

О.О. Івашина
"РІЧАРД РОРТІ І МОЖЛИВОСТІ
ПОСТМЕТАФІЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ"

Останнім часом, і не тільки останнім часом, в нашій культурологічній літературі не дають зникнути традиції критики культурного нігілізму Заходу. Захід звинувачують у відмові від усього, передусім від себе. При цьому якимось само собою забувається, що на Заході дійсно відмовляються від усього — в тому числі і від самої відмови від усього. Хтось побажає побачити в цьому якусь казуїстику, але на Заході дійсно відмовляючись і від відмови від усього, звільняють місце для виникнення та існування як нового та оригінального, так і догматичного, чогось моно-, що визнає тільки себе.

І якщо використати для опису сучасної культурної ситуації на Заході поняття "постмодернізм", охарактеризувати його можна як плюралізм, що не перетворюється в якийсь не-

порушний принцип. Цей стан культури текучий, мінливий, рухомий в тій мірі поки сама текучість не перетворюється в непорушний принцип. Така надлишкова текучість в культурі часто потребує певної статичності, так само як надлишкова статичність вимагає певної рухомості.

Можливо, постмодернізм -- і є спонтанно-вольовим пошуком оптимального режиму існування культури, де на самоплинний її розвиток накладаються намагання різноманітних сил віднайти її правила, її золотий переріз, її лінію краси, її гармонію. Правда, в окремі епохи ми бачимо, що дисгармонія виявляється найкращою гармонією, тобто для деяких культурних епох оптимальним станом, з точки зору її подальшого існування та розвитку, являється

Стаття у своїй основній частині є "епігомою" деяких ідей роботи Р.Рорти "Випадковість, іронія та солідарність" (Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. — Cambridge University Press, 1991.) Робота вже з'явилася в перекладі російською мовою: Ричард Рорти. Случайность, ирония и солидарность. — М., 1996.

деякий хаос, певний стан невизначеності. Саме звідси і утруднення в пошуках "золотого правила" культури, "золотої середини" культури, адже в деякі часи золотою серединою культури повстають її краї. Звідси, в якійсь мірі, і огульна критика загнівання Заходу, і апокаліптичні видіння його занепаду, краху, заразного впливу. Навряд чи існують якісь правила переходу від одного стану гармонії до іншого, чи від гармонії до дисгармонії, а потім знову до гармонії. Світ культури якимось чином умудряється продовжувати існування, а наша phantasia приписує йому то піднесення, то занепад. Чи сприяють ці фантазії збереженню світу культури — це вже інше питання. Хоча нашим ментальним фоном, мабуть що, повинні бути слова Поля Валері: "Ми, цивілізації, — ми знаємо тепер, що ми смертні".

В сучасній "есенговській" культурологічній прозі не зникає стежка до міфічних джерел про особливий шлях вітчизняної культури, яка "висока" своїм готичним поривом до абсолютних, неземних цінностей. Ця культура центрована, не розпускає себе до скотського стану розгнузданості у світі ідей, де Бог, нація чи комунізм, але стрижень завжди в наявності. Західна ж культура осатаніла до безстрижневості, чим довела себе до бездуховності. Дух, як виявляється, не може існувати не у вигляді стрижня культури ... Звідки така стрижнеувага, варто було б, мабуть, поцікавитися у "спеціалістів по фаллоцентризму", які, можливо, б звернулися до біографій взагалі-то напрочуд цікавих есеїстів та авторів. Але (якщо звернутися до штампів) історія нам показує, що за намаганням прикрасити себе ауру духовності, метафорикою глибини, цільності, стрижневості, космічності, часто існує невміння і небажання життєвлаштування звичайного, земного. Захід то якраз і володіє "центром", справжнім центром культури — традицією порядного людиноспівіснзвання. Саме Захід зумів, в якійсь мірі, втілити, дати життя "ідеї Льва Шестова" — в думках дозволено все, в побуті варто слідувати звичайним, традиційним західним, демократичним нормам людського співіснування, тобто в значній мірі у відмові від заподіяння людині болі.

