

ПРОБЛЕМА РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ МАРГІНАЛІЗОВАНИХ СПІЛЬНОТ У ФІЛОСОФІЇ РИЧАРДА РОРТІ

У статті розглянуто проблему представлення маргіналізованих спільнот у досконалому суспільстві майбутнього, ліберальній утопії Річарда Рорті. Метою дослідження було проаналізувати специфіку легітимації представників маргіналізованих груп на рівні державних утворень, партиципативної демократії та соціального антагонізму. Теоретичною базою дослідження є праці Річарда Рорті, Алена Бадью, Паскаля Брюкнера, Михайла Бахтіна, Жака Рансьєра, Карла Маркса та Бруно Латура. На прикладі США було аргументовано наявність у держави як інституції права представляти інтереси народу попри випадки порушення принципу фундаментальної моральної дії, внаслідок конструктивного характеру соціальних експериментів. Питання самоідентифікації з Іншим було розкрито на основі не так подібності з певними індивідами, як емпатії до автономного суб'єкта іншої культури, що має право на повагу та гідність. Також було проаналізовано шляхи досягнення балансу між соціальним антагонізмом у плюралізмі думок та інтерсуб'єктивним консенсусом між членами ліберальної спільноти. Загалом, продемонстровано інклюзивність ліберальної утопії Рорті, де право голосу матимуть представники диверсифікованих соціальних груп, а солідаризація відбуватиметься на основі сентиментальної освіти.

Ключові слова: маргіналізовані спільноти, ліберальна утопія, консенсус, антагонізм, автономний суб'єкт, фундаментальна моральна дія, емпатія.

Постановка проблеми

В епоху руйнування метанаративів особливо гостро постає потреба утвердження права століттями маргіналізованих спільнот бути почутими. Фалологоцентричний канон, де мали значення тільки проблеми білих гетеросексуальних чоловіків, поступається місцем глобалізованому Всесвіту, в якому на перший план виходять виклики, з якими зіштовхуються люди різних рас, націй, статей, гендерів, культур та мов. Кожна з цих соціальних груп, в ідеалі, повинна мати право голосу в універсалізованому дискурсивному полі та можливість представлення власних інтересів максимально коректно, без викривлень змісту. Звідси, сучасність поєднує, з одного боку, постмодерністську інтенцію до децентрації загальнозначених конструктів, з іншого – модерністське прагнення до емансипативної легітимації представників ідентичностей, котрі нарешті отримають шанс бути повноцінними членами соціуму.

Виникає потреба у креації мультикультурного проекту, що уможливив би створення спільної парадигми для гармонізації існування диверсифікованих груп, об'єднаних повагою до Іншого.

Зразком такого соціуму є ліберальна утопія Річарда Рорті (1931–2007) – професора Принстонського університету та представника неопрагматизму. Основана на принципах уникнення насилля та знуцань, вона передбачає толерування цінностей Іншого, якщо його культура не суперечить базовим принципам інтерсуб'єктивної безпеки. Проте постає питання, яким чином можливий консенсус у гетерогенному середовищі, де неминучим є конфлікт між представниками диверсифікованих соціальних груп, що проблематизує саме визначення категорії толерантності. Виникає потреба виокремлення Абсолютного Іншого – суб'єкта, який має бути вилученим із загального діалогічного поля задля моральної та фізичної (адже мова йде, насамперед, про неприпустимість толерування тероризму) безпеки більшості. Крім того, нагальною стає проблема можливості та прийнятності примусу в ліберальній утопії, оскільки цілковитий консенсус без права полемізувати із загальноприйнятою думкою є ознакою тоталітарних держав.

Отже, об'єктом нашої розвідки є соціальна філософія Р. Рорті, а її предметом – проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Р. Рорті.

Метою статті є проаналізувати релевантність різних варіантів представництва маргіналізованих спільнот окремими індивідами та державами та їхній вплив на глобалізоване прийняття рішень у соціумі. Для її реалізації планується виконати такі завдання: визначити легітимність інституцій як виразників інтерсуб'єктивних прагнень, схарактеризувати доцільність права голосу диверсифікованих угруповань та окреслити роль соціального антагонізму у прийнятті державотворчих рішень на основі консенсусу.

Джерельною базою статті є такі дослідження: «Контингентність, іронія та солідарність» (1989) та «Здобуваючи нашу країну» (1998) Річарда Рорті, «Тиранія каяття» Паскаля Брюкнера (2006), «Критика Готської програми» Карла Маркса (1875), «Проблеми поетики Достоевського» Михайла Бахтіна (1963), «Апостол Павло. Обґрунтування універсалізму» Алена Бадью (1997), «Нового часу не було. Есе з симетричної антропології» Бруно Латура (1991), «Криза в естетиці» Жака Рансьєра (2004), стаття Рорті «Від релігії через філософію до літератури», а також збірник «Деконструкція та прагматизм» і теоретичні праці й статті дослідників концепції Рорті – Альбрехта Велмера та Вея Чжана.

