

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Проблема меж знання в неопрагматизмі Гіларі Патнема та
Річарда Рорті»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Жукова Поліна Олексіївна

Керівник: Циба В'ячеслав Миколайович,

кандидат філософських наук, доцент

Рецензент _____

(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою « _____ »

Секретар ЕК _____

« _____ » _____ 2026р.

ЗМІСТ

ВСТУП	2
РОЗДІЛ I. ФЕНОМЕН ПІЗНАННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА	6
РОЗДІЛ II. ГІЛАРІ ПАТНЕМ: ВНУТРІШНІЙ РЕАЛІЗМ	10
2.1 Критика метафізичного реалізму	10
2.2 Концепція «розумної прийнятності».....	12
2.3 Межі концептуальної релятивності.....	14
2.4 Факт/цінність дихотомія	16
РОЗДІЛ III. РІЧАРД РОРТІ: АНТИ-РЕПРЕЗЕНТАЦІОНАЛІЗМ	19
3.1 Відмова від «дзеркала природи»	19
3.2 Солідарність vs об'єктивність	21
3.3 Істина як едифікація	23
3.4 Межі філософського дискурсу	25
РОЗДІЛ IV. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ТА ПОЛЕМІКА	29
4.1 Спільне та відмінне	29
4.2 Дискусія про релятивізм	31
4.3 Межі знання: де вони проходять?	33
ВИСНОВКИ	36
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	39

ВСТУП

Сучасна філософія перебуває у цікавому становищі. Ця робота буде досліджувати межі знання сучасної філософії, проблему меж знання в неопрагматизмі, дискусію Г. Патнема та Р. Рорті. Сучасна філософська думка проринула у глибоку рефлексію, а то й саморефлексію. Це часто описують як період «після Філософії». Сучасні філософи вже не так зважають на платонівську чи кантіанську традицію чи намагаються її заперечити. Пошук істини трансформується. І тут на арену виходить неопрагматизм, певний інтелектуальний рух, який осмислює межі людського пізнання як внутрішні характеристики мовних практик та соціальних конвенцій. «Річ у собі» залишається в минулому. Наше пізнання більше не перешкоджає шляху до «речей у собі». Інтелектуальний двобій, філософська дискусія Гіларі Патнема та Річарда Рорті - це основа цього процесу. Патнем хотів зберегти об'єктивну нормативність через «реалізм з людським обличчям», а Рорті пропонує радикальну відмову від репрезентаційної моделі знання на користь соціальної солідарності.

Актуальність теми дослідження. Проблема меж знання посідає центральне місце в сучасній епістемології, особливо в межах неопрагматизму як впливового напрямку філософії ХХ століття. Переосмислення статусу істини, об'єктивності та раціональності у працях Патнема та Рорті стало важливим етапом у трансформації класичних уявлень про пізнання. Обидва мислителі відмовляються від традиційної концепції істини та ідеї знання як точного відображення реальності, проте пропонують різні стратегії осмислення його меж і критерії виправданості.

У контексті неопрагматизму межі знання постають як динамічний простір інтерпретацій, мовних практик та соціальних конвенцій. Для Патнема важливо витримати раціональність, щоб опис світу залишався обґрунтованим і зрозумілим для всіх. Рорті радикалізує прагматизм і взагалі відкидає потребу в епістемології як у чомусь фундаментальному.

Актуальність цієї теми якраз і полягає в тому, щоб зрозуміти, на чому тримається наше сучасне пізнання, коли навколо лише плюралізм і ніякої істини. Порівнюючи Патнема та Рорті, ми можемо побачити, де неопрагматики діють спільно, а де починаються їхні головні суперечки про межі знання. Це дозволяє нам по-новому глянути на проблему об'єктивності та ролі мови, фокусуючись не на тому, як глибоко ми бачимо світ, а на тому, як наші мовні конструкції визначають ці самі межі.

Стан наукової розробки теми. Сьогодні проблема меж знання в неопрагматизмі це реальний перегляд того, що ми звикли називати істиною та раціональністю. В умовах, коли старі метафізичні призми вже не працюють, ідеї Патнема та Рорті стають ключовими. Вони по-різному пояснюють, як пов'язані наша мова та реальність, і де саме пролягає кордон наших зазіхань на знання. Багато дослідників працювали над цією темою, проте нам важливо зрозуміти, як концепції Патнема та Рорті працюють у парі.

Об'єктом дослідження є саме проблема меж знання в західній філософії останніх десятиліть, зокрема те, як її бачить неопрагматична традиція.

Предметом дослідження є те, як саме Патнем та Рорті переосмислюють істину та об'єктивність, відмовляючись від ідеї мови як дзеркала світу.

Мета дослідження полягає у розкритті проблеми меж знання в неопрагматизмі цих авторів.

Тому **завдання** дослідження такі: розібрати феномен пізнання як фундаментально філософську проблему, глибоко проаналізувати філософські концепції Патнема та Рорті окремо, провести порівняльний аналіз їх ідей, щоб побачити спільне та відмінне в їхньому баченні меж пізнання.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Методологія роботи ґрунтується на поєднанні принципів аналітичної філософії та герменевтичного підходу. Використано історико-філософський метод для простеження еволюції поглядів Патнема та Рорті. Компаративний метод застосований для зіставлення стратегій обґрунтування меж знання у обох авторів. Аналітичний метод дозволяє деконструювати ключові поняття. Також використано елементи прагматичного

методу, що відповідає специфіці об'єкта дослідження, для оцінки когнітивних меж через призму людської практики.

Джерельна база дослідження. Робота базується на аналізі ключових праць Патнема: «Розум, істина й історія» (2003), «The Meaning of 'Meaning'» (1975), «Models and Reality» (1980), «The Collapse of the Fact/Value Dichotomy» (2002) та інші. Позиція Рорті прелставлена працями: «Філософія і дзеркало природи» (1996), «Contingency, Irony, and Solidarity» (1989), «Objectivity, Relativism, and Truth» (1991), а також статтями «The World Well Lost» та «Гайдеггер, випадковість і прагматизм» тощо. Залучено також коментаторську літературу Конанта та Мейти. Для глибшого розуміння генезису досліджуваних проблем залучено класичні тексти Л. Вітгенштайна («Tractatus Logico-Philosophicus» та «Філософські дослідження»), Е. Гусерля («Досвід і судження») та І. Канта («Критика чистого розуму»). Опрацьовано фундаментальні підручники та енциклопедичні видання за редакцією В. Шинкарука, І. Бичка, В. Ярошовця, Л. Губерського, В. Кременя, І. Надольного, Є. Причепія та І. Добронравової, що дозволило вписати проблематику Патнема та Рорті в загальний контекст історії філософії та філософії науки.

Структура роботи. Дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел.

РОЗДІЛ I. ФЕНОМЕН ПІЗНАННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

У всьому розмаїтті того, як ми взаємодіємо з навколишнім хаосом, ми звикли, що головне - це пізнання. Ми звикли думати, що пізнання - це просто збирання правильних фактів про дійсність, її будову чи сутність. Але якщо придивитись, то це безперервний і доволі агресивний процес, де ми намагаємось відкрити те, що раніше було приховане. Тут постає головне питання: не просто «що» ми знаємо, а за яких умов ми взагалі вважаємо щось «істиною». Це вимагає від нас серйозного філософського розбору методів і понять, які ми використовуємо (Надольний, 1999, ст. 277).

Вся історія філософії, по суті, полягає у спробі розібратися, чи може наш розум взагалі дістати до реального світу. Ми створили десятки концепцій: від оптимістичного раціоналізму до похмурого агностицизму. Кожна з цих течій: емпіризм, скептицизм, прагматизм чи конструктивізм, пропонує свою версію того, як ми досягаємо реальність. Саме цю гру в пізнання ми назвали гносеологією або епістемологією. І це достатньо велике питання, для іншого наукового дослідження, адже німці у XVIII ст. трималися саме за термін гносеологія, то англо-американська традиція XXст. використовує термін епістемологія (Лісовий, 2009). І можна позначити відмінності у цих двох термінах, але в цій роботі ці терміни використані як синоніми. І головне одне: ми намагаємося зрозуміти природу своєї ж здатності знати (Надольний, 1999, ст. 139). Центральним питанням залишається: чи може наша свідомість забезпечити адекватне, чисте відображення дійсності? (Steup, Neta, 2005). Це не просто академічна суперечка, це питання нашої щоденної практики. Ми змушені якось орієнтуватися у світі, приймати рішення і пояснювати події, спираючись на те, що вважаємо «знанням» (Причепій, 2006, ст. 351-379).

Замість того, щоб просто дивитися на світ, ми будуємо складні конструкції, проблеми, гіпотези, теорії. Проблема тут виникає, коли ми усвідомлюємо межу власного знання. Як зазначав Поппер, наука починається не з того, що ми щось

побачили, а з того, що ми зіткнулися з проблемою. Ми еволюціонуємо від одних суперечностей до інших, глибших (Причепій, 2006, ст. 371).

