайдеггер приписывает черты «исключительной», «абсолютной» онтологичности, степень которой будто бы недоступна «ущербной» метафизике Нового времени, деонтологизировавшей познание и предавшей забвению бытие⁴⁷. Значит, здесь проводится всё–таки сравнение и противопоставление одной исследовательской парадигмы другой, решается, и притом положительно и категорично, вопрос об исключительном превосходстве какой–то определённой философской системы над другой системой. Однако насколько в действительности обосновано подобное заключение, подлинно ли *исторично* оно? Вот вопрос, на который я теперь, возвращаясь к заглавной теме статьи, попытаюсь ответить.

Итак, две философские позиции – фундаментальная онтология и прагматизм. Вопросание о бытии, ностальгия по «золотому веку» философии, критика современности как эпохи упадка и декаданса – и констатация онтологической относительности исследовательских парадигм, случайности словарей и философских метафор. Насколько эти две позиции соотносимы? Можно ли *совместить* одно с другим в рамках *единой концепции*, не нарушая концептуальной целостности, избегая противоречий и двусмысленности? Не думаю, что это возможно.

/.../ Философское творчество Хайдеггера в целом служит прекрасной иллюстрацией очерченной выше проблематической ситуации. Онтологическое исследование, развёрнутое Хайдеггером в «Бы-

тии и времени», вступает в противоречие с его же позднейшим анализом западноевропейской «истории [метафизических интерпретаций] бытия». Сам Хайдеггер уже в «Бытии и времени» пытается каким-то образом разрешить это противоречие. Много в его текстах (и в «Бытии и времени», и в последующем курсе лекций «Основные проблемы феноменологии») указывает на то, что он всё же склоняется к принципу историзма – в противовес классической онтологии, метафизике. «Аналитика здесь-бытия (Dasein)» представляет собой, как мне думается, не только и не столько опыт строго онтологического, в традиционном понимании онтологии, исследования (направленного на прояснение неких универсальных вне- и до-исторических предпосылок культурно-исторического процесса), сколько попытку исследования собственно истории – *истории Запада*, западного Dasein. В «Бытии и времени» (§ 77) Хайдеггер приводит в подтверждение своих историцистских доводов высказывание графа фон Йорка о «метафизической остаточности» потребности во что бы то ни стало избежать «историзации» философствования – потребности, наносящей самой философии ощутимый урон⁴⁸. На последних страницах своей книги Хайдеггер делает нам намёк на то, что избранная им первоначально стратегия фундаментального онтологического исследования, возможно, не является абсолютно безупречной; он указывает на сугубо предварительный, пробный характер «аналитики здесь-бытия» – экзистенциальной онтологии, которая в дальнейшем может быть отброшена за ненадобностью, как использованная лестница.

В «Основных проблемах феноменологии», курсе лекций 1927 года, Хайдеггер отмечает: «Само онтологическое исследование, здесь предпринимаемое нами, обусловлено всецело исторической ситуацией, с которой оно связано»⁴⁹. И далее: «Три компонента феноменологического метода – редукция, конструкция, деструкция – содержательно взаимопринадлежны и должны быть обоснованы в их взаимопринадлежности. Конструкция в философии есть необходимо деструкция, т.е. исполняемая в обратном историческом ходе в традицию расстройка [Abbau] переданного... Так как к конструкции принадлежит деструкция, философское познание есть по своей сущности и в то же время в определённом смысле историческое познание»⁵⁰.

Кажется, эти тезисы свидетельствуют о строго антиметафизической и историцистской позиции Хайдеггера, предвосхищающей в

существенных аспектах деконструктивизм Деррида и вроде бы не оставляющей места для «сожаления», ностальгии по старому, забытому знанию. Однако привязанность немецкого философа к онтологии, выражающаяся в де- и ре-конструкции метафизических концептов, также явно даёт о себе знать в его текстах. Во «Введении» к «Основным проблемам», только что мною цитированным, Хайдеггер, помимо прочего, говорит и о том, что в наше время – «позднее» время – философия уже не может быть тем, чем она была прежде: она утратила своё значение, строгость и глубину, превратилась в «какой-то варварский ритуал, напоминающий пляску св. Вити». Теперь философия, пишет он, перестала быть онтологией, приобретя статус *мировоззренческой дисциплины*. «Мировоззрение» представляет собой не столько разновидность «теоретического познания», сколько его противоположность. Заимствованное Хайдеггером у Ясперса определение этого понятия («мировоззрения») во многом совпадает с моим определением «конечного словаря»: идеи, убеждения, стереотипы мышления и поведения являются «мировоззренческими» в равной мере и вне зависимости от того, на чём основывается уверенность их носителей – на обыденных представлениях и предрассудках или на данных научных исследований и экспериментов⁵¹. Проведя таким образом различие онтологии и мировоззрения, Хайдеггер далее пишет:

«Поскольку к существу мировоззрения и вместе с тем образования мировоззрения вообще принадлежит упомянутая позитивность, т.е. отнесённость к сущему, к сущему миру и сущему здесь-бытию (Dasein), постольку – и именно вследствие этого – образование мировоззрения не может быть задачей философии, что не исключает, но, наоборот, включает то, что сама философия есть выделенная праформа (eine ausgezeichnete Urform) мировоззрения. Философия может и должна, пожалуй, среди всего прочего показывать, что к существу здесь-бытия (Dasein) принадлежит такое нечто как мировоззрение. Философия может и должна ограничить, что составляет структуру мировоззрения вообще. Но она никогда не может образовывать и полагать некое определённое мировоззрение как то или это»⁵².

В данном тексте сразу обращает на себя внимание некоторое очевидное несовпадение двух контрастных утверждений: о том, что философия «есть выделенная праформа мировоззрения», и что она, философия, «никогда не может образовывать и полагать некое опре-

делённое мировоззрение». Мы не находим у Хайдеггера разъяснений насчёт того, каким образом мы, размышляющие субъекты, можем находиться одновременно «*внутри*» истории и «*вне*» её: «принадлежать» и «не принадлежать» истории – *не принадлежать* настолько, чтобы быть в состоянии абстрагироваться от собственных представлений о мире (мировоззрения) и сформулировать некое независимое суждение о «структуре», общей для всех мировоззренческих проектов. Как, спрашиваю я, мыслящий человек, являющийся носителем определённой культуры и языка, на пути к «познанию мира» может рассчитывать на нечто большее, чем изобретение нового интересного словаря – нового, но не менее конечного и исторически преходящего, не менее далёкого от «онтологической истины» сущего, чем другие словари? Желать чего-то большего, чем это изобретение, значит искать словарь, который имел бы, в терминологии Хайдеггера, «элементарное и принципиальное отношение к любому образованию мировоззрения», – качество, ошибочно приписывавшееся метафизическим словарям. Будь в распоряжении философов подобного рода словарь, они могли бы с полным основанием утверждать, что «философия есть праформа мировоззрения». Но остаётся фактом, что такого словаря не существует: сама *попытка* его изобретения и применения в эвристических целях ныне представляется «метафизически остаточной» (Йорк) и совершенно бессмысленной.

Парадоксальное рассуждение Хайдеггера демонстрирует нам конфликт (всегда трудноразрешимый для западной философии) двух взаимоисключающих философских установок, между которыми, как мне кажется, колебался автор «Бытия и времени»: с одной стороны, это антиметафизическое признание равноценности и онтологической эквивалентности достижений каждой традиции, каждой культурной эпохи в истории Запада (являющейся «историей Бытия») – от древних греков до современности; с другой стороны, это, наоборот, противопоставление одной традиции другой, выделение и канонизация одной культуры (более ранней, античной) как «подлинной», исключительной и образцовой и противопоставление ей «варварской» современности – «неподлинной», несчастной, прозябающей в «забвении бытия». Принципиальное значение в контексте различения этих двух установок имеет вопрос о том, возможна ли осмысленная, разумная критика философом «понимания бытия», присущего современной ему эпохе? Хайдеггер склоняется к варианту положительного ответа: в «Бытии и времени» он выступает с критикой «предрас-

судков» и «онтологического невежества» новоевропейского человека. «Основные проблемы феноменологии» также направлены острием критики против современности, хотя из текста лекций и нельзя установить, с какой позиции эта критика ведётся: она носит предельно спекулятивный и отвлечённый характер. В «Основных проблемах» нам уже не встречаются понятия «онтология» или «Dasein». Дистинкцию «онтологическое/онтическое» заменяет различие «подлинное/неподлинное». Однако остаётся непояснённым смысл, вкладываемый немецким философом в понятия «подлинности» и «подлинного»: это *ursprünglich* оборачивается разновидностью *ontologische*, оно столь же туманно, неопределённо и несёт на себе отпечаток тех же коннотаций, что *ontologische* «Бытия и времени».

Итак, следуя мысли Хайдеггера, мы могли бы охарактеризовать культурную ситуацию, сложившуюся на Западе к XX веку, двояким образом: и как ситуацию закономерного «упадка» и «декаданса», и как культурную ситуацию, отмеченную «случайностью» и «историчностью». Характеристика современности с позиции историцизма заставляет нас признать ошибочность мнения о том, что существующий в данный исторический период порядок вещей «объективно закономерен», что события, предопределившие нынешнее положение дел, развивались в единственно верной и единственно возможной последовательности, что словарь, которым мы пользуемся, не конечен, а окончателен. С другой стороны, характеристика современной эпохи как эпохи упадка и вырождения предполагает с необходимостью выделение и противопоставление ей какой-то иной, более «ранней» эпохи, но ранней не в историческом, а скорее в онтологическом смысле – в смысле *изначальности*, первичности и предначертанности чего-то. Когда я говорю об «эпохе», то имею в виду, опять-таки строго следуя Хайдеггеру, две вещи: мировоззрение и язык – то, что принадлежит самому существу эпохи и определяет её историчность⁵³. Так вот, с этой точки зрения единственно приемлемым для прагматизма и в то же время адекватным концептам Хайдеггера представляется мне определение «онтологической изначальности» как свойства истолкований бытия, которые позволяют нам легче, чем другие истолкования, уловить их собственную историческую случайность и безусловность. По всей видимости, к этому классу истолкований мы вынуждены будем (вслед за Хайдеггером) отнести греческую онтологию, имея в виду присущую ей строгую сдержанность упрощающей и умеривающей себя мысли,

скромность и самокритичность, – в отличие от безграничного произвола и самоуправства, которыми отмечена философия нашего времени. Очевидно, «элементарнейшие слова», которыми пользовались древние греки, не были для них чем-то «само собой разумеющимся» в общезначимом смысле [«*simply common sense*»]. Этот критический настрой и аналитическая способность «вслушиваться» в слово, употребляемое в речи, эта культура мышления и изложения мыслей с течением времени после греков постепенно сходили на нет, уступая место простому говорению и повторению сказанного, сменяясь всё большей и большей «непродуманностью» – в значении безальтернативной категоричности – словоупотребления. И действительно: *субстанция, монада, представление, воля, власть...* Кажется, в самих этих словах есть что-то такое, что мешает слышать и понимать их.

В статье «О сущности истины» Хайдеггер, рассуждая о происхождении и путях истинностного истолкования бытия, замечает, что подлинная и единственная история бытия, история толкования бытия сущего, начинается с момента вопрошания первого философа-скептика (ироника [ironist]), которым ставится под сомнение достоверность и обязательность имеющегося в его распоряжении языка философствования⁵⁴. Причём вопрошание, которым полагается начало истории бытия, касается всего языка как системы, а не какой-то его составляющей; речь идёт не о частностях, не о простой замене «неправильного» слова на «правильное», слова «А» на «В», а совсем о другом: сама языковая игра, разыгрываемая по правилам, которые допускают «А» и «В», ставится под вопрос и признаётся проблематичной, – не потому, что игра «нечестная», так как не соответствует каким-то критериям достоверности, которых на самом деле нет, а потому лишь, что это – только игра, одна из возможных игр. Вот фрагмент рассуждения Хайдеггера, который представляется мне показательным в свете вышесказанного:

«Лишь там, где само сущее собственно возвышается до своей нескрытости и сохраняется в ней, лишь там, где это сохранение постигается из вопрошания о сущем, начинается история. Первоначальное раскрытие сущего в целом, вопрос о сущем как таковом и начало западноевропейской истории – это одно и то же...»⁵⁵.

Иначе говоря, нет истории там, где не ставится под вопрос «сущее как таковое», в привязанности к которому полагает себя человек, где не остаётся места для сомнения и вопрошания. Люди пред-

истории Запада, жившие до нас в мирах, не менее иллюзорных, чем миры современных предпринимателей и поэтов, однако не сознававшие этой иллюзорности, также строили храмы, сочиняли книги и играли в слова, как играем, по другим правилам, и мы, нынешние. Однако для них игра была не просто игрой, а чем-то существенно большим. Они жили вне экзистенциального сомнения и вопрошания, вне ясного познания и истории, в плену условностей и привычек, – пока этот привычный покой не был нарушен первым вопросом «почему?», спрошенным первым философом, усомнившимся в существующем порядке вещей. /.../ Кладущее начало существованию человека в истории, конец – господству «разумной животности, свободное вопрошание открывает простор для развёртывания бытийно-исторического мышления, которое «даёт ответствовать» самому бытию. Это, говорит Хайдеггер в «Письме о гуманизме», – «более строгое мышление, чем понятийное»⁵⁶, *неонтологическое* [nonontological] мышление, которое, в отличие от «технической» расчётливо-деятельной учёности, не обязательно и не всегда соответствует тем или иным социально принятым стандартам или принципам достоверности, мышление–сказ, утверждения которого не нуждаются в верификации⁵⁷. «Строгость, с какой этот сказ держится дела, – пишет Хайдеггер, – намного более обязывающа, чем требования научности, потому что строгость свободнее. Ибо она допускает Бытие – быть»⁵⁸. И ещё: «Сущность истины открывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего [das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden]»⁵⁹ («О сущности истины»).

Бытие сущего сбывается как бытие благодаря высвобождающему допущению, которое, в свою очередь, достигается благодаря возможности выражения в слове, в языке. Остаётся под вопросом природа этой открытости и свободы в изречении бытия: какие условия, принципы понимания и истолкования бытия отвечают требованиям «обязывающей строгости сказа»? И имеются ли здесь какие-нибудь критерии, на основании которых мы могли бы вывести заключение о предпочтительности того или другого истолкования бытия? «Так как истина состоит в сущности свободы, – замечает по этому поводу Хайдеггер, – исторический человек в допущении сущего может также допустить, чтобы сущее было не таким сущим, каково оно есть. Сущее в таком случае закрывается и искажается. Кажимость становится господствующей»⁶⁰. По мысли Хайдеггера,

эта кажимость, затемняющая истину и «не допускающая Бытию быть», со временем, по мере развития техники и науки, всё более совершенствуется и упрочивается, захватывая новые области. Между тем «именно там, где сущее человеку малоизвестно и едва – может быть, только в самом начале – затронуто наукой, откровение сущего в целом может оказывать более существенное действие, чем в тех случаях, когда то, что познано или в любое время может быть познано, стало легко обозримым и больше не в состоянии сопротивляться знанию, в то время как техническое овладение вещами выступает в форме безграничности. Как раз в тиши и глади, где царит только познанное и только знание, откровение сущего мелькает до превращения в кажущееся ничто, забытое, но уже более не безразличное»⁶¹.

Однако что именно мыслью, оставляющей сущее кажимым в его нераскрытости, предаётся забвению? «Бытие» – ответ Хайдеггера. Но что же под этим понимается? Не означает ли «бытие» в данном случае – и в первую очередь – тот способ, каким оно (это *нечто*) «сбывается», осуществляется, обнаруживает себя благодаря человеку (*Dasein*) и через человека? Тот специфический навык владения языком, который «допускает» Бытие к существованию? Если так, то «бытие» не может быть понято как нечто, заранее данное человеку, независимое от его существования, мышления и языка. Бытие в его истине, в его смысле не предпослано человеку. Экзистенцируя, человек высвечивает истину бытия, – такой, какой она может быть явлена, допущена словом, выговорена в языке. Однако, чем доступнее слово, чем привычнее оно для нас и проще в употреблении, тем менее оно нам знакомо, и тем труднее нам *слышать* и *понимать* его, принимать к продумыванию, т.е., вообще говоря, воспринимать язык как таковой. Подобного же рода восприятие предполагает осознание того непреложного факта, что ни один из языков (словарей) не является «обязательным» и онтологически «достоверным». Предать бытие (в его открытости и непотаённости) забвению – значит упустить из виду реальную возможность множества реальных альтернатив – как языку, на котором мы говорим (или набору понятий, которыми оперируем), так и, следовательно, сущему, которое нам известно. Это значит быть настолько поглощённым философским исследованием, чтобы забыть, что помимо философии, сверх её, существует и поэзия, сверх логики и расчёта – вымысел и фантазия; что сущее, которое всегда при нас, не единственно, а помимо и сверх его (наше-

го языка и практики) существуют другие миры, множество иных, альтернативных планов существования, и что всё это «другое» и есть, собственно, *бытие* – всё то, что забыто, потаено, не выговорено. Мы, по старой привычке, относим поэзию к разряду «творческих дисциплин», которые, в привязанности к сущему, всегда к одному и тому же, изучают и отображают что–то действительное, повествуют о чём–то более или менее известном и равнозначимом для всех – всегда по–разному, но всегда об одном и том же. Между тем, подлинное существо поэзии состоит не в изучении и отображении действительности, которая поэту, как правило, безразлична, а в раскрытии и осуществлении новых возможностей и альтернатив, в изобретении чего–то нового, неизведанного. Поэзия изобретает и обогащает мир, и в силу этого даёт бытию, т.е. новому сущему, сбыться.

В статье Хайдеггера «О сущности истины» за параграфами, посвящёнными рассмотрению существа истины как свободы, следует раздел «Неистина как сокрытость». Хайдеггер в этом разделе пишет, что экзистенциальная свобода здесь–бытия (*Dasein*) предполагает с необходимостью и *сокрытие* сущего в целом, сама она является сокрытостью. «Допущение бытия есть в то же самое время сокрытие». Смысл данного тезиса, как мне представляется, – в указании на невозможность или, лучше сказать, немыслимость одновременного и равноправного допущения к бытийствованию всех возможных (мыслимых) родов сущего, а также к употреблению – в качестве средства общения и познания – всех существующих языковых альтернатив. Дело в том, что для целей общения и познания мы всякий раз можем использовать только один из имеющихся в нашем распоряжении языков, но не следует забывать, что существуют и другие. Нужно всегда помнить о том, что помимо «открытости» нашего истолкования бытия, за его границами, определёнными употребляемым нами словом, существует ещё необъятная сфера «сокрытого», неизведанного, потаённого – сфера иных истолкований бытия, нами отвергнутых. «Сокрытость» предшествует пониманию и истолкованию, она есть та мета–реальность, которую несут в себе невыговоренные слова, та «тишь и гладь» несказанного, которая делает возможным (различимым) всякое название. Преимущество позиции философского вопрошания и «вслушивания в слово», как явствует из рассуждений Хайдеггера, состоит как раз в специфической установке вдумчивого исследования, ориентирующей сознание на мысленное обозрение этого «фона» речи. /.../

«Однако, – пишет далее Хайдеггер, – в мире в тот самый момент, который принимает за своё начало философия, начинается также *ярко выраженное* господство обыденного рассудка (софистика) [Herrschaft des gemeinen Verstandes (die Sophistik)]. Он ссылается на несомненность очевидного сущего и толкует всякое мыслящее вопрошание как нападение на здравый человеческий разум и его злополучную раздражительность»⁶².

Т.е. вместе с началом философии, поставившей под сомнение существующий порядок вещей и тем самым нарушившей покой «доисторического» человека, случилось, полагает Хайдеггер, и разделение софистики (в значении практической деятельности обыденного рассудка) и бытийного мышления (Denken), что предопределило дальнейшую судьбу западного человека. Бытийная мысль – проект аутентичного Dasein – вопрошает о бытии и подвергает критическому рассмотрению представления обыденного рассудка, одновременно стремясь охватить весь спектр существующих или потенциально возможных интерпретаций; софистика, наоборот, не видит смысла в таком вопрошании и никогда не выходит за рамки обыденных («неаутентичных») представлений. Логика развития западноевропейской философии такова, утверждает Хайдеггер, что на смену преобладавшей в античной Греции бытийной мысли приходит к господству софистика («здравомыслие»), и этот процесс получает своё завершение в наше время. Историю западной философии от Платона до Дьюи Хайдеггер изображает как регресс, как некую девальвацию мысли. Прагматизм оказывается разновидностью нигилизма, выражением кризиса метафизики. Он рассматривается как порождение практически ориентированной, неаутентичной, софистической мысли. Но так ли это? Справедлива ли критика Хайдеггером современного «технизма» и прагматизма и отнесение последнего к нигилизму? Полагаю, что нет. /.../

Как историческое явление, прагматизм Дьюи – и в узком философском смысле новейшей антирепрезентационистской доктрины опытного познания, и в широком политическом смысле проекта демократической социальной утопии – революционен и современен. Осуществление на практике заложенного в прагматистской доктрине утопического проекта позволит создать ситуацию, при которой свобода воли и мысли, плюрализм точек зрения и возможность планомерного совершенствования условий человеческого бытия станут обыкновенной нормой. Достижимо это, в частности, за счёт освое-

ния техники (технологии), её надлежащего (уместного) применения и «приручения». Новые социальные и лингвистические практики, которые придут на смену старым, не вернут нас в «счастливое прошлое», не обратят историю вспять, но явятся «новым словом», откроют новую главу в поэме, которая пишется историческим человеком.

Эта духовно–историческая утопия, по мысли Дьюи, может осуществиться только тогда, когда «философия сама приблизится к жизни, обратится к исследованию повседневного бытия человека, его прояснению и упорядочиванию, [и таким образом] сотрётся антагонистическое различие между строгим научным познанием и эмоциональным переживанием, практикой и воображением – одно взаимодополнит другое»⁶³. /.../ Дьюи называет это утопией, но не ретроспективной, а прогрессивной утопией; она обретает реальность только благодаря усилиям человека. Утопия не есть порождение Высшего Разума или Истории, не есть некая идея мироустройства, привнесённая в жизнь человека откуда–то извне, навязанная ему; она есть плод фантазии и расчёта самого человека. Утопию претворяют в действительность люди, которые руководствуются собственными соображениями, полагаются исключительно на свои знания, опыт, силу и – слепой случай [blind luck]. Такова позиция Дьюи: с одной стороны – трезвый и расчётливый реализм, восприимчивость к «простым» вещам и «упрямым» фактам, т.е. всему, что определяет повседневное, реальное бытие человека, с другой – свободное философствование, изобретательство, подкрепляемое и направляемое ясным сознанием того, что *всё возможно*, что не существует никаких априорий, ограничивающих человеческие возможности, никаких пределов для устремлений и воображения [there are no *a priori* or destined limits to our imagination or our achievement]. «Гуманизм» Дьюи, что бы ни говорил Хайдеггер, имеет мало общего с пресловутым философским субъективизмом (стремлением субъекта к господству и властному самоутверждению), в котором немецкий мыслитель усматривал выражение кризиса западной культуры. Прагматистское исследование, напротив, ориентировано на достижение интерсубъективного согласия при сохранении многообразия эпистемологических альтернатив, на замещение абсолютистской модели познания и бытия принципами демократической организации социального и познавательного процессов. Закон здесь уступает место праву, долженствование – интересу, философские обоснования и дока-

зательства – «беспочвенной» и «бездоказательной» социальной надежде, наличие которой, согласно Уитмену, является уже достаточной гарантией целостности и жизнеспособности демократического сообщества⁶⁴.