Можна сперечатися чи не оформлення це мрій черні, бездуховних мас про ідилічне жи-

вотіння. Можна сперечатися, чи це не витончена жорстокість відмовитися від жорстокосте як норми життя. Саме "в атмосфері порядку думка людська набирається сміливості. Під покровом діючих гарантій і завдяки помутнінню змісту, того що діється, піднесені уми не бачать в традиціях суспільства нічого, крім перешкод і безглуздя. Забуття умов і передумов порядку — здійснений факт, і це вивірювання збувається найшвидше якраз у тих, кому цей порядок більше всього служив і найбільш захищав"⁵.

Саме цей порядок людського співжиття дав можливість Заходу балакати про надлюдину, про занепад Європи, про дегуманізацію мистецтва та його вмирання, про кризу духу, про повстання мас (в залежності від своєї ерудиції читач може продовжити перелік тем чи міфологем, чи ідеологем, особливо звертаючи увагу на приклади самобичування).

В сучасній диференційованій культурі якийсь її елемент, чи сфера часто намагається домінувати, пригнобити решту членів культурної множини. Можливо, саме тут культурологи і повинні виступати в ролі спостерігачів за станом культури. Описуючи її, вони повинні помітити відстаючу вівцю, щоби потім надати можливість суспільству підігнати її. Культурологи, таким чином, відмічають моменти поспіху чи застою, моменти моно- чи полі- засилля культури.

Навряд чи долі культури вирішуються зараз на метафоричних станціях "духовність — бездуховність", "прагнення до трансцендентного — відсутність прагнення до трансцендентного".

Саме західна культура, в значній мірі пострелігійна та посттрансцендентна культура, надає можливість інтелектуалам, в тому числі вестернізованого сходу, воркотати чи голосити про глибинність, чи відсутність головного в культурі, чи сидіти в падмасані повторюючи про себе: "Господи, Іисусе Христе, помилуй мя грешного!".

І саме ця західна культура — це передусім традиція порядності в звичайному житті, називайте його міщанським, мілким, земним. Без сумніву, ця традиція здатна плодити міазми звичайного ідіотизму механічного міського існування. Але ця ж сама традиція породжує позитивні соціо-культурні критику та проекти

Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М., 1992; Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. - М., 1986.

Дивись, наприклад, роботи Померанца Г.С. та статтю: Якимович А.К. О лучах Просвещения и других световых явлениях (культурная парадигма авангарда и постмодерна) // Иностранная литература. — 1994. — №1. — С. 241 — 248.

Лимонов Э. Убийство часового. Дисциплинарный санаторий. — М., 1993.

⁵ Валери П. Об искусстве. - М., 1993. - С. 383.

в особі та працях Ніцше, Вітгенштейна, Хайдеггера, Хабермаса, Рорті.

Саме праці Рорті показують, що можна мислити в іншій манері, і що поряд зі значною критичною традицією на Заході існує не менш вагома культурно-конструктивістська позиція.

* * *

В своїх творах широко відомий на Заході американський філософ Річард Рорті змальовує нову модель постметафізичної культури. Здійснення цієї ліберальної утопії приведе, на його думку, до так потрібної нині стабілізації сучасної культури.