Ці ігри розуму почалися ще в античності. Парменід був першим, хто провів межу між істиною та просто «думкою». Платон пішов далі, заявивши, що знання - це лише пригадування ідей, а Сократ та Арістотель додали сюди логіку (Ярошовець, 2002). Але навіть крізь ці всі роки питання залишається відкритим: чи досяжна взагалі істина? Проблема в тому, що людина тут грає подвійну роль: вона і той, хто вивчає, і частина того, що вивчається (Надольний, 1999, ст. 281). Тому й не існує одного правильного трактування істини, їх безліч (Бичко, 2002, ст. 293).

Класична парадигма була зациклена на пошуку чогось абсолютно надійного. Це була епоха панування суб'єкта. Проте наприкінці ХХст. некласична епістемологія почала відмовлятися від цього фундаменталізму. Ми зрозуміли, що знання не існує у вакуумі, воно завжди занурене в соціокультурний контекст (Бичко, 2002).

Сьогодні ми розуміємо, що пізнання - це взаємодія (Добронравова, 2007). У цьому процесі працюють не тільки раціональні схеми, а й наші емоції, переживання та інтуїція. Активність того, хто пізнає край необхідна (Причепій, 2006). Істина тепер виглядає як динамічний процес, де ми намагаємося поєднати абсолютне та відносне (Steup, Neta, 2005). Ми більше не обмежуємося тільки наукою. Ми визнаємо, що міфи, релігія, мистецтво і навіть звичайний здоровий глузд теж дають нам знання. Наші дослідження розповзлися від макросвітів всесвіту до віртуальних реальностей (Губерський, 2004). Більше того, ми почали враховувати національний контекст, те, як мова і культура народу формують його унікальне бачення світу.

Якщо поглянути на шлях філософії, ми побачимо рух від наївної віри в природу до усвідомлення власної суб'єктивності (Петрушенко, 2019, ст. 46-50). Бекон і Локк вірили, що досвід - це все. Декарт же вибудовував усе на розумі та радикальному сумніві. Кант пізніше спробував окреслити межі цього розуму через свої апіорні форми, а Гегель показав, що знання рухається через

суперечності. Маркс та Енгельс додали до цього соціальний вимір, пояснивши, що ми пізнаємо світ, бо нам треба його змінювати через практику (Причепій, 2006).

У ХХ ст. все стало ще складніше. Аналітична філософія та герменевтика Гадамера вивели на перший план мову. Еволюційна епістемологія, зокрема Поппера, почала розглядати знання як живу систему, що постійно адаптується (Причепій, 2006). Конт колись мріяв про перехід від релігії до чистої науки, а Татаркевич спостерігав шлях від максималістських претензій до скромного мінімалізму.

Рорті в цьому контексті став ключовою фігурою. Він показав, що вся наша гонитва за об'єктивністю - це лише траєкторія до епістемологізму, де ми орієнтуємось на відносні знання (Петрушенко, 2019, ст. 46-50). Сучасні дискусії крутяться навколо того, що істина як «пасивна копія світу» остаточно померла. На її місці тепер, складні інтерпретаційні конструкції (Патнем, 2003, ст. 139). За словами Рорті, ми все ще борсаємося між картезіанським бажанням знайти істину і кантіанськими обмеженнями (Рорті, 2000, ст. 9).

Отже, пізнання полягає у активному творчому відображенні реальності. Це створення інструментів для виживання у світі. Ми будуємо інтелектуальні конструкції, і саме від них залежить наша свобода (Причепій, 2006). Навіть якщо ми не маємо одного остаточно визначення істини, вона залишається нашим, так би мовити, регулятивним ідеалом, який змушує нас рухатися далі.

Сучасна епістемологія розуміє, що кожне знання - це певний історичний конструкт. Ми все ще боремося з ідолами мислення, про які попереджав Бекон, особливо сьогодні, в епоху інформаційного шуму. Ми усвідомлюємо, що мова не просто описує світ, вона його створює. Феноменологія навчила нас, що пізнання - це наше буття-в-світі. Ми самі будуємо свою модель реальності, а отже, несемо за неї відповідальність.

Замість того, щоб шукати одну, єдино правильну, відповідь, ми перейшли до діалогу різних стратегій. Ми поєднуємо логіку з інтуїцією, науку з етикою. І

хоча ми визнаємо відносність знання, це все ж таки не означає капітуляцію перед безглуздя. Це просто пошук більш гнучких форм обґрунтування.

Пізнання залишається нашою найбільшою пригодою, способом перетворити хаос на впорядкований космос культури. Це міст між нашим «я» та Всесвітом, який ми постійно добудовуємо. І в цьому процесі істина постає, як відкритий горизонт, який манить нас до нових вершин духу, підтверджуючи силу нашого розуму і невичерпність самого буття.

РОЗДІЛ II. ГІЛАРІ ПАТНЕМ: ВНУТРІШНІЙ РЕАЛІЗМ

Тож від першого розділу, де ми розібрали феномен пізнання як філософську проблему, перейдемо до детального розбору філософії Патнема. Слід зазначити, що Патнем постає як одна з найбільш динамічних постатей аналітичної думки, чия еволюція фактично відображає кризу класичного реалізму. У цьому розділі ми проаналізуємо його концепцію «внутрішнього реалізму», модель, яку він вибудував як альтернативу «метафізичному реалізму» та радикальному релятивізму. Проблема меж знання тут фокусується на спробі зберегти об'єктивність, визнаючи при цьому неминучу людську обмеженість нашого пізнання. Вихідною точкою для автора стає розрив із традицією, де істина постає лише як пасивне копіювання реальності. У праці «Розум, істина й історія» він критикує «погляд з точки зору Бога», тобто ілюзію, що ніби існує єдиний істинний опис світу, незалежний від спостерігача (Патнем, 2003, ст. 19). Автор доводить, що ми не маємо доступу до речей поза нашими концептуальними схемами, тому межа знання проходить не між суб'єктом і світом, а всередині самої практики опису реальності. Фундамент цієї позиції тримається на кількох тезах, які ми розглянемо детальніше у розділі.

2.1 Критика метафізичного реалізму

Центральним сюжетом у філософській еволюції Гіларі Патнема став його поступовий розрив із «метафізичним реалізмом» та перехід до позицій «внутрішнього реалізму». Щоб дослідити межі знання в його неопрагматизмі, нам доведеться фактично демонтувати стару епістемологічну машину, яка справно працювала в західній думці ще з новочасних століть. Патнем висвітлює, що цей старий реалізм тримається на трьох хитких китах: вірі у фіксований набір об'єктів «самі по собі», надії на існування одного-єдиного істинного опису світу та переконанні, що істина - це просто дзеркальна відповідність між нашими знаками й зовнішніми речами (Патнем 2003, с. 54). Він влучно охрестив таку

позицію «поглядом з точки зору Бога», ілюзією, ніби ми можемо вистрибнути за межі власної голови й споглядати «готовий світ» у його істинному існуванні.

Головний удар Патнем, звичайно ж, спрямовує на саму механіку того, як ми називаємо речі. У своїй праці «Значення «значення»» він проголошує радикальну тезу: «значення просто не в голові» (Putnam 1975, p. 131). Через свій знаменитий мисленнєвий експеримент із «двійником Землі» він показує, що наші слова «чіпляються» за реальність через фізичне середовище. Він доводить, що два суб'єкти можуть перебувати в ідентичних психологічних станах, але їхні слова будуть реферувати до різних об'єктів залежно від фізичного складу середовища. Але якщо референція залежить від контексту, то «чисте» знання про світ без домішок мови стає неможливим.

Також, Патнем доводить: навіть якщо ми створимо «ідеальну» теорію, вона все одно допускати безліч різних інтерпретацій. Світ не має власного голосу, щоб підказати нам «ту саму єдину модель» (Putnam 1980, p. 466). Тож ідея про наше знання як точну копію структури всесвіту розсипається, бо сама ця структура є лише відображенням тієї мови, яку ми обрали для опису.

Згадаймо інший відомий мисленнєвий експеримент: «мізків у посудині». Патнем використовує його, щоб показати абсурдність скептицизму. Це одна із головних гілок його дискусії з Рорті. Патнем пояснює: якби ми справді були лише мізками в лабораторії, ми б навіть не змогли про це сказати, бо наші слова реферували б до пікселів у програмі, а не до реальних посудин (Патнем 2003, с. 19-21). Це свідчить про те, що межі пізнання, для нього, це тканина нашої мови. Спосіб, яким ми організовуємо свій досвід і є знанням.

Врешті, Патнем закликає нас кинути марні пошуки «абсолютної концепції світу». Немає ніяких «голих фактів», що лежать за межами наших цінностей та установок. Будь-яка річ стає об'єктом лише всередині нашої концептуальної схеми, яку ми обираємо під власні потреби та життєві практики. Метафізичний реаліст помиляється, чекаючи, що об'єкти «самі заговорять». Насправді ж об'єктивність криється у нашій власній відповідальності перед тим досвідом, який ми проживаємо (Conant 1990, p. xv).