Моё предпочтение Дьюи Хайдеггеру обусловлено тем обстоятельством, что американский прагматист в несравненно меньшей степени был *философом* и в большей степени – *политиком*, нежели автор «Бытия и времени». В мире, о котором писал *и в котором жил* Дьюи, – мире свободных учёных, предпринимателей, политиков–реформаторов, поэтов–романтиков и художников–модернистов – Хайдеггеру не нашлось подходящего места. Он смотрел на вещи глазами философа, во всём искал «философский смысл», и, будучи фанатичным приверженцем своей идеи, саму историю западноевропейского человечества склонен был рассматривать сквозь призму истории философии. Он разделял представление о философии как «науке наук» и «искусстве искусств», а следовательно и представление о прочих сферах человеческой жизнедеятельности – политике, искусстве, предпринимательстве, – как эпифеноменальных явлениях, имеющих основание в философии. Подобно Лео Штраусу и Александру Кожеву, Хайдеггер придавал особое, парадигмальное значение исследованию в области философии и выводил отсюда всё: историю, культуру, традиции, политику, мораль; он считал, что понять историю Запада невозможно, не изучив основательно и в полном объёме философии Запада. По примеру Маркса и Гегеля, он мыслил о философии так, как если бы она была подогнана под нечто большее, чем философия. И вот, исходя из того, что западная метафизика исчерпала свои возможности, Хайдеггер пришёл к выводу о критическом и почти безнадежном состоянии западной цивилизации. С точки зрения прагматизма Дьюи, ставящего между философией и политикой, политикой и искусством, искусством и предпринимательством знаки равенства, – вывод ложный, антиисторичный⁶⁵. /.../

Антиисторична ретроутопическая ностальгия Хайдеггера по «золотому веку» западной философии и – как показал Деррида – оборотная сторона этой ностальгии – вера в успех собственного предприятия, собственной философской программы, перспектива развёртывания и претворения которой мыслилась Хайдеггером как возможность «решающего события» в истории бытия. Ошибочность подобной спекулятивно–философской установки, допускающей представление о «закономерном» регрессе (прогрессе) познания и

«поворотных пунктах» в истории мысли, очевидна для последователей Дьюи. Прагматисты, разумеется, верят в успех *своего* предприятия, в то, что всё для них в конечном итоге обернётся наилучшим образом, однако чувство случайности [sense of contingency] не позволяет им сочинять драматических нарративов о восходяще-нисходящих процессах, которыми якобы отмечена история западной философии и культуры. Прагматисты дают нам понять, каким наилучшим итогом могла бы обернуться для Хайдеггера его философия, будь сам он более последователен и настойчив в претворении собственных философских идеалов.

¹ Авторизованный перевод (с сокращениями) выполнен И. Джохадзе по изданию: R. Rorty. *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991, p. 27–49.

² «Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik» (M. Heidegger. *Nietzsche II* (Pfullingen: Neske, 1961), pp. 455 ff.

³ **ἀληθεια** (греч.) – *истина, правда*; букв. *непотайность*, – одно из основных понятий философии Хайдеггера. «Непотайность», во-первых, истолковывается им в смысле «самораскрытия», «самообнаружения» бытия: «обнаруживающему себя... мы можем соответствовать одним-единственным способом: указать на него и при этом приказать самим себе дать явиться тому, что показывает себя, в свойственной ему несокрытости» (M. Хайдеггер. *Что значит мыслить? // Разговор на просёлочной дороге*. М., 1991, с. 138); «Истина есть раскрывающее бытие; в этом необходимая интерпретация того, что первоначально предчувствовала и дофеноменологически понимала наиболее древняя традиция античной философии» (см.: «Бытие и время», § 44). Во-вторых, в слове *Unverborgene* (нем. перевод **ἀληθεια** в значении «непотайности») отрицательная частица *un* понимается Хайдеггером и как усилительная, и как уподобительная, так что выходит, что «несокрытое», «непотайное» – это одновременно и потайное, особенным образом и «подчёркнуто и явственно сокрытое»: «Допущение бытия есть в то же время укрытие... Сокрытость лишает **ἀληθεια** открытости и... сохраняет ей её подлинность как собственность» (M. Хайдеггер. *О сущности истины // Разговор на просёлочной дороге*, с. 21). Хайдеггер при этом подчёркивает, что потайность как тайна предшествует всякому истинностному знанию, она «древнее, чем всякое откровение того или иного сущего». В более широком смысле **ἀληθεια** есть то, что предшествует истории философии, самое «раннее» бытие, «вбирающее в себя мысль», делающее её возможной, но остающееся всегда – для метафизики – загадочным и неопределимым.

⁴ **ἀπειρον** (греч.) – *беспредельное, бесконечное*.

⁵ **λογος** (греч.) – *Логос, (слово; мысль)*; «закон бытия» у Гераклита, впервые употребившего этот термин в философском контексте. Хайдеггер определяет **λογος** как «соединяюще-собирающее начало» (от *λεγειν* – *слагать, собирать*), «всё охраняющее и просветляющее собрание». Это значение **λογος** постигается из **ἀληθεια** –

открывающего сокрытия. «Основное слово Гераклита звучит: *λογος*, собрание, дающее всему, что есть, совокупно наличествовать и явиться в качестве сущего» (М. Хайдеггер. Гегель и греки // *Время и бытие* (статьи и выступления). М., 1993, с. 386). «Логос коренится в *αλοφαινεσθαι*, выявляющем обнаружении» (М. Хайдеггер. *Вопрос о технике* // Там же, с. 223).

⁶ *εν* (греч.) – *единое (единство, одно)*; «бытие как всеобщее», «всё единящее и единственное одно», по Хайдеггеру (слово Парменида).

⁷ *αρχη* (греч.) – *первоначало, принцип*.

⁸ *φυσις* (греч.) – *природа, натура* (производное от *φω* – *рождать(ся), делать(ся); появляться*). Хайдеггер истолковывает *φυσις* как «про-из-растание», «самобытное (т.е. несущее начало данного действия в себе самом) выступание к присутствию». При этом, разъясняя значение понятия, он ссылается на греческое *ποιησις* (см. диалог Платона «Пир», 205 b) – *произведение* (в смысле «творения»), а также *θεσις* – *положение, постановление*: «спонтанное [само]выдвижение к существованию». «Латинский перевод слова *φυσις* – *natura*, а тем более почерпнутое в нём и ставшее ведущим в мышлении европейского Запада понятие природы скрывает смысл того, что подразумевает *φυσις* – всё само собою восходящее и самораспускающееся вовнутрь своих особых границ и пребывающее в них» (М. Хайдеггер. *Исток искусства и предназначение мысли* // *Работы и размышления разных лет*. М., 1993, с. 282).

⁹ *ιδεα* (греч.) – *идея* (в платоновском толковании бытия сущего как «вида», «формы», «про-образ» вещей); происходит от *ιδειν* – *усматривать, постигать*. Как имя для бытия, *ιδεα*, рассуждает Хайдеггер, в известном смысле означает у Платона то же, что *ειδος*. Для отдельных сущих их бытийное существо (*εйдос*) есть их «общее», то, что *предшествует* (протерон, априори) и *возвышается над* сущим, само же сущее – последующее и низшее. Сущее как то, что определяется бытием в смысле *φυσις*, – *та φύσις*. Бытие же располагается соразмерно своей априорности над сущим и за его пределами. «Над» и «за пределами» называется по-гречески *μετα*. Познание бытия, таким образом, должно располагаться *μετα τα φύσις*, должно быть метафизикой. «С платоновским истолкованием бытия как *ιδεα* *начинается* поэтому *μετα-физика*. Ею впредь отмечено существо западной философии. *История последней от Платона вплоть до Ницше есть история метафизики*. И поскольку метафизика начинается с истолкования бытия как «идеи» и это истолкование остаётся законодательным, вся философия после Платона есть «идеализм»» (М. Хайдеггер. *Европейский нигилизм* // *Время и бытие*, с. 157–158).

¹⁰ *αγαθον* (греч.) – *благо*, высшая из платоновских идей и вместе существо их всех: «то, что *делает пригодным*, что наделяет сущее годностью и способностью быть сущим» (М. Хайдеггер. *Европейский нигилизм* // *Время и бытие*, с. 158). Бытие (как априори и *αγαθον*) получает характеристику обуславливающего и обеспечивающего. Тем самым, по мнению Хайдеггера, предначертывается будущее истолкование бытия как ценности (в философии Ницше ценности – «условия возможности сохранения и возрастания воли»): «Предварительный набросок ценностной идеи заложен в начале метафизики. Ценностная идея становится полнотой завершения метафизики» (Там же, с. 161; см. также: М. Хайдеггер. *Учение Платона об истине* // Там же, с. 345–361).

¹¹ *ενεργεια* (греч.) – *действительность* (от *ενεργεω* – *действую, совершаю*), наряду с «энтелехией» (*εντελεχεια* – *нахождение-в-состоянии-полной-*

осуществлённости, осуществлённость) один из двух терминов Аристотеля для обозначения актуальной действительности предмета в отличие от потенциальной возможности (*δυναμικὸς*) его бытия. «Энергия» – завершённое осуществление («эйдоса»), формы–сущности; чистая действительность и «действительность изнутри самой себя» (греческая этимология слова: *ἐργον* → *ἐνεργεω* → *ἐνεργεια* – совпадает с русской: *действие* → *действовать* → *действительность*). «Основное аристотелевское обозначение при–сутствия, «энергия», удовлетворительно переводится нашим словом «действительность» только в случае, если мы со своей стороны понимаем «действие» по–гречески в смысле *про* (в выступании к присутствию)–из (из потаённости)–ведения. «Суть» в составе пред понятия «при–сутствия» – то же самое слово, что «истина», пребывающее основание вещи» (М. Хайдеггер. Наука и осмысление // *Время и бытие*, с. 241).

¹² **ἐν–εχθεια το τελος** (греч.) – *в–себе–завершённость, законченность, полнота* (о чём–то содержащем в себе своё завершение, достигшем собственной цели).

¹³ **υποκειμενον** (греч.) – *субстрат–подлежащее* (термин метафизики Аристотеля: на логическом уровне «подлежащее» выступает как «субъект» предикатов, на онтологическом – как «субстрат», которому имманентны денотаты этих предикатов). «Вещь есть средоточие свойств и признаков, их совместность. Именно такое средоточие вещи греки, по–видимому, и называли *то υποκειμενον* (для греков средоточие вещи было тем, что лежало в основе вещи и притом исконно предлежало в ней)» (М. Хайдеггер. *Вещь и творение // Работы и размышления разных лет*, с. 57).

¹⁴ **ουσια** (греч.) – *субстанция, существо*; «существование существующего», «общее свойство всего существующего», по Хайдеггеру.

¹⁵ **εργον** (греч.) – *дело; действие*; «то “деяние”, совершение которого есть выход вещи к полноте своего присутствия» (М. Хайдеггер. Наука и осмысление // *Время и бытие*, с. 241).

¹⁶ **αι** (греч.) – *вечность*.

¹⁷ **υπαρχειν** (греч.) – 1) *изначальное*; 2) *находящееся налицо, имеющееся как таковое* или (в аристотелевской логике) нечто *присущее* [чему–то], нечто *обязательное*. Этимология: *αρχε* → *υλ–αρχε* (*клясть начало; быть*) → *υπαρχειν*.

¹⁸ **subjectum** (лат.) – латинский эквивалент *υποκειμενον* (*пред–лежащее, лежащее–в–основе*). После Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое «Я»; имя и понятие «субъект» переходит к тому, чтобы сделаться сущностным словом для *Ego* (исконно–греческое понимание *υποκειμενον* прямо не предполагало такой трактовки). Бытие означает теперь *пред–ставленность представляющего субъекта* – «уверенного в самом себе самозаконодателя» (см. «Европейский нигилизм», разделы: «Господство субъекта в Новое время», «Cogito Декарта как *cogito me cogitare*», «Декартово *cogito sum*»). «За буквальным по видимости и, стало быть, охраняющим переводом с одного языка на другой скрывается перевод греческого опыта в иную форму мышления. Римское мышление перенимает греческие слова без соответствующего им равнозначального опыта того, что они говорят, без самого греческого слова. С этого перевода берёт начало беспочвенность западного мышления» (М. Хайдеггер. *Вещь и творение // Работы и размышления разных лет*, с. 57).

¹⁹ **actualitas** (лат.) – *действительность, актуальная реальность* (латинский перевод аристотелевской *ἐνεργεια*). С переходом к *actualitas* затемняется связь между

бытием, *ουσία*, и *ἐνεργεία*. Actualitas становится действительностью, т.е. объективностью, т.е. представленностью (см.: М. Хайдеггер. Изречение Анаксимандра // Разговор на просёлочной дороге, с. 67).

²⁰ **Creator** (лат.) – *творец*. Deus creator (*Бог–творец*) есть *substantia infinita* (*substantia* – «традиционный и преобладающий титул для *υλοκεκεμενον*, *subiectum* в метафизическом смысле»), и *summum bonum* (*высшее благо*) – трансформация платоновского *αγαθον* в средневековой схоластике.

²¹ **ens creatum** (лат.) – *сущее створённое*, область *substantia finita* (*конечной субстанции*), в отличие от *substantia infinita* – Deus. Всё сущее, таким образом, видится от творца и творения, creator (*summum ens*) и creatum.

²² **causa prima** (лат.) – *первопричина*.

²³ **ens a se** (лат.) – *сущее само по себе*, т.е. способное к самостоятельному существованию (как причина себя) – субстанция, Бог.

²⁴ **certitudo** (лат.) – *достоверность*, – согласно истолкованию Хайдеггера, определение истинности сущего и познания в новое и новейшее время. Познание после Декарта ориентируется на сущее; сущее есть то, в чём субъект, в смысле своего представления (*пре–до–ставления*), может быть *уверен*. Истинное есть лишь обеспеченное, достоверное. «Субъект, будучи субъектом всегда и везде, удостоверяется в самом себе – заручается достоверностью самого себя. Он оправдывает себя перед полагаемыми им же самим притязаниями на справедливость» (М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мёртв» // Работы и размышления разных лет, с. 198).

²⁵ **res cogitans** (лат.) – *вещь мыслящая*, человек (субъект представления).

²⁶ **vis** (лат.) – *сила*, «действенность как существо действительности», по Хайдеггеру; **monas** (лат.) – *единица* (от греч. *μονας*, производное – «монада» (*μοναδος*) – *единое, единица*, «простая субстанция» Лейбница); **perceptio** (лат.) – 1) *восприятие*, 2) *познание*; **appetitus** (лат.) – *стремление, влечение, страсть*. «Своё решающее начало метафизика субъективности получает в метафизике Лейбница. Всякое сущее есть *subiectum*, монада. Всякое сущее есть, однако, также и *obiectum*, предмет, получающий своё определение от *subiectum*. Через такую субъективность существование сущего становится двузначным. Бытие означает предметность и одновременно действительность... Существо действительности есть действенность (*vis*, сила); существо предметности как пред–ставленности есть видность (*ιδέα*). Лейбниц приводит истолкование субъекта (субстанции как монады) в смысле первичной действующей силы, *vis primitiva activa* (действенности) в контрастирующую связь со средневековым различием между *potentia* и *actus*, причём так, что *vis* не есть ни *potentia*, ни *actus*, но то и другое вместе в большей близости к началу – как единство *perceptio* и *appetitus*» (М. Хайдеггер. Европейский нигилизм // Время и бытие, с. 166).

²⁷ Картезианский субъективизм «подвёл метафизическое основание под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконодательству» (М. Хайдеггер. Европейский нигилизм // Время и бытие, с. 120).

²⁸ Истинное, т.е. достоверное, т.е. объективное может быть теперь только свободно *пред–ставленным*. Бытие представляющего субъекта, который *вольно* удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой и основанием для бытия всего представляемого как такового, всякого «репрезентируемого» сущего. Представление же (*perceptio* – *appetitus*, «представляющий порыв» Лейбница и *cogitare* Декарта, включающее познание, воображение и ощущение) есть в общем смысле *воление*.

²⁹ В спекулятивном идеализме Гегеля «субъективность субъекта... поднимается до абсолютного знания самой себя. Поскольку субъект *знает* себя как такое знание, которое обуславливает всякую субъективность, он в качестве такого знания *есть*: сам абсолют. Истинное бытие есть абсолютно мыслящая сама себя мысль. Для Гегеля бытие и мысль одно, а именно в том смысле, что всё вбирается мышлением, определяясь в то, что Гегель называет просто "мыслью"» (М. Хайдеггер. Гегель и греки // *Время и бытие*, с. 382).

³⁰ **воля к власти** – основополагающая черта сущего в целом, имя для бытия, каким оно продумывается в метафизике Ницше. «Воля к власти, становление, жизнь и бытие в самом широком смысле – всё это одно и то же на языке Ницше» (М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мёртв» // *Работы и размышления разных лет*, с. 186). Условием сохранения и возрастания воли к власти в пределах бытия сущего являются ценности, полагаемые ею самой (т.е. воля к власти становится вместе с тем и «принципом нового ценностного полагания» – там же, с. 186–187). Сущность власти есть «превосхождение себя самой», бесконечное возрастание, стремление к тому, чтобы быть господином над уже достигнутой ступенью власти. Власть вечно находится на пути к самой себе, к своему собственному осуществлению; её цель – само властвование. Тем самым воля, будучи равной себе, постоянно возвращается к себе как себе равной. «Способ, каким существует сущее в целом, его *existentia*, если его *essentia* – воля к власти, – это *вечно возвращение равного*» (Там же, с. 192).

³¹ **воля к воле** – так Хайдеггер, особенно после 1935, именуется существо тоталитаризма, «абсолютное опредмечивание всего сущего» и подчинение всей предметной данности планомерной организации. «В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность» (М. Хайдеггер. Преодоление метафизики // *Время и бытие*, с. 185). Техника – это всё механическое, всё то, что ставят, строят, пускают в ход (Хайдеггер употребляет здесь слово «*постав*») и всё, что таким образом противостоит природе (φύσις), самобытному росту вещей. С помощью техники человек нового времени овладевает природой и её «ресурсами» на правах самовластного, самовольного субъекта (см.: «Вопрос о технике», «Преодоление метафизики», «Время картины мира»).

³² М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*, с. 193.

³³ Там же, с. 193.

³⁴ М. Хайдеггер. Смерть философии и предназначение мысли. Цит. по: R. Rorty. *Essays on Heidegger and others*, p. 29.

³⁵ М. Хайдеггер. *Время картины мира* // *Время и бытие*, с. 49.

³⁶ М. Okrent. *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca, N.Y., 1988, p. 64.

³⁷ Цит. по: М. Хайдеггер. *Бытие и время*. М., 1997, с. 219.

³⁸ Там же, с. 230.

³⁹ Категорологический анализ концепта «Dasein» в произведениях Хайдеггера 1920–х гг. и в «Бытии и времени» см.: И. Инишев. О термине Dasein в философии Хайдеггера // «Топос», 2000, № 1, с. 46–49.

⁴⁰ «Время указывает на непотаённость, т.е. истину бытия. Но время... воспринимается не по изменчивому протеканию сущего. [Оно] явно совершенно другого существа, которое метафизическим понятием... не осмыслено... История бытия в эпоху метафизики властно пронизана непродуманным существом времени» (М. Хайдеггер. Введение к: «Что такое метафизика?» // *Время и бытие*, с. 33).

⁴¹ М. Хайдеггер. Бытие и время, с. 220.

⁴² Тезис Хайдеггера о поэзии как способе «учреждения бытия в слове, его именованья», истолковывается Рорти весьма произвольно. По Хайдеггеру, не человек свободно распоряжается словом, именуя бытие и наделая его смыслом, а само слово, наоборот, «распоряжается» человеком, который только «послушает» ему, только даёт бытию сказаться, самому возвестить о себе. Поэт не «сочинительствует», ничего не изобретает от себя, не создаёт ничего «нового» (как думает Рорти); он – «хранитель» бытия, а не «творец» или «господин». *Древнее, изначальное* поэта бытие, которому он служит, и язык – то *место*, где бытие пребывает в сохранности, оберегаемое человеком, его «пастырем» и «хранителем». Хайдеггер называет язык «обиталищем бытия», его «домом»: человек в этом доме – не хозяин, а гость. «Λογος как слово для сказа, – пишет он, – есть одновременно слово для *бытия*... Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным образом взаимно принадлежат друг другу» (М. Хайдеггер. Слово // Время и бытие, с. 312). Это положение Хайдеггера о взаимопринадлежности слова и бытия, по всей видимости, следует понимать исключительно в смысле *онтологизации слова* (отнесения слова к бытию, наделения его *бытийным* статусом), а вовсе не в смысле текстуализации и релятивистской деонтологизации бытия, как это продумывается в постмодернизме.

⁴³ М. Хайдеггер. Поэзия, язык и мышление. Цит. по: R. Rorty. *Essays on Heidegger and others*, p. 35.

⁴⁴ «Бытие у Хайдеггера всегда непрерывно связано с его пониманием. Здесь лежит ключевой пункт хайдеггеровской мысли: границы нашего понимания бытия изменяются в ходе истории, являющейся одновременно и изменением самого бытия. Поэтому Хайдеггер и может говорить об «истории бытия», которая неразрывно связана с историей мышления» (С. Ставцев. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000, с. 111).

⁴⁵ М. Хайдеггер. Бытие и время, с. 212. Человеческое существование, *Dasein*, согласно Хайдеггеру, занимает особое место в ряду сущего (онтики). Оно есть такое сущее, в котором «дело идёт о самом бытии», такое «место», где может быть поставлен вопрос о смысле и истине бытия. «*Понимание бытия*, – пишет Хайдеггер, – *само есть определённое здесь-бытие*» (*Dasein*). Онтически отличительная черта здесь-бытия в том, что оно онтологично» (М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет, с. 318). Р. Рорти понимает высказывание Хайдеггера об «онтической возможности» бытия как намёк на представленность (дескриптивность) сущего, т.е., иначе говоря, на обязательность интерпретации. Ср.: «Поскольку *Dasein* живёт в *своём* мире, то этот мир есть уже мир интерпретированный, мир, имплицитно идентифицированный, мир, о котором *Dasein* уже осведомлено и с которым оно знакомо... *Dasein* просто не может выйти из этой интерпретации, равно как этот интерпретированный мир нельзя сравнить с "реальным миром"» (М. Kusch. *Language as Calculus vs. Language as the Universal Medium: A Study of Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht, 1989; p. 189–190).

⁴⁶ Анализируя факт существования в науке ряда геометрий – евклидовой, Лобачевского, Римана, Пуанкаре пришёл к выводу, что «геометрические аксиомы не являются ни синтетическими априорными суждениями, ни опытными фактами. Они суть условные положения... Одна геометрия не может быть более истинна, чем другая; она может быть только более удобна» (А. Пуанкаре. *Наука и гипотеза*. М., 1904, с. 60–61).

⁴⁷ «Забвение *бытия*» означает для Хайдеггера отождествление его с *сущим*, с множественностью предметов и явлений мира, в котором человек «эксистирует». В

этом смешении понятий немецкий философ усматривает основной порок метафизики и современной науки. Метафизика «онтологически индифферентна»: она мыслит сущее – сущее в целом, оставляя непродуманным бытие. Между тем сама метафизика, не зная того, ведёт своё происхождение из «онтологической дифференции», утверждает Хайдеггер, т.е. из различения сущего и бытия. Ведь существо мета-физики состоит в трансцендировании, т.е. в постановке вопроса о *бытии* (истине) сущего как его основании и высшем – трансцендентном – объясняющем принципе, а значит метафизик здесь уже вступает в область чего-то «инакового», от всего сущего отличного – не-сущего, *Ничто* сущего, того особенного *Ничто*, которое «равноизначально есть одно и то же с бытием» (см.: «Что такое метафизика?» // *Время и бытие*, с. 16–27). Но поскольку метафизика с самого начала оказывается в плену у сущего, как бы зачарованная, ослеплённая им, она не в состоянии бывает уловить это различие. Потому бытие истолковывается из сущего и только из него как его «самое общее», «общайшее» и «всеобъемлющее». Через такое истолкование о самом бытии ничего не говорится, подчёркивает Хайдеггер, а говорится только о способе, каким метафизика мыслит *понятие* бытия.

⁴⁸ «При внутренней историчности самосознания обособленная от историографии систематика методологически неадекватна. Как физиология не может абстрагироваться от физики, так философия – именно когда она критическая – от историчности... Поведение самости и историчность подобны дыханию и напору воздуха – и – пусть это звучит парадоксально – неисторизация философствования кажется мне в методическом отношении метафизическим остатком» (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897. Halle a.d.S., 1923, S. 69. Цит. по: М. Хайдеггер. *Бытие и время*, с. 401–402).

⁴⁹ М. Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии. Цит. по: R. Rorty. *Essays on Heidegger and others*, p. 41.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ «Когда мы говорим о мировоззрениях, мы имеем в виду идеи, последнее и тотальное человека, субъективное, такое как переживание, силу и думание, точно так же как и объективное, как предметно сформированный мир» (К. Ясперс. *Психология мировоззрений*. Берлин, 1925, с. 1).

⁵² М. Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии. Цит. по: R. Rorty. *Essays on Heidegger and others*, p. 42.

⁵³ Хайдеггер понимает историческую эпоху как определённый способ воздержания («эпохе») бытия от своего прямого обнаружения. Эпохи располагаются в историческом порядке так, что «первоначальное послание бытия как присутствия» оказывается всё более и более скрытым. Язык и мышление (к последнему относится как метафизика, так и позднейшее мировоззрение) служат как раз тем, что «сдерживает» и «утаивает», одновременно и оберегая бытие в сокрытии, и *по видимости* искажая его.