Ми використовуємо наведені праці, оскільки вони дають змогу простежити еволюцію соціально-філософської концепції Рорті від ліберальних інтенцій, визначити засади інтерсуб'єктивної солідарності на основі спільного усвідомлення неприйнятності насилля та знущань («Контингентність, іронія та солідарність») до намагань трансформувати американське суспільство за допомогою лівого реформізму («Здобуваючи нашу країну»). Крім того, на основі порівняння засад і варіантів взаємодії з Іншим у концепції неопрагматика з підходами, пропонуваними філософією діалогу, дискурс-аналізом та французькою філософією, можемо унаочнити тяжіння дослідника до універсалізованого підходу, де рішення приймаються в консенсуальному ключі, на основі порівняння пропонуваних ідей (метафор) із загальними засадами ліберального світогляду. Водночас, континентальній традиції більшою мірою притаманні індивідуалізм та антагонізм як шляхи запобігання та боротьби з диктатурою. Загалом, представлення маргіналізованих спільнот у ліберальній утопії Р. Рорті відбувається на засадах інклюзивності, шляхом тлумачення іншості як емапсипативної підстави для консолідації на основі емпатії.

Чи має право держава бути моральним дієвцем?

Істотним моментом щодо права представництва інтересів певних груп є питання легітимності устрою держави, яку планують брати за зразок для соціальних перетворень. Як представник лібералізму Р. Рорті покладає це завдання на Америку. Проте значна кількість дослідників критикує філософа за етноцентризм і культурний імперіалізм, оскільки ліберальна утопія має будуватися на вестерноцентристських засадах. Зокрема, В. Чжан, висвітлюючи результати дискусії Р. Рорті та А. Балслев, стверджує, що культурна іншість у наведеній концепції ігнорується в кількох площинах: у плані неможливості подолати герменевтичний конфлікт між східною та західною філософією через те, що у значній кількості понять немає відповідників у термінах інших цивілізацій, і неготовність заходу контактувати зі сходом на цілковито егалітарних засадах, без гегемонічних претензій. «Якщо західні філософські категорії, такі як логіка, епістемологія та метафізика, є недосяжними у класифікації східних текстів та канонів, чи зможе Рорті допомогти ідентифікувати низку нових концептуальних категорій, однаково інтелегібельних для індійських та західних мислителів..?» (Zhang, 2006, p. 17). У політичному плані колоніалізм, із якого починається історія США, а також В'єтнамська війна стають підставою взяття під сумнів трактування політики цієї держави як втілення соціальної надії. Адже відбулося порушення принципу фундаментальної моральної дії – потреби додержуватися базових етичних принципів у інтерсуб'єктивному аспекті. Подібна поведінка влади означає ризик держави припинити бути моральним дієвцем, оскільки, подібно до первородного гріха, її наслідки неможливо виправити. «Відчай став модним для лівих – принципівий, теоретизований, філософський відчай» (Rorty, 1998, p. 37). Саме тому за основу класифікації лівих американських активістів беруть драматичні події, що сприяли зневірі в офіційній зовнішньополітичній лінії США: 1900–1964 рр. – ліві реформісти, які вірили в можливість побудови демократії всередині системи та робили основний акцент на економічних перетвореннях; з 1964 – нові ліві (революціонери, культурні ліві), які, переживши розчарування в американській політичній системі, припинили особистісну самоідентифікацію з імперією, а відповідно – звільнили себе від громадянського обов'язку перед спільнотами, вужчими за людство загалом,

фокусуєтесь у своїй діяльності на оптимізації культурної політики та егалітарному сприйнятті всіх соціальних груп.

Проте, посилаючись на погляди Дж. Дьюї, філософ акцентує увагу на неприпустимості зневіри в можливості побудови досконалого соціуму. На протипагу філософському відчаю, спричиненому ресентиментом, пропонується усвідомити, що помилки минулого є неунікними результатами експериментів, потрібних для створення соціальної утопії. «Нічого зі зробленого нацією не здатне унеможливити відновлення самоповаги конституційної демократії» (Rorty, 1998, р. 32). Можемо провести паралель із концепцією П. Брюкнера, котрий у праці «Тиранія покаяння», акцентуючи увагу на необхідності саморефлексії європейців у зв'язку з кривавими режимами ХХ ст., усе-таки наголошує на потребі не фетишизувати власне каяття через ризик подальшої неспроможності бути активними дієвцями на політичній арені, коли людство потребуватиме діяльної допомоги. Адже універсалізація мазохізму означає «збереження обвинувальної настанови на рефлекторному рівні» (Bruckner, 2006). Подібна замкненість може призвести до мовчазного толерування тероризму через сумнів у праві на суб'єктність на інституалізованому рівні.