Отже, критика Патнема проголошує радикальне прощання з «поглядом з точки зору Бога». Доводячи, що ми не маємо «чорного ходу» у реальність в обхід власної мови, Патнем елегантно пересуває межі пізнання. Тепер вони пролягають не між бідним розумом і таємничою «річчю в собі», а там, де просто вичерпується наша поточна фантазія щодо того, як ще можна впорядкувати хаос досвіду. Це і є той самий шлях до внутрішнього реалізму: тепер знання виступає, як наша власна саморобна конструкція, зібрана «на колінці» всередині мови та історії.

Можна проілюструвати критику метафізичного реалізму через теорію симуляції та фільм «Матриця»: якщо ми живемо в симуляції, то слово «дерево» реферує до коду, а не до зовнішнього об'єкта. Аргумент Патнема про «мізки в бочці» доводить, що ми не можемо вийти за межі системи, щоб порівняти її з «реальною реальністю».

2.2 Концепція «розумної прийнятності»

Відмова від метафізичного реалізму та «погляду з точки зору Бога» підштовхує Патнема до пошуку свіжого трактування істини, яке б нарешті розірвало цей містичний зв'язок мови зі «світом-самим-по-собі». Замість того, щоб копіювати реальність, внутрішній реалізм пропонує нам теорію «розумної прийнятності». У такому розвороті межі пізнання перестають бути прірвою між нами та недосяжним об'єктом. Тепер вони пролягають там, де закінчуються наші епістемологічні стандарти, якими ми звикли підпирати власні переконання.

Патнем прямо каже: істина виступає такою собі ідеалізованою раціональною прийнятністю (Патнем 2003, с. 66). Виходить, твердження стає істинним не через точне дублювання зовнішнього світу, а через вдале вписування у нашу концептуальну схему. Він наполягає на нерозривному зв'язку між істиною та розумом. Якщо метафізики намагалися винести істину за дужки нашої здатності її осягнути, то Патнем бачить тут тотальну взаємозалежність. Наші знання затиснуті в межах того, що ми взагалі здатні назвати «розумним» із нашої суто людської позиції.

Окремий драйв цій концепції додає неможливість «натуралізувати» розум. У своїх роздумах автор доводить, що раціональність не вийде звести до біології чи фізики. Вона постає нормативним поняттям (Патнем 2000, с. 193). Будь-яка спроба описати критерії прийнятності як голі факти просто вбиває саму суть розуму. Ми самі встановлюємо норми й самі їх вдосконалюємо в ході історії, тож межі знання еволюціонують разом із нашими уявленнями про правильне, хоча й не стають від цього абсолютно випадковими.

Розумна прийнятність у Патнема тримається на когерентності та цілісності досвіду. Оскільки прямого виходу на «об'єкти» у нас немає, ми міряємо істинність теорій їхньою здатністю ладнати з іншими частинами нашої системи знань. Тут знання виглядає як успішна інтелектуальна адаптація до середовища. Щоправда, Патнем обережно дистанціюється від простого консенсусу натовпу. Для нього істина залишається ідеалом, до якого ми лише прагнемо в нескінченних дискусіях, а не просто тим, про що ми домовилися сьогодні за кавою (Putnam 1990, р. 21).

Ще один важливий момент криється у ролі цінностей. Патнем впевнений, що простота чи когерентність насправді є внутрішніми орієнтирами розуму. Неможливо відрізати «факти» від оцінок того, яка теорія виглядає «розумнішою» (Putnam 2002, р. 30-31). Отже, де закінчуються наші знання, там починається наша епістемічна відповідальність. Ми бачимо світ лише крізь фільтри тих цінностей, які дозволяють нам вибудувати раціональну модель реальності.

Усередині цієї схеми ми отримуємо об'єктивність «з людським обличчям». Це не означає, що «все дозволено», адже всередині обраної моделі існують цілком конкретні підстави приймати чи відкидати ідеї. Як влучно зауважує Конант, визнання таких меж є актом інтелектуальної чесності, що рятує нас від привидів старої метафізики (Conant 1994, р. xiii).

Отже, Патнем перетворює істину на ідеалізований продукт раціональної гри всередині людських концепцій. Межі знання тут - це гнучкі кордони самого розуму та його цінностей. Пізнання завжди має свій контекст, проте тримається купи завдяки вимогам логіки та людському досвіду. Це і є той самий «реалізм з

людським обличчям», де ми не просто дзеркалимо світ, а активно й відповідально його конструємо.

Для ілюстрації головної ідеї другого підрозділу, другого розділу, хочеться пригадати моделі глобального потепління. Якщо поєднувати це з ідеєю Патнема про розумну прийнятність, то бачимо, що ми не маємо «погляду Бога» на майбутнє Землі, але ці моделі і є «розумно прийнятними», бо вони найкраще узгоджуються з нашими даними, логікою та епістемічними цінностями.

2.3 Межі концептуальної релятивності

Ще однією важливою ідеєю Патнема в контексті істини та раціональності стало обґрунтування тези про «концептуальну релятивність». Тут проблема меж знання перестає бути пошуком фіксованої точки дотику з об'єктом і фокусується на тому, як будь-яке наше уявлення про світ виявляється похідним від обраної нами концептуальної схеми. Ці питання автор розкриває у своїй фундаментальній праці «Розум, істина й історія», де наголошує, що визнання релятивності описів зовсім не означає капітуляції перед радикальним суб'єктивізмом у дусі «все дозволено».

Патнем натякає, що один і той самий стан справ у світі може бути адекватно поданий через різні, часом несумісні теоретичні мови. Класичним прикладом тут виступають логічні системи: якщо в межах стандартної логіки Карнапа світ із трьох індивідів містить рівно три об'єкти, то в мереології Лесневського, де сума будь-яких двох елементів вважається окремою одиницею, ми нарахуємо вже сім (Патнем 2003, с. 88–91). Отже, він заперечує пошук істини «насправді», доводячи, що обидві відповіді є істинними всередині своїх схем. Об'єкти не існують як «готові» деталі конструктора до того, як ми введемо критерії їхньої ідентифікації (Putnam 1987, p. 18–20).

Однак тут постає межа самої релятивності, адже світ «чинить опір» нашим фантазіям. Ми не вільні малювати будь-яку кількість об'єктів, адже схема з восьми чи десяти елементів просто не витримає перевірки структурою досвіду. У праці «Реалізм з людським обличчям» філософ підкреслює: концептуальна

релятивність заперечує не існування зовнішнього світу, а лише наявність «єдиного істинного словника» для його опису (Putnam 1990, р. 26).

Межі нашого пізнання впираються у два фактори. По-перше, це емпіричний контроль, адже світ не виступає продуктом нашої волі. По-друге, це прагматичні межі: ми обираємо ті схеми, які допомагають краще орієнтуватися в реальності та взаємодіяти з іншими. Патнем критикує спроби вибудувати «абсолютну концепцію світу», позбавлену людських перспектив, вважаючи такий проєкт ігноруванням самої природи пізнання як ціннісної діяльності (Putnam 1992, р. 82-85).

У пізніших роздумах Патнем ще радикальніше відмежовує свій «здоровий реалізм» від релятивізму Рорті. Якщо для останнього межа знання виступає лише межею солідарності спільноти, то для Патнема вона регулюється об'єктивними стандартами раціональності. Як зазначає Конант, концептуальна релятивність виявляється можливістю показати її багатогранність і «людське обличчя» (Conant 1994, р. xxiv).

Отже, теза Патнема демонструє: межі знання проявляються, як динамічні рамки наших схем. Ми не пізнаємо світ «як він є» поза мовою, проте залишаємося обмеженими вимогами логіки та успішної практики. Тож межа знання проходить там, де вичерпується здатність наших понять ефективно організовувати реальність, зберігаючи повагу до фактів, що виникають усередині цих систем.

Наприклад, цифрове та аналогове фото: одне і те саме зображення можна описати як хвилі світла або як пікселі. Обидва описи істинні всередині своїх схем, що підтверджує ідею, що межа знання - це межа обраного формату, який ми використовуємо для опису реальності.

2.4 Факт/цінність дихотомія

Фінальним акордом у спробі Патнема перезібрати внутрішній реалізм стає його розправа над дихотомією факту та цінності. Цей вузол є принциповим для неопрагматизму, бо він ставить під удар саму мрію про «чисте», стерильно

нейтральне знання. Патнем висвітлює, як традиційний поділ на об'єктивні факти та суб'єктивні цінності виявляється штучною декорацією, яку ми успадкували від логічного позитивізму, і яка чомусь змусила нас повірити у вельми куце визначення раціональності.