⁵⁴ «Не нуждаясь ещё ни в понятийности, ни даже в обосновании сущности, экзистенция исторического человека начинается в тот момент, когда первый мыслитель, вопрошая, останавливается перед лицом нескорытости сущего с вопросом, что же такое сущее. С помощью этого вопроса впервые узнают насокорытость» (М. Хайдеггер. *О сущности истины // Разговор на просёлочной дороге*, с. 18).

⁵⁵ М. Хайдеггер. *О сущности истины // Разговор на просёлочной дороге*, с. 18.

⁵⁶ М. Хайдеггер. *Письмо о гуманизме // Время и бытие*, с. 216.

⁵⁷ «Говорение есть одновременно и слушание... Это – слушание языка, которым

мы говорим... Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него... даём ему сказать нам свой сказ... Когда речь как слушание языка допускает сказу сказаться, то такое допускание удаётся лишь постольку, поскольку, и с какой мерой близости, наше собственное существо отдаётся сказу. Мы слышим его лишь потому, что послушны ему как ему принадлежащие. Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь. В сказе дано это дарение» (М. Хайдеггер. Путь к языку // *Время и бытие*, с. 266).

⁵⁸ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*, с. 217.

⁵⁹ М. Хайдеггер. О сущности истины // *Разговор на просёлочной дороге*, с. 20.

⁶⁰ Там же, с. 19.

⁶¹ Там же, с. 20.

⁶² Там же, с. 25.

⁶³ Dewey. *Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1957, p. 212–213.

⁶⁴ «Предположение, что либеральные общества существуют благодаря скрепляющим их в единое целое философским идеям, кажется мне нелепым. Общие надежды и общие словари – вот две вещи, которым либеральные общества обязаны своим существованием. Словари обычно паразитируют на надеждах в том смысле, что основная функция словарей состоит в рассказе историй о будущих выгодах, которые компенсируют сегодняшние трудности и потери» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 86).

⁶⁵ Подробнее см.: R. Rorty. *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey // Consequences of Pragmatism*, p. 47, 51–54.

Ричард Рорти

Историография философии: четыре жанра¹

I. Рациональная и историческая реконструкции

Аналитические философы, предпринимающие попытки «рационально реконструировать» учения великих мыслителей прошлого, рассчитывают на то, что им удастся представить этих мыслителей своими современниками, коллегами, с которыми можно обмениваться мнениями и аргументами. Отказ от такой «реконструкции» означал бы для аналитиков умаление истории философии, передачу её в полное ведение профессиональных историков – людей, которых они считают скорее доксографами, нежели искателями философской истины. Рациональные реконструкции, между тем, приводят к обвинениям их авторов в анахронизме. Аналитических историков философии нередко упрекают в том, что они искажают смысл исследуемого текста, подгоняя его под проблематику философских дебатов в современных журналах. Не допустимо, говорят критики, втягивать Аристотеля или Канта в орбиту ныне ведомых споров по философии языка или метаэтики, заставляя их принимать ту или иную сторону в этих спорах.

Итак, перед нами, казалось бы, возникает дилемма: либо мы, в духе анахронизма, навязываем свои проблемы и свой словарь предшествующим философам, пытаясь сделать их партнёрами по разговору, либо нацеливаем интерпретацию на то, чтобы реконструировать концепции прошлого «аутентичным» способом, ошибки и заблуждения древних мыслителей в контексте возникновения их учений представляя менее случайными и смешными.

В действительности, однако, эта альтернатива не составляет дилеммы. Нам следует делать обе вещи, но делать раздельно. Мы должны рассматривать историю философии таким же образом, как историю науки. Никакие соображения не мешают нам, когда дело касается науки, заявлять, что мы лучше наших предшественников знаем то, о чём они говорили. Мы не считаем анахронизмом утверждать, например, что Аристотель разрабатывал ошибочную модель неба, или что Гален не имел достаточно верного представления о

том, как функционирует система кровообращения. К естественному невежеству великих учёных прошлого мы относимся с пониманием и снисходительностью. Однако мы не решаемся заявить, что великие философы прошлого: Аристотель, веривший в сущности, Лейбниц – в существование Бога, Декарт – в нетелесную субстанцию духа – были невеждами, поскольку у нас имеются знакомые коллеги, разделяющие это «невежество», и мы относимся к ним как к «придерживающимся иных философских взглядов». У историков же науки нет коллег, которые верят в существование кристалльных сфер или сомневаются в достоверности теории кровообращения Гарвея; следовательно, они свободны от подобного рода ограничений.

Нет ничего ошибочного в употреблении словаря современной философии для описания теорий мыслителей прошлых эпох. Однако возможны – и в ряде случаев более целесообразны – описания предшественников в их собственных терминах. Полезно бывает воссоздать интеллектуальную ауру, в которой предшествующие философы и учёные жили собственной жизнью, воспроизвести разговоры (реальные или вымышленные), которые они вели (или могли бы вести), мысли, которыми обменивались с современниками. Полезно иметь представление о том, как говорили люди, которые жили раньше и не знали всего, что известно нам, – иметь настолько хорошее представление, чтобы самим при желании вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке. Антрополог, исследующий жизнь примитивных племён, стремится прежде всего освоить язык, на котором говорят в племени, но одновременно его интересует и то, как аборигены могли бы реагировать на инструкции миссионеров. С этой целью он пытается проникнуть в строй мысли этих людей, чтобы научиться думать так, как они, в терминах, каких он никогда бы не стал использовать дома. Сходным образом историк науки, который легко может нарисовать в воображении «диалог» Аристотеля с Аристархом и Птолемеем на небесах, располагает особым знанием, недоступным (а на самом деле, и необязательным) для современного учёного–астрофизика; последний знает, как Аристотель был сокрушён аргументами Галилея, и вполне этим довольствуется². Имеется знание – знание историческое, – приобретение и аппликация которого совпадает с вытеснением из активной памяти учёного его собственного, более совершенного знания – например, знания о движении небесных тел или о существовании/несуществовании Бога. Историческое исследование, о котором идёт речь, должно удовлетворять

ограничению, сформулированному Квентином Скиннером: «Невозможно приписать человеку те или иные действия или мысли, если он сам не признает это верным описанием того, что он фактически имел в виду или делал»³. /.../ Данная максима распространяется на исторические реконструкции; понятно, что рациональные реконструкции не подпадают под её действие. Если следовать правилу Скиннера, нужно рассматривать мыслителя прошлого «в его собственных терминах», не обращая внимания на очевидную архаичность и неуместность этих терминов в современном – более позднем – контексте. В ином случае – если необходимо представить рациональную реконструкцию текстов прошлого, – правилом Скиннера можно пренебречь; в этом случае концепции предшественников воспроизводятся исследователем как рассуждения его коллег–современников, т.е. в терминах, которые сами авторы рассматриваемых текстов, возможно, отвергли бы как «неадекватные», чуждые их намерениям и интересам. /.../

Можно, конечно, избежать путаницы и двусмысленностей, ограничив термин «значение» (meaning) тем, что имел в виду Скиннер, говоря о «точности описания». Тогда следует отказаться от мысли, что текст предполагает ровно столько значений, сколько имеется диалектических контекстов, в которые он помещён. Ограничения реконструкции требует, например, проведённая Э. Хиршем дистинкция между «смыслом» (meaning) высказывания и его контекстуальным «значением» (significance): первый термин можно использовать для описания действительных интенций автора и его «замысла», второй – для текста, перемещённого в некоторый альтернативный контекст⁴. Но из этой дистинкции нельзя извлечь никакой пользы, если только не признать, что задача историка состоит в обнаружении «смысла», а философа (применительно к философским текстам) – в исследовании «значения» и вытекающей из него «истины» текста. Я же утверждаю, что понимание текста (высказывания) возможно лишь в определённом контексте, и оно вовсе не сводится к извлечению самородков смысла из сознания говорящего. Выбор контекста является абсолютной прерогативой интерпретатора, то есть нас. Остановим ли мы выбор на круге тем, занимавших самого автора в момент написания им произведения, или предпочтём альтернативный вариант контекста, зависит от того, что мы рассчитываем получить из анализа текста. Если нашей целью является «самопознание» (self-awareness) в скиннеровском смысле, то нам следует

всячески избегать анахронизма. Если же мы стремимся к самоутверждению и оправданию (self-justification) в разговоре с предшественниками по интересующим нас актуальным проблемам, если такое интеллектуальное развлечение доставляет нам удовольствие, – мы вольны предаваться ему сколько угодно, при условии, однако, что делаем это осознанно.

Ну, а как же тогда установить, *истинно* высказывание мыслителя прошлого или *ложно*? Для меня ответ на этот вопрос совершенно очевиден. Аналогично тому, как мы определяем значение утверждения, помещая его в контекст действительного или возможного поведения, мы устанавливаем истинность высказывания того или иного философа, помещая его в контекст наших собственных убеждений. Поскольку поведение, которое нам кажется разумным, является функцией того, в истинности чего мы убеждены, истина и значение не должны рассматриваться независимо друг от друга. Число рациональных реконструкций, нацеленных на поиск в сочинениях мыслителей прошлого значимых (significant) истин или осмысленных и значимых ложных высказываний, будет таким же, сколько имеется существенно различных контекстов, в которые можно поместить их работы. /.../

II. *Geistesgeschichte* как способ образования канона

/.../ Помимо исторической реконструкции (см.: Дж. Данн о Локке, Дж.Б. Шнеевинд о Сиджвике⁵ и др.) и реконструкции рациональной (Дж. Беннетт о британских эмпириках, П. Стросон о Канте⁶), существует третий жанр историографии, более масштабный и всеохватывающий – *Geistesgeschichte* («история духа»). Парадигмальной для этого жанра является история философии Гегеля, а в наше время он представлен в философии Хайдеггера, Рейхенбаха, Фуко, Blumenberga, Макинтайра⁷. Так же как рациональная реконструкция, *Geistesgeschichte* имеет целью самооправдание (self-justification) философии, но достигается эта цель совершенно иначе. Рациональные реконструкции обычно констатируют, что великие философы прошлого высказывали превосходные, заслуживающие внимания и изучения идеи, но были «ограничены своим временем», и потому не могли их в полной мере развить. В этом случае дело, как правило, сводится к обсуждению частных вопросов – например, проблемы

модальностей у Лейбница, соотношения представления и реальности у Канта или понятий сущности, существования и предикации у Аристотеля. Рациональные реконструкции всегда осуществляются с учётом новейших достижений философии в той или иной области – в исследовании «тех же самых» конкретных вопросов, которые занимали мыслителя прошлого. Задача реконструктора заключается в том, чтобы показать, что данные предшественником «потрясающие» ответы на эти философски значимые вопросы являются, с точки зрения современной философии, ошибочными или недостаточными и нуждаются в опровержении или переформулировке. Историки же духа, в отличие от рациональных реконструкторов, не столько разбирают варианты решения отдельных проблем, сколько исследуют саму философскую проблематику. В *Geistesgeschichte* основное внимание уделяется специфике проблематики и её генеалогии (почему такой–то философ рассматривает такую–то проблему как фундаментальную? как сложилось, что некоторый вопрос (тот, а не другой) приобрёл особый интерес для философов? почему одна тема считается важной и серьёзной, другая нет?), а не вопрошанию того, в какой степени ответы или решения великого философа–предшественника согласуются с решениями современных философов. Данное направление описывает мыслителя как мыслителя, во всём объёме его творчества, а не сквозь призму его специальной аргументации по какому–нибудь вопросу (так, Иммануил Кант мог бы исследоваться как автор трёх «Критик», поборник идеалов Французской революции, предтеча Фридриха Шлейермахера в теологии и т.д., а не только как автор «Трансцендентальной аналитики»). Результатом *Geistesgeschichte* является легитимация того образа философии, который на современном этапе развития знания представляется историку философии истинным и непреложным. Результатом не является презентация решений частных философских проблем на примере того, как великие древние мудрецы предвосхищали, или же терпели неудачу в предвосхищении, этих уникальных решений. /.../

Geistesgeschichte, таким образом, формирует философский канон, определяет, какие вопросы считать философскими, а какие нет. Этим история философии, по видимости, отличается от истории науки, итоговый характер которой как истории прогресса неоспорим. Учёные вместо того, чтобы вдаваться в историко–ретроспективные экскурсы, позволяющие выявить сходства и различия между достижениями современной науки и тем, что делалось в той же области

несколькими веками ранее, предпочитают сверять свои аргументы с результатами деятельности коллег по цеху – разумеется, современников. Историкам науки нет нужды оправдывать занятие современных физиков исследованием элементарных частиц, а биологов – ДНК. Деятельность учёного осмысленна сама по себе⁸. Но создание канона имеет значение для истории философии – потому что, наряду с дескриптивным смыслом, у слова «философия» есть ещё и другой важнейший – *почётный* (honorific) смысл. Если использовать термин «философия» дескриптивно, в разряд философских можно отнести любой из вопросов, обсуждаемых, к примеру, некоторой современной «школой», или обсуждавшихся в прошлом мыслителями, которых мы по привычке причисляем к «философам». Однако если вкладывать в «философию» почётный смысл, термин будет означать нечто совершенно иное. Он будет охватывать только те вопросы, которые *необходимо* обсуждать, – самые общие и значимые, требующие (в силу этой общезначимости) *обязательной* постановки и рассмотрения – вне зависимости от конкретной принадлежности «субъекта философствования» к той или иной культурно–исторической общности и безразлично к тому, эксплицированы вопросы в качестве собственно *философских* или нет.

Теоретически этот почётный смысл термина «философия» не имеет отношения к рациональной реконструкции. Если современный философ находит полезным продолжать обсуждать с Декартом проблему психофизического дуализма, или с Кантом дистинкцию «реальность – представление», или с Аристотелем вопрос о значении и референте, ему не требуется обосновывать «фундаментальность» этих вопросов и доказывать неизбежность их постановки всякий раз, когда речь заходит о человеке, его бытии–в–мире, смысле жизни, судьбе и пр. Рациональный реконструктор обычно ограничивается замечанием, что эти темы имеют интересную предысторию и что они до сих пор разрабатываются в интересных направлениях, – примерно так историк науки мог бы рассуждать о таксономии пернатых или классификации видов безумия. Для проекта рациональной реконструкции и вытекающих из него дискурсивных следствий обоснование выбора темы исследования несущественно – в отличие от *Geistesgeschichte*, интеллектуальной истории, которая заключает в себе некоторую мораль. *Geisteshistoriker* оценивает философию прежде всего с точки зрения её общей проблематики: он решает (и вердикт, который в данном случае выносится, имеет моральную обяза-

тельность), на «верном» или «ложном» пути стоит философия, оправдано или нет обращение к исследованию такой-то проблемы. Совершенно по-иному ощущает себя рациональный реконструктор: сакраментальный вопрос о назначении («природе») философии волнует его не больше, чем историка науки, к примеру, вопрос о состоянии современной биохимии («хорошее» оно или «плохое»?). В контексте рационально-реконструктивных исследований под таким углом вопросы не ставятся.

Термин «философия» в почётном смысле не распространяется – теоретически – и на исследования, носящие характер исторической реконструкции. Если, предположим, *Geistesgeschichte* выведет за рамки «канона» философии таких мыслителей, как Локк или Кьеркегор, это никак не отразится на деятельности историка-контекстуалиста, исследующего творчество Локка или Кьеркегора: он спокойно продолжит свою работу. Историческая (контекстуалистская) реконструкция не нуждается в развёрнутых метаповествованиях, охватывающих целые эпохи, касающихся всего и вся: политической жизни в Англии в XVII веке (контекст Локка), развития религиозного сознания в Дании в XIX веке (контекст Кьеркегора) и многого другого. Для историка вопрос о его герое – был ли он «настоящим» философом («выдающимся» или же «второстепенным»), или скорее политиком, теологом или литератором, – так же несущественен, как таксономическая деятельность Американского орнитологического союза – для учёного-натуралиста, наблюдающего в полевых условиях за брачным поведением дятла. Исследователь, как *философ*, может разделять убеждение англосаксонских профессоров в том, что западная философия не прогрессировала в период от Канта до Фреге, и при этом, как *историк*, находить интерес в анализе философских воззрений Шиллера или Шеллинга.

Однако, независимость исторической и рациональной реконструкций от ориентированных на формирование канона (canon-formation) исследований, обнаруживающаяся в теории, крайне редко, как свидетельствует опыт историографии, имеет место на практике. Рациональные реконструкторы в большинстве случаев предпочитают не тратить усилий на воспроизведение доктрин второстепенных философов и на дискуссии с ними. Создатели исторических реконструкций с большей охотой берутся за изучение произведений тех авторов, которые внесли «значимый» вклад в развитие если не философии, то «европейской мысли», «современной культуры» или чего-

либо сравнимого по масштабу. Работа в обоих жанрах историографии – рациональной и исторической реконструкции – всегда велась с оглядкой на *Geistesgeschichte*, на результаты деятельности *Geisteshistoriker'a*. Последний использует термины типа «философия» и «философский вопрос» исключительно в нормативном (почётном) смысле. Он определяет, что представляет ценность для философии и заслуживает продумывания, а что нет, – какие вопросы являются «случайными» и «произвольными», а какие относятся к сути дела, связывая нас с предшественниками общей заботой о необходимом. Роль *Geisteshistoriker'a*, таким образом, идентична роли «мудреца» в древнем мире: указывать путь, который ведёт к решению «важных» проблем, к «истине», и предупреждать возможные случайные отклонения от этой линии, обуславливаемые эпифеноменальными факторами. Но в отличие от древних мыслителей, современные интеллектуалы имеют ясное представление об исторической изменчивости философской проблематики и всегда готовы к переформулировке последней; они знают, что принимаемое ими всякий раз за действительную и «важную» в философском контексте проблему может на поверку (со сменой парадигмы исследования) оказаться чем-то малозначительным и несущественным. Сегодня мы редко бываем в чём-либо до конца уверены. Мы опасаемся, что философский словарь, который имеется в нашем распоряжении, может быть столь же далёким от «реальных» проблем науки, как натурфилософский словарь Аристотеля – от «реальных» проблем астрофизики. Осознание того обстоятельства, что выбор словаря для философии значим ничуть не менее, чем поиск и нахождение ответов на вопросы, сформулированные в данном словаре, обусловило переоценку роли философа и его трансформацию в *Geisteshistoriker'a* (аналогично, концепции Гегеля, Ницше и Хайдеггера обусловили переосмысление самого термина «философия», сделавшегося обозначением некоей разновидности абстрактно-спекулятивного и свободного интеллектуального повествования). /.../

Подводя итог рассуждению о третьем жанре историографии философии, особо подчеркну, что *Geistesgeschichte* является нормативным жанром: он ответственен за наше представление о существовании философии и диктует нам, кого из авторов прошлого, чьи тексты до нас дошли, считать подлинно «великим философом». В таком качестве третий жанр историографии паразитирует на первых двух – исторической и рациональной реконструкциях, – и в то же время син-

тезирует их⁹. В отличие от рациональной реконструкции и истории науки, *Geistesgeschichte* чувствителен к анахронизму, ведь для пишущих в этом жанре вполне очевидно, что ответ на вопрос: «кто является парадигмальным философом?» – с непосредственностью не вытекает из практики современной философии. Однако, в отличие от исторической реконструкции, исследование в жанре *Geistesgeschichte* не должно замыкаться рамками словаря, использовавшегося философом прошлого. Здесь задача историка состоит в том, чтобы «найти место» данному исследуемому словарю в ряду других словарей и оценить его важность, заключив в более широкий нарратив, в котором прослеживались бы изменения в словаре. *Geistesgeschichte* является, как и рациональная реконструкция, *самооправдательным* (self-justificatory) предприятием, однако направляет его интенция, присущая исследованию в жанре исторической реконструкции, – надежда на обретение более глубокого самопознания (self-awareness). Благодаря последнему мы в полной мере осваиваемся в нашем историческом мире, постигаем незавершённость и промежуточность собственного существования *и истории* – «истории духа», которая пишется нами сегодня и обязательно будет продолжена после нас. Когда историография достигает этого самоосознания, она сталкивается с вопросом–сомнением: «а что, если всё было случайно и необязательно?» Всё то, что до сих пор всерьёз обсуждалось в философии и оказывалось объектом историко–философского изучения, – не было ли «заблуждением» или результатом «случайного стечения исторических обстоятельств»? Последним выводом историографии в жанре *Geistesgeschichte* является констатация ограниченности человеческого познания. Даже если предположить, что в истории философии действительно существовала закономерность, нам не дано знать, какие именно проблемы носили закономерно необходимый характер, а какие были случайными и незаконными.

III. Доксография

Три описанных мною жанра имеют не много общего с жанром, о котором вспоминают в первую очередь, когда речь заходит об истории философии. Этот жанр (четвёртый в моей классификации) – самый распространённый и одновременно наиболее сомнительный. Я буду называть его «доксографией»¹⁰. Истории, выполненные в

этом жанре, обычно начинаются с Фалеса или Декарта¹¹ и заканчиваются современными историками авторами: в них описывается, что думали о проблемах, традиционно считающихся «философскими», персонажи, традиционно именуемые «философами». Истории такого рода чаще всего навевают скуку и разочаровывают. Именно доксографию имел в виду Гилберт Райл, когда заявил – в азарте полемики, полагаю, и в оправдание собственных довольно рискованных реконструкций Платона и других канонизированных философов, – что тиражирование «стереотипных историко–философских исследований» нанесло серьёзный ущерб философии, обернулось для неё «подлинным бедствием». Думаю, многие сегодня разделяли бы это мнение. Даже самые честные и исчерпывающие книги под названием «История философии» примитивизируют и искажают исследуемых персоналий, превращают их в мумии. Это та опасность, которой пытаются избежать пропоненты исторической реконструкции, настаивающие на обязательном изучении исторического контекста произведения, и пропоненты рациональной реконструкции, указывающие на необходимость учёта последних достижений науки по разбираемой проблеме. Обе стратегии преследуют благую цель воскрешения к жизни великих почивших философов, мумифицированных историко–философским канонам. /.../

Доксография лелеет ошибочное представление о философии как дисциплине «естественного вида» (*natural kind*), которая испокон века занимается изучением одних и тех же неизменных «фундаментальных» проблем, вне зависимости от исторической эпохи и обстоятельств их возникновения. Философия в этом качестве противопоставляется поэзии, политике, теологии, науке и пр. /.../ Ложность представления о «естественном виде» подтверждается результатами исторических реконструкций, с одной стороны, и *Geistesgeschichte*–повествований, с другой: чем качественнее и разнообразнее первые и чем более оригинальны вторые, тем очевиднее несостоятельность доксографии. Исторические реконструкции и *Geistesgeschichte* ясно дают понять, что вопросы, к признанию «фундаментальности» которых склоняет нас современная философия и случайные факторы нашего исторического контекста, отнюдь не тождественны тем вопросам, которыми задавались наши предшественники. Никакое вопрошание не является обязательным и не может распространяться на всё размышляющее человечество. Жизненные стимулы, на которые реагируют люди, не едины для всех; в каждом историческом сооб-

ществе и у каждого поколения они разные, и каждая эпоха выбирает для себя что-то новое и более интересное. Работу философа на самом деле оправдывает не поиск ответов на «исконные», «вечные», «фундаментально-значимые» вопросы (*лучших* ответов в сравнении с ответами исторических предшественников), а постановка *лучших* – новых и более интересных – вопросов. /.../

История философии, оторванная от более широкой интеллектуальной истории (*history of the intellectuals*), имеет смысл только в том случае, если охватывает относительно непродолжительный период времени – одно–два столетия. Гегелевская история развёртывания картезианского субъективизма в трансцендентальную философию или жильсоновское описание *reductio ad absurdum*¹² репрезентационистских теорий познания являются интересными примерами нарратива, который может быть сконструирован при игнорировании широких контекстов. Существует множество способов сплетения подобного рода историко-философских повествований, включающих сравнительно-сопоставительное описание и упорядочение концепций выдающихся философов прошлого, объединённых рамками единой традиции или культурной эпохи, – на каждый период истории таких философов наберётся с десятков (например, Декарт, Гоббс, Мальбранш, Локк, Кондильяк, Лейбниц, Вольф, Беркли, Юм, Кант – для XVII – XVIII вв., плюс-минус несколько имён на выбор историка философии). Однако если пометить, скажем, Гегеля на одном конце историко-философской цепи, а Раме или Бэкона на другом – это будет выглядеть довольно тенденциозно и нелогично. Связать Платона с Аристотелем можно легко, сработает любая модель истолкования: всё зависит от того, какой из диалогов Платона или трактатов Аристотеля рассматривать как «фундаментальный», – и тут у историка есть полный простор для альтернативных решений. Но когда берётся более широкий временной диапазон и предпринимается попытка увязать Платона и Аристотеля (как представителей античной философии) с неравными им по масштабу философами позднейших эпох (Гоббсом или Беркли, Вольфом или Мальбраншем), когда пытаются применить к первым терминологию, изобретённую для вторых, – возникают проблемы. Историко-философский канон даёт трещину, повествование утрачивает стройность и логическую последовательность. Между тем, по мере разрастания нарратива, множатся и проблемы: к какой «епархии», напрашивается вопрос, отнести Августина, Фому Аквинского и Оккама – к философам

или теологам; как быть с восточной традицией, с Шанкарой, Лао Цзы и прочими «экзотическими» персонажами? Пока историки философии ломают голову над этими трудноразрешимыми вопросами, философы–теоретики, свободные от каких–либо ограничений, изобретают новые невероятные «парадигмы», никак не вписывающиеся в рубрики старой таксономии. Тогда историки, застигнутые врасплох, просто отказываются принимать всерьёз нововведения, лишая их авторов привилегии считаться «философами». И действительно, кажется совершенно невозможным связать перечисленных выше мыслителей с такими, например, поздними авторами, как Д. Э. Мур, Сол Крипке и Жиль Делёз; всякий честный историк философии, если поставит ему задачу сочинить столь всеобъемлющий нарратив, признает своё бессилие. /.../ Философам (и только им) следовало бы предоставить свободу самим выбирать своих интеллектуальных предшественников безотносительно к существующим или существовавшим канонам, установленным для мыслителей прошлого. Свобода, о которой здесь идёт речь, оставляет за философом также и право вообще не рассматривать себя в качестве последователя кого бы то ни было. Философ волен совершенно игнорировать историю философии, либо решать, какой из эксклюзивных фрагментов прошлого (bits of the past) заслуживает преимущественного изучения – без оправдания ссылкой на чьё–либо авторитетное мнение. /.../ Свободный философ сам определяет для себя канон, которому следовать, в то же время признавая и за другими право на утверждение альтернативных канонов. Это положение следует принять как данность. Новаторы, осмеливающиеся, подобно Рейхенбаху, «дерзко» проигнорировать Гегеля, на радикальное обновление философских канонов, заслуживают уважения. Нам надо всячески поощрять людей, занятых поисками новизны и ниспровергающих с пьедесталов идолов прошлого; людей, высмеивающих – почему бы и нет? – Аристотеля как наивного и неопытного биолога, Беркли как эксцентричного епископа–англиканца, Фреге как оригинального логика с неоправданными эпистемологическими претензиями, Мура как милого и беспомощного дилетанта, никогда не разбиравшегося в том, что делают профессионалы. Чем чаще историки философии будут удивлять нас своими «историями», центральными персонажами в которых фигурировали бы не Аристотель, Беркли и Фреге, а другие незнакомые лица, тем лучше. Подобного рода эксперименты с переименованием канонов способствуют преодолению традиционализма

и догматизма в философии. Эксперименты с канонами оказываются возможными благодаря *Geistesgeschichte*, но они – то как раз не поощряются доксографией.