Крім того, Р. Рорті робить заувагу стосовно неможливості чіткого визначення порушення фундаментальної моральної дії внаслідок амбівалентності трактування подій, які, на протипагу телеологічному марксистському та гегелівському історизму, не мають на меті виконання конкретних завдань. Тому ставиться під сумнів доцільність зневіри в американському проекті після війни у В'єтнамі, адже, як фаза холодної війни, вона сприяла боротьбі зі сталінізмом, а відтак – звільненню більшості потерпілих від радянського режиму. «Наші російські та польські колеги не хотіли сепаратного миру. Вони хотіли звільнення від бандитської, жорстокої та позірно непереможної тиранії» (Rorty, 1998, р. 57). Утім, у філософа немає однозначного трактування наведеної події, що тільки увиразнює багатовимірність розуміння стратегічних політичних рішень. Оцінюючи позитивні риси діяльності нових лівих, мислитель наголошує на порятункові Америки від втрати моральної ідентичності саме через активну критику політики уряду та сміливість висловити моральне обурення його діями у В'єтнамі. Їхня свідомо «антиантикомуністична» позиція дала змогу світові переконатися у спроможності проекту держави

до саморефлексії та готовності до переопису власних рішень. «Без американських лівих ми могли б досі бути сильними та сміливими, але ніхто б не припустив, що ми добрі» (Rorty, 1998, р. 107). Тому важливим є розроблення світового емансипативного проекту саме на основі американської демократії, адже проведені реформи вже оцінені з погляду їхньої реалістичності та можливості втілення в життя.

Тож можемо виснувати, що в репрезентації маргіналізованих спільнот певна глобальна цілісність, на кшталт держави, може бути одним із ключових дієвців попри деструктивні дії минулого внаслідок права соціальних механізмів на експерименти.

Партиципативна демократія чи делегування обов'язків?

У питанні репрезентації маргіналізованих спільнот іншим істотним аспектом є питання можливості делегування їхньої волі певним соціальним групам. Проблема потребує розгляду в аспекті звичної полеміки між умовними ідеалістським і позитивістським векторами сприйняття.

Питання партиципативної демократії набуває фетишизованого звучання, оскільки причини, чому пряме представлення народом власних інтересів є більш оптимальним за звичні технократичні механізми, на думку Р. Рорті, залишаються нерозкритими. Надмірна ідеалізація представників вразливої групи у лівих теоретиків конспірологічно поєднується з доведеною до абсурду демонізацією індивідів із привілейованої спільноти. У праці «Здобуваючи нашу країну» Р. Рорті актуалізує питання етичності долучення до профспілок і співробітництва з людьми, які мають відмінності від звичного образу пролетаря. «Очікується, що ці пригноблені в минулому та нині впливові люди є янголоподібними тією мірою, якою гетеросексуальні білі чоловіки були диявольськими» (Rorty, 1998, р. 104). Виникає аналогія з сучасним розумінням категорії справедливості Ж. Рансьєром, де етичне ототожнюється з політичним, а отже, нівелюється розуміння моралі як розділення закону й факту. Саме тому відбувається абсолютизація права жертви, індивіда, вилученого з усіх соціальних зв'язків, задля легітимізації штучної гомогенності фактичного суспільства. Потреба помсти за травматизм народження реалізується у необхідності нескінченної боротьби, за рахунок якої насильство набуває етичного виміру внаслідок необхідності

взяття пригнобленими реваншу. «Тільки зло слугує винагородою за зло – така змінена формула, властива консенсуальній та гуманітарній епосі» (Ranciere, 2004). Отже, може виникнути потреба раціоналізації гуманітарних війн через потребу збереження суспільством іміджу спільноти, котра опікується проблемами індивідів, яких роками позбавляли прав. Р. Рорті акцентує увагу на квазірелігійності підходу, пропонованого марксизмом, відповідно до якого лише індивід, чий соціальний статус та погляди з геть усіх економічних і культурних питань є дотичними до лівої ідеології, може вважатися лівим. «Марксизм був, як слушно зазначали Пауль Тілліх та інші, більшою мірою релігією, ніж секулярною програмою соціальних змін» (Rorty, 1998, p. 45). Можемо згадати «Критику Готської програми», де всі концепції, створені під впливом капіталістичного соціуму, вважаються некоректними внаслідок своєї дрібнобуржуазності, а отже, буття «частиною реакційної маси» (Маркс, 1875). Подібний підхід нівелює можливість діалогу між диверсифікованими соціальними класами на егалітарних засадах.