За замовчуванням вважалося, що факти надійно зачинені в лабораторіях і піддаються верифікації, тоді як цінності - це лише емоційне коливання повітря або приватні примхи. У своїй праці «Крах дихотомії факт/цінність» Патнем демонструє, що вся ця конструкція тримається на епістемологічних милицях. Він пропонує ідею «заплутаності», наголошуючи, що факти й цінності переплетені так тісно, що спроба їх роз'єднати перетворює живе пізнання на беззмістовний гербарій (Putnam 2002, р. 30–34).

Іронія в тому, що навіть найсуворіше наукове знання, яке ми іменуємо «фактичним», з ніг до голови одягнене в епістемологічні цінності. Когерентність, простота та пояснювальна сила не валяються під ногами як камінці; ми самі обрали їх як золоті стандарти. Патнем підкреслює, що без цих епістемічних ідолів ми б взагалі не мали жодних фактів, бо сама межа знання виявляється прокресленою нашими ідеалами раціональності (Патнем 2003, с. 154).

Ще один удар по дихотомії завдають «товсті етичні поняття»: «жорстокий» чи «хоробрий». Вони одночасно і малюють картинку дії, і виносять їй вирок. Якщо ми спробуємо вилучити з «жорстокості» її оціночний присмак, слово просто розсиплеться, втративши будь-який зв'язок із реальністю (Putnam 2002, р. 38–40). Отже, соціальне пізнання завжди приправлене цінностями, а пошук межі між «чистим описом» та «оцінкою» виглядає як спроба знайти початок у кола.

Він також доводить, що гуманітарний досвід володіє не меншою вагою, ніж фізика, навіть якщо він не вписується у вузький натуралізм. І тут вони перетинаються з Рорті. Проте критикуючи Вільямса, Патнем іронізує над ідеєю «абсолютної концепції світу», адже ми просто не здатні дивитися на всесвіт, попередньо «очистивши» свій погляд від людських інтересів (Putnam 1992, р. 86–91).

Такий підхід кардинально видозмінює межі знання. Там, де раніше панували виключно емпіричні факти, Патнем розгортає простір етики. Рациональність постає здатністю до розважливого судження, а не просто механічним обчисленням. При цьому він не впадає в суб'єктивізм: цінності можуть претендувати на об'єктивність, якщо вони витримують випробування на «розумну прийнятність» у межах нашої спільної гри в культуру (Conant 1994, р. lxxv).

Отже, похорон дихотомії факт/цінність у Патнема свідчить про те, що межі нашого пізнання міцно пришиті до аксіологічного фундаменту розуму. Пізнання постає як ціннісно заряджений процес, де істина й благо ідуть пліч-о-пліч. Межа знання пролягає там, де вичерпується наша фантазія щодо інтеграції даних у систему людських смислів. Його «реалізм з людським обличчям» просто нагадує нам, що жодна об'єктивність не варта уваги, якщо вона ігнорує контекст людського процвітання.

Наприклад, алгоритмічна упередженість: коли алгоритм ШІ відмовляє у кредиті, то за Патнемом факти та цінності заплутані, тобто неможливо отримати чистий факт без оціночного судження про те, які дані в цьому випадку є доречними.

Отже, другий розділ розкриває концепцію внутрішнього реалізму Патнема як таку собі відчайдушну спробу всидіти на двох стільцях одночасно: між залізобетонним метафізичним реалізмом та хиткою трясовиною радикального релятивізму. Патнем пересуває межі знання, переконуючи нас, що вони пролягають не десь у прірві між суб'єктом та недосяжною «річчю в собі», а затишно вмощуються всередині наших власних концептуальних схем, якими ми звикли «нарізати» свій досвід.

Автор деконструє «погляд з точки зору Бога», натякаючи, що істина більше не претендує на роль космічного дзеркала. Замість пасивного споглядання природи ми отримуємо «розумну прийнятність», де пізнання постає активною, майже цеховою людською діяльністю. Межі того, що ми називаємо

знанням, тепер диктують не закони об'єктивного космосу, а наші локальні епістемічні стандарти. Хоча вони й виглядають історично зумовленими, ми все ще намагаємося зберегти обличчя через вимоги логічної когерентності, сподіваючись, що цей інтелектуальний конструктор якось та й працюватиме.

Аналіз концептуальної релятивності лише підтверджує, що опис світу завжди залишається заручником обраної нами мови. Проте Патнем залишає нам крихту втіхи: світ чинить «опір», не дозволяючи фантазії розгулятися остаточно. Фінальним акордом стає проголошення «реалізму з людським обличчям», де дихотомія факту й цінності розмивається на користь ідеї, що чистих фактів просто не існує, вони безнадійно «заплутані» в наших етичних уподобаннях. Таким чином, у Патнема межі знання перетворюються на динамічний простір нашої здатності раціонально осмислювати світ, де ми відповідальні за сенси, які самі ж і вигадали для власного процвітання.

РОЗДІЛ III. РІЧАРД РОРТІ: АНТИ-РЕПРЕЗЕНТАЦІОНАЛІЗМ

Як ми вже дослідили у попередньому розділі, що Пантем намагався зберегти об'єктивність, через «людське обличчя». Проте Річард Рорті звертається до більш радикальної критики епістемологічної традиції Заходу. Цей розділ буде присвячений повній деконструкції метаформ, на яких раніше базувалася проблема меж знання, яку нам пропонує Рорті. Для нього межі знання - це епістемологічний бар'єр, результат застарілого словника.

У третьому розділі ми аналізуємо анти-репрезентаціоналізм Рорті, позицію, яка повністю деконструює метафори, на яких трималась проблема меж знання три століття. У своїй праці «Філософія і дзеркало природи», він доводить, що вся новочасна думка була зачарована «дзеркальною» метафорою, де пізнання полягає у відзеркаленні реальності (Рорті, 1996, ст. 14-15). Рорті пропонує замінити цю відповідність прагматичним справлянням зі світом (Rorty, 1991, р. 1-2). Ми розкриємо у цьому розділі його погляди сприяючи на: відмову від репрезентації, солідарність замість об'єктивності, едифікацію та ідеї про кінець Філософії.

3.1 Відмова від «дзеркала природи»

Основною подією та ідеєю Рорті в неопрагматичному повороті була радикальна критика «дзеркала природи», так він описував застарілу епістемологічну традицію. Тут проблема меж знання відкидає роздуми про те, як глибоко ми можемо зануритись «за завісу», і фокусується на тому, чому ми вирішили, що наше мислення має щось відображати. Ці питання автор і розкриває у своїй праці «Філософія і дзеркало природи». Де він наголошує, що вся новочасна філософія, від Декарта до Канта, була побудована на «окулярній метафорі», тобто де розум виступає великим дзеркалом реальності, а пізнання - це процес, завдяки якому ми отримуємо точні репрезентації зовнішнього світу (Рорті 1996, с. 14-16). Отже він заперечує ідею про «розум як дзеркало», він

доводить, що вона не є природньою та очевидною. Вона є просто історичним конструктором минулих часів.

Рорті продовжує деконструкцію традиційної моделі, вказуючи на те, що Декарт фактично «винайшов» розум як замкнений внутрішній простір, такий собі «ментальний театр», де суб'єкт лише спостерігає за репрезентаціями. Згодом Локк і Кант остаточно закріпили статус філософії як «теорії пізнання», головним завданням якої став пошук методів для «очищення» цього внутрішнього дзеркала від будь-яких викривлень (Рорті 1996, с. 132).

Проте, крізь призму анти-репрезентаціоналізму, стає зрозуміло, що така модель лише продукує штучну проблему меж знання. Ми опиняємося в пастці постійних сумнівів: чи відповідає «картинка» в нашій голові «об'єкту» поза нею? Іронія полягає в тому, що ми ніколи не зможемо перевірити цю відповідність, адже не маємо незалежного способу порівняти їх, не створюючи при цьому ще одну, нову «картинку». Отже, пошук об'єктивної істини, це лише про маніпуляції із дзеркальним відображеннями.

Рорті пропонує відкинути ідею «відповідності» світу і замінити її поняттям «справляння». Тепер знання лише допомагають нам взаємодіяти між собою та між/у світі. У праці «The World Well Lost» він пояснює: коли ми позбуваємося ідеї «світу самого по собі», ми не втрачаємо реальність, а лише скидаємо зайвий метафізичний вантаж. Світ стає «добре втраченим», бо він більше не є тим суворим авторитетом, що диктує нам якусь «єдину істинну мову» (Rorty 1972, р. 649–650).

Це дуже радикальна думка, яка допомагає нам зовсім по-новому подивитися на мову. Вона перестає бути прозорим склом або дзеркалом. Слідом за Вітгенштайном, Рорті бачить у мові лише набір випадкових «мовних ігор», що виникли в ході еволюції так само стихійно, як орхідеї чи антропоїди (Мейта 2017, с. 69). Отже, межі нашого знання - це лише межі нашого поточного «словника». Коли старий словник перестає працювати, ми не «відкриваємо істину», а просто створюємо нові інструменти, які дають нам більше можливостей.