IV. Интеллектуальная история

Итак, я провёл различие четырёх жанров и предположил, что один из них должен сойти со сцены. Остальные три являются обязательными и могут сосуществовать, не конкурируя друг с другом. Рациональные реконструкции позволяют нам полнее и глубже осмыслить проблематику современной философии; исторические реконструкции напоминают о том, что эта проблематика культурно–исторически обусловлена и, возможно, представляет интерес только для нашего («позднего») поколения; *Geistesgeschichte* укрепляет в убеждении, что мы находимся в лучшем положении, чем наши интеллектуальные предшественники, оставлявшие вне поля зрения интересующую нас проблематику. Любое исследование по истории философии будет, разумеется, сочетанием и переплетением этих трёх жанров. Тем не менее при чтении историко–философских текстов всегда обращаешь внимание на то обстоятельство, что в них доминирует, как правило, тот или иной мотив. Три жанра историографии преследуют всё–таки совершенно различные цели, и это различие ни в коем случае не должно сбрасываться со счёта. Несовпадение двух философских подходов – виговской¹³ увлечённости рациональных реконструкторов, сосредоточенных на решении конкретных задач, и созерцательно–иронической установки контекстуалистов, рассматривающих задачи философии (да и саму философию) как производное от стечения исторических обстоятельств, – как раз обуславливает необходимость в *Geistesgeschichte*, третьем жанре историографии, обеспечивающем возможность самооправдания (self–justification) для рефлексирующих интеллектуалов. Однако такое оправдание (justification) всякий раз оборачивается догматизацией полученных результатов и приводит к восстановлению стереотипной доксографии, неприятие которой инспирирует постановку новых философских проблем и возобновление исследований в жанре рациональной реконструкции. Таким образом, жанры исторической реконструкции, рациональной реконструкции и *Geistesgeschichte*, взятые вместе, являют прекрасный пример стандартной гегелевской

триады.

Термин «интеллектуальная история» (intellectual history) я хотел бы ввести для обозначения более лабильного, богатого по фактуре и диффузного жанра, выпадающего из этой структурной триады. В моём понимании интеллектуальная история (как форма изучения и освоения прошлого) состоит из описаний того, о чём когда-то размышляли люди «высокой культуры», так называемые «интеллектуаль», какие цели преследовали они в своей деятельности, в каких отношениях находились с окружающим миром и обществом, – описаний, не затрагивающих, как правило, вопрос о принадлежности исследуемых персоналий к тому или иному департаменту образования, науки или культуры. Интеллектуальная история может игнорировать специфические проблемы, которые ставятся во главу угла при написании историй отдельных дисциплин, проблемы, связанные с определением критерия, позволяющего отграничить одну дисциплину (сферу деятельности) от другой: науку от философии, философию от поэзии и т.д. Описания, которые я имею в виду, рассеяны по главам и параграфам самых разных произведений, повествующих о развитии экономики, политики, искусства, дипломатии и пр.; они встречаются и в историко-философских работах (в любом из рассмотренных выше четырёх жанров). Исследователь может почерпнуть из этих текстов (разрозненных или собранных воедино в сочинениях типа «Интеллектуальная жизнь в Болонье в XV веке») полезную информацию о том, что значит быть «интеллектуалом» в определённом историческом типе культуры: какие книги читают люди, принадлежащие к «образованному сословию», на каком языке они говорят, какие испытывают страхи и надежды, к чему стремятся, с кем водят дружбу и кого избегают. Интеллектуальная история отвечает на все эти вопросы. /.../

В раздел «Интеллектуальная история» я бы включил прежде всего книги о тех выдающихся и внесших значимый вклад в сокровищницу мировой культуры мыслителях, которые остались по разным причинам за рамками признанного канона «великих философов Запада», но которых, тем не менее, часто называют «философами». Вот имена некоторых из них: Эриугена, Бруно, Раме, Мерсенн, Вольф, Дидро, Кузен, Шопенгауэр, Гамильтон, Мак-Кош, Бергсон, Остин. В ряде случаев в историко-философских исследованиях этим «второстепенным фигурам» уделяется больше внимания, чем философам «первой величины». Именно поэтому разговор о них тесно

переплетается с описанием институциональных установлений (*institutional arrangements*), дисциплинарных матриц и методолого–эпистемологических норм, бытовавших и бытующих в философии. Жанр интеллектуальной истории представлен также многочисленными сочинениями историков, социологов, литературных критиков и искусствоведов, рассказывающими о людях, которых обычно не называют «философами», но род деятельности которых пограничен с философией. Это люди, которые во все времена осуществляли на практике то, что традиционно считалось прерогативой философов: продвижение социальных реформ, изобретение и внедрение новых словарей для обсуждения моральных проблем (*for moral deliberation*), придание импульса научным изысканиям и развитию литературы в новых направлениях. Список «фигурантов» здесь может быть следующим: Парацельс, Монтень, Гроций, Бейль, Лессинг, Пейн, Кольридж, А. Гумбольдт, Эмерсон, Т. Гексли, Мэтью Арнольд, Вебер, Фрейд, Франц Боас, Уолтер Липпман, Д. Лоуренс, Т. Кун – и многие–многие другие малоизвестные широкой публике деятели, вроде авторов экзотических «философских» трактатов по теории криминалистики, имена которых встречаются на страницах сочинений Мишеля Фуко в сносках и примечаниях. /.../ Таким образом, различие между «настоящей» философией и «второстепенной», между «философией» и «нефилософией» (литературой, политикой, религией, социологией и т.д.) оказывается, по мере того как мы спускаемся по лестнице историографии с высот *Geistesgeschichte* на уровень интеллектуальной истории, всё менее принципиальным; философия утрачивает свой исключительный статус и уравнивается в правах с другими дисциплинами. /.../

С «историей духа», *Geistesgeschichte*, интеллектуальная история состоит в той же диалектической связи, что историческая реконструкция с реконструкцией рациональной. Исследования в жанре исторической реконструкции нередко подводят современных философов к осознанию необходимости – или, во всяком случае, желательности – переосмысления занимающих их проблем: на фоне истории философии, при сопоставлении с результатами деятельности философов прошлого, разворачивавшейся в совершенно иных контекстуальных пластах, эти проблемы могут показаться не столь значимыми и непреложными. Аналогичным образом, исследования, выполненные в жанре интеллектуальной истории, действуют отрезвляюще на «историков духа». Ведь довольно часто оказывается – и в

этом можно ещё раз убедиться на примере исследований Онга о Раме, Эйтса о Луллие, Фиринга о Матере, Вартофски о Фейербахе¹⁴, – что превозносимые историками «великие» философы прошлого как раз в прошлом–то, для *своего времени* и в контексте культурного разговора *своей эпохи* были фигурами менее заметными, почитаемыми и влиятельными, нежели многие из тех, кого *Geistesgeschichte* вообще обходит молчанием. Это умаление значимости парадигмальных философов ведёт к дезавуации принятого канона и выдвиганию требования его переформулировки. Интеллектуальная история, следовательно, работает на поддержание *Geistesgeschichte* в статусе честной и самокритичной дисциплины, точно так же как историческая реконструкция гарантирует честность рациональной реконструкции. /.../

Устоявшиеся каноны–догмы, препятствующие развитию философии, заслуживают того, чтобы от них поскорее избавились. Однако я утверждаю, что философия не может совсем отказаться от постулирования канонов. Они требуются нам по причине того, что мы не можем обходиться без культа героев. Нам, философам, нужны горные пики, вершины, с которых легко было бы заглядывать за горизонт. Нам нужно рассказывать друг другу подробнейшие и увлекательные истории о великих предшественниках – для собственного самоутверждения, в надежде, что мы их превзошли. Ещё мы нуждаемся в идее, что есть такая вещь, как «философия» в её почётном смысле, и что в предмет её входит набор неких «фундаментальных» вопросов, задаваться которыми во все времена считалось полезным делом, и что люди, практикующие это дело, образуют своего рода сообщество, или содружество «избранных», быть членом которого – несомненное благо. Если мы разделяем такое представление о философии и историко–философском процессе, нам требуется для его подкрепления только воображаемый разговор с предшественниками, плюс малая толика самоуверенности, которая дала бы повод считать, что мы в чём–то разбираемся лучше них. Здесь нам приходит на помощь *Geistesgeschichte*, жанр самооправдательного (self–justificatory) исследования–разговора. Альтернативой ему может быть эпистемологическая программа, намеченная (и, слава богу, оставшаяся до конца не реализованной) Мишелем Фуко, – программа подчеркнуто анонимного, выключенного из исторического контекста, деперсонифицированного исследования–описания. Историк философии, взявшийся за осуществление этой программы, оказался бы в положении

человека, подвешенного в культурном вакууме, – как герои С. Беккета, без роду и племени, без права на разговор и воли к самопознанию, без надежды на будущее. Если кого–то привлекает такая перспектива, он может возобновить попытку Фуко, что значит: пренебречь *Geistesgeschichte* и отказаться от собственной историчности. Однако я полагаю, что безликая объективность познания – это не то, к чему мы должны стремиться. Я исхожу из иной предпосылки и утверждаю, что нам следует искать не объективности, а новых оригинальных способов описания прошлого, которые позволили бы сделать наш разговор с философами–предшественниками более насыщенным и однозначным. /.../ Интеллектуальные истории, снимающие «проклятый» вопрос о принадлежности того или иного мыслителя к философскому департаменту (или отнесённости той или иной проблемы к разряду философских), вносят живую струю в исследования учёных и активнейшим образом содействуют пролиферации дисциплинарных канонов. Лучше всего, чтобы этот процесс никогда не прекращался. Чем богаче выбор канонов, чем больше конкурирующих *Geistesgeschichte*–повествований имеется в нашем распоряжении, тем выше вероятность того, что, приступая к исследованию–реконструкции (сначала рациональной, а затем исторической) интересных мыслителей прошлого, мы достигнем желаемого результата. При обилии и разнообразии *Geistesgeschichte*, нужда в доксографии почти совершенно отпадает. Эта конкуренция историко–философских дискурсов не представляется разрешимой, но пока она существует, мы не лишимся чувства сообщества (*sense of community*), которое питается и упрочивается живым культурным диалогом.

¹ Перевод (с сокращениями) выполнен И. Джохадзе по изданию: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Edited by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 49–75.

² Историки–антикумулятивисты «не столько стремятся отыскать в прежней науке непреходящие элементы, которые сохранились до современности, сколько пытаются вскрыть историческую целостность этой науки в тот период, когда она существовала. Их интересует, например, не вопрос об отношении воззрений Галилея к современным научным положениям, а скорее отношение между его идеями и идеями его научного сообщества, то есть идеями его учителей, современников и непосредственных преемников в истории науки. Более того, они настаивают на изучении мнений этого и других подобных сообществ с точки зрения (обычно весьма отличающейся от точки

зрения современной науки), признающей за этими воззрениями максимальную внутреннюю согласованность и максимальную возможность соответствия природе» (Г. Кун. Структура научных революций. М., 1977, с. 19–20).

³ Q. Skinner. Meaning and Understanding in The History of Ideas // History and Theory, 1969, 8, p. 28.

⁴ Ср.: «Смысл – это то, что представлено текстом, что намеревался осуществить автор, используя определённую знаковую последовательность, это «представленное знаками». Значение фиксирует взаимоотношение между этим намерением и интерпретатором» (E. D. Hirsch. Validity in Interpretation. New Haven, 1967, p. 8); «“Смысл” относится к общему содержанию текста, а «значение» – к его вербальному смыслу в отношении к другому контексту, то есть другому сознанию, другой области, более широко предмету, к чуждой системе ценностей и т.д. Иными словами, «значение» – это текстуральный смысл по отношению к некоторому контексту... по ту сторону себя» (E. D. Hirsch. The Aims of Interpretation. Chicago, 1976, p. 3).

⁵ J. Dunn. Locke. Oxford, 1984; J. B. Schneewind. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977.

⁶ J. Bennett. Locke, Berkeley, Hume. Oxford, 1971; P. F. Strawson. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason". London, 1966.

⁷ M. Heidegger. Sketches for a History of Being // The End of Philosophy. New York, 1973; H. Reichenbach. The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, 1951; M. Foucault. The Order of Things: An Archeology of Human Sciences. London, 1970; H. Blumenberg. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, 1982; A. MacIntyre. After Virtue. London, 1981.

⁸ Ср. со следующим характерным фрагментом из рассуждений Х.–Г. Гадамера, где проводится сопоставление истории «наук о духе» и «наук о природе»: «Не может быть никакой конечно-исторической деятельности человека, способной полностью избавиться от следов этой конечности. Также и история математики или естественных наук суть составная часть истории человеческого духа и отражение его судеб. Тем не менее если естествоиспытатель пишет историю своей науки, исходя из современного состояния знания, то дело здесь не просто в какой-то исторической наивности. Заблуждения и ошибки представляют для него лишь чисто исторический интерес, поскольку прогресс науки является само собой разумеющимся масштабом для наблюдения. Поэтому связь естественнонаучного или математического прогресса с историческим моментом представляет лишь вторичный интерес. Познавательная ценность самого естественнонаучного или математического познания этим интересом не затрагивается» (Х.–Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988, с. 336).

⁹ Ср. с триадической моделью герменевтики Э. Бетти, его различением «жанров» *когнитивного, репродуктивного и нормативного* истолкований (E. Betti. *Theoria generale della interpretazione*. Milano, 1955).

¹⁰ «Доксография» – описание взглядов древних философов (от греч. *δοξα* – мнение, воззрение и *γραφω* – описываю), термин, введённый в сер. XIX в. Г. Узенером для обозначения исследований историков, работавших не в жанре «жизнеописаний» (биографы), а в жанре «взглядоописаний» философов, и закрепившийся в науке благодаря классическому труду Г. Дильса «Греческие доксографы» (Berolini, 1879).

¹¹ Рорти здесь намекает на то, как по-разному изучается и преподаётся история философии в Европе (на «континенте») и в Америке: *Фалес – Платон – Аристотель – Плотин – Декарт – Кант – Гегель – Маркс – Гуссерль – Хайдеггер* – линия «контин-

нентальной» истории философии; Декарт – Локк – Кант – Милль – Фреге – Мур – Рассел – Карнап – Витгенштейн – Поппер – парадигма англосаксонской традиции аналитической философии.

¹² Сведение к нелепости (*лат.*).

¹³ «Вигговской» (Whiggish) философской интерпретацией, поясняет Рорти в примечании к русскому изданию «Философии и зеркала природы» (Новосибирск, 1997), является такая интерпретация, которая, в духе телеологического анахронизма, «представляет историческое развитие как предустановленный триумф добра над злом, разума и просвещения над предрассудками и пороком» (с. 198). Этот термин (Whiggism) Рорти заимствует у историка науки Баттерфилда (см.: R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979, p. 268, 341).

¹⁴ W. J. Ong. *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge, 1958; F. A. Yates. *The Art of Ramon Lull* // “*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*”, 1954, vol. 17, p. 115–173; N. Fiering. *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*. Chapel Hill, 1981; M. Wartofsky. *Feuerbach*. Cambridge, 1977.

Ричард Рорти

Постмодернистский буржуазный либерализм¹

Обвинения в социальной безответственности и пассивности, которые зачастую адресуются интеллигенции, в большинстве случаев имеют причиной известную склонность интеллектуалов дистанцироваться от социальных процессов, их стремление занять маргинальную, независимую позицию, как бы самоустраниться, выведя себя за рамки общества. Достигается это обыкновенно путём абстрагирования от целого (социума) и внутреннего отождествления с некоторой альтернативной целостностью – например, с другим государством или исторической эпохой, или с какой-либо тайной группой или общиной внутри данного исторического сообщества, к которым интеллектуал мыслит себя принадлежащим. Маргинальная интенция не является, однако, отличительным свойством интеллигенции. Маргиналами могут выступать и представители других социальных групп – государственные служащие, бизнесмены, рабочие. В период образования «United Mine Workers»² его члены справедливо испытывали недоверие к государственной власти, законам и политическим институтам, действовавшим в то время, и сохраняли лояльность лишь по отношению друг к другу. Тогда же на другом социальном полюсе определённая часть интеллектуалов – люди искусства, литературный и артистический авангард – хотя и руководствовались иными соображениями, но придерживались той же сознательной, подчеркнута маргинальной позиции.

Не совсем ясно, на каком основании данная позиция подвергается критике как «социально безответственная». Можно ли считать безответственным по отношению к сообществу человека, не желающего признавать себя его членом? Сомневаюсь, что это так. В противном случае мы должны были бы признать и беглых рабов, спасавших свою жизнь ценой риска и «преступления», и, к примеру, людей, прокладывавших подкопы под Берлинской стеной, – социально опасными и «безответственными». Если бы такая критика имела смысл, то основанием для неё могло бы служить лишь представление о некоем внеисторическом и универсальном сверхсообществе [supercommunity] – Человечестве, идентификацию с ко-

торым позиция «социальной ответственности» делала бы *обязательной* для любого члена любой конкретно–исторической формации. Тогда можно было бы апеллировать к гипотетическим нуждам этого «общества» в случае маргинального отстранения от семьи, нации или рода, – как с целью оправдания этого отстранения, так и, наоборот, с целью обоснования критики, направленной против безответственности тех, кто «отстраняется». Есть люди, которые верят в существование подобного рода фантастического сообщества. Они не сомневаются в реальности таких вещей, как «врождённая нравственность» и «естественные права человека», они твёрдо убеждены в необходимости внеисторического различия между требованиями морали и благоразумия [an ahistorical distinction between the demands of morality and those of prudence]. Назовём таких людей «кантианцами». Им противостоят люди, которые утверждают, что «гуманность» является скорее биологическим, нежели моральным понятием, что не существует таких «общечеловеческих» нравственных норм и ценностей, которые не были бы обусловлены всецело социальным контекстом, и что нет необходимости в постановке вопроса об объективном, нейтральном, внеисторическом критерии. Назовём таких людей «гегельянцами». Многие в современной социальной философии англоязычного мира представляет собой спор–треугольник между кантианцами (типа Рональда Дворкина), которые во что бы то ни стало хотели бы сохранить различие «мораль/благоразумие» как основание для практик и институтов ныне функционирующих демократий; теми, кто, подобно пост–марксистским европейским философам и анти–кантианским критикам (Роберто Унгер³, Аласдэр Макинтайр⁴ и др.), пытаются доказать необходимость упразднения этих институтов и практик как легитимированных дискредитировавшей себя философией; и теми философами, кто (подобно Майклу Оукшотту и Джону Дьюи) видят возможным сохранение этих порядков – либеральных институтов и практик – при отказе, однако, от их традиционного кантовского обоснования. Эти последние две позиции укладываются в рамки гегелевской (историцистской) критики этики Канта; между тем метафизическая составляющая доктрины Гегеля пост–марксистами и неопрагматиками частью натурализуется, частью же полностью отвергается. Таков подход гегельянцев. Они настаивают на том, что для решения вопроса, является ли маргинальная установка (стремление порвать с обществом, «отстраниться») «ответственной» или «безответственной», не существует

какого-то особого критерия, более надёжного или универсального, чем для решения любого другого частного вопроса – например, о своевременности или несвоевременности смены профессии, делового партнёра или любовника. Гегельянцы полагают, что ответственной (безответственной) может быть позиция отдельного человека по отношению к другому *отдельно взятому* человеку, или по отношению к *конкретно-историческому* сообществу, – но не к «человеку вообще», не ко всякому сообществу и не к «Человечеству». Таким образом, они рассматривают определение «социальной ответственности», предлагаемое кантианцами, как ошибочное. Ведь это определение, поскольку оно зиждется на традиционном различении морали и благоразумия, всеобщего (универсального принципа) и партикулярного (конкретно-исторической ситуации), не затрагивает действительной проблемы социального выбора, всегда стоящей перед людьми, – выбора между лучшим и худшим, полезным и бесполезным, выгодным и невыгодным (например, проблемы выбора Антигоны – между верностью Фивам и долгом сестры, или выбора Алкивиада – между Персией и Афинами). Это определение предполагает, что существует некая объективная точка зрения, которая абстрагируется от любого исторического сообщества и судит правила, по которым это сообщество функционирует, взирая с правами индивидов, участвующих – или не желающих участвовать – в социальном процессе.

Кантианцы имеют тенденцию обвинять в социальной безответственности тех, кто сомневается в действительной объективности такой точки зрения. Когда Майкл Уолцер, к примеру, высказывает предположение, что было бы правильно считать «справедливым то общество, в котором реальная жизнь протекает... в приверженности к взаимному соглашению его членов [society is just if its substantive life is lived in... a way faithful to the shared understandings of the members]», – Дворкин немедленно уличает Уолцера и всех, кто вместе с ним придерживается подобных взглядов, в «релятивизме». «Справедливость, – возражает он, – не может быть сведена к соглашению и анекдоту [justice cannot be left to convention and anecdote]»⁵. Беря на вооружение тактику своих оппонентов, кантианцы доказывают, что исторически сформировавшийся словарь и социальная практика современных западных демократий – обществ, которые гегельянцы типа Уолцера принимают за образец, – неразрывно связаны с дискурсом кантианской теории, допускающим представления о «разум-

ной и нравственной природе», «естественных правах» и «достоинстве» человека. Заявления гегельянцев о том, что современная либеральная демократия для её успешного функционирования не нуждается в такого рода теоретических обоснованиях, что апелляции к принципам солидарности и взаимной помощи вполне достаточно для того, чтобы продуктивно действовать, кантианцы признают «безответственными» и «релятивистскими». Предполагается, что либерально–демократические институты и практики потерпят крушение (так что уже никогда не смогут быть восстановлены в прежнем виде), если усугубляющаяся болезнь современной культуры – философская деконструкция – коснётся традиционных кантианских ценностей, если, в частности, будет отвергнуто положение о «рациональности» и «морали» как транскультурных и внеисторических феноменах, о моральном законе как абсолютной инстанции.