На думку Р. Рорті, наведена стратегія призводить до постулювання міфічної «чистоти», до якої не є наближеною жодна країна чи група людей, що зумовлює потребу пошуку компромісів. Належність до певного соціального класу не може априорі означати індульгенцію від упреджень, не пов'язаних із власним становищем. Саме тому буття фермером не має автоматично вважатися маркером того, що немає расистських або сексистських стереотипів, а буття офісним працівником – що немає інтересу до соціального активізму та правозахисної боротьби. Яскравими прикладами спротиву забезпечених індивідів є соціально-політичні новели, викривальні п'єси, репортажі у «The New York Times» тощо, котрі органічно доповнюють низові ініціативи – сидячий страйк працівників компанії General Motors, Стоунволський бунт, рух чорних націоналістів М. Гарві тощо. «Хоч ці два види ініціатив підсилювали одна одну, та люди з нижчого стану ризикували, страждали від побиття, приносили значні жертви, та іноді були вбиті, їхній героїзм міг залишитися безплідним, якби неквапні, освічені люди, що майже нічим не ризикували, не долучалися до боротьби» (Rorty, 1998, p. 54). Полемізуючи з К. Лашем, на думку якого, релевантними можуть бути лише емансипативні рухи, безпосередньо представлені народними масами, мислитель наголошує на можливості кооперації еліт і пригноблених.

У зв'язку з цим можемо згадати діалогічний підхід М. Бахтіна, чия концепція, як і методики інших представників формалізму, є застосовною в соціально-філософській площині. Текст художнього твору є висловленням, яке підтверджує декларативну модальність, транслюючи для своїх адресатів певні ідеологічні максими. У процесі введення тексту в контекст виникає потреба експериментальної перевірки тез у реальному світі, де вони зіштовхуються з різноманітним позицій Іншого. Тож на зміну монологізму – ствердження однієї конкретної тези всезнаючим автором, приходять діалогізм та поліфонія – своєрідний конфлікт позицій, взаємне зіткнення аргументів різних персонажів, чия думка не є тотожною з аргументацією письменника. Особливо яскраво наведена суперечність продемонстрована на прикладі зіставлення творчості Л. Толстого (монологізм) і Ф. Достоєвського (діалогізм). «Свідомості героя автор може протиставити лише один об'єктивний світ – світ інших персонажів» (Бахтин, 2002, с. 59). Недарма в есеї «Від релігії через філософію до літератури» Р. Рорті як основну перевагу літератури вказує можливість зіставити різні способи життя концептуальних персонажів на протигагу тоталітарній і спекулятивній спокутувальній істині, яка передбачає картезіанське прагнення звести всі знання та досвід людства до єдиного контексту з наперед заданими висновками. «В літературній культурі, котра поступово формувалася протягом останніх двохсот років, запитання “Чи істинно це?” поступилося запитанню “Що нового?”» (Rorty, 2008). Отже, спостерігаємо намагання ознайомитися з якомога більшою кількістю альтернативних способів бути людиною та реалізувати проєкт власної автономії, що звільняє від потреби додержуватися певного усталеного способу світосприйняття задля репрезентації інтересів Іншого.

Істотною є потреба визначити міру самоідентифікації з представниками маргіналізованої спільноти, достатню для активних дій, спрямованих на виправлення їхнього становища. Русійна сила, при цьому, може виходити як із розсуду (відповідно до кантіанства), так і з чуттєвості. Тому в праці «Контингентність, іронія та солідарність» Р. Рорті прив'язує проблему самоотождотчення з Іншим із дихотомією «приватне-публічне», відповідно до якої етичні міркування класифікуються на стимульовані: людською солідарністю (відповідальністю) та прив'язаністю до конкретного індивіда (особистою прихильністю). «Невпевненість у собі здається мені