Рорті рішуче заперечує епістемологію як «першу філософію». Він вважає помилкою те, що філософи призначили себе арбітрами культури, які сортують знання на «наукове» та «суб'єктивне». Істина тепер про те, що виявляється корисним в соціальній практиці і мінімізує шкоду (Rorty 1982, р. xiii–xv). Межа між знанням і думкою стирається, поступаючись місцем звичайній домовленості всередині культури.

Такий антирепрезентаціоналізм веде до того, що ми позбавляємо «об'єктивну реальність» права голосу в наших дискусіях. Об'єкти тут не можуть продиктувати нам, у що саме ми маємо вірити (Rorty 1991, р. 81). Знання, де більше немає місця «дзеркальності», стає повністю історичним та контекстуальним конструктом.

Отже, відмова від метафори «дзеркала природи» - це ключовий крок до подолання застарілої епістемології. Спростовуючи ідею розуму як «камери», що фіксує світ, Рорті переосмислює самі межі знання. Тепер ми скоріше дивимося на мову як на швейцарський ніж: головне те, наскільки зручно ним користуватися. Рорті натякає, що знання - це така собі колективна творчість або соціальна гра. Ми більше не «відкриваємо» істину, як Колумб Америку, а буквально винаходимо її на ходу, переписуючи світ під власні потреби. Тож межі нашого пізнання впираються лише в нашу фантазію, залишаючи майбутнім поколінням повний карт-бланш на те, щоб знову все переінакшити.

Щоб закріпити ідею цього підрозділу наведемо приклад інтерфейсу на наших комп'ютерах, іконка «Кошик» чи будь-яка інша, це лише корисна метафора, яка допомагає взаємодіяти з ноутбуком, нам не треба знати та розуміти як воно працює технічно під залізом.

3.2 Солідарність vs об'єктивність

Рорті на цьому не зупиняється і закликає нас відмовитися від традиційної «об'єктивності» і замінити її «солідарністю». Це фундаментальний зсув у розумінні того, де пролягають межі нашого пізнання. Ми звикли, що старі епістемологи намагались знайти зовнішню, «нелюдську» реальність, але Рорті

спокійно пояснює: єдина реальна межа наших знань - це етос тієї бульбашки-спільноти, до якої нам пощастило належати.

У «Солідарність чи об'єктивність?» автор відтворює два сценарії, за якими ми намагаємося надати життю хоч якогось сенсу. Перший - це шлях «об'єктивності»: така собі спроба втекти від людей до чистої «істини», що існує сама по собі, незалежно від наших мов і бажань. Другий - шлях «солідарності», де ми нарешті визнаємо себе частиною конкретної історичної групи, а «знання» сприймаємо просто як здатність домовитися всередині цієї групи (Рорті 1985, с. 21). Для нього, ніби-то, все просто: межа знання закінчується там, де вичерпується наш дар переконувати співрозмовників.

Він доводить, що фанатичне прагнення об'єктивності, це більше про фантомний біль за релігійним минулим, коли людина відчайдушно шукала опору в чомусь вищому за себе. Здається, пройшло зовсім мало часу після цих його ідей, і нам знову треба шукати опору десь не в собі. Ми не справилися із цим завданням.

У філософії це перетворилося на полювання за «позаісторичними умовами істини». Проте, за логікою Рорті, ми лише заручники власної мови та історії, і вистрибнути з них, щоб порівняти свої думки з «голим» світом, просто неможливо. Тож те, що ми пафосно кличемо «об'єктивним знанням», насправді є лише вдалим локальним консенсусом, який настільки прижився, що ми забули про його випадковість. Як іронізує філософ, у прагматиста немає теорії істини, у нього є лише думка про те, які історії нам зручніше називати істинними (Рорті 1991, с. 22-24).

Ключовим тут стає «етноцентризм». Рорті відверто каже: у нас немає іншого вибору, окрім як грати за правилами своєї культури (наприклад, західної ліберальної демократії). Межі пізнання - це і є межі нашої культури. Жодної «архімедової точки», щоб глянути на всі світи одночасно, не існує. У праці «Випадковість, іронія та солідарність» він наголошує, що ми не можемо «фактами» довести перевагу нашого словника над іншим, бо самі факти - це лише внутрішні елементи цих самих словників (Рорті 1989, с. 44-46).

Ця проблема набуває гостроти у роздумах Мейти про маргіналізовані групи. Вона підкреслює: для Рорті солідарність = результат соціального експерименту. Ми дізнаємося про «іншого» через роботу уяви, яка дозволяє побачити у чужинці такого ж страждальця, як і ми самі (Мейта 2020, с. 82). Пізнання тут остаточно перетворюється на: ми «знаємо» рівно стільки, наскільки вистачає нашої емпатії.

Критика «об'єктивності» зачіпає і науку. Рорті переконує, що фізика чи біологія не «ближчі до суті речей», ніж поезія; це просто дуже успішна форма солідарності, де вчені домовилися про чіткі правила гри (Рорті 1991, с. 38-40). Відтак, кордон між «залізобетонними фактами» та «ефемерними цінностями» стирається. Будь-яке знання «м'яке», бо воно тримається виключно на людській згоді. У цьому місці дуже легко похитнути його теорію, але залишимо це.

Для Рорті межа знання - це межа нашого «Ми». Це усвідомлення робить нас «ліберальними іроніками»: людьми, які готові битися за свої ідеали, але при цьому розуміють, що ці ідеали, лише щасливий історичний випадок (Рорті 1989, с. 61).

Отже, Рорті пропонує ще й солідарність, що повністю перекроє карту пізнання. Знання більше не обмежене «світом» чи «розумом», його лімітує лише наша здатність домовлятися. Пошук об'єктивної істини - це ілюзія втечі від людської долі. У неопрагматизмі межі знання мають чисто соціокультурний характер: ми бачимо світ крізь оптику нашої спільноти, а розширюємо горизонти через додавання нових голосів до нашої колективної розмови.

3.3 Істина як едифікація

Логічним фіналом відмови Рорті від ідеї «відображення» стає радикальне переосмислення істини: тепер це зручний інструмент для нашого самотворення, або «едифікації». Межа знання перестає бути стіною, яка розділяє голову та світ; вона стає просто паузою в «розмові людства». Рорті впевнений, що ми просто постійно перевигадуємо себе і свій досвід, щоб нам було зручніше жити. А може, це й не так вже й просто?

Цю ідею «едифікації» він протиставляє класичній епістемології. Є «систематики» на кшталт Канта чи Декарта, які все життя шукають той самий «правильний словник», щоб назавжди застовпити межі істини. А є «повчальні» філософи, такі як Дьюї, Гайдеггер чи пізній Вітгенштайн. Їм байдуже до «остаточності», їхня мета полягає в тому, щоб просто не дати розмові затихнути й не дозволити думці перетворитися на гранітний пам'ятник (Рорті 1996, с. 320-322).

Для прагматиста істина не виступає як «об'єкт», який можна знайти. Це скоріше комплімент, який ми відважуємо тим ідеям, що допомагають нам знаходитись в цьому світі. Рорті прямо каже: філософія має не з «Буттям» контактувати, а робити наше життя бодай трохи щасливішим (Рорті 2002, с. 112). Тож межі знання малюємо ми самі, виходячи з власних потреб і фантазії. Істинним стає все те, що допомагає нам розвиватись та ставати щасливішими.

Головну роль у цьому процесі грає метафора. Як зазначає Мейта, істина для Рорті, це такий собі «рухомий натовп метафор». Ми просто вигадуємо нові способи говорити про речі, поки старі не «застигнуть» (Мейта 2017, с. 70). Межа нашого світу відповідає межі нашої актуальної мови. Весь сенс едифікації в тому, щоб розбити старий словник і накидати нову чернетку світу, де буде більше місця для свободи.

Рорті розуміє: ніякого єдиного фундаменту немає. Межі знання розчиняються в нескінченності людської розмови. Ми живемо в океані текстів та інтерпретацій, і за ними немає ніякої «горезвісної реальності», лише інші інтерпретації (Rorty 1982, p. 150-152).

Ба більше, ідея істини як «копії реальності» здається йому навіть шкідливою для демократії. Вона плодить «експертів», які нібито мають ключ до істини. І тут він дуже переконливо звучить.

Едифікація ж дає всім рівні права: будь-яка поетична вигадка чи новий словник мають право на життя, якщо вони допомагають нам розуміти одне одного (хоча тут він вже трохи втрачає свою переконливість).

Коли ми нарешті залишимо марний пошук «об'єктивності», ми зможемо просто закрити стару філософську традицію трактатів і зайнятися реальною культурою (Rorty 1972, р. 665). І тут знову його ніби-то заносить. Рорті ніби-то ходить по тонкому льоду і провокує різні бульбашки.