Основним прагненням багатьох метафізичних та теологічних напрямів і окремих мислителів було — об'єднати в теорії громадське та особисте, суспільне та індивідуальне. Це ми можемо помітити і за спробою Платона відповісти на питання "Чому в наших інтересах бути справедливим?", і за християнськими твердженнями про можливість здійснення самореалізації людини, досягнення нею досконалості через служіння іншим людям. Такого роду метафізичні та теологічні спроби поєднати прагнення до досконалості з почуттям громадської солідарності вимагали визнати існування спільної для всіх єдиної людської природи. Вони вимагали повірити в важливість для кожного з нас того, що ми маємо спільного з усіма іншими, тобто в тотожність прагнення до самовдосконалення і людської солідарності. Такі скептики, як Ніцше, стверджували, що метафізика та теологія — це яскраві спроби надати альтруїзму більш раціонального вигляду, ніж він має. Правда, скептики цього роду мали свої власні теорії людської природи. Вони також стверджували, що існує щось спільне для всіх людей, наприклад, воля до влади, чи лібідозні імпульси. Основне, на чому вони наполягали, — на "найглибшому" рівні особистості не існує почуття людської солідарності. Це почуття є звичайним артефактом людської соціалізації. І таким чином ці скептики ставали антисоціальними. Вони заперечували саму ідею спільноти більшої, ніж інтимне коло посвячених.

Та вже починаючи з Гегеля мислителі-істористи намагалися обійти цю точку зору. Вони заперечували існування людської природи чи "найглибшого рівня особистості". Вони наполягали, що соціалізація, історичні обставини є головними чинниками утворення особистості. Поза ними нічого людину не визначає. Ці мислителі вважають, що питання "Що це значить мати людську сутність, бути людиною?" повинно бути змінено на щось

подібне до цього: "Що це значить жити в багатому демократичному суспільстві двадцятого століття?", чи бути таким: "Як людина цього суспільства може стати чимось більшим, ніж просто зіграти роль в попередньо написаному сценарії?". Цей історичистський поворот допоміг поступово звільнити нас від теології та метафізики — тобто від бажання вирватися зі свого часу та випадку. Це допомогло поставити Свободу на місце Істини як мету наших роздумів та соціального прогресу. Але й після цього залишається колишнє напруження між суспільним та особистим. Історичисти, у котрих прагнення до самостворення, до автономії особистості домінує (наприклад, Хайдеггер і Фуко), все ще ставляться до соціалізації подібно Ніцше — як до чогось глибоко антиетичного, чомусь глибокому всередині нас. Ті ж історичисти, у котрих переважає прагнення до більш справедливого та вільного людського суспільства, все ще вважають особисте самовдосконалення за щось спотворене "ірраціоналізмом" та "естетством". Р.Рорті намагається бути справедливим до обох груп мислителів. Не потрібно вибирати між ними. Потрібно надати їм рівної ваги і потім використовувати для різних цілей. Такі мислителі та митці, як К'еркегор, Ніцше, Бодлер, Пр'єст, Хайдеггер та Набоков дають нам взірці самовдосконалення — автономного, самоствореного людського життя. Такі ж мислителі, як Маркс, Міллер, Дьюї, Хабермас та Роулз (Rowls) є швидше взірцями людини-громадянина. Останні — більш утягнуті в соціальне зусилля зробити наші громадські інститути та практики більш справедливими і менш жорстокими. Вважати цих мислителів антагоністами можна лише вірячи в те, що можливе таке філософське світобачення, яке дозволить нам примирити, утримати в одній перспективі самостворення і справедливість, особисте вдосконалення та людську солідарність.

Немає шляху, на якому б філософія чи якась інша теоретична дисципліна дозволила б нам це зробити. Найближчим поєднанням цих двох напрямків буде бачення мети справедливого та вільного суспільства — дозволити своїм громадянам бути індивідуалістичними, "ірраціональними" та естетамі як завгодно довго в їх особистий час, не завдаючи при цьому шкоди іншим і не використовуючи ресурсів, які потребують менш привілейовані верстви суспільства. Існують практичні засоби здійснення цієї практичної цілі. Та не існує засобу, яким би можливо було звести разом на рівні теорії справедливість та самостворення. Словник самостворення необхідно мати осо-

бистий, який не поділяють інші, не пристосований для аргументації. Словник справедливості необхідно мати публічний, який поділяється багатьма, як засіб для обміну аргументами.