характерною ознакою першої епохи в світовій історії, коли велика кількість людей спромоглася відокремити запитання: “Чи ти віриш та прагнеш того, в що ми віримо та прагнемо?” від запитання: “Чи ти страждаєш?”» (Rorty, 1989, p. 198). Зокрема, філософ пояснює статистичний приклад про більшу допомогу євреям данців і італійців, ніж бельгійців під час Другої світової війни тим, що зазвичай солідарність із певною групою означає вилучення індивідів, котрі їй не стосуються. Імовірно, в наведений історичний час бельгійці не знайшли в себе достатньо рис, котрі сприяли б самоідентифікації з представниками пригнобленого народу. «Саме тому, “оскільки вона також є людиною”, є слабким, непереконливим поясненням великодушного вчинку» (Rorty, 1989, p. 191). Водночас, моральний прогрес передбачає поступове розширення кола людей, наділених суб’єктивністю та правами на діалог і допомогу з цілковитим розумінням їхніх потреб, не лише зважаючи на спільні риси, а й ураховуючи культурні та поведінкові відмінності, які навряд чи будуть ліквідовані з плином часу. Подібним чином визначає толерантність і Е. Лаклау, для якого терпимість до Іншого має ґрунтуватися не так на цілковитому прийнятті його цінностей, як на адекватному ставленні до особливостей його поведінки, які вписуються в рамки закону та здорового глузду. Тому соціум має функціонувати як гетерогенна цілісність, побудована на прийнятті власної внутрішньої диференціації. «Зі змістовного погляду, терпимість – це значуща категорія, якщо я морально не погоджуюся з тим, що толерую» (Laclau, 1996, p. 53). Як цілковита етична уніфікація, так і необмежена толерантність не мали б змісту, оскільки надмірна кількість заборон призвела б до громадянської війни, а їхня відсутність нівелювала б самий зміст поняття «терпимість» і сприяла утвердженню диктатури, адже людиноненависницькі та терористичні позиції також мали б підлягати цілковитому виправданню. Хоч трапляються і критики релятивізму, для яких проблема із західною толерантністю полягає у штучній сингуляризації культурної різноманітності. А. Бадью у праці «Апостол Павло. Обґрунтування універсалізму» наголошує на фрагментації закритих ідентичностей, унаслідок якої культурні прояви втрачають самотність і набувають цінності лише в рамках певних множин, які стають легітимними тільки в разі поступок утвердженню інтерсуб’єктивному консенсусу. Водночас, універсалістська істина та вірність події, котра формує початкову семантику певних

учень, залишається ігнорованою та маргіналізованою. Як приклад філософ наводить прагнення гомосексуалів вступати в одностатеві шлюби або бути священниками, що є намаганням отримати легітимацію власної ідентичності в ліберальній спільноті. «Щоб еквівалентність стала процесом, потрібна видимість нееквівалентності» (Badiou, 2003). Проте Р. Рорті наголошує, що фактором легітимації суб’єктивності людей в очах більшості постає не так бажання асиміляції індивідів як потенційних членів ліберальної утопії, як емпатія до людей, здатних відчувати біль незалежно від національності, походження, мови, орієнтації тощо. Підставою для єднання індивідів із диверсифікованими поглядами та рисами є й те, що людина – єдиний вид на землі, чутливий не лише до фізичного болю, а й до вербальних знущань, на кшталт hate speech. «Вони можуть бути принижені насильним спростуванням окремих мовних структур і переконань, за допомогою яких вони були соціалізовані» (Rorty, 1989, p. 191). Подібна взаємна жалість стає вагомою підставою для соціальної інтеграції та утворення спільнот, основаних на взаємодопомозі та взаємоповазі. Тож універсальність ліберального західного суспільства пояснюється не так зверненням до раціональних факторів, як референцією до спільних поглядів, за якими основними чинниками соціальної інтеграції є сентимент і симпатія, що сприяють створенню інклюзивного соціуму. Як приклади творів, котрі викликають консолідацію за рахунок співчуття, філософ наводить «Хижу дядя Тома» Г. Бічер-Стоуна та «1984» Дж. Орвела.

Отже, представляти більшість мають юридичне та моральне право як широкі маси, так і окремі індивіди завдяки можливості знаходження консенсусу на основі універсальних емансипативних ідей, які можуть поділяти представники диверсифікованих соціальних груп.

Соціальний антагонізм чи прагматичний консенсус?

Задля знаходження оптимальних шляхів діалогу між представниками різних соціальних верств варто простежити шлях, яким здійснюється пошук консенсусу, а саме: якою мірою репресивним є соціальний договір для певних груп населення, і чи має прийняте на державному рівні рішення бути остаточним? Щоб визначити рівень можливої небезпеки тоталітаризму за прагматично-ліберальної гегемонії, варто звернутися до дискусії між представниками

деконструктивізму та дискурс-аналізу і їхньої інтерпретації соціальної філософії Р. Рорті.