Але все ж таки, замість пошуку «вічних істин» Рорті пропонує нам нескінченне самотворення через мову. Межі нашого знання збігаються з межами нашої уяви. Знання не має ніякого фундаменту, окрім нашого бажання стати вільнішими та солідарнішими. Тож межа пізнання тут постає як відкритий виклик: вигадувати нові слова і продовжувати цю нескінченну людську гру.

3.4 Межі філософського дискурсу

Фінальним акордом у розборі антирепрезентаціоналізму Річарда Рорті стає його ревізія того, чим взагалі має займатися філософія і де її край. До чого ми вже трохи наближалися раніше в дослідженні. Якщо старі метафізики міркували про те щоб, встановлювати правила гри для всіх, від вчених до політиків, то Рорті просто вказує на двері й оголошує «кінець Філософії». Проблема меж знання тут перетворюється на питання термінологічного терміну придатності: автор доводить, що професійна філософська цехівщина просто вичерпала себе, бо занадто довго намагалася розв'язати псевдопроблеми, вигадані через невдалі метафори.

Рорті майстерно розділяє «Філософію» з великої літери та «філософію» з малої. Перша - та сама академічна лінія від Платона до Канта, що намагалася бути «верховним судом» і виносити вердикти істині, спираючись на якісь вічні, позаісторичні засади (Рорті 1996, с. 14-16). Натомість «філософія» з малої літери - наша природна здатність до розмови, такий собі безкінечний діалог людства, де немає фіксованих кордонів чи остаточних крапок. У «Постфілософській культурі» він малює образ філософа не як «короля-вченого», а як «ерудованого дилетанта», його завдання постає у тому, щоб підтримувати зв'язки між різними сферами життя (Рорті 2000, с. 24-27).

Межі філософського мислення тепер визначає не логіка чи «будова світу», а банальна соціальна користь. Якщо твій професійний словник перестав бути «єдифікаційним», його пора викинути на смітник історії як анахронізм. У пізніх працях Рорті наполягає: філософія має стати «культурною політикою». Тут ми вже не шукаємо істину, а розмірковуємо, чи допомагають наші слова людям процвітати й чи стає від них менше жорстокості (Rorty 2007, р. ix–xi). Тобто межі пізнання офіційно стають межами етики та політики.

Ще один важливий важель для нього полягає у «випадковості словника». Філософ-іронік за Рорті прекрасно розуміє, що його переконання не мають «залізобетонного» обґрунтування. Як зазначає Мейта, мова стає інструментом для демонтажу старих ієрархій (Мейта 2017, с. 69). Межа нашого висловлювання полягає у моменті щирого визнання: те, у що ми віримо, є лише продуктом випадкових культурних мутацій, а не «відбитком» вічності. Немає однієї правильної, об'єктивної істини. І в цьому полягає свобода для розвитку та удосконалення людства.

Рорті також ставить під сумнів спроби філософськи «довести» неодмінність переваг ліберальної демократії. Він каже прямо: ми не знайдемо нейтральної точки в космосі, щоб це обґрунтувати. У політиці межа філософії перетинається із пріоритетом демократії: солідарність із сусідом важливіша за епістемологічну точність (Rorty 1991, р. 175-178). Філософи мають не закладати фундаменти, а бути сервісною службою для суспільства, вигадувати такі слова, що зроблять нас чутливішими до чужого болю (Мейта 2020, с. 82-84). Він заперечує необхідність та важливість сухих філософських трактатів для нашого щасливого та кращого майбутнього.

Зрештою, філософія у Рорті остаточно підходить до літературної критики. Філософ стає кимось на кшталт поета, який пропонує свіжі погляди на світ, не претендуючи на те, що вони «ближчі до реальності». Знання стає «літературною інтелектуальністю», де головний успіх тут ховається у нашій здатності зацікавити співрозмовника і розширити горизонти його уяви (Rorty 1982, р. 150-153).

Отже, Рорті радикально перевертає філософію: від пошуку «фундаментів» ми переходимо до культурної політики та солідарності. Стара Філософія вперлася в глухий кут, бо її мова просто перестала працювати в сучасному світі. Тепер головний фокус саме на солідарності. Філософське знання трансформується у захопливу мовну гру, де треба переписати наш досвід і зробити життя трохи кращим.

Підбиваючи підсумки всього третього розділу, варто зазначити, що аналіз антирепрезентаціоналізму Рорті підводить нас до радикального демонтажу класичної епістемології. Автор остаточно вибиває табуретку з-під ніг тих, хто звик до метафори «дзеркала природи», проголошуючи: межі знання більше не залежать від того, наскільки вправно ми малюємо портрет зовнішнього світу. Тепер ми просто переходимо у площину соціальної практики, де пізнання нагадує мистецтво «справляння» з реальністю заради власного комфорту.

Рорті зухвало перетворює пошук тої «об'єктивної істини» на таку собі розвагу для розширення людської солідарності, де замість божественних одкровень ми маємо етноцентричний консенсус конкретної бульбашки людей. Його концепція істини як едифікації натякає, що межі нашого знання: лише випадковий історичний збіг. Вони акуратно закінчуються там, де вичерпується наш поточний словник і чергова метафора.

Знання тут постає не як урочисте відкриття фундаментальних структур буття (яких, цілком можливо, ніхто й не губив), а як нескінченна розмова людства, що завзято переписує власний досвід. Зрештою, філософію позбавляють золотої картки «привілейованого арбітра культури» і відправляють у відділ «культурної політики». У світі Рорті межі знання впираються виключно в нашу уяву та хист до вигадування нових слів. Це перетворює суху епістемологічну проблему на такий собі етико-політичний перформанс, де головною метою є людська свобода та раптова чутливість до страждань сусіда. Тож межі знання стають абсолютно відкритим горизонтом, де людина може без зупину вигадувати саму себе.

РОЗДІЛ IV. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ТА ПОЛЕМІКА

Четвертий розділ присвячений порівняльному аналізу та полеміці теорій та ідей Патнема та Рорті. Їхні позиції, щодо меж знання демонструють суттєві розбіжності, хоча вони і мають схоже неопрагматичне коріння та спільну критику «погляду з точки зору Бога» (Патнем, 2003, ст. 19). Як вже було досліджено попередньо: Патнем відчайдушно намагається зберегти та захистити раціональну об'єктивність, пропонуючи «реалізм з людським обличчям» (Putnam, 1990, р. 29), а Рорті у свою чергу здійснює радикальний перехід до анти-репрезенталізму, де знання обмежене лише соціальною бульбашкою та солідарністю (Rorty, 1991, р. 21).

Полеміка між ними, що аналізуватиметься у цьому розділі, сфокусована на ключовій проблемі релятивізму. Патнем наголошує, що позиція Рорті небезпечна, бо наштовхує на ірреалізм та інтелектуальну безвідповідальність (Conant, 1994, р. 74). Рорті, у свою чергу, вважає, що прагнення Патнема встановити критерії «розумової прийнятності» залишками метафізичної ностальгії за універсальними основами (Рорті, 2000, ст. 24).

Мета розділу полягає в остаточному пошуку меж знання у неопрагматизмі. Чи є вони нормативними межами самого людського розуму чи лише випадковими межами поточних словників та метафор? Порівняльний аналіз допоможе визначити, чи можливий прагматизм, який зберігає поняття істини, або ж межа знання неминуче розчиняється в соціальній практиці та культурній практиці.

4.1 Спільне та відмінне

Порівняльний аналіз філософських стратегій Патнема і Рорті показує складний зв'язок між їхніми методами. Обидва автори починають з однакової ідеї про відкидання класичної епістемології, яка розглядала пізнання, як просте «віддзеркалення» незалежної реальності. Проте саме у питанні про межі знання

вони суттєво розходяться. Один шукає норми та правила, другий наголошує на повній випадковості будь-яких людських переконань.

Тож головна точка дотику цих філософів полягає у відмові від «погляду з точки зору Бога». Патнем доводить, що ми не маємо доступу до готового світу поза нашими концептуальними схемами (Патнем, 2003, ст. 19). Рорті солідарний з цією думкою, проголошуючи, що ідея розуму як репрезентативної камери є лише історичною випадковою метафорою (Рорті, 1996, ст. 14-16). Вони здійснюють прагматичний переворот, де істина стає лише функцією людської діяльності. Хоча Патнем все ж залишає за собою боротьбу за певну об'єктивну істину, хоча і не у класичному метафізичному тлумаченні.

Також до спільних рис, слід додати «лінгвістичний переворот», який взагалі об'єднує багатьох їх сучасників. І Патнем, і Рорті визначають межі нашого знання через межі нашої мови. Патнем промовляючи «знання не в голові» вказує на залежність знання від середовища (Putnam, 1975, p. 131), а Рорті через концепцію «випадкового словника» проголошує, що ми знаємо світ лише через набір історично зумовлених метафор (Мейта, 2017, ст. 69).