Позицию гегельянцев, пытающихся избежать обращения к кантианским догмам в обосновании преимуществ либеральных практик и институтов современных Североатлантических демократий, я назову «постмодернистским буржуазным либерализмом». Я употребляю понятие *буржуазный* с тем, чтобы подчеркнуть, что большая часть политиков и философов, которых я объединил под рубрикой «гегельянцы», согласились бы с мнением марксистов о том, что формирование в конкретный исторический период упомянутых институтов сделалось возможным вследствие вполне определённых социальных, политических и прежде всего экономических процессов, т.е. было конкретно–исторически детерминировано. «Буржуазный либерализм», каким я его здесь рассматриваю, представляет собой идеальный проект претворения в жизнь конкретных либеральных чаяний (допускаю, что утопических) современной западной буржуазии. В этом смысле я противопоставляю его *философскому* (кантианскому) либерализму как попытке обоснования этих надежд. Гегельянцы придерживаются убеждения, что постулируемые их оппонентами идеалистические принципы полезны, но только как способы *выражения* (т.е. резюмирования и артикуляции) либеральной надежды; они не могут служить *основанием* для неё. Что же касается термина «постмодернистский», то я заимствую его у Жана–Франсуа Лиотара – и сам термин, и специфический смысл, в него вкладываемый. «Постмодернистское отношение» Лиотар, как известно, определяет как «недоверие к метаповествованиям» – дискурсам легитимации⁶. Речь идёт о нарративах, касающихся таких больших целост-

ностей, как: Человек и его природное естество, Абсолютный Дух, Цивилизованный мир, Пролетариат и т.д. и т.п. Эти метаповествования имеют всегда одну цель – поддержать легитимность определённых форм социального устройства, действительных или воображаемых, и соответствующих им норм поведения (не имеет значения, в обязательной «привязанности» к сообществу или с допущением «отстранения»). Они отличны от нарративов, повествующих об истории формирования отдельных сообществ, дающих представление об их случайности и неустойчивости и предлагающих возможные сценарии их дальнейших, не прогнозируемых с метадискурсивной точностью, трансформаций.

«Постмодернистский буржуазный либерализм» – отдаёт оксюморонам, режет слух. Это сочетание кажется абсурдным и внутренне противоречивым. Отчасти оттого, что подавляющее большинство западных интеллектуалов сегодня склонно отождествлять метафизику с буржуазным духом (по известной традиции, так уж сложилось), т.е. пост-современная интеллигенция не желает числиться «буржуазией». Но отчасти это происходит потому, что в действительности трудно отделить буржуазные либеральные институты от того языка, который эти институты унаследовали от Просвещения, – например, словаря восемнадцатого столетия о социальных правах и свободах, специфической лексики, которую сегодня правозащитники и судебские чиновники (коллеги Дворкина) вынуждены использовать, чтобы быть понятыми, *ex officii*. Этот словарь логически и лингвистически структурируется вокруг дистинкции «мораль/благоразумие». Моё намерение состоит в том, чтобы предложить один из возможных вариантов перетолкования данной дистинкции и соответствующего словаря, такого перетолкования, которое сослужило бы службу и нам, «постмодернистским буржуазным либералам» XX века. Я бы хотел показать, что такие понятия, как «мораль», «справедливость», «добро», не нуждаются во внеисторическом обосновании, что предпосылкой и исходным пунктом формирования нравственного самобраза индивида является осознание им собственной принадлежности к определённому конкретно-историческому сообществу (или традиции), и что такое представление не является ни безответственным, ни социально вредным или опасным.

Решающим моментом предлагаемой мною интерпретации был бы отказ от истолкования «моральной» и «рациональной» человеческой самости как структуры, наделённой неким центром, внутренней

сущностью или «природой», отличной от множества её периферийных акциденций (частных воззрений, интересов, навыков и пр.), – в пользу представления о человеке как гибкой системе верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетённых, как наборе атрибутов без субстрата–подлежащего, без центра. Исходя из морального и политического размышления [deliberation] и общения, человек действительно *является* такой системой, равно как исходя из баллистики он, к примеру, является движущейся мишенью, а исходя из химии – связкой молекул. Эта «система» метастабильна и, по Куайну, самодостаточна: она сама себя формирует, обновляет, трансформирует; развитие системы никак не регулируется, никакими общими правилами или нормами, оно спонтанно; так клетки в организме, в зависимости от изменений в окружающей среде, спорадически меняют структуру, перестраиваясь, чтобы соответствовать тем или иным внешним воздействиям. С точки зрения Куайна, «моральным» или «рациональным» следует считать адаптивное поведение любого агента, которое идентично поведению в аналогичных обстоятельствах других субъектов – членов некоторого релевантного общества. Наоборот, «иррациональность» (как в этике, так и в физике) является фактором поведения, которое приводит к вытеснению из сообщества или маргинальному «отстранению». Адаптивное поведение, в зависимости от задач толкования, описывается по-разному: как «обучение» или «расчёт», как «перераспределение электрических зарядов в нервных клетках», как «рефлексия» или «выбор». Ни одно из этих описаний не преобладает над прочими, т.к. ни одно не может претендовать на абсолютную истинность.

Что же отводится «человеческому достоинству» при таком взгляде на «Я»? Какой смысл следует вкладывать в это понятие? Хороший ответ даёт Майкл Сэндел в книге «Либерализм и пределы справедливости». Он утверждает, что мы по ряду причин не можем мыслить себя в уподоблении субъектам Канта, «постигающим значения из себя», т.е. по-настоящему свободно и рационально, «...не принимая в расчёт разделяемых с другими привязанностей и убеждений, которые играют парадигмальную роль и моральная сила которых частично заключена в том факте, что жизнь в согласии с ними неотделима от нашего понимания самих себя такими, какие мы есть, – людьми данной конкретной эпохи, представителями данной тра-

диции, нации или народа, членами данной семьи или сообщества, гражданами данного государства»⁷.

Полагаю, что «моральная сила» экзистенциальных привязанностей и убеждений *целиком* заключена в указанном факте, и ничто другое не имеет *какой-либо* моральной силы. Не существует объективных оснований для наших привязанностей и убеждений, за исключением того обстоятельства, что служащие им опорой верования, желания и настроения совпадают с верованиями, желаниями и настроениями многих других членов группы, с которой мы себя отождествляем по моральным и политическим соображениям – отождествляем, в большинстве случаев, по контрасту с иными группами или сообществами. Гегельянским аналогом «внутреннего человеческого достоинства» оказывается, таким образом, «коллективное достоинство» [comparative dignity] социальной группы, с которой человек себя идентифицирует⁸. Нации, церкви, социальные и политические движения с этой точки зрения можно рассматривать как яркие исторические примеры не потому, что они отражают лучи, исходящие из высшего источника, а из-за эффекта контраста – сравнения с другими, худшими сообществами. Личности обладают достоинством не потому, что их озаряет внутренний свет, а в силу аналогичных контрастных эффектов. Квинтэссенцией подобной точки зрения является утверждение о том, что моральная оправданность существующих институтов и деятельности отдельных групп (например, современной буржуазии) – это прежде всего вопрос исторических описаний (включая сюда и рассуждения о возможных сценариях будущего развития при различных условиях), а не философских метаповествований. Принципиальной опорой историографии является в этом смысле не философия, а искусство, которое служит развитию и трансформации представлений группы о самой себе [self-image]: например, путем прославления своих героев и демонизации врагов, развития диалога между членами группы и привлечения их внимания к определённым проблемам.

Дистинкция «мораль/благоразумие» может быть, таким образом, заменена полезным различием двух разновидностей человеческих верований и убеждений, детерминирующих поведение личности в обществе, – двух частей человеческой самости, которая есть «сеть» убеждений и верований [two parts of the network that is the self]. Границы, разделяющие эти две части, достаточно размыты и условны. «Моральная» часть состоит из верований, желаний и на-

строений, которые совпадают с верованиями, желаниями и настроениями абсолютного большинства членов сообщества, с которым личность по каким-либо холистским причинам отождествляет себя, и которые отличаются от верований, желаний и настроений большинства членов других (чуждых или враждебных) сообществ. Личность руководствуется соображениями скорее морали, нежели благоразумия, когда соотносит свои планы и действия с этой коллективной системой верований, образующей её «моральную» часть, и когда она чувствует себя вправе, вследствие такого рода самоидентификации, употреблять вместо «Я» – «МЫ». Мораль, по определению Уилфреда Селларса, есть суть «мы-наклонностей», коллективных (групповых) интенций или привычек⁹. Разнообразие этических представлений, предопределённое несовпадением прагматистских интенций и способов самоотождествления, исключает здесь возможность какой-либо унификации. Большинство моральных дилемм является отражением того несомненного факта, что многие люди находят естественным отождествлять себя не с одним, а одновременно с двумя или несколькими сообществами (реальными или воображаемыми), считая необязательной постановку вопроса о том, в отношении какого сообщества самость должна подвергнуться маргинальному «отстранению». Такое разнообразие идентификаций возрастает с повышением уровня образованности и культуры; число сообществ, с которыми личность могла бы отождествлять себя, увеличивается с развитием цивилизации. Вследствие этого обостряются и внутриобщественные конфликты, которые, по справедливому замечанию Дворкина, характерны для нашего многослойного социума. Однако для разрешения их в реальной практике крайне редко прибегают к рекомендуемым Дворкиным общим принципам. Значительно чаще, проще и эффективнее их удаётся разрешать как раз посредством того, что Дворкин называет «соглашением и анекдотом». Политический дискурс современных образцово-демократических обществ представляет собой открытую нелегитимизируемую коммуникацию, предусматривающую продуктивный обмен «наблюдениями и памятками [reminders] для определённых практических целей» (Витгенштейн), где «памятки» – эпизоды, или «анекдоты», из прошлого опыта, рассказы о достигнутых результатах и прогнозы возможного развития событий в меняющихся условиях. Нравственные искания постмодернистской либеральной буржуазии лежат в плоскости такого отличного от тактики легитимации коммуникативного дискурса,

не приемлющего формулировки общих принципов и императивов (за исключением случаев, когда этого требует конкретная ситуация, – например, при написании конституции или составлении правил для заучивания детьми). Подобный взгляд на нравственные и политические искания [deliberation] был в своё время, в пору общественного признания и популяризации философии Дьюи, – в период, когда «легальный реализм» интерпретировался как разумный и приемлемый прагматизм, – типичен для подавляющего большинства американских интеллектуалов. В дальнейшем, в какой-то переломный момент эпохи, терпимость к «анекдоту» сменилась вновь вспыхнувшей приверженностью принципам. Почему?

Эту метаморфозу, как мне представляется, можно частично объяснить тем фактом, что во времена Дьюи американская интеллигенция всё ещё верила в то, что Америка являет собой блистательный исторический пример, своего рода образец–эталон подражания для других народов (в смысле удачности социального эксперимента, полезности опыта), и потому проблемы адекватного самоотождествления перед интеллигенцией тогда не стояло. Главной причиной утери этой гармонии стала война во Вьетнаме. На её фоне часть американской интеллигенции полностью отошла от общественной жизни и, естественно, перестала отождествлять себя со своим сообществом. Другие же (Хомский, Дворкин и пёстрая армия их последователей) попытались реабилитировать Канта, чтобы с его помощью теоретически обосновать приемлемость новой пацифистской позиции, чтобы иметь возможность не только называть войну войной, бессмысленной и неразумной затеей, в жертву которой были преданы интересы, надежды и самосознание [self-image] Америки, но также обосновать *бесчеловечность*, *аморальность* войны и доказать, что мы не имели *права* участвовать в ней. Дьюи расценил бы попытки продолжить подобное самобичевание бесполезными. На определённом этапе они могли способствовать «отрезвлению» и «очищению» нации, однако их более отдалённым последствием явилось маргинальное обособление интеллигенции, неприятие ею всякого вообще этноцентризма, – вместо активного поиска новых, более совершенных форм солидарности¹⁰. Следует отметить в связи с вышесказанным, что натурализованное гегельянство Дьюи [Dewey's naturalized Hegelianism] в большей степени, чем натурализованное кантианство [naturalized Kantianism], отвечает потребностям сегодняшних открытых демократических обществ, стремящихся к взаимному сближе-

нию и обогащению, к переплетению [overlap] систем верований и убеждений. Взятое на вооружение нами (как «метод» социального устройства и коллективного поведения), оно позволило бы нам создать оптимальные условия для развития диалога с другими сообществами, а американской интеллигенции – для общения с согражданами.

В заключение я хотел бы рассмотреть два возражения против того, о чём я говорил. Первое касается естественным образом вытекающего из моих рассуждений вывода о том, что любой маргинализованный субъект – социальный «изгой», «неформал», «чужак-аутсайдер», а также все жертвы репрессий и геноцида, беженцы и пр., т.е. всякий аномальный индивид, выпавший из привычной для него среды и подвергшийся остракизму, – в нормальном немаргинальном кругу может считаться особью, лишённой какого-либо «человеческого достоинства». Это, в самом деле, естественный и логичный вывод, однако из него не следует, что с маргиналом «естественно и логично» обращаться как с экзотическим существом низшего уровня, как с животным. Поскольку, наоборот, в традициях *нашего* общества – принять и защитить изгнанника, лишённого чести и уважения, попытаться вернуть ему чувство достоинства, которое было у него кем-то отнято, сделать его «своим». На этот еврейский и христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты, которые хотели бы сохранить различия, существующие между кантианцами и гегельянцами, в качестве «чисто теоретических» и «исключительно философских» [«merely philosophical»]. Представление о реальности таких вещей, как «естественные права человека» и «врождённая нравственность», так же мало относится к очерченной здесь практической проблеме, как решение вопроса о существовании (или несуществовании) Бога, – полагаю, что *никак* не относится.

Второе возражение сводится к констатации тождественности явления, обозначенного мною термином «постмодернизм», и философской позиции, называемой «релятивизмом», – позиции, о которой говорят, что она самоопровергаема [self-refuting]. Действительно, релятивизм противоречив и самоопровергаем, однако существует разница между заявлением, что любое общество ничем не лучше (и не хуже) любого другого общества, и утверждением, что нам следует держаться системы принципов, коллективных верований и убеждений сообщества, с которым мы себя отождествляем. Постмодер-

низм не более релятивен, чем заключение Хилари Патнэма о невозможности выявления и экспликации «точки зрения Бога» и его предложение осознать, что «мы можем только надеяться на создание более рациональной концепции рациональности или более совершенной концепции нравственного при условии, что будем исходить из наших традиций [if we operate from within our tradition]»¹¹. Представление, что любая традиция «достаточно» рациональна или нравственна, т.е. не менее, но и не более «прогрессивна», чем какая-либо другая и все традиции вместе взятые, – это представление сверхъестественно, не-человечно, поскольку оно в такой сильной мере абстрактно, что исключает всякое сомнение, вопрошание и опытное исследование, поскольку оно уводит нас от проблем истории и культурного диалога к созерцанию и метаповествованию¹². Обвинение постмодернизма в релятивизме равнозначно попытке вложить в уста постмодерниста такое метаповествование. Это возможно, если «философия» («наличие философской позиции») идентифицируется с метанаррацией (имеющимся в распоряжении «метаязыком»). Если мы настаиваем на таком определении «философии», тогда постмодернизм является постфилософским. Но ведь изменение определения пойдёт на пользу.

¹ Перевод выполнен И. Джохадзе по изданию: R. Rorty. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical papers. Vol. 1.* Cambridge, 1991, p. 197–202.

² «Объединённые горнорабочие Америки», профсоюз.

³ Роберто Унгер (R. Unger) – бразильский философ и политолог, профессор права Гарвардского университета (с 1972 г.), автор многочисленных работ по истории западной (преимущественно американской) социальной философии и теории права: *Knowledge and Politics.* N.Y., 1975; *The Critical Legal Studies Movement.* Cambridge, 1986; *Politics: A work in Constructive Social Theory.* Cambridge, 1987 и др.

⁴ Аласдэр Макинтайр (A. MacIntyre), а также /см. далее/ Майкл Уолцер (M. Walzer) и Майкл Сэндел (M. Sandel) – англо-американские социальные философы, представители так наз. «коммунитаристского» направления в социологии. Осн. соч.: A. MacIntyre. *Against the Self-images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy.* London, 1971; *A Short History of Ethics.* London, 1974; *After Virtue: A Study in Moral Theory.* London, 1982; M. Walzer. *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship.* Cambridge, 1970; *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations.* N.Y., 1977; *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* N.Y., 1983; M. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge, 1982.

⁵ Цитата приводится из: R. Dworkin. *Taking Rights Seriously.* Cambridge, 1977.

⁶ См.: Ж.-Ф. Лиотар. *Состояние постмодерна.* М. – СПб., 1998, с. 10–12.

⁷ М. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982, p. 179.

⁸ «Моя аргументация в пользу перетолкования дистинкции «мораль/благоразумие», – пишет Рорти, – основана на известном анти-кантианском предположении, ... что «нравственные принципы» (категорический императив, принцип утилитаризма и пр.) имеют смысл лишь постольку, поскольку они воплощают молчаливую соотносённость с целым рядом институтов, практик, словарей морального и политического обсуждения [deliberation]. Они являются напоминанием о таких практиках и их аббревиатурой, а не обоснованием... В этом пункте сходятся позиции Гегеля и таких современных критиков морального конвенционализма и философии права, как Аннет Байер, Стэнли Фиш, Джеффри Стаут, Чарльз Тэйлор и Бернард Уильямс» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 58–59).

⁹ См.: W. Sellars. *Science and Metaphysics*. London, 1968; chaps. 6–7. «Селларс реконструирует кантовское различие между долженствованием и великодушием таким образом, что избегает допущения о центральной самости, допущения, что «разум» является названием компонента, который присутствует во всех других человеческих существах, распознавание которого проясняет человеческую солидарность. Вместо этого, он позволяет нам посмотреть на солидарность скорее как на сделанную, чем как на найденную, как на создаваемую в ходе исторического процесса, а не как на познаваемую внеисторическую истину» (R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 194–195).

¹⁰ «Одним из следствий войны во Вьетнаме явилось поколение американцев, которое начало подозревать, что нашу страну невозможно обрести, – что та война не может быть никогда прощена, напротив, она показала, что мы составляем нацию, зачатую во грехе и неисправимую. Это подозрение всё ещё не исчезло полностью» (Р. Рорти. *Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века*. М., 1998, с. 48).

¹¹ Н. Putnam. *Reason, Truth and History*. N.Y., 1981, p. 216. Ср.: «Не существует точки зрения Бога, которую мы можем знать или можем представить; существуют только разнообразные точки зрения конкретных людей, отражающие их разнообразные интересы и цели, которым служат теории и описания» (*Ibid.*, p. 50).

¹² Подробнее см.: R. Rorty. *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Consequences of Pragmatism*, p. 166–169.

Библиография сочинений Р. Рорти за период с 1959 по 2000 г.

Книги

The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method. Ed. and with an introduction by R. Rorty. Chicago, 1967.

Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos. Ed. by R. Rorty, E. Lee and A. Mourelatos. Amsterdam, 1973.

Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979.

Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982.

Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy. Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge, 1984.

Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989.

Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1991.

Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991.

Hoffnung statt Erkenntnis: Einleitung in die pragmatische Philosophie. Vienna, 1994.

Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. Ed. by H. J. Saatkamp. Nashville; L., 1995.

Truth, Politics and "Post-Modernism". Assen, 1997.

Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty. Ed. by Ch. D. Hardwick and D. A. Crosby. N.Y., 1997.

Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1998.

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L., 1998.

Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty (R. Rorty, D. Nystrom, K. Puckett). Charlottesville, 1998.

Philosophy and Social Hope. N.Y., 1999.

Rorty and His Critics. Ed. by R. Brandom. Malden, 2000.

Die schoenheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Frankfurt, 2000.

Статьи, рецензии и интервью

Review of *Experience and the Analytic: A Reconsideration of Empiricism*, by Alan Pasch // "International Journal of Ethics", 1959, vol.

70, p. 75–77.

Review of *Modern Science and Human Freedom*, by David L. Miller // “International Journal of Ethics”, 1960, vol. 70, p. 248–249.

Review of *John Dewey: His Thought and Influence*. Ed. by J. Blewett // “Teacher's College Record”, 1960, vol. 62, pp. 88–89.

The Limits of Reductionism // *Experience, Existence and the Good*. Ed. by I. C. Lieb. Illinois, 1961, p. 100–116.

Pragmatism, Categories and Language // “Philosophical Review”, 1961, vol. 70, p. 197–223.

Recent Metaphilosophy // “Review of Metaphysics”, 1961, vol. 15, p. 299–318.

Review of *Introduction to the Philosophy of History*, by Raymond Aron // “New Leader”, 1961, December 25, p. 18–19.

Review of *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*, by Edward C. Moore // “International Journal Of Ethics”, 1962, vol. 72, p. 146–147.

Realism, Categories, and the “Linguistic Turn” // “International Philosophical Quarterly”, 1962, vol. 2, p. 307–322.

Review of *The Value Judgement*, by William D. Lamont // “Journal For the Scientific Study of Religion”, 1962, vol. 2, p. 139–140.

Second Thoughts on Teaching Communism // “Teacher's College Record”, 1962, vol. 63.

Review of *Utopian Essays and Practical Proposals*, by Paul Goodman // “Teacher's College Record”, 1963, vol. 64, p. 743–744.

The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn // *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*. Ed. by G. L. Kline. Englewood Cliffs, 1963, p. 134–157.

Matter and Event // *The Concept of Matter*. Ed. by E. McMullin. Notre Dame, 1963, p. 497–524.

Empiricism, Extensionalism and Reductionism // “Mind”, 1963, vol. 72, p. 176–186.

Review of *Understanding Whitehead*, by Victor Lowe // “Journal of Philosophy”, 1963, vol. 60 (April 25), p. 246–251.

Review of *Reason and Analysis*, by Brand Blanshard // “Journal of Philosophy”, 1963, vol. 60 (September 12), p. 551–557.

Comments on Prof. Hartshorne's Paper // “Journal of Philosophy”, 1963, vol. 60 (October 10), p. 606–608.

Review of *Chauncy Wright and the Foundations of Pragmatism*, by Edward H. Madden // “Philosophical Review”, 1964, vol. 73, p. 287–289.

Questions to Weiss and Tillich // *Philosophical Interrogations*. Ed. by B. Rome and S. Rome. N.Y., 1964, p. 266–267, 369–370, 392–393.

Review of *Clarity is Not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, by Hywel D. Lewis // “International Philosophical Quarterly”, 1964, vol. 4, p. 623–624.

Mind–Body Identity, Privacy, and Categories // “Review of Metaphysics”, 1965, vol. 19, p. 24–54.

Aristotle // *The American Peoples' Encyclopedia*. Ed. by W.D. Scott. Chicago, 1966, vol. 2, p. 399–400.

Review of *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, by John F. Boler // “Philosophical Review”, 1966, vol. 75, p. 116–119.

Introduction // *The Linguistic Turn*. Ed. by R. Rorty. Chicago, 1967, p. 1–39.

Intuition // *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by P. Edwards. N.Y., 1967, vol. 4, p. 204–212.

Relations, Internal and External // *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by P. Edwards. N.Y., 1967, vol. 7, p. 125–133.

Review of *Metaphysics, Reference and Language*, by James W. Cornman // “Journal of Philosophy”, 1967, vol. 64 (November 23), p. 770–774.

Do Analysts and Metaphysicians Disagree? // “Proceedings of The Catholic Philosophical Association”, 1967, vol. 41, p. 39–53.

Review of *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, by Wilfrid Sellars // “Philosophy”, 1970, vol. 45, p. 66–70.

Cartesian Epistemology and Changes in Ontology // *Contemporary American Philosophy*. Ed. by J. E. Smith. N.Y., 1970, p. 273–292.

Incorrigibility as the Mark of the Mental // “Journal of Philosophy”, 1970, vol. 67 (June 25), p. 399–429.

Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability // “American Philosophical Quarterly”, 1970, vol. 7, p. 192–205.

In Defense of Eliminative Materialism // “Review of Metaphysics”, 1970, vol. 24 (September), p. 112–121.

Strawson's Objectivity Argument // “Review of Metaphysics”, 1970, vol. 24 (December), p. 207–244.

Verificationism and Transcendental Arguments // “Nous”, 1971, vol. 5 (Fall), p. 3–14.

Review of *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, by Alfred J. Ayer // “Phi-

losophical Review”, 1971, vol. 80, p. 96–100.

Dennett on Awareness // “Philosophical Studies”, 1972, vol. 23, p. 153–162.

The World Well Lost // “Journal of Philosophy”, 1972, vol. 69 (October 26), p. 649–665.

Review of *Nihilism*, by Stanley Rosen // “Philosophy Forum”, 1972, vol. 11, p. 102–108.