Яскравим прикладом проблемності монологічного характеру консенсусу в спільноті є полеміка Р. Рорті з представниками дискурс-аналізу Е. Лаклау і Ш. Муф, викладена на сторінках збірника «Деконструкція та прагматизм» (1996). Критика Е. Лаклау концепції неопрагматика базується на ствердженні права суб'єкта прийняття рішень на автономію, що закономірно впливає зі структурної гегерогенності будь-яких рішень, а отже, неможливості знаходження для них адекватного репрезентанта. Це означає автономний характер інституційних актів і випадковий характер гегемонії, що унеможливує тоталітаризм унаслідок нестабільності соціальних структур, які мають випадковий характер консенсусу, прийняття якого детерміноване зовнішніми обставинами. «Суттю рішення є безумство, стверджує К'єркегор» (Laclau, 1996, p. 55). Подібна невирішувальність призводить до того, що індивід не відчуває власної повноти, і єдиним шляхом актуалізації для нього є момент суб'єкта – час прийняття рішення та творчості, котрий у метафоричному сенсі означає регульоване безумство. При цьому, сингулярні рішення не мають підпорядковуватися універсальним правилам унаслідок потреби збереження плюральності змістів, що є основною рисою, яка дає змогу ототожнювати деконструкцію з демократичними змаганнями, соціальним антагонізмом, який сприяє відсутності політичної диктатури. «Раціональність єдиного можливого вибору звела б до жарту саме визначення вибору. Перверсивна логіка “любви з першого погляду” унеможливила би будь-яку діалектику любові» (Laclau, 1996, p. 62). Водночас, Р. Рорті у «Відповіді Ернесто Лаклау» переконливо доводить, що немає потреби впадати в крайнощі, якими є як думка про цілковиту логічну підпорядкованість (раціоналізм), так і про абсолютну необґрунтованість (екзистенціалізм) вольових актів. Порівнюючи діалектику філософії і політики зі взаємодією математики та інженерії, мислитель переконливо доводить, що рішення є логічним результатом міркування, а тому зайвим є приписувати актові людської думки риси деконструктивістської абстракції. «Пропонується картина бажання, що злітає донизу та передає всі обов'язки в руки розуму» (Rorty, 1996, p. 72).

Ключовим питанням у полеміці Е. Лаклау з Р. Рорті щодо залученості більшості до прийняття універсальних рішень стає дихотомія морального та емпіричного, де спостерігаємо

небезпеку етизації онтологічного рівня. Для неопрагматика суттєвою є релятивна природа моральних цінностей як словника, котрий утвердився за певних обставин та є найадекватнішим за окресленої ситуації. При цьому, прийняття рішень має відбуватися мирним шляхом. «З цього пояснення повністю вилучений раціоналістський тероризм, з чієї алгоритмічної чіткості впливає радикальна нетолерантність до будь-яких інакших думок» (Laclau, 1996, p. 63). Як зазначає Ш. Муф у вступному розділі «Деконструкція, прагматизм та політика демократії», Р. Рорті, критикуючи Ю. Габермаса за надмірну увагу до раціоналізму та акцентуючи увагу на тому, що демократія є лише результатом домінування певних мовних ігор у певний момент, стверджує про потребу введення ліберальної освіти, а отже, неунікний вибір людством демократичних цінностей за умов його достатньої компетентності. «Звідси його переконання, що широкий консенсус буде сконструйовано навколо ліберальних інституцій завдяки економічному зросту та правильному різновиду “сентиментальної освіти”» (Mouffe, 1996, p. 7). Своєю чергою, представники дискурс-аналізу наголошують на недосконалості процесу переконання, котрий зазвичай має демагогічний характер, внаслідок чого певні гегемонічні конструкції хоч і здаються оптимальними у конкретних випадках, насправді є рішеннями, прийнятими імпульсивно, без урахування будь-яких раціональних критеріїв. Задля прийняття демократичних рішень і дотримання принципів плюралізму, істотною є наявність дисенсусу, оскільки неминучим є конфлікт між класами та соціальними групами, чий інтереси та права не завжди перетинаються. Антагонізм породжує невирішувальність, що означає неможливість дійти варіанта, який задовольнив би інтереси абсолютної більшості індивідів. Тому хаос є неунікною ознакою політичного, оскільки лише за рахунок вічного агонізму забезпечується баланс думок та уникнення тоталітарного домінування позицій певної групи внаслідок свідомого позбавлення права голосу іншої.