Але все ж таки, попри спільну критику реалізму, вони пропонують різні альтернативи. Головна відмінність полягає у статусі раціональності та істини. Для Патнема, істина - це розумна прийнятність за ідеальних умов. Він не полишає намагання віднайти якусь, так би мовити, «єдиноістинну» істину, намагається зберегти нормативний ідеал об'єктивності, навіть якщо він «внутрішній» щодо схем (Патнем, 2003, ст. 66). Для Рорті ж істина - це лише певний «комплімент» успішній соціальній практиці. Він замінює об'єктивність солідарністю спільноти, відкидаючи будь-які ідеальні умови як залишки метафізики. (Rorty, 1991, p. 21-22).

Наступна відмінність постає у репрезентації проти «справляння». Патнем зберігає епістемічні цінності і тому зберігає певний зв'язок між концептуальною схемою та зовнішнім світом. Рорті ж, навідміну, є послідовним антирепрезентаціоналістом, тобто знання для нього - це про справляння з обставинами (Rorty, 1991, p. 1).

І ще велика відмінність, звичайно ж, полягає у ролі філософії чи то філософів у сучасному світі. Якщо Патнем все ж таки прагне оновити філософію, повернувши їй етичну значущість та нормативну силу (Putnam, 1992, р. 82). То Рорті пропонує перетворити її на культурну політику або літературну критику (Rorty, 2007, р. 9).

Як зазначає Конант, Патнем звинувачає Рорті в «релятивізмі», вважаючи, що той позбавляє розум його критичної функції. Рорті натомість бачить у Патнемі «таємного реаліста», який все ще сподівається знайти «правильні» правила гри (Conant, 1994, р. 75).

Отже, спільність Патнема та Рорті полягає у визнанні того, що знання має людську природу. Проте питання меж їх розділяє, Патнем встановлює межу знання через нормативні критерії раціональності, намагаючись врятувати об'єктивність з «людським обличчям». Рорті ж розчиняє ці межі у нескінченній «розмові людства», де єдиним критерієм є соціальна корисність та солідарність. Таким чином, неопрагматизм постає як простір напруги між бажанням зберегти розум як орієнтир та визнанням його повної історичної випадковості.

4.2 Дискусія про релятивізм

Дискусія про релятивізм є найбільш гострим кутом у цих дебатах. Хоча і Патнем, і Рорті відкидають метафізичний реалізм, вони кардинально розходяться у питанні про те, що залишається від «істини» після відкидання об'єктивізму. Патнем вбачає найбільшу загрозу саме у релятивізмі, і він намагається із ним боротись через внутрішній реалізм, хоча, що і стає схожим на те з чим він намагався боротися. Для Рорті ж, релятивізм не виглядає таким шкідливим, це лише інструмент, який використовують традиційні епістемологи для відлякувань від зміни словника.

Тут слід детальніше зануритися у їх дискусію. Отже, Патнем послідовно критикує Рорті за те, що той, на його думку, перетворює істину на суто соціологічний феномен. Патнем доводить, що суб'єктивізм та радикальний релятивізм є самоспростовними: якщо твердження «все є релятивним» є

істинним, то воно саме має бути релятивним, що позбавляє його будь-якої претензії на значущість (Патнем, 2003, ст. 152-154). Головна претензія Патнема полягає в тому, що Рорті ототожнює істину із тим, що сучасники «дозволяють» казати, чого не заперечують. Патнем вважає це формою «інтелектуальної безвідповідальності». Він наголошує на тому, що для істини замало лише суспільної згоди, але ще має бути й «розумна прийнятність». Патнем вбачає у позиції Рорті небезпеку ірреалізму, де зникає будь-яка об'єктивна межа, яка могла б коригувати наші переконання (Conant, 1994, р. 16). Для Патнема важливо, щоб межа знання була нормативною: ми маємо прагнути до істини, яка є кращою за наші поточні переконання (Патнем, 2000, ст. 193).

Рорті ж у свою чергу, заперечує, що він є релятивістом у класичному розумінні. Він стверджує, що релятивізм - це проблема тих, хто вірить у можливість «погляду Бога». Але як тільки ми визнаємо, що немає іншого стандарту, окрім людського, то звинувачення у релятивізмі втрачає сенс (Rorty, 1991, р. 21). Рорті хоче відмовитися від релятивізму на користь так званого «етноцентризму». Він доводить, що ми завжди говоримо із середини нашої культури (із чим, особисто мені, складно сперечатися). Проте це, звичайно ж, не означає, що все дозволено. Це лише говорить про те, що межі нашого обґрунтування - це межі солідарності нашої групи (Rorty, 1991, р. 23). Рорті дорікає Патнему, що той, намагаючись зберегти так звані, «ідеальні умови раціональності», залишається все ж таки потаємним метафізиком, який все ще шукає позаісторичну опору для істини (Рорті, 2000, ст. 24).

Конфлікт максимально загострюється у трактуванні меж знання. Для Патнема межа між фактом та соціальним конструктом має зберігатися через поняття концептуальної релятивності, яка обмежена досвідом (Putnam, 1987, р. 18). Рорті ж вважає, що будь-яка спроба знайти «межі, які ставить світ», є ілюзорною. Межі знаходяться тільки у наших словниках. Мейта підкреслює, що Рорті розглядає цей релятивізм як шанс для демократичного експериментування, де знання - це створення нових форм життя, а не підкорення об'єктивній істині (Мейта, 2020, ст. 82).

Отже, дискусія про релятивізм виявляє глибокий розкол усередині неопрагматизму. Патнем обстоює регулятивний ідеал істини, вважаючи його необхідним для збереження розуму та критики, тоді як Рорті закликає до повної децентралізації знання через солідарність. Зрештою, дискусія показує, що неопрагматизм не є цілісним вченням, а є простором боротьби за право визначати, що означає бути раціональним у пост-метафізичну епоху.

4.3 Межі знання: де вони проходять?

І ми підходимо до головного пункту дискусії Патнема та Рорті та цього дослідження, до питання меж людського знання. Хоча обидва мислителі погоджуються, що знання не є репрезентацією світу самого по собі, вони пропонують радикально різні топографії того, де закінчується обґрунтоване переконання і починається сфера непізнаного або безглузлого. Для Патнема йдеться про нормативність та раціональність, а для Рорті про історичність та мову.

Отже, у Патнема межа знання проходить там, де вичерпується здатність нашої концептуальної схеми узгоджуватися з досвідом та епістемічними цінностями. Він стверджує, що хоча ми не маємо «погляду з точки зору Бога», ми не замкнені в абсолютно довільних конструкціях. Межа пізнання регулюється «розумною прийнятністю» (Патнем, 2003, ст. 66). Навіть якщо ми дивимося на світ під різними кутами, ми не можемо просто вигадувати факти. Для Патнема межа знання - це межа «людського обличчя» реальності. Ми знаємо світ лише настільки, наскільки наші етичні та епістемологічні цінності дозволяють нам інтегрувати факти в систему смислів (Putnam, 1990, р. 26). Як зазначає Конант, Патнем бачить межу знання як «відповідальність перед досвідом»: ми не можемо знати нічого поза нашою ситуацією, але всередині неї ми зобов'язані дотримуватися нормативних стандартів розуму (Conant, 1994, р. 17).

Рорті, у свою чергу, пропонує значно радикальнішу версію. Для нього межі знання - це просто межі нашої поточної мови та солідарності. «За межами мови немає нічого, що можна було б знати», - стверджує він, оскільки сама ідея

«позамовного факту» є репрезентаціоналістською ілюзією (Rorty, 1991, р. 81). Межа знання у Рорті збігається з межею «того, що наші сучасники дозволять нам сказати» (Rorty, 1989, р. 61).

Якщо Патнем шукає межі в раціональній обґрунтованості, то Рорті знаходить їх у випадковості. Тобто знання обмежене тими метаформами, які ми успадкували від своєї культури. Проте ці межі не є фіксованими, вони постійно змінюються та розширюються через едифікацію та поетичне переосмислення (Мейта, 2017, ст. 70). Рорті вважає, що ми отримуємо свободу безкінечної розмови, через втрату світу як об'єктивного обмежувача (Rorty, 1972, р. 665). Таким чином, межі знання у Рорті є суто етноцентричними: ми знаємо стільки, скільки дозволяє наш словник бульбашки.

Отже, точка розриву між мислителями полягає у статусі цієї межі. Патнем боїться, що якщо межа знання - це лише соціальний консенсус, то зникає сама можливість істини та прогресу. Він наполягає, що межі мають бути жорстокішими (Патнем, 2000, ст. 193). Рорті ж відповідає, що будь-яка спроба знайти жорстокіші межі - це лише спроба повернути привид об'єктивності (Рорті, 2000, ст. 24).

Таким чином, проблема меж знання у неопрагматизмі знаходить два основні розв'язання. У Патнема межі знання проходять по лінії «розумної прийнятності» та нормативної відповідальності перед реальністю, що дозволяє зберегти об'єктивність «з людським обличчям». У Рорті ці межі повністю розчиняються в історичній випадковості мови та соціокультурній солідарності, де знання обмежене лише уявою та консенсусом спільноти. Таким чином, Патнем бачить межі знання як захист від ірраціональності, а Рорті, як тимчасові зупинки в процесі творчої самокреації людства.