Indeterminacy of Translation and of Truth // “Synthese”, 1972, vol. 23, p. 443–462.

Functionalism, Machines, and Incorrigeability // “Journal of Philosophy”, 1972, vol. 69 (April 20), p. 203–220.

Criteria and Necessity // “Nous”, 1973, vol. 7, p. 313–329.

Genus as Matter: A Reading of Metaphysics Z–H // *Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Ed. by R. Rorty, E. Lee and A. Mourelatos. Amsterdam, 1973, p. 393–420.

More on Incorrigeability // “Canadian Journal of Philosophy”, 1974, vol. 4, p. 195–197.

Matter as Goo: Comments on Grene's Paper // “Synthese”, 1974, vol. 25, p. 71–77.

Keeping Philosophy Pure // “Yale Review”, 1976, vol. 65, p. 336–356.

Realism and Reference // “Monist”, 1976, vol. 59, p. 321–340.

Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey // “Review of Metaphysics”, 1976, vol. 30, p. 280–305.

Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture // “Georgia Review”, 1976, vol. 30, p. 757–769.

Realism and Necessity: Milton Fisk's *Nature and Necessity* // “Nous”, 1976, vol. 10, p. 345–354.

Review of *On Human Conduct*, by Michael Oakeshott, and *Knowledge and Politics*, by Roberto Unger // “Social Theory and Practice”, 1976, vol. 4 (Fall), p. 107–116.

Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology // “Philosophical Studies”, 1977, vol. 31, p. 151–172.

Dewey's Metaphysics // *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Ed. by S. Cahn. Hanover, 1977, p. 45–74.

Review of *Why Does Language Matter to Philosophy?* by Ian Hacking // “Journal of Philosophy”, 1977, vol. 74 (July), p. 416–432.

Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy // “Journal of Philosophy”, 1977, vol. 74 (November), p. 673–681.

Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy // “Neue Hefte Fur Philosophie”, 1978, vol. 14, p. 117–142.

A Middle Ground Between Neurons and Holograms? // “Behavioural and Brain Sciences”, 1978, vol. 2, p. 248.

Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // “New Literary History”, 1978, vol. 10, p. 141–160.

From Epistemology to Hermeneutics // “Acta Philosophica Fennica”, 1978, vol. 30, p.11–30.

Transcendental Argument, Self-Reference, and Pragmatism // Transcendental Arguments and Science. Ed. by P. Bieri, R. P. Hortsman and L. Kruger. Dordrecht, 1979, p. 77–103.

The Unnaturalness of Epistemology // Body, Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich. Ed. by D. Gustafson and B. Tapscott. Dordrecht, 1979, p. 77–92.

Pragmatism, Relativism and Irrationalism // “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 1980, vol. 53, p. 719–738.

Idealism, Holism, and the “Paradox of Knowledge” // The Philosophy of Brand Blanshard. Ed. by P. A. Schilpp. La Salle, 1980, p. 719–738.

Freud, Morality, and Hermeneutics // “New Literary History”, 1980, vol. 12, p. 177–185.

Reply to Dreyfus and Taylor // “Review of Metaphysics”, 1980, vol. 34, p. 39–46.

A Discussion with Hubert L. Dreyfus and Charles Taylor // *Ibid.*, p. 47–55.

Kripke vs. Kant (Review of *Naming and Necessity*, by Saul Kripke) // “London Review of Books”, 1980, September 4, p. 4–5.

On Worldmaking (Review of *Ways of Worldmaking*, by Nelson Goodman) // “Yale Review”, 1980, vol. 69, p. 276–279.

Genteel Syntheses, Professional Analyses, and Transcendentalist Culture // Two Centuries of Philosophy in America. Ed. by P. Caws. Oxford, 1980, p. 228–239.

Searle and the Secret Powers of the Brain // “Behavioral and Brain Sciences”, 1980, vol. 3, p. 445–446.

Is There a Problem about Fictional Discourse? // “Funktionen Des Fictiven: Poetik und Hermeneutik”, 1981, № 10.

Review of *American Sociology and Pragmatism*, by J. David Lewis

and Richard L. Smith // "Review of Metaphysics", 1981, vol. 35, p. 147.

Reply to Professor Yolton // "Philosophical Books", 1981, vol. 22, p. 134–135.

Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism // "Monist", 1981, vol. 64, p. 155–174.

From Epistemology to Romance: Cavell on Scepticism // "Review of Metaphysics", 1981, vol. 34, p. 759–774.

Beyond Nietzsche and Marx (Review of three books by or about Foucault) // "London Review of Books", 1981, February 19, p. 5–6.

Method, Social Science, and Social Hope // "Canadian Journal of Philosophy", 1981, vol. 11, p. 569–588.

Being Business (Review of *A Heidegger Critique*, by Roger Waterhouse) // "Times Literary Supplement", 1981, July 3, p. 760.

Review of *The Calling of Sociology and Other Essays*, by Edward Shils // "Review of Metaphysics", 1981, vol. 35, p. 167–168.

Philosophy in America Today // "American Scholar", 1982, vol. 51, p. 183–200.

From Philosophy to Post-Philosophy (Interview) // "Radical Philosophy", 1982, August, p. 10–11.

Persuasive Philosophy (Review of *Philosophical Explanations*, by Robert Nozick) // "London Review of Books", 1982, May 20, p. 10–11.

The Fate of Philosophy // "The New Republic", 1982, October 18, p. 28–34.

Comments on Dennett // "Synthese", 1982, vol. 53, p. 181–187.

Brute and Raw Experience (Review of *Philosophy in the Twentieth Century*, by Alfred J. Ayer) // "New Republic", 1982, December 6, p. 33–36.

Hermeneutics, General Studies, and Teaching // "Synergos", 1982, vol. 2, p. 1–15.

Mind as Ineffable // *Mind in Nature*. Ed. by R. Elvee (Nobel Conference 17, 1982), p. 60–95.

Unsoundness in Perspective (Review of *Nietzsche*, by Richard Schacht, and *Nietzsche and Philosophy*, by Gilles DeLeuze) // "Times Literary Supplement", 1983, June 17, p. 619–620.

Against Belatedness (Review of *The Legitimacy of the Modern Age*, by Hans Blumenberg) // "London Review of Books", 1983, June 16, p. 3–5.

What Are Philosophers For? // "The Center Magazine", 1983, September/October, p. 40–44.

Pragmatism Without Method // Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism. Ed. by P. Kurtz. Buffalo, 1983, p. 259–273.

Postmodernist Bourgeois Liberalism // “Journal of Philosophy”, 1983, vol. 80, p. 583–589.

Matter and Event // Explorations in Whitehead’s Philosophy. Ed. by L. S. Ford and G. L. Kline. N.Y., 1983, p. 68–103.

The Pragmatist (Review of *A Stroll with William James*, by Jacques Barzun) // “New Republic”, 1983, May 9, p. 32–34.

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

Introduction (with J. B. Schneewind and Q. Skinner) // *Ibid.*, p. 1–14.

A Reply to Six Critics // “Analyse & Kritik”, 1984, vol. 6, p. 78–98.

Habermas and Lyotard on Post-Modernity // “Praxis International”, 1984, vol. 4, p. 32–44.

Deconstruction and Circumvention // “Critical Inquiry”, 1984, vol. 11, p. 1–23.

Heidegger Wider den Pragmatisten // “Neue Hefte für Philosophie”, 1984, № 23, p. 1–22.

Solidarity or Objectivity? // “Nanzan Review of American Studies”, 1984, vol. 6, p. 1–19.

Signposts Along the Way That Reason Went (Review of *Margins of Philosophy*, by Jacques Derrida) // “London Review of Books”, 1984, February 16, p. 5–6.

What’s It All About? // Review of *Intentionality*, by John Searle // “London Review of Books”, 1984, May 17, p. 3–4.

Life at the End of Inquiry (Review of *Realism and Reason: Philosophical Papers III*, by Hilary Putnam) // “London Review of Books”, 1984, August 2, p. 6–7.

Feeling His Way (Review of *The War Diaries of Jean-Paul Sartre*) // “New Republic”, 1985, April 15, p. 32–34.

The Humanities: Asking Better Questions, Doing More Things (Interview) // “Federation Review”, 1985, vol. 8, p. 15–19.

Comments on Sleeper and Edel // “Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 1985, vol. 21 (Winter), p. 40–48.

Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy // *Hermeneutics and Praxis*. Ed. by R. Hollinger. Notre Dame, 1985, p. 89–121.

Philosophy Without Principles // *Against Theory*. Ed. by W. J. T. Mitchell. Chicago, 1985, p. 132–138.

Review of *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, by Ernst Tugendhat // “*Journal of Philosophy*”, 1985, vol. 82, p. 720–729.

Texts and Lumps // “*New Literary History*”, 1985, vol. 17, p. 1–15.

Le Cosmopolitisme sans Emancipation: Reponse a Jean-Francois Lyotard // “*Critique*”, 1985, vol. 41, p. 569–580.

Absolutely Non–Absolute (Review of *Philosophical Papers*, by Charles Taylor) // “*Times Literary Supplement*”, 1985, December 6, p. 1379–1380.

The Contingency of Language // “*London Review of Books*”, 1986, April 17, p. 3–6.

The Contingency of Selfhood // “*London Review of Books*”, 1986, May 8, p. 11–14.

The Contingency of Community // “*London Review of Books*”, 1986, July 24, p. 10–14.

Freud and Moral Reflection // *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*. Ed. by J. H. Smith and W. Kerrigan. Baltimore, 1986, p. 1–27.

Should Hume Be Answered or Bypassed? // *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene*. Ed. by A. Donagan, A. N. Perovich and M. V. Wedin. Dordrecht, 1986, p. 341–352.

From Logic to Language to Play // “*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*”, 1986, vol. 59, p. 747–753.

Foucault and Epistemology // *Foucault: A Critical Reader*. Ed. by D. C. Hoy. Oxford, 1986, p. 41–49.

The Higher Nominalism in a Nutshell: A Reply to Henry Staten // “*Critical Inquiry*”, 1986, vol. 12, p. 462–466.

On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz // “*Michigan Quarterly Review*”, 1986, vol. 25, p. 525–534.

Sex and the Single Thinker (Review of *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, by Roger Scruton) // “*New Republic*”, 1986, June 2, p. 34–37.

Pragmatism, Davidson and Truth // *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ed. by E. LePore. Oxford, 1986, p. 333–368.

Philosophie als Wissenschaft, als Metapher, und als Politik // *Die*

Krise der Phaenomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritt. Ed. by M. Benedikt and R. Burger. Vienna, 1986, p. 138–149.

Comments on Toulmin's *Conceptual Communities and Rational Conversation* // “Archivio di Filosofia”, 1986, A. 54, № 1/3, p. 189–193.

Freedom as Higher Than Being // Working Papers: Critique of Modernity. Ed. by R. Langbaum. 1986, vol. 1 (April), p. 16–26.

Beyond Realism and Anti-Realism // Wo steht die Analytische Philosophie heute? Ed. by L. Nagl and R. Heinrich. Vienna; Munich, 1986, p. 103–115.

Introduction // John Dewey: The Later Works, vol. 8: 1933. Ed. by J. A. Boydston. Carbondale, 1986, p. ix–xviii.

Interview with Richard Rorty // “Journal of Literary Studies”, 1986, vol. 2, p. 9–13.

Pragmatism and Philosophy // After Philosophy. Ed. by K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy. Cambridge, 1987, p. 26–66.

Non-Reductive Physicalism // Theorie der Subjektivitaet. Ed. by K. Cramer, et al. Frankfurt, 1987, p. 278–296.

Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein // “Political Theory”, 1987, vol. 15, № 4, p. 564–580.

Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor // “Proceedings of the Aristotelian Society” (suppl.), 1987, vol. 61, p. 283–296.

Posties (Review of *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, by Jurgen Habermas) // “London Review of Books”, 1987, September 3, p. 11–12.

Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton Wahr? // “Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin”, 1987, p. 247–263.

Nominalismo e Contestualismo // “Alfabeta”, 1987, vol. 9, p. 11–12.

Science as Solidarity // The Rhetoric of the Human Sciences. Ed. by J. S. Nelson, A. Megill and D. N. McCloskey. Madison, 1987, p. 38–52.

The Priority of Democracy to Philosophy // The Virginia Statute of Religious Freedom. Ed. by M. Peterson and R. Vaughan. Cambridge, 1988, p. 257–288.

Is Natural Science a Natural Kind? // Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality. Ed. by E. McMullin. Notre Dame, 1988, p. 49–74.

Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future // “Northwestern University Law Review”, 1988, vol. 82 (Winter), p. 335–351.

Representation, Social Practice, and Truth // "Philosophical Studies", 1988, vol. 54, p. 215–228.

I Professori Sono Meglio dei Torturatori (Interview) // "Alfabeta", 1988, vol. 10, p. 5.

That Old-Time Philosophy (on Allan Bloom's *The Closing of the American Mind*) // "New Republic", 1988, April 4, p. 28–33.

Taking Philosophy Seriously (Review of *Heidegger et le Nazisme*, by Victor Farias) // "New Republic", 1988, April 11, p. 31–34.

Review of *The Limits of Analysis*, by Stanley Rosen // "Independent Journal of Philosophy", 1988, vol. 5/6, p. 153–154.

Two Meanings of "Logocentrism": A Reply to Norris // *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*. Ed. by R. W. Dasenbrock. Minneapolis, 1989, p. 204–216.

Is Derrida a Transcendental Philosopher? // "Yale Journal of Criticism", 1989, № 2.

Review of *Interpreting Across Boundaries*. Ed. by E. Deutsch // "Philosophy East and West", 1989, vol. 39, p. 332–337.

Review of *Connections to the World: The Basic Concepts of Philosophy*, by Arthur C. Danto // "New York Newsday Books", 1989, March 19.

Identite Morale et Autonomie Privee // Michel Foucault Philosophe: Recontre Intenationale. Paris, 1989, p. 385–394.

Education Without Dogma // "Dissent", 1989, vol. 36 (Spring), p. 198–204.

Social Construction and Composition Theory: A Conversation with Richard Rorty // "Journal of Advanced Composition", 1989, vol. 9, p. 1–9.

Philosophy and Post-Modernism // "Cambridge Review", 1989, vol. 110, p. 51–53.

Wittgenstein e Heidegger: due percorsi incrociati // "Lettere Internazionale", 1989, № 22, p. 21–26.

Comments on Castoriadis' *The End of Philosophy* // "Salmagundi", 1989, № 82–83 (Spring–Summer), p. 24–30.

The Humanistic Intellectual: Eleven Theses // "ACLS Occasional Papers", 1989, № 11.

Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics // *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* Ed. by A. Cohen and M. Dascal. La Salle, 1989, p. 13–33.

The Dangers of Over-Philosophication: A Reply to Arcilla and

Nicholson // “Educational Theory”, 1990, vol. 40, № 1, p. 41–44.

Another Possible World // “London Review of Books”, 1990, February 8, p. 21.

Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy // “Critical Inquiry”, 1990, vol. 16 (Spring), p. 633–643.

Foucault / Dewey / Nietzsche // “Raritan”, 1990, vol. 9, № 4, p. 1–8.

Consciousness, Intentionality and Pragmatism // *Modelos de la Mente*. Ed. by J. Quiros. Madrid, 1990.

Two Cheers for the Cultural Left // “South Atlantic Quarterly”, 1990, vol. 89, p. 227–234.

Feminism and Pragmatism // “Michigan Quarterly Review”, 1991, vol. 30, № 2, p. 231–258.

The Philosopher and the Prophet (Review of *The Genealogy of Pragmatism*, by Cornel West) // “Transition”, 1991, № 52, p. 70–78.

The Guru of Prague (Review of three books by Jan Patočka) // “New Republic”, 1991, July 1, p. 35–40.

Just One More Species Doing Its Best (Review of four books about John Dewey) // “London Review of Books”, 1991.

Pragmatismo // *Dicionario do Pensamento Contemporaneo*. Ed. by M. M. Carrilho. Lisbon, 1991, p. 265–278.

Intellectuals in Politics // “Dissent”, 1991, vol. 38 (Fall), p. 483–490.

Comments on Taylor's *Paralectics* // *On the Other: Dialogue and/or Dialectics*. Ed. by R. P. Scharlemann. Lanham, 1991, p. 71–78.

Nietzsche, Socrates and Pragmatism // “South African Journal of Philosophy”, 1991, vol. 10, p. 61–63.

Blunder Around for a While (Review of *Consciousness Explained*, by Daniel Dennett) // “London Review of Books”, 1991, November 21, p. 3–6.

The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice // *Pragmatism in Law and Society*. Ed. by M. Brint and W. Weaver. Boulder, 1991, p. 89–97.

Philosophers, Novelists, and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens // *Culture and Modernity: East–West Philosophic Perspectives*. Ed. by E. Deutsch. Honolulu, 1991, p. 3–20.

Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism: Introduction to *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers. Vol. I. Cambridge, 1991, p. 1–17.

Inquiry as Recontextualization: An Anti–Dualist Account of Inter-

pretation // *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 93–110.

Pragmatism and Post–Nietzschean Philosophy: Introduction to *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers. Vol. II. Cambridge, 1991, p. 1–6.

Heidegger, Contingency, and Pragmatism // *Essays on Heidegger and Others*, p. 27–49.

Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language // *Ibid.*, p. 50–65.

De Man and the American Cultural Left // *Ibid.*, p. 129–139.

Nietzsche: Un philosophe pragmatique // “Magazine Litteraire”, April 1992, p. 28–32.

The Intellectuals at the End of Socialism // “Yale Review”, 1992, vol. 80, № 1&2, p. 1–16.

“Introduction” to Vladimir Nabokov, *Pale Fire*. N.Y., 1992, p. v–xxiii.

The Politicization of the Humanities // “University of Virginia Alumni Journal”, Winter 1992.

The Pragmatist’s Progress // *Interpretation and Overinterpretation* (by U. Eco et al.). Cambridge, 1992, p. 89–108.

Reply to Andrew Ross // “Dissent”, 1992, vol. 39 (Spring), p. 265–267.

What Can You Expect from Anti–Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker // “Virginia Law Review”, 1992, vol. 78, p. 719–727.

Love and Money // “Common Knowledge”, 1992, vol. 1, № 1, p. 12–16.

A Pragmatist View of Rationality and Cultural Differences // “Philosophy East and West”, 1992, vol. 42, № 4, p. 581–596.

Robustness: A Reply to Jean Bethke Elshtain // *The Politics of Irony*. Ed. by D. W. Conway and J. E. Seery. N.Y., 1992, p. 219–223.

The Feminist Saving Remnant (Review of *The Rise and Fall of the American Left*, by John Patrick Diggins) // “New Leader”, 1992, June 1–15, p. 9–10.

Trotsky and the Wild Orchids // “Common Knowledge”, 1992, vol. 1, № 3, p. 140–153.

Reponses to Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas Mac–Carthy, Alexander Nehamas and Hilary Putnam // *Lire Rorty*. Ed. by J.–P. Cometti. Paris, 1992, p. 147–250.

Dewey entre Hegel et Darwin // “Rue Descartes”, 1992, № 5–6, p.

53–71.

We Anti-Representationalists (Review of *Ideology: An Introduction*, by Terry Eagleton) // “Radical Philosophy”, 1992, vol. 60 (Spring), p. 40–42.

On Democracy, Liberalism and the Post-Communist Challenge (Interview) // “Mesotes: Zeitschrift fuer philosophischen Ost-West Dialog”, 1992, vol. 4, p. 491–500.

Paroxysms and Politics (Review of *The Passion of Michel Foucault*, by James Miller) // “Salmagundi”, 1993, № 97 (Winter), p. 61–68.

Holism, Intentionality, and the Ambition of Transcendence // *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Ed. by B. Dahlbom. Oxford, 1993, p. 184–202.

Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View // “Hypatia”, 1993, vol. 8, p. 96–103.

An Antirepresentationalist View: Comments on Richard Miller, van Fraassen-Sigman, and Churchland // *Realism and Representation*. Ed. by G. Levine. Madison, 1993, p. 125–133.

A Comment on Robert Scholes' *Tlon and Truth* // *Ibid.*, p. 186–189.

Review of *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, by Thomas McCarthy // “Journal of Philosophy”, 1993, vol. 90 (July), p. 370–373.

Putnam and the Relativist Menace // “Journal of Philosophy”, 1993, vol. 90, (September), p. 443–461.

Du Pragmatisme en Politique (Interview) // “Le Banquet”, 1993, № 3, p. 135–147.

Intersubjectividad y libertad (Interview) // “Theoria: Revista de Filosofía”, 1993, vol. 1, № 1, p. 113–122.

Human Rights, Rationality and Sentimentality // *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. Ed. by S. Hurley and S. Shute. N.Y., 1993, p. 112–134.

Centers of Moral Gravity: Comments on Donald Spence's *The Hermeneutic Turn* // “Psychoanalytic Dialogues”, 1993, vol. 3, № 1, p. 21–28.

Replies to Burzta and Buchowski, Dziemidok, Gierszewski, Kmita, Kwiek, Morawski, Szahaj, Zeidler, and Zeidler-Janiszewska // “Ruch Filozoficzny”, 1994, vol. 50, № 2, p. 178–179, 183–184, 188–189, 194–195, 198–200, 205–207, 209–210, 214–216, 218.

Review of *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, by Richard Flathman // “Political Theory”,

1994, vol. 22, № 1, p. 190–194.

The Unpatriotic Academy // “New York Times”, 1994, February 13, op-ed page.

Why Can't a Man be More Like a Woman, and Other Problems in Moral Philosophy (Review of *Moral Prejudices: Essays in Ethics*, by Annette Baier) // “London Review of Books”, 1994, February 24, p. 3–6.

Taylor on Self-Celebration and Gratitude // “Philosophy and Phenomenological Research”, 1994, vol. 54, № 1, p. 197–201.

Does Democracy Need Foundations? // *Politisches Denken: Jahrbuch 1993*, hrsg. Volker Gerhardt u.a. Stuttgart & Weimar, 1994, p. 21–23.

Review of *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, by Agnes Heller and Ferenc Feher // “Thesis Eleven”, 1994, № 37, p. 119–126.

Religion as Conversation-Stopper // “Common Knowledge”, 1994, vol. 3, № 1, p. 1–6.

Tales of Two Disciplines // “Callaloo”, 1994, vol. 17, № 2, p. 575–607.

Sex, Lies, and Virginia's Voters // “New York Times”, 1994, October 13, op-ed page.

A Leg-Up for Oliver North (Review of *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*, by Richard Bernstein) // “London Review of Books”, 1994, October 20, p. 13–14.

Taylor on Truth // *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Ed. by J. Tully. Cambridge, 1994, p. 20–36.

Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions? // “Academe”, 1994, vol. 80, № 6, p. 52–63.

Sind Aussagen universelle Geltungsansprueche? // “Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie”, 1994, Band 42, Heft 6, p. 975–988.

Campaigns and Movements // “Dissent”, Winter 1995, p. 55–60.

Two Cheers for Elitism (Review of *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, by Christopher Lasch) // “The New Yorker”, 1995, January 30, p. 86–89.

Is Derrida a *Quasi*-Transcendental Philosopher? // “Contemporary Literature”, 1995, vol. 36 (Spring), p. 173–200.

Response to Steven Lukes // “Dissent”, Spring 1995, p. 264–265.

The End of Leninism and History as Comic Frame // *History and the Idea of Progress*. Ed. by A. M. Melzer. Ithaca; N.Y., 1995, p. 211–226.

Untruth and Consequences (Review of *Killing Time*, by Paul Feyerabend) // “The New Republic”, 1995, July 31, p. 32–36.

Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. Ed. by H. J. Saatkamp. Nashville; L., 1995, p. 197–205.

Responses to Hartshorne, Lavine, Bernstein, Gouinlock, Hance, Haack, and Farrell // *Ibid.*, p. 29–36, 50–53, 68–71, 91–99, 122–125, 148–153, 189–195.

Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright // “Philosophical Quarterly”, 1995, vol. 45, № 180, p. 281–300.

Cranes and Skyhooks (Review of *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, by Daniel Dennett) // “Lingua Franca”, August 1995, p. 62–66.

“Introduction” to reprint of *John Dewey: An Intellectual Portrait*, by Sidney Hook. Buffalo, 1995, p. XI–XVIII.

Deconstruction // The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 8: From Formalism to Poststructuralism. Ed. by R. Selden. Cambridge, 1995, p. 166–196.

Toward a Post–Metaphysical Culture (Interview) // “The Harvard Journal of Philosophy”, Spring 1995, p. 58–66.

Color–Blind in the Marketplace (Review of *The End of Racism: Principles for a Multicultural Society*, by Dinesh d’Souza) // “New York Times Book Review”, 1995, September 24, p. 9.