Ш. Муф згадує наведений С. Кейвелом приклад із п'єсою Г. Ібсена «Ляльковий дім», що є канонічною ілюстрацією ігнорування потреб і суб'єктності Іншого за рахунок його інфантилізації у власній свідомості. «Це ще радикальніший спосіб зробити тихішим голос тих, хто не згодні з панівним консенсусом, і надати можливість лібералам почуватися “поза критикою”» (Mouffe, 1996, p. 10–11). Небезпека подібної

уніфікації частково розкривається й у праці Б. Латура «Нового часу не було», де філософ і соціолог критикує категоризаційний характер механізмів викриття, детермінований у неновочасних людей комбінуванням та селекцією, що призводить до нівеляції значення об'єктів. Прийняття рішень редукується до історичної модальності та ігнорування гібридного характеру не лише світоглядних категорій (синтезу природного, соціального й наукового), а й конкретних правових прецедентів, де віктимізовані мають право на самозахист. «Під моральною величчю має місце ретельне сортування обставин та випадків» (Latour, 1991). А. Велмер також, характеризуючи соціальну концепцію неопрагматика, наголошує на тому, що спільний словник базових гуманістичних цінностей є важливою, але недостатньою підставою для консолідації членів спільноти. Оскільки мовні ігри не можуть бути основані на уніфікованих просвітницьких засадах, спостерігаємо постійний конфліктний обмін цінностями, які трансформуються на історичистському ґрунті. «Відповідно, розділення словника ліберальної спільноти ніколи не буде герметичним, оскільки конкретні значення її цінностей та принципів, так само, як і їхні наслідки, завжди будуть причиною публічної дискусії, а часто – й публічного конфлікту» (Wellmer, 2008, р. 12). Проте, на думку Р. Рорті, кількість людей, які братимуть участь у прийнятті певного рішення, не є ключовим чинником, що зумовлює його коректність. На вибір між кількома альтернативними рішеннями впливають не абстрактні категорії, на кшталт метафори гегемонічної боротьби, а прозорість обізнаності в усіх нюансах пропонованих варіантів. Тому, вважає філософ, в ідеї представників дискурс-аналізу про розширення представництва немає особливої новизни, адже потреба базуватися на особистій думці при голосуванні, не поступаючись ключовими принципами задля досягнення більшості, не є революційною. «Кожний державний устрій, що претендує на цілісність, свідомий того, що рішення, прийняті представниками, можуть не збігатися з прийнятими шляхом зібрання усіх громадян» (Rorty, 1996, р. 72). На закиди ж у наданні преференцій лібералізму та прагматизму понад усіма іншими політично-філософськими системами Р. Рорті відповідає твердженням, що актуальні словники він сприймає як радше найкращий вибір у випадковості сьогодення, ніж як стале підґрунтя певної системи. Ці системи можуть бути об'єднані лише критикою метафізики, а отже, пропонована

стратегія містить радше можливий тимчасовий консенсус, ніж чітку інтерсуб'єктивну настанову. «Обидва сягають тих самих історичних причин (релігійної толерантності, конституційної демократії, вчення. – К. М.) Дарвіна» (Rorty, 1996, р. 72).

Істотним питанням, на думку Е. Лаклау, є те, чи категорія переопису існувала завжди, чи вона є результатом історичного процесу, що, в такому разі, мислиться еволюційно-історичистськи. Адже якби прагматична політика була актуальною лише для сучасності, соціально-філософська думка минулого базувалася б суто на метафізичних засадах, натомість універсальне заперечення максим картезіанства є однією з центральних тем у концепції Р. Рорті. Отже, логічнішим є припустити відсутність безпосередньої детермінованості ліберальної інженерії прагматичними колективними формаціями. Особливості словника філософа для опису соціальних явищ та реакцій на них також не обходяться без критики, адже часто просвітницький підхід означає редукцію плюральності характеристик подій і вчинків, зображених без достатньої величі. «Одного разу... я запитав Рорті, ...чи є адекватним термін "іронія" для опису моральної сміливості того, хто зіштовхнувся з Аушвіцом, і, попри все, протистоїть йому, не чекаючи відряди у фундаменталістських мріях» (Laclau, 1996, р. 67). Хоча у відповіді дослідникові Р. Рорті наголошує на тому, що первинне значення категорії «іронія» є не характеристикою моральної сміливості, а примиренням з думкою про постійність зміни філософських словників.

Тож антагонізм, що сприяє ствердженню поліфонічності думок, представлених у соціумі, та передбачає небезпеки виникнення тоталітаризму, не детермінований кількістю суб'єктів прийняття рішення, котре неможливо однозначно визначити ні як цілковито логічне, ні як повністю ірраціональне.