Отже, четвертий розділ дозволив здійснити синтетичне порівняння двох провідних стратегій неопрагматизму, виявивши спільне коріння та принципові розбіжності у трактуванні меж пізнання. Встановлено, що Патнем та Рорті солідарні у деконструкції «погляду з точки зору Бога» та відмові від ідеї істини

як дзеркального відображення світу. Проте їхні шляхи розходяться в питанні нормативності. Дискусія про релятивізм показала, що Патнем вбачає у позиції опонента загрозу інтелектуальної безвідповідальності та ірреалізму, тоді як Рорті розцінює прагнення Патнема до ідеальних умов раціональності як залишок метафізичної ностальгії за абсолютом. Отже, відповідь на головне питання роботи про межі знання є подвійною, для Патнема, вона у нормативних межах самого людського розуму, що забезпечує реалізм з людським обличчям, а для Рорті, вона у рухомих кордонах мовних словників та метаформ, що визначаються виключно соціокультурним контекстом. Полем постійної напруги між цими позиціями залишається статус істини. Ми її шукаємо, бо вона об'єктивна, чи ми її створюємо, щоб вона допомогла нам будувати краще суспільство.

ВИСНОВКИ

У цьому дослідженні, кваліфікаційній роботі, було проведено комплексне дослідження проблеми меж знання у філософських концепціях провідних представників неопрагматизму: Гіларі Патнema та Річарда Рорті. На основі проведеного аналізу зроблено наступні висновки.

Перший висновок полягає в тому, що дослідження показало, що неопрагматизм здійснив радикальний розрив із класичною епістемологічною традицією, яка розглядала знання як «віддзеркалення» незалежної від суб'єкта реальності. Проблема меж знання була переосмислена: замість пошуку способів подолання бар'єру між явищем та річчю в собі, неопрагматизм зосередився на аналізі знання як форми людської діяльності, мовної практики та соціального інструменту. Це спричинило відмову від «погляду з точки зору Бога» та утвердження ідеї, що будь-яке пізнання можливе лише всередині певних концептуальних схем або словників.

Другий висновок буде стосуватися аналізу концепції Патнema, яка дозволила з'ясувати, що межі знання у його внутрішньому реалізмі мають нормативно-раціональний характер. Патнем намагався довести, що метафізичний реалізм є самоспростовним, оскільки припускає доступ до світу поза мовою (Патнем, 2003, ст. 19). Він запропонував замінити класичне поняття істини як відповідності на концепцію «розумної прийнятності». Згідно з Патнемом, межі знання визначаються концептуальною релятивністю та заплутаністю фактів та цінностей. Тобто світ допускає безліч істинних описів, проте кожен опис обмежений внутрішньою логікою схеми та досвідом (Putnam, 1987, р. 18). І межі знання не є ціннісно нейтральними. Тобто раціональність - це нормативне поняття, отже, наше знання обмежене нашими етичними та епістемологічними ідеалами (Putnam, 2002, р. 30). Отже, тут шукана межа криється у нашій відповідальності перед досвідом та раціональними канонами, що забезпечують той самий «реалізм з людським обличчям».

Третій висновок стосується дослідження анти-репрезентаціоналізму Рорті і його більш радикальної позиції. Він стверджує, що знання - це спосіб справляння з реальністю (Rorty, 1991, р. 1). Для нього межі знання мають суто історичний та випадковий характер. Він обирає солідарність замість об'єктивності, тобто знання обмежене консенсусом спільноти, а об'єктивність - це лише назва для максимальної міри солідарності (Rorty, 1991, р. 22). Також у нього межа знання розчиняється в «розмові людства». Філософія втрачає статус фундаменту знання і стає культурною політикою, межі якої визначаються соціальною корисністю та зменшенням жорстокості (Rorty, 2007, р. 9).

Наступний висновок впливає із зіставлення позицій філософів у четвертому розділі. Спільним для них є анти-метафізичний пафос та визнання мовної природи знання. Межі знання визначають по-різному. У Патнема межі знання є об'єктивними всередині схеми. Без нормативних меж, ми втрачаємо можливість критики та прогресу (Патнем, 2000, ст. 193). А у Рорті вони є радикально випадковими. Він вважає навіть «розумну прийнятність» прихованою метафізикою.

Отже, на основі проведеної роботи можна стверджувати, що неопрагматизм перемістив проблему меж знання з питання «що ми можемо знати про буття», на питання «як ми можемо успішно діяти та спілкуватися», тобто ближче до прагматичної площини.

Межі знання в неопрагматизмі - це внутрішні умови людського дискурсу. Для патнема межі проходять там, де закінчується раціональна обґрунтованість. Для Рорті там, де закінчується мовна уява та солідарність.

Таким чином, слід зазначити, що вивчення дискусії між цими сучасними філософами дозволяє глибше зрозуміти виклики сучасної філософії: як зберегти поняття істини та відповідальності за знання (про що розмірковує Патнем), в умовах визнання повної історичної та культурної випадковості наших переконань (про що писав Рорті). Практична значущість роботи полягає у можливості застосування цих ідей для аналізу сучасних криз раціональності,

проблем міжкультурного діалогу та ролі гуманітарного знання в епоху постправди.

Неопрагматизм Патнема та Рорті доводить, що межі знання - це початок відповідальності людської творчості, де істина стає не відкриттям готової структури світу, а результатом нескінченної розмови, спрямованої на покращення умов людського існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бичко, І. В., Бойченко, І. В., & Табачковський, В. Г. (2002). *Філософія*. Либідь.
- Вітгенштайн, Л. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus: Філософські дослідження*. Основи.
- Губерський, Л. В., Андрущенко, В. П., & Михальченко, М. І. (2004). *Філософія*. Либідь.
- Гусерль, Е. (2009). *Досвід і судження: Дослідження з генеалогії логіки*. ППС-2002.
- Добронравова, І. С. (Ред.). (2007). *Філософія науки*. ВПЦ «Київський університет».
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. Юніверс.
- Крезе, О. О. (2024). «Метаістина» та «метазнання» в онтологічному вимірі. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, (2), 11.
- Лісовий, В. С. (2009). Епістемологія. В *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України.
<https://esu.com.ua/article-17940>
- Мейта, К. (2017). Проблема мови як засобу деконструкції у філософії Р. Рорті, або «Це не мова?». *Слово і невисловлюване*, 69–72.
- Мейта, К. (2020). Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Річарда Рорті. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 81–89.
- Надольний, І. Ф. (Ред.). (1999). *Філософія*. Вікар.
- Патнем, Г. (2000). Чому розум не може бути натуралізований? У *Після філософії: кінець чи трансформація?* (сс. 192–213). Четверта хвиля.
- Патнем, Г. (2003). *Розум, істина й історія*. Альтернативи.
- Петрушенко, В. (2018). Структура і розвиток знання: закономірності пізнавального процесу. *Гуманітарні візії*, 4(2).
- Причепій, Є. М., Черній, А. М., & Чекаль, Л. А. (2006). *Філософія* (2-ге вид.). Академвидав.

- Рорті, Р. (1996). *Філософія і дзеркало природи* (С. Йосипенко, пер.). (сс. 295–358). Дух і Літера.
- Рорті, Р. (2000). Прагматизм і філософія. У *Після філософії: кінець чи трансформація?* (сс. 21–67). Четверта хвиля.
- Рорті, Р. (2002). Гайдеггер, випадковість і прагматизм. *Наукові записки НаУКМА*, 9, 112–115.
- Шинкарук, В. І. (Ред.). (2002). *Філософський енциклопедичний словник. Абрис*.
- Ярошовець, В. І. (Ред.). (2002). *Історія філософії*. ВПЦ «Київський університет».
- Putnam, H. (1975). The meaning of 'meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131–193.
- Putnam, H. (1980). Models and reality. *The Journal of Symbolic Logic*, 45(3), 464–482.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. Open Court.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a human face*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (1992). *Renewing philosophy*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (1994). *Words and life* (J. Conant, Ed.). Harvard University Press.
- Putnam, H. (2002). *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (2004). Psychological predicates. In J. Heil (Ed.), *Philosophy of mind: A guide and anthology* (pp. 235–248). Oxford University Press.
- Putnam, H. (2008). There is at least one a priori truth. In E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, & M. McGrath (Eds.), *Epistemology: An anthology* (pp. 574–581). Blackwell Publishing.
- Rorty, R. (1972). The world well lost. *The Journal of Philosophy*, 69(19), 649–665.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of pragmatism*. University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1985). Solidarity or objectivity? In M. Krausz (Ed.), *Relativism: Interpretation and confrontation*. University of Notre Dame Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.

- Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as cultural politics: Philosophical papers* (Vol. 4). Cambridge University Press.
- Steup, M., & Neta, R. (2025). Epistemology. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/epistemology/>