Consolation Prize (Review of *The Unconsoled*, by Kazuo Ishiguro) // “Village Voice Literary Supplement”, 1995, № 139, p. 13.

A Spectre is Haunting the Intellectuals (Review of *Spectres of Marx*, by Jacques Derrida) // “European Journal of Philosophy”, 1995, vol. 3, № 3, p. 289–298.

Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy // “Revue Internationale de Philosophie”, 1995, № 4, p. 437–460.

Robert Brandom on Social Practices and Representations // Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. III. Cambridge, 1998, p. 122–137.

The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell’s Version of Empiricism // *Ibid.*, p. 138–152.

Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson // *Ibid.*, p. 153–163.

The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke // *Ibid.*, p. 274–289.

Derrida and the Philosophical Tradition // *Ibid.*, p. 327–350.

The Inspirational Value of Great Works of Literature // “*Raritan*”, 1996, vol. 16, № 1, p. 8–17.

Half a Million Blue Helmets? // “*Common Knowledge*”, Winter 1996, p. 10–13.

Universalisme moral et tri economique // “*Diogene*”, 1996, № 173, p. 3–15.

The Sins of the Overclass (Review of *The Next American Nation*, by Michael Lind) // “*Dissent*”, Spring 1996, p. 109–112.

The Ambiguity of “Rationality” // “*Constellations*”, 1996, vol. 3, № 1, p. 73–82.

What’s Wrong with “Rights”? // “*Harper’s*”, 1996, vol. 292, № 1733, p. 15–18.

Something to Steer By (Review of *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, by Alan Ryan) // “*London Review of Books*”, June 1996.

Sigmund on the Couch (Review of *Wittgenstein Reads Freud*, by Jacques Bouveresse) // “*New York Times Book Review*”, 1996, September 22, p. 42.

Fraternity Reigns // “*New York Times Magazine*”, 1996, September 28, p. 155–158.

Duties to the Self and Others: Comments on a Paper by Alexander Nehamas // “*Salmagundi*”, 1996, № 111, p. 59–67.

Knowledge and Acquaintance (Review of *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, by Ray Monk) // “*The New Republic*”, 1996, December 2, p. 46–52.

Emancipating our Culture: A Response to Habermas // *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*. Ed. by J. Niznik and J. T. Sanders. Westport, 1996, p. 24–30.

Relativism: Finding and Making // *Ibid.*, p. 31–47.

On Moral Obligation, Truth and Common Sense // *Ibid.*, p. 48–52.

Response to Kolakowski // *Ibid.*, p. 58–66.

The Notion of Rationality // *Ibid.*, p. 84–88.

Remarks on Deconstruction and Pragmatism // *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. by Ch. Mouffe. L.; N.Y., 1996, p. 13–18.

Response to Simon Critchley // *Ibid.*, p. 41–46.

Response to Ernesto Laclau // *Ibid.*, p. 69–76.

Review of *Pragmatism: An Open Question*, by Hilary Putnam // “*The Philosophical Review*”, 1996, vol. 105, № 4, p. 560–561.

Back to Class Politics // “Dissent”, Winter 1997, p. 31–34.

Intellectuals and the Millenium // “The New Leader”, 1997, February 24, p. 10–11.

Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle // *Realism/Antirealism and Epistemology*. Ed. by Ch. Kulp. L., 1997, p. 149–171.

Justice as a Larger Loyalty // Ron Bontekoe, Marietta Stepaniants. *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*. Honolulu, 1997, p. 9–22.

Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance // *The Cambridge Companion to William James*. Ed. by R.-A. Putnam. Cambridge, 1997, p. 84–102.

“Introduction” to *Empiricism and the Philosophy of Mind*, by Wilfrid Sellars. Cambridge, 1997, p. 1–12.

First Projects, Then Principles // “The Nation”, 1997, December 22, p. 18–21.

Global Utopias, History and Philosophy // *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. Ed. by L. Soares. Rio de Janeiro, 1997, p. 457–469.

A Defense of Minimalist Liberalism // *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*. Ed. by A. L. Allen and M. C. Regan, Jr. N.Y., 1998, p. 117–125.

Pragmatism as Romantic Polytheism // *The Revival of Pragmatism*. Ed. by M. Dickstein. Durham, N.C., 1998, p. 21–36.

Pragmatism and Law: Response to David Luban // *Ibid.*, p. 304–311.

Against Unity (a review–article about E. O. Wilson’s *Consilience*) // “Woodrow Wilson Quarterly”, 1998, vol. 22, № 1, p. 28–38.

Endlich sieht man Freudenthal // “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 1998, February 20, p. 40.

Ueberreden ist gut: Werkgespräch mit Richard Rorty (Interview) // “Neue Rundschau”, 1998, № 109, p. 87–112.

McDowell, Davidson, and Spontaneity // “Philosophy and Phenomenological Research”, 1998, vol. 58, p. 389–394.

Marxists, Straussians, Pragmatists // “Raritan”, 1998, Winter Issue, p. 128–136.

Review of *Martin Heidegger between Good and Evil*, by Rudiger Safranski // “New York Times”, 1998, May 3, p. 12–13.

Davidson between Wittgenstein and Tarski // “Critica”, 1998, vol.

30, № 88, p. 49–71.

Pragmatism // *Routledge International Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 632–640.

Response to Stuart Rennie's *Elegant Variations* // "South African Journal of Philosophy", 1998, vol. 17, № 4, p. 343–345.

Pragmatism as Anti-Authoritarianism // "Revue Internationale de Philosophie", 1999, № 1, p. 7–20.

Saved from Hypocrisy // "Dissent", Spring 1999, p. 16–17.

The Communitarian Impulse // "Colorado College Studies", 1999, № 32, p. 55–61.

Not All *That* Strange: A Response to Dreyfus and Spinoza // "Inquiry", 1999, vol. 42, № 1, p. 125–128.

Comment on Robert Pippin's *Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism* // "European Journal of Philosophy", 1999, vol. 7, № 2, p. 213–216.

Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy? // "Journal of the Society for Business Ethics", 1999, special issue number 1, p. 1–6.

Rorty vs. Searle, At Last: A Debate // "Logos", 1999, vol. 2, № 3, p. 20–67.

I Hear America Sighing (Review of *The Real American Dream*, by Andrew Delbanco) // "New York Times Book Review", 1999, November 7, p. 16.

Davidson's Mental-Physical Distinctions // *The Philosophy of Donald Davidson*. Ed. by L. Hahn. Open Court, 1999.

Aristotle Had It Right (Review of *The Trouble with Principle*, by Stanley Fish) // "The New Leader", 1999, December 13–27, p. 5–6.

Response to Randall Peerenboom // "Philosophy East and West", 2000, vol. 50, № 1, p. 90–91.

Making the Rich Richer // "New York Times", 2000, March 6, op-ed page.

Being That Can Be Understood Is Language // "London Review of Books", 2000, March 16, p. 23–25.

The Overphilosophication of Politics // "Constellations", 2000, vol. 7, № 1, p. 128–132.

Der Vorlesungsgast // *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Stuttgart, 2000, p. 87–91.

Kuhn // *A Companion to the Philosophy of Science*. Ed. by W. H. Newton-Smith. Oxford; N.Y., 2000, p. 203–206.

Universality and Truth // Rorty and His Critics. Ed. by R. Brandom. Malden, 2000, p. 1–30.

Responses to Habermas, Davidson, Putnam, Dennett, McDowell, Bouveresse, Brandom, Williams, Allen, Bilgrami, Conant, and Ramberg // *Ibid.*, p. 56–64, 74–80, 87–90, 101–108, 123–128, 146–155, 183–190, 213–219, 236–241, 262–267, 342–350, 370–377.

Тексты Р. Рорти, переведенные на русский язык

Книги

- Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.
Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М., 1998.

Статьи

- Образование без догмы // «Диалог – США», 1990, № 44.
Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991, с. 121–133.
Ещё один возможный мир // Там же, с. 133–138.
Философия и будущее // «Вопросы философии», 1994, № 6, с. 29–34.
Хабермас и Лиотар о постсовременности // «Ступени», 1994, № 9.
Прагматизм и философия // «Философская и социологическая мысль», 1995, № 9–10, с. 88–111.
Прагматизм без метода // «Логос», 1996, № 8, с. 155–172.
Тексты и куски // Там же, с. 173–189.
Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 11–44.
Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН // Там же, с. 56–110.
Американская философия сегодня // Аналитическая философия: Становление и развитие. Антология. М., 1998, с. 433–453.
После философии – демократия. Беседа с Дж. Боррадори // Американский философ. М., 1998, с. 126–143.
Прагматизм, Дэвидсон и истина // «Метафизические исследования», 1999, № 11, с. 260–286.

Избранная библиография текстов о Р. Рорти на русском и английском языках

Р. Апресян. Пределы релятивизма // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М., 1997, с. 189–211.

Л. Боброва. Об изменении отношения аналитической философии к истории философии // *Новейшие тенденции в современной аналитической философии*. М., 1985, с. 41–70.

Л. Боброва. Дискуссия о трансцендентальном аргументе в аналитической философии // *Философия и научное познание*. М., 1986, с. 124–163.

Ж.–К. Вольф. Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи // *«Логос»*, 1996, № 8, с. 190–205.

К. Герц. Польза разнообразия // *«Thesis. Мир человека»*, 1993, т. 1, вып. 3, с. 168–184.

А. Грицанов. Ричард Рорти // *Новейший философский словарь*. Мн., 1998, с. 580–581.

А. Грязнов. “Постмодерн взбудрил аналитическую философию”. Интервью журналу *«Логос»* // *«Логос»*, 1999, № 8 (18), с. 42–47.

И. Джохадзе. Культур–релятивистская доктрина Ричарда Рорти: философия как литературный «жанр» // *Человек – Философия – Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений I-го Российского философского конгресса*. Т. 1. Спб., 1997, с. 33–35.

И. Джохадзе. Социальная утопия и релятивизм (о творчестве Р. Рорти) // *«Рубежи»*, 1997, № 10–11, с. 31–36.

И. Джохадзе. Философия как метафора // *«Комментарии»*, 1997, № 13, с. 88–96.

И. Джохадзе. Истина без отражения (о книге Р. Рорти *«Философия и зеркало природы»*) // *«Рубежи»*, 1998, № 2, с. 157–158.

И. Джохадзе. Прагматизм Ричарда Рорти // *История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвёртая: философия XX в.)*. М., 1999, с. 397–401.

И. Джохадзе. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // *«Логос»*, 1999, № 6 (16), с. 94–118.

И. Джохадзе. Обзор книг и статей Р. Рорти, изданных на русском языке с 1990 по 1999 годы // *«История философии»*, 2000, № 5, с. 276–286.

Д. Дубровский. «Научный материализм» и психофизиологическая проблема // «Философские науки», 1975, № 6, с. 48–67.

Л. Клепп. Ричард Рорти: философ парадокса // «Диалог – США», 1992, № 50, с. 44–49.

М. Колопотин. Рорти о Дэвидсоне: мнимая и реальная прагматика коммуникации // «Метафизические исследования», 1999, № 11, с. 97–107.

В. Куренной. Уроки ткачества в современную эпоху: гобелен прагматизма и ковровые бомбардировки // «Логос», 1999, № 3 (13), с. 199–205.

Дж. Марголис. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986.

Ю. Мельвиль. О социоцентристской тенденции буржуазной философии XX в. // «Вопросы философии», 1983, № 10, с. 99–111.

Ю. Мельвиль. Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986, с. 104–119.

Л. Микешина, М. Опенков. Метафора оптическая // Культурология. XX век. Энциклопедия. Спб., 1998, т. 2, с. 36–41.

Л. Павлова. Прагматистская герменевтика Р. Рорти. М., 1989 (деп. в ИНИОН РАН № 40446).

Л. Павлова. Ричард Рорти // Современная западная философия. Словарь. М., 1991, с. 268–269.

А. Парамонов. Рорти в России // «Пушкин», 1998, № 5, с. 8.

Х. Патнэм. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие. Антология. М., 1998, с. 466–494.

А. Рубцов. Универсализм без берегов и с берегами // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, с. 249–284.

В. Руднев. Нравственность как набор языковых практик // «Логос», 1997, № 10, с. 148–153.

М. Рыклин. «Колыбель качается над бездной...» (Р. Рорти читает В. Набокова) // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, с. 227–248.

И. Сидоров. Антиэссенциализм Р. Рорти: солидарность как философский принцип // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. Спб., 1996, с. 31–34.

И. Сидоров. Реконтекстуализация как герменевтический принцип // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. Спб., 1996, с. 20–21.

Э. Соловьёв. Права человека у Канта и Рорти // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*, с. 72–86.

А. Сыродеева. Ирония как стратегия бытия // *Философские маргиналии*. М., 1991, с. 86–92.

А. Сыродеева. *Философия возможного* // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*, с. 212–226.

А. Сыродеева. Локальность и современники // *Коллаж – 2: социально–философский и философско–антропологический альманах*. М., 1999, с. 7–17.

Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // *«Логос»*, 1996, № 8, с. 132–154.

Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. Отв. ред. А. Рубцов. М., 1997.

Р. Хестанов. Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти // Р. Рорти. *Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996, с. 259–276.

Р. Хестанов. «И – остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти // *«Логос»*, 1996, № 8, с. 92–116.

Р. Хестанов. О русском ответе американскому ткачу // *«Логос»*, 1999, № 5 (15), с. 22–28.

Е. Хомич. «Случайность, ирония и солидарность» Р. Рорти (реферат книги) // *Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов*. Мн., 1996, с. 182–198.

В. Целищев. Предисловие к русскому изданию книги «Философия и зеркало природы». Новосибир., 1997, с. IX–XVII.

Н. Юлина. Физикализм и система духовное–телесное // *Системные исследования. Методологические проблемы*. Ежегодник. М., 1995–1996, с. 221–244.

Н. Юлина. *Философия Джона Дьюи и постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти* // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*, с. 156–188.

Н. Юлина. *Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти*. Долгопрудный, 1998.

Н. Юлина. *Очерки по философии в США. XX век*. М., 1999.

After Philosophy: End or Transformation? Ed. by K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy. Cambridge; L., 1987.

B. Allen. *What was Epistemology?* // Rorty and His Critics. Ed. by R. Brandom. Malden, 2000, p. 220–236.

R. Almeder. Fallibilism, Coherence and Realism // “Synthese”, 1986, vol. 66, № 2, p. 213–223.

R. V. Arcilla. Edification, Conversation, and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education // “Educational Theory”, 1990, vol. 40, № 1, p.35–39.

R. V. Arcilla. *For the Love of Perfection: Richard Rorty and Liberal Education*. N. Y., 1995.

M. R. Ayers. “The End of Metaphysics” and the Historiography of Philosophy // “Philosophy, Its History and Historiography”, 1985, p. 27–40.

A. N. Balslev. *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*. Atlanta, 1999.

Z. Bauman. Philosophy as the Mirror of Time // “History of the Human Sciences”, 1992, vol. 5, № 3, p. 57–63.

E. Bencivenga. Rorty and I // “Philosophical Forum”, 1993, vol. 24, № 4, p. 307–318.

N. O. Bernsen, J. R. Flor. Man's Historicity and Philosophy's Self-Knowledge // “Danish Yearbook of Philosophy”, 1985, vol. 22, p. 37–56.

R. Bernstein. Philosophy in the Conversation of Mankind // “Review of Metaphysics”, 1980, vol. 33, № 4, p. 745–775.

R. Bernstein. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, 1983.

R. Bernstein. One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy // “Political Theory”, 1987, vol. 15, № 4, p. 538–563.

R. Bernstein. Rorty's Liberal Utopia // “Social research”, 1990, vol. 57, № 1, p. 31–72.

R. Bernstein. The Resurgence of Pragmatism // “Social Research”, 1992, vol. 59, № 4, p. 813–840.

R. Bernstein. *American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville; L., 1995, p. 54–67.

R. Bhaskar. Rorty, Realism and the Idea of Freedom // *Reading Rorty. Critical Responses to “Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*. Ed. by A. Malachowski. Oxford; Cambridge, 1990, p. 198–232.

R. Bhaskar. *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford; Cambridge, 1991.

D. H. Bialostosky. Dialogic, Pragmatic, and Hermeneutic Conversation: Bakhtin, Rorty, Gadamer // *The Bakhtin Circle Today*. Atlanta, 1989, p. 107–119.

A. Bilgrami. Is Truth a Goal of Inquiry? Rorty and Davidson on Truth // *Rorty and His Critics*, p. 242–262.

M. Billig. Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for Pax Americana // “*New Left Review*”, 1993, № 202, p. 69–83.

P. Blum. Heidegger and Rorty on “The End of Philosophy” // “*Metaphilosophy*”, 1990, vol. 21, № 3, p. 223–238.

E. J. Bond. Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth // “*Ratio*”, 1987, vol. 29, № 1, p. 79–88.

R. Bontekoe. Rorty's Pragmatism and the Pursuit of Truth // “*International Philosophical Quarterly*”, 1990, vol. 30, № 2, p. 221–244.

A. Botez. New Metamorphoses in the Philosophy of Science // “*Noesis*”, 1987, № 13, p. 123–129.

S. Bouma–Prediger. Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics // “*Journal of the American Academy of Religion*”, 1989, vol. 57, № 2, p. 313–324.

J. Bouveresse. Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences // *Rorty and His Critics*, p. 129–146.

J. R. Bowlin. Rorty and Aquinas on Courage and Contingency // “*Journal of Religion*”, 1997, vol. 77, № 3, p. 402–420.

J. van Brakel, B. Saunders. Moral and Political Implications of Pragmatism // “*Journal of Value Inquiry*”, 1989, vol. 23, № 4, p. 259–274.

R. B. Brandom. Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism // *Rorty and His Critics*, p. 156–183.

M. Briand. Postmodernism and Politics: Skepticism or Pragmatism? // “*Journal of Speculative Philosophy*”, 1995, vol. 9, № 2, p. 111–124.

G. Brodsky. Rorty's Interpretation of Pragmatism // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1982, vol. 18, p. 311–337.

J. Burrows. Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism // *Reading Rorty*, p. 322–338.

W. I. Buscemi. The Ironic Politics of Richard Rorty // “*Review of Politics*”, 1993, vol. 55, № 1, p. 141–157.

J. P. Cadello. Richard Rorty's “Philosophy and the Mirror of Nature”: An Existential Critique // “*Journal of Value Inquiry*”, 1988, vol. 22, № 1, p. 67–76.

L. E. Cahoone. The Consolation of Antiphilosophy: Scepticism,

Common Sense, Pragmatism, and Rorty // "Philosophy Today", 1994, vol. 38, № 2, p. 204–224.

J. Campbell. Rorty's Use of Dewey // "Southern Journal of Philosophy", 1984, vol. 32, № 2, p. 175–187.

R. Capshaw. Orwell's Answer to Rorty // "American Graduate (e-journal of social and cultural history)". June 1999.

J. D. Caputo. The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty // "Review of Metaphysics", 1983, vol. 36, № 3, p. 661–685.

J. Case. Rorty and Putnam, Separate and Unequal // "Southern Journal of Philosophy", 1995, vol. 33.

V. Choy. Mind–Body, Realism and Rorty's Therapy // "Synthese", 1982, vol. 52, № 3, p. 515–541.

M. Clark. Fact and Fiction // Reading Rorty, p. 171–183.

V. M. Colapietro. Toward a More Comprehensive Conception of Human Reason // "International Philosophical Quarterly", 1987, vol. 27, № 3, p. 281–298.

R. Comay. Interrupting the Conversation: Notes on Rorty // "Telos", 1986 (Fall), vol. 69, p. 119–130.

J. Conant. Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell // Rorty and His Critics, p. 268–342.

W. Connolly. Mirror of America // "Raritan Review", 1983 (Summer), vol. 3, p. 124–135.

D. Conway. Taking Irony Seriously: Rorty's Postmetaphysical Liberalism // "American Literary History", 1991, vol. 3, № 1, p. 198–208.

J. Culler. Framing the Sign: Criticism and its Institutions. Oklahoma City, 1988.

J. McCumber. Philosophy and Freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault. Bloomington, 2000.

S. Cunningham. Representation: Rorty vs. Husserl // "Synthese", 1986, vol. 66, № 2, p. 272–289.

G. Daly. Post–Metaphysical Culture and Politics: R. Rorty and Laclau and Mouffe // "Economy and Society", 1994, vol. 23, № 2, p. 173–200.

A. J. Damico. The Politics After Deconstruction: Rorty, Dewey and Marx // Context over Foundation: Dewey & Marx. Ed. by W. J. Gavin. Dordrecht, 1988, p. 177–205.

E. Davenport. The New Politics of Knowledge: Rorty's Pragmatism and the Rhetoric of the Human Sciences // "Philosophy of the Social

Sciences”, 1987, vol. 17, № 3, p. 377–394.

D. Davidson. The Structure and Content of Truth // “Journal of Philosophy”, 1990, vol. 87, № 6, p. 279–328.

D. Davidson. A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Reading Rorty, p. 120–138.

Deconstruction and Pragmatism. Ed. by Ch. Mouffe. L.; N.Y., 1996.

D. Davidson. Truth Rehabilitated // Rorty and His Critics, p. 65–74.

D. Dedrick. The New Naturalism // “Metaphilosophy”, 1993, vol. 24, № 4, p. 390–399.

D. C. Dennett. The Case for Rorts // Rorty and His Critics, p. 91–101.

C. Diamond. The Importance of Being Human // Human Beings. Ed. by D. Cockburn. Cambridge, 1991.

P. J. Dlugos. Yolton and Rorty on the Veil of Ideas in Locke // “History of Philosophy Quarterly”, 1996, vol. 13 (July), p. 317–329.

L. Dupre. Postmodernity or Late Modernity? Ambiguities in Richard Rorty’s Thought // “Review of Metaphysics”, 1993, vol. 47, № 2, p. 277–295.

E. D. Dussel. The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. Amherst, 1999.

A. Edel. A Missing Dimension in Rorty’s Use of Pragmatism // Transactions of the Charles S. Peirce Society, 1985, vol. 21, p. 21–38.

G. Eisenstein. Contingency and Pessimism: Rorty on Creativity and Understanding // “Philosophical Forum”, 1992, vol. 23, № 3, p. 179–197.

B. Elevitch. Life is Not a Poem? // Artifacts, Representations and Social Practice. Dordrecht, 1994, p. 361–364.

Explanation // “Social Research”, 1989, vol. 56, № 2, p. 299–542.

F. B. Farrell. Reference, Anti-Realism, and Holism // “Southern Journal of Philosophy”, 1985, vol. XXIII, № 1, p. 47–64.

F. B. Farrell. Subjectivity, Realism, and Postmodernism: The Recovery of the World. Cambridge, 1994.

F. B. Farrell. Rorty and Antirealism // Rorty and Pragmatism, p. 154–188.

A. Ferrara. The Unbearable Seriousness of Irony // “Philosophy and Social Criticism”, 1990, vol. 16, № 2, p. 81–107.

M. Festerstein. Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty. Chicago, 1997.

Fichte and Contemporary Philosophy // “Philosophical Forum”, 1988, vol. 19, № 2/3, p. 1–223.

M. Fischer. Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's "Defence" of Literary Culture // Reading Rorty, p. 233–243.

M. Fisk. The Instability of Pragmatism // "New Literary History", 1985, vol. 17, p. 23–30.

N. Fraser. Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // Reading Rorty, p. 303–321.

N. Fraser. Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis, 1989.

J. M. Fritzman. Thinking with Fraser about Rorty, Feminism, and Pragmatism // "Praxis International", 1993, vol. 13, № 2, p. 113–125.

From Modernism to Postmodernism: An Anthology. Ed. by L. Cahoon. Cambridge, 1996.

S. Fuller. Recovering Philosophy from Rorty // "PSA", 1982, p. 373–383.

O. Gal. Hesse and Rorty on Metaphor: Rhetoric in Contemporary Philosophy // "Journal of Speculative Philosophy", 1995, vol. 9, № 2, p. 125–146.

E. Gander. The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty's Political Philosophy. Albany, 1999.

R. T. Garner. The Deconstruction of the Mirror and Other Heresies: Ch'an and Taoism as Abnormal Discourse // "Journal of Chinese Philosophy", 1985, vol. 12, № 2, p. 155–167.

J. Garrison. Dewey's Philosophy and the Experience of Working: Labor, Tools and Language // "Synthese", 1995, vol. 105, № 1, p. 87–114.

E. Gellner. Relativism and the Social Sciences. Cambridge, 1986.

N. Geras. Solidarity in the Conversation of Humankind: The Un-groundable Liberalism of Richard Rorty. L.; N.Y., 1995.

M. Goldman. Rorty's New Myth of the Given // "Metaphilosophy", 1988, vol. 19, № 2, p. 105–112.

M. F. Goodman. Rorty, Personhood, Relativism // "Praxis International", 1987, vol. 6, № 4, p. 426–441.

J. Gouinlock. What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // Rorty and Pragmatism, p. 72–90.

J. Grange. The Disappearance of the Public Good: Confucius, Dewey, Rorty // "Philosophy East and West", 1996, vol. 46, № 3, p. 351–366.