Висновки

У результаті проведеного аналізу праць Р. Рорті вдалося схарактеризувати можливості та проблеми репрезентації маргіналізованих спільнот у ліберальній утопії майбутнього на рівні держави, окремих індивідів і наративу. Основними проблемами в наведеному ключі є недовіра до держави як інституту, складність із визначенням чинників самоідентифікації з Іншим та усвідомленням категорії «Абсолютно Інший (Чужий)» і потреба збереження автономного суб'єкта за наявності соціального консенсусу.

Глобалізовані державні утворення, які слугують полем для соціальних експериментів, унаслідок покладання на них інноваційної функції, можуть порушувати принципи фундаментальної моральної дії. Тим не менш, їхня роль у представництві більшості є істотною через здатність членів універсалізованих соціумів вирішувати конфлікти, пов'язані як із класовою, так і з іншими видами дискримінацій. Окреслена проблематика проілюстрована на прикладі розкриття внеску антимілітаристської позиції нових лівих у вдосконалення моральної репутації США.

Попри існування концепту «чистоти», відповідно до якого емансипативні інтереси маргіналізованих груп, нібито, мають право представляти лише пролетарі, які не мають соціальних упереджень, співпраця еліт і пригноблених у реальності сприяє просуванню інтересів лівого дискурсу на інтерсуб'єктивному рівні. Адже ключовим чинником солідаризації індивідів, за Р. Рорті, є не подібність базових світоглядних

принципів, а емпатія до Іншого, усвідомлення його як суб'єкта, який може страждати.

Потреба у врахуванні суб'єктності Іншого в гетерогенному соціумі може спричинити небезпеку етизації онтологічного рівня, коли прагматична категорія солідарності помилково сприймається в ірраціональному плані. Насправді, рішення не детерміноване ні раціональними, ні екзистенціальними передумовами, а отже при врахуванні потреби автономії суб'єкта слід зважати на прозорість обізнаності індивідів у дискурсивному питанні, а не на збереження антагонізму через загрозу виникнення тиранії.

Загалом, проаналізовані праці та результати наведеного дослідження відкривають простір до подальшого аналізу взаємодії з представниками маргіналізованих спільнот, самостійності їхньої репрезентації та збереження їхньої суб'єктності. В подальшому варто проаналізувати фактори вибору ідентифікаторів іншості після набуття індивідом сентиментальної освіти.

Список посилань

- Бахтин, М. (2002). Проблемы поэтики Достоевского. В *Собр. соч.* (Т. 6). Москва: Русские словари; Языки славянской культуры.
- Маркс, К. (1875). *Критика Готської програми*. Отримано з <https://vpered.wordpress.com/2014/04/03/marx-kritik-gotha-prog/>.
- Badiou, A. (2003). *Saint Paul: Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF.
- Bruckner, P. (2006). *La Tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme Occidental*. Grasset.
- Laclau, E. (1996). Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Mouffe, Ch. (1996). Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Ranciere, J. (2004). *Malaise dans l'esthetique*. Galilee.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996). Response to Ernesto Laclau. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, R. (2010). From Religion Through Philosophy to Literature. *Comparative Literature*, 172. Retrieved from <https://calisphere.org/item/bb4120edbb4e7bdfa5112949d416ce4c/>.
- Wellmer, A. (2008). Rereading Rorty. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 2, 1–18. Retrieved from <https://krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/2008-2-01-wellmer.pdf>.
- Zhang, W. (2006). *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: a Hermeneutic of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press.

References

- Badiou, A. (2003). *Saint Paul: Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF.
- Bahtin, M. (2002). Problemy Pojetiki Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]. In *Sobr. soch.* (Vol. 6). Moskva: Russkie Slovare; Jazyki Slavjanskoj Kultury [in Russian].
- Bruckner, P. (2006). *La Tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme Occidental*. Grasset.
- Laclau, E. (1996). Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Marks, K. (1875). *Krytyka Hotskoi prohramy [Critique of the Gotha Program]*. Retrieved from <https://vpered.wordpress.com/2014/04/03/marx-kritik-gotha-prog/> [in Ukrainian].
- Mouffe, Ch. (1996). Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Ranciere, J. (2004). *Malaise dans l'esthetique*. Galilee.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996). Response to Ernesto Laclau. In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. London, New York: Routledge.
- Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, R. (2010). From Religion Through Philosophy to Literature. *Comparative Literature*, 172. Retrieved from <https://calisphere.org/item/bb4120edbb4e7bdfa5112949d416ce4c/>.
- Wellmer, A. (2008). Rereading Rorty. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 2, 1–18. Retrieved from <https://krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/2008-2-01-wellmer.pdf>.
- Zhang, W. (2006). *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: a Hermeneutic of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press.