Ch. B. Guignon, D. R. Hiley. Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality // Reading Rorty, p. 339–364.

G. Gunn. Rorty's *Novum Organum* // "Raritan", 1990, vol. 10, № 1, p. 80–103.

G. Gutting. Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty, and the Social Sciences // "American Philosophical Quarterly", 1984, vol. 21, № 1, p. 1–15.

G. Gutting. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. Cambridge; N.Y., 1999.

S. Haack. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect* // Rorty and Pragmatism, p. 126–147.

S. Haack. *Between Scientism and Conversationalism* // "Philosophy and Literature", 1996, vol. 20, № 2, p. 455–474.

S. Haack. "We pragmatists...": Peirce and Rorty in Conversation // "Partisan Review", 1997, vol. 64, № 1, p. 91–107.

H. Haber. *Richard Rorty's Failed Politics* // "Social epistemology", 1993, vol. 7, № 1, p. 61–74.

H. Haber. *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. N.Y., 1994.

J. Habermas. *Richard Rorty's Pragmatic Turn* // Rorty and His Critics, p. 31–55.

I. Hacking. *Is the End in Sight for Epistemology?* // "Journal of Philosophy", 1980, vol. 77, p. 579–588.

D. L. Hall. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. N.Y., 1994.

W. Hare. *Content and Criticism: The Aims of Schooling* // "Journal of Philosophy of Education", 1995, vol. 29, № 1, p. 47–60.

S. Harrison. *Our Glassy Essence: A Peircean Response to Richard Rorty* // "International Philosophical Quarterly", 1986, vol. 26, № 2, p. 169–181.

C. G. Hart. *Grounding Without Foundations: A Conversation Between Richard Rorty and John Dewey to Ascertain Their Kinship*. Toronto, 1993.

Ch. Hartshorne. *Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment* // Rorty and Pragmatism, p. 16–28.

I. Hassan. *Making Sense: The Trials of Postmodern Discourse* // "New Literary History", 1987, vol. 18, № 2, p. 437–459.

J. Heal. *Pragmatism and Choosing to Believe* // Reading Rorty, p. 101–114.

R. A. Heinerman. *Authority and the Liberal Tradition: From Hobbes to Rorty*. New Brunswick, 1994.

B. Hendley. *The Conversation Continues: Rorty and Dewey* // "Process studies", 1991, vol. 20, № 2, p. 102–113.

S. Hendley. *Putting Ourselves Up for Question: A Postmodern Critique of Richard Rorty's Postmodernist Bourgeois Liberalism* // "Journal of Value Inquiry", 1995, vol. 29, № 2, p. 241–253.

Hermeneutics and Modern Philosophy. Ed. by B. R. Wachterhauser. Albany, 1986.

M. Hesse. *Epistemology without Foundations* // *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht etc., 1985, p. 49–68.

D. R. Hiley. *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonic Theme*. Chicago, 1988.

M. Hollis. *The Poetics of Personhood* // *Reading Rorty*, p. 244–256.

J. Holowka. *Philosophy and the Mirage of Hermeneutics* // *Reading Rorty*, p. 187–197.

D. Holt, M. Ulm. *Conceptual Frameworks and Realism* // "Metaphilosophy", 1982, vol. 13, № 1, p. 31–45.

J. Hornsby. *Descartes, Rorty and the Mind–Body Fiction* // *Reading Rorty*, p. 41–57.

K. Hostetler. *Rorty and Collaborative Inquiry in Education: Consensus, Conflict and Conversation* // "Educational Theory", 1992, vol. 42, № 3, p. 285–298.

D. Houghton. *Rorty's Talk–About* // *Reading Rorty*, p. 156–170.

D. V. House. *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*. Leiden; N.Y., 1994.

J. Hund. *Sociologism and Philosophy* // "British Journal of Sociology", 1990, vol. 41, № 2, p. 197–224.

D. Ingram. *Hermeneutics and Truth* // "Journal of the British Society for Phenomenology", 1984, vol. 15, № 1, p. 62–78.

R. L. Jackson. *Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam–Rorty Debate* // "International Philosophical Quarterly", 1988, vol. 28, № 4, p. 382–392.

T. Jackson. *The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism* // "Thomist", 1987, vol. 51, № 2, p. 270–298.

A. Janik. *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht etc., 1989.

K. Jenkins. *On "What Is History?": From Carr and Elton to Rorty and White*. L.; N.Y., 1995.

E. L. Jurist. *Recognizing the Past* // "History and Theory", 1992, vol. 31, № 2, p. 163–181.

A. Kanthamani. Richard Rorty's Metaphilosophical Argument // "Indian Philosophical Quarterly", 1989, vol. 16, № 2, p. 163–175.

S. Kautz. Rorty's Postmodern Liberalism // *Liberalism and Community*. Ithaca; L., 1995, p. 77–106.

M. Kilian. Modern and Postmodern Strategies. Gaming and the Question of Morality: Adorno, Rorty, Lyotard, and Enzensberger. N.Y., 1998.

J. Kim. Rorty on the Possibility of Philosophy // "Journal of Philosophy", 1980, vol. 77, p. 588–597.

M. Kingwell. Interpretation, Dialogue and the Just Citizen // "Philosophy and Social Criticism", 1993, vol. 19, № 2, p. 115–144.

M. Kingwell. The Plain Truth about Common Sense: Skepticism, Metaphysics, and Irony // "Journal of Speculative Philosophy", 1995, vol. 9, № 3, p. 169–188.

J. Kloppenberg. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? // "Journal of American History", 1996, vol. 83, № 1, p. 100–138.

K. Kolenda. Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized. Tampa, 1990.

R. Kraut. Varieties of Pragmatism // "Mind", 1990, vol. 99, № 394, p. 157–183.

R. A. Kuipers. Solidarity and the Stranger: Themes in the Social Philosophy of Richard Rorty. Toronto; Lanham, 1997.

M. Kwiek. Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism and Postmodern Thought. Poznan, 1996.

M. Lance, T. May. Two Dogmas of Post-Empiricism: Antitheoretical Strains in Derrida and Rorty // "Philosophical Forum", 1994, vol. 25, № 4, p. 273–309.

P. Lauritzen. Philosophy of Religion and the Mirror of Nature: Rorty's Challenge to Analytic Philosophy of Religion // "International Journal for Philosophy of Religion", 1984, vol. 16, № 1, p. 29–39.

T. Z. Lavine. America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // *Rorty and Pragmatism*, p. 37–49.

K.–S. Lee. Rorty and Chuang Tzu: Anti-Representationalism, Pluralism and Conversation // "Journal of Chinese Philosophy", 1996, vol. 23, № 2, p. 175–192.

D. Leland. Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View // "Praxis International", 1988, vol. 8, № 3, p. 273–283.

- F. Lentricchia. *Criticism and Social Change*. Chicago, 1983.
- F. Lentricchia. Rorty's Cultural Conversation // "Raritan Review", 1983 (Summer), vol. 3, p. 136–141.
- B. H. Letson. *Davidson's Theory of Truth and Its Implications for Rorty's Pragmatism*. N.Y., 1997.
- I. Levi. Escape from Boredom: Edification According to Rorty // "Canadian Journal of Philosophy", 1981, vol. 11, № 4, p. 589–601.
- A. B. Levison. Rorty, Materialism, and Privileged Access // "Nous", 1987, vol. 21, № 3, p. 381–393.
- Lire Rorty. Ed. by J.–P. Cometti. Paris, 1992.
- D. Little. Natural Rights and Human Rights: The International Imperative // *Natural Rights and Natural Law: The Legacy of George Mason*. Ed. by R. P. Davidow. Fairfax, 1986, p. 67–122.
- P. Lom. *East Meets West: Richard Rorty and Jan Patocka on Freedom*. Florence, 1997.
- S. Lovibond. Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty // "New Left Review", 1992, № 193, p. 56–74.
- J. T. Lysaker. The Shape of Selves to Come: Rorty and Self-Creation // "Philosophy and Social Criticism", 1996, vol. 22, № 3, p. 39–74.
- T. R. Machan. Some Reflections on Richard Rorty's Philosophy // "Metaphilosophy", 1993, vol. 24, № 1/2, p. 123–146.
- A. MacIntyre. Philosophy, the 'Other' Disciplines, and Their Histories // "Soundings", 1982, vol. 65, p. 127–145.
- G. B. Madison. Coping with Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer // "Philosophy Today", 1992, vol. 36, № 1, p. 3–19.
- A. Malachowski. Deep Epistemology without Foundations (in Language) // *Reading Rorty*, p. 139–155.
- S. Mandelker. Searle on Fictional Discourse: A Defence Against Wolterstorff, Pavel and Rorty // "British Journal of Aesthetics", 1987, vol. 27, № 2, p. 156–168.
- R. N. Manning. Pragmatism and the Quest for Truth // "Metaphilosophy", 1992, vol. 23, № 4, p. 350–362.
- J. Margolis. Pragmatism without Foundations // "American Philosophical Quarterly", 1984, vol. 21, № 1, p. 69–80.
- B. Martin. Liberalism: Modern and Postmodern // "Social Epistemology", 1993, vol. 7, № 1, p. 75–81.
- J. R. Martin. *Curriculum and the Mirror of Knowledge // Beyond Liberal Education: Essays in Honor of Paul H. Hirst*. Ed. by R. Barrow

and P. White. New York, 1993, p. 107–128.

B. May. Neoliberalism in Rorty and Forster // “Twentieth Century Literature”, 1993, vol. 39, № 2, p. 185–207.

B. May. The Modernist as Pragmatist: E. M. Forster and the Fate of Liberalism. Columbia, 1997.

T. McCarthy. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatism // “Critical Inquiry”, 1990, vol. 16 (Winter), p. 355–370.

T. McCarthy. Philosophy and Social Practice: Richard Rorty’s “New Pragmatism” // *Ideals and Illusions*. Cambridge, 1991, p. 11–34.

R. C. McCleary. Philosophical Prose and Practice // “Philosophy”, 1993, vol. 68, № 263, p. 79–93.

J. McDowell. Towards Rehabilitating Objectivity // *Rorty and His Critics*, p. 109–123.

M. Melkonian. Richard Rorty’s Politics: Liberalism at the End of the American Century. Amherst, 1999.

D. Misgeld. Modernity, Democracy and Social Engineering // “Praxis International”, 1987/1988, vol. 7, № 3/4, p. 268–285.

M. Moody-Adams. Theory, Practice, and the Contingency of Rorty’s Irony // “Journal of Social Philosophy”, 1994, vol. 25, № spec.issue, p. 209–227.

H. O. Mounce. The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty. L.; N.Y., 1997.

P. Munz. Philosophy and the Mirror of Rorty // *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. Ed. by G. Radnitzky and W.W. Bartley. La Salle, 1987, p. 345–398.

J. P. Murphy. Pragmatism: From Peirce to Davidson. Boulder, 1990.

A. Nehamas. Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture and the Future of Philosophy // “Boundary Two”, 1984, p. 395–413.

A. Neiman. Ironic Schooling: Socrates, Pragmatism, and the Higher Learning // “Educational Theory”, 1991, vol. 41, № 4, p. 371–384.

A. Neiman. Pragmatism and the Ironic Teacher of Virtue // *The Educational Conversation*. Ed. by J. W. Garrison and A. G. Reid, Jr. Albany, 1995, p. 61–83.

The New Pragmatism. Ed. by M. Dickstein. Durham, 1997.

K. Nielsen. Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy // “Inquiry”, 1986, vol. 29, № 3, p. 277–304.

K. Nielsen. Can There Be Progress in Philosophy? // “Metaphiloso-

phy”, 1987, vol. 18, № 1, p. 1–30.

K. Nielsen. *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, 1991.

K. Nielsen. *Skeptical Remarks on the Scope of Philosophy: Rorty vs. Habermas* // “Social Theory and Practice”, 1993, vol. 19, № 2, p. 117–160.

K. Nielsen. *An Un-Rortyan Defence of Rorty's Pragmatism* // “Inquiry”, 1996, vol. 39, № 1, p. 71–95.

Ch. Norris. *The Contest of Faculties*. L., 1985.

M. Okrent. *The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth* // “Inquiry”, 1993, vol. 36, № 4, p. 381–404.

R. Peerenboom. *Reasons, Rationales, and Relativisms: What's at Stake in the Conversation over Scientific Rationality?* // “Philosophy Today”, 1990, vol. 34, № 1, p. 3–19.

H. Philipse. *Towards a Postmodern Conception of Metaphysics: On the Genealogy and Successor Disciplines of Modern Philosophy (An Alternative to Heidegger, Quine, Wittgenstein, and Rorty)* // “Metaphilosophy”, 1994, vol. 25, № 1, p. 1–44.

D. Phillips. *Reclaiming the Conversations of Mankind* // “Philosophy”, 1994, vol. 69, № 267, p. 35–53.

D. Phillips. *Faith After Foundationalism. Plantinga – Rorty – Lindbeck – Berger: Critiques and Alternatives*. Boulder, 1995.

H. E. Phillips. *The Ironist's Utopia: Can Rorty's Liberal Turnip Bleed?* // “International Philosophical Quarterly”, 1992, vol. 32, № 3, p. 363–368.

Post-Analytic Philosophy. Ed. by J. Rajchman and C. West. N.Y., 1985.

C. G. Prado. *The Limits of Pragmatism*. N.Y., 1987.

A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History. Ed. by J. Pettegrew. Lanham, 2000.

H. Putnam. *Why Reason Can't Be Naturalised?* // “Synthese”, 1982, vol. 52, № 1, p. 3–23.

H. Putnam. *A Comparison of Something with Something Else* // “New Literary History”, 1985, vol. 17, № 1, p. 61–79.

H. Putnam. *Realism with a Human Face. Part Two: Relativism* // *Realism with a Human Face*. Cambridge, 1990, p. 18–29.

H. Putnam. *Materialism and Relativism* // *Renewing Philosophy*. Cambridge, 1992, p. 60–79.

H. Putnam. *The Question of Realism* // *Words and Life*. Cambridge;

L., 1994, p. 295–312.

H. Putnam. Richard Rorty on Reality and Justification // *Rorty and His Critics*, p. 81–87.

W. V. Quine. Let Me Accentuate the Positive // *Reading Rorty*, p. 117–119.

B. Ramberg. Post–Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson // *Rorty and His Critics*, p. 351–370.

Reading Rorty. Critical Responses to *Philosophy and the Mirror of Nature* (and Beyond). Ed. by A. Malachowski. Oxford; Cambridge, 1990.

Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication. Ed. by L. Langsdorf and A. R. Smith. Albany, 1995.

Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory. Ed. by R. W. Dasenbrock. Minneapolis, 1989.

N. J. Rengger. No Time like the Present? Postmodernism and Political Theory // “Political Studies”, 1992, vol. 40, № 3, p. 561–570.

R. C. Richardson. Disappearance and the Identity Theory // “Canadian Journal of Philosophy”, 1981, vol. 11, № 3, p. 473–485.

J. Risser. Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis // “Modern Schoolman”, 1986, vol. 63, № 4, p. 275–287.

T. Rockmore. Philosophy, Literature, and Intellectual Responsibility // “American Philosophical Quarterly”, 1993, vol. 30, № 2, p. 109–121.

A. Roque. Could Bohm's Hologram Succeed where Rorty's Mirror Couldn't? // “Scientia”, 1986, vol. 121, № 1/4, p. 141–161.

Rorty and His Critics. Ed. by R. Brandom. Malden, 2000.

S. E. Rosenbaum. Rortian Rationality // “Metaphilosophy”, 1986, vol. 17, № 2, p. 93–101.

D. M. Rosenthal. Keeping Matter in Mind // “Midwest Studies in Philosophy”, 1982, vol. 5, p. 295–322.

N. Rotenstreich. Rorty's Interpretation of Hegel // “Review of Metaphysics”, 1985, vol. 39, № 2, p. 321–333.

D. Rothleder. The Work of Friendship: Rorty, His Critics, and the Project of Solidarity. Albany, 1999.

R. Rumana. On Rorty. Belmont, 2000.

F. Schick. Liberty, Equality, and Diversity: Some Reflections on Rorty // “Social Research”, 1992, vol. 59, № 2, p. 297–314.

Th. Schick. How is Philosophy Possible? // “International Philosophical Quarterly”, 1991, vol. 31, № 2, p. 203–212.

R. Schwartz. Review of ‘Philosophy and the Mirror of Nature’ //

“Journal of Philosophy”, 1983, vol. 80, p. 51–67.

D. P. Screen. Realism and Grammar // “Southern Journal of Philosophy”, 1984, vol. 22, № 4, p. 523–534.

J. Searle. Rationality and Realism: What Is at Stake? // “Daedalus”, 1992, vol. 122, № 4, p. 55–84.

J. Singer. Should Lawyers Care About Philosophy? // “Duke Law Journal”, 1989, p. 1752–1783.

T. Skillen. Richard Rorty: Knight Errant // “Radical philosophy”, 1992, № 62, p. 24–26.

R. W. Sleeper. Rorty’s Pragmatism // Transactions of the Charles S. Peirce Society, 1985, vol. 21, p. 9–20.

B. H. Smith. Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory. Cambridge; L, 1988.

E. R. Smith. Reading, Righting and Rorty. Glasgow, 1997.

N. H. Smith. Contingency and Self-Identity: Taylor’s Hermeneutics vs Rorty’s Postmodernism // “Theory, Culture and Society”, 1996, vol. 13, № 2, p. 105–120.

T. Sorell. The World from Its Own Point of View // Reading Rorty, p. 11–25.

E. Sosa. Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized // “Synthese”, 1983, vol. 55, p. 49–72.

R. Srusterman. Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty // “Political Theory”, 1994, vol. 22, № 3, p. 391–413.

M. Steele. Explanation, Understanding, and Incommensurability in Psychoanalysis // Allegory Revisited: Ideals of Manking. Dordrecht, 1994, p. 367–376.

M. Steinmann. Rortyism // “Philosophy and Literature”, 1988, vol. 12, № 1, p. 27–47.

P. Stern. Antifoundationalism and Plato’s “Phaedo” // “Review of Politics”, 1990, vol. 51, № 2, p. 190–217.

D. D. Stone. Communications with the Future: Matthew Arnold in Dialogue (Henry James, Charles-Augustin Sainte-Beuve, Ernest Renan, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Hans-George Gadamer, William James, Richard Rorty, John Dewey). Ann Arbor, 1997.

J. Stout. Liberal Society and the Languages of Morals // “Soundings”, 1986, vol. 69, p. 32–59.

F. Suppe. Hermeneutics, Eros and Education: Reply to Rorty // “Synergos”, 1982, vol. 2 (Fall), p. 22–25.

L. Surette. Richard Rorty Lays Down the Law // “Philosophy and

Literature", 1995, vol. 19, № 2, p. 261–275.

Symposium: Philosophy and the Mirror of Nature // "Journal of Philosophy", 1980, vol. 77, № 10.

Symposium on Rorty's "Consequences of Pragmatism" // Transactions of the Charles S. Peirce Society, Winter 1985, p. 1–48.

Ch. Taylor. Rorty in the Epistemological Tradition // Reading Rorty, p. 257–275.

I. Thalberg. Immateriality // "Mind", 1983, vol. 92, № 365, p. 105–113.

A. Tolland. Epistemological Relativism and Relativistic Epistemology: Richard Rorty and the Possibility of a Philosophical Theory of Knowledge. Guteborg, 1991.

S. Toulmin. Conceptual Communities and Rational Conversation // "Archivio di Filosofia", 1986, A. 54, № 1/3, p. 179–187.

P. Trembath. The Rhetoric of Philosophical "Writing": Emphatic Metaphors in Derrida and Rorty // "Journal of Aesthetics and Art Criticism", 1989, vol. 47, № 2, p. 169–173.

T. Triplett. Rorty's Critique of Foundationalism // "Philosophical Studies", 1987, vol. 52, № 1, p. 115–129.

G. Vattimo. Hermeneutics and Anthropology // The End of Modernity. Baltimore, 1985, p. 145–163.

H. Veatch. Deconstruction in Philosophy: Has Rorty Made It the Denouement of Contemporary Analytical Philosophy? // "Review of Metaphysics", 1985, vol. 39, № 2, p. 303–320.

F. G. Verges. Rorty and the New Hermeneutics // "Philosophy", 1987, vol. 62, № 241, p. 307–323.

Viewpoints: Excerpts from the ACLS Conference on the Humanities in the 1990's. N.Y., 1989.

G. Vision. Veritable Reflections // Reading Rorty, p. 74–100.

K. Wain. Strong Poets and Utopia: Rorty's Liberalism, Dewey and Democracy // Political Studies. Oxford, 1993. Vol. 41, № 3, p. 394–407.

H. Wang. Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know. Cambridge; L, 1986.

M. Warner. On not Deconstructing the Difference between Literature and Philosophy // "Philosophy and Literature", 1989, vol. 13, № 1, p. 16–27.

G. Warnke. Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty // "Inquiry", 1985, vol. 28, № 3, p. 339–357.

G. Warnke. Hermeneutics and the "New Pragmatism" // Gadamer:

Hermeneutics, Tradition and Reason. Stanford, 1987, p.139–166.

Th. E. Wartenberg. Foucault's Archaeological Method: A Response to Hacking and Rorty // "Philosophical Forum", 1984, vol. 15, № 4, p. 345–364.

C. West. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison, 1989.

B. Williams. Auto-da-Fe: Consequences of Pragmatism // Reading Rorty, p. 26–37.

M. Williams. Epistemology and the Mirror of Nature // Rorty and His Critics, p. 191–213.

C. Wilson. How Did the Dinosaurs Die Out? How Did the Poets Survive? // "Radical Philosophy", 1992, № 62, p. 20–24.

E. L. Weislogel. The Irony of Richard Rorty and the Question of Political Judgment // "Philosophy Today", 1990, vol. 34, № 4, p. 303–311.

S. Wolin. Democracy in the Discourse of Postmodernism // "Social research", 1990, vol. 57, № 1, p. 5–30.

J. W. Yolton. Some Remarks on the Historiography of Philosophy // "Journal of the History of Philosophy", 1985, vol. 23, № 4, p. 571–578.

J. W. Yolton. Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic // Reading Rorty, p. 58–73.

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Философия без метода.....	8
§ 1. Критика фундаменталистской концепции знания.....	8
§ 2. Нередуктивный материализм: преодоление дуалистической онтологии.....	32
§ 3. Постаналитическая философия и «поворот от теории к нарративу».....	43
Глава II. Не–телеологическая доктрина истории и социальный релятивизм.....	70
§ 4. Культурные эпохи и «словари» как исторические случайности.....	70
§ 5. Ирония, метафора, редескрипция.....	84
§ 6. Неопрагматистская герменевтика: прошлое как материал для игрового экспериментирования.....	98
§ 7. «Постмодернистский буржуазный либерализм».....	121
Заключение.....	143

Приложения

Р. Рорти. Хайдеггер, случайность и прагматизм.....	147
Р. Рорти. Историография философии: четыре жанра.....	178
Р. Рорти. Постмодернистский буржуазный либерализм.....	197
Библиография сочинений Р. Рорти с 1959 по 2000 г.	209
Тексты Р. Рорти, переведённые на русский язык.....	228
Избранная библиография текстов о Р. Рорти на русском и английском языках.....	229

Contents

Introduction	3
Chapter I. Philosophy Without Method	8
§ 1. Critique of The Foundationalist Concept of Knowledge.....	8
§ 2. Non-Reductive Materialism: Overcoming Dualistic Ontology.....	32
§ 3. Post-Analytic Philosophy & “A Turn Against Theory and Toward Narrative”.....	43
Chapter II. Non-Teleological Account of History and Social Relativism	70
§ 4. Cultural Epochs and “Vocabularies” as Historical Contingencies.....	70
§ 5. Irony, Metaphor, Redescription.....	84
§ 6. Neopragmatic Hermeneutics: Past as Material for Playful Experimentation.....	98
§ 7. “Postmodernist Bourgeois Liberalism”.....	121
Conclusion	143

Supplements

R. Rorty. Heidegger, Contingency, and Pragmatism.....	147
R. Rorty. The Historiography of Philosophy: Four Genres.....	178
R. Rorty. Postmodernist Bourgeois Liberalism.....	197
Bibliography of R. Rorty’s Works (1959–2000).....	209
R. Rorty’s Writings, Translated into Russian.....	228
Selected Publications on R. Rorty (Russian and English).....	229