Якщо ми зуміємо сприйняти той факт, що ніяка теорія про природу Людини, Суспільства чи Рациональності, чи чого завгодно, не здатна синтезувати Ніцше з Марксом, чи Хайдеггера з Хабермасом, то можливо тоді ми почнемо розглядати відносини між прихильниками автономії та прихильниками справедливості подібно, до відносин між двома видами інструментів, які так само потребують синтезу як лом та малярські пензлі. Одні мислителі допомагають нам зрозуміти, що громадські чесноти — ще не єдині чесноти, що деякі люди дійсно досягли успіху заново створюючи себе. І таким чином, ми виявляємо у собі нашу напівартикульовану потребу стати новою особистістю, для опису якої у нас поки що не вистачає слів. Інші мислителі вказують нам на нездатність наших громадських інститутів та практик функціювати згідно з тими переконаннями, які ми розділяємо за нашим публічним повсякденним словником та мовою, які ми вживаємо в нашому житті. Одні нагадують нам про потребу розмовляти не тільки на мові нашого племені, а й про необхідність віднайти свої власні слова, про відповідальність перед іншими за їх розшук. Інші твердять, що це не єдина наша відповідальність. Обидві групи праві. Та не існує засобу змусити говорити їх однією мовою: їх вимоги однаково важливі, але навіки несумірні.

Річард Рорті змальовує портрет "ліберального іроніка" як головного протагоніста своєї культурної утопії. За визначенням Юдіт Шкляр, ліберали — це люди, що вважають жорстокість найгіршим, що ми можемо заподіяти. "Іронік" належить до того виду людей, які не бояться визнати випадковість своїх особистих центральних переконань та бажань. "Іронік" достатньо історичист та номіналіст, щоб облишити ідею того, що основні переконання та бажання людини відносяться до чогось поза часом та випадком. Ліберальні іроніки — це люди, що включають до цих бажань свою власну надію на зменшення страждань, на зникнення знушання людини над людиною. На думку ліберальних іроніків, як не існує відповіді на питання "А чому б не бути жорстоким?", так і не існує нециркулярного теоретичного обґрунтування для переконання, що жорстокість — це жажлива річ. Так само як немає відповіді на запитання "Як ви вирішуєте, коли слід боротись проти несправедливості, а коли потрібно віддати своє життя на реалізацію великих проєктів самостворення?". Це питання

для ліберальних іроніків таке ж безнадійне, як і інше — "Чи буде правильним піддати тортурам "" невинних, для того, щоб врятувати життя "m x n" інших невинних? І якщо так, яка буде справжня цінність "n і "m"? Так само як і запитання "Коли людина повинна віддати перевагу членам власної сім'ї", чи власної громади, перед іншими випадково вибраними людьми?" Кожний, хто все ще думає, що існують добре обґрунтовані теоретичні відповіді на цей сорт запитань — алгоритми для вирішення моральних ділем такого виду — все ще, в своєму серці, залишається теологом або метафізиком. Він вірить в порядок поза часом та обставинами, який визначає зміст людського існування і встановлює ієрархію відповідальностей.

Іронічних інтелектуалів, тих, що не вірять в існування такого порядку, існує набагато менше (навіть в багатих, освічених демократіях), ніж людей, які впевнені, що такий порядок мусить бути. Більшість неінтелектуалів все ще тримаються чи якоїсь форми релігійних вірувань, чи однієї з форм просвітницького раціоналізму. І тому іронічність часто виглядає по суті своєї ворожою не тільки демократії, але й людській солідарності — тій солідарності, що об'єднує значну частину людства, всіх тих, хто вірить, що такий порядок повинен існувати. Але це не так. Ворожість до певної історично зумовленої і, можливо, перехідної форми солідарності — це не ворожість до солідарності як такої. Річард Рорті стверджує можливість здійснення його ліберальної утопії: такої в якій іронічність в певному розумінні стане універсальною.

Постметафізична культура не більш неможлива, ніж пострелігійна, але не менш бажана. В цій культурі людська солідарність буде розглядатися не як якийсь факт, що вимагає визнання через відкидання забобонів чи проникнення до раніш схованих глибин, а швидше як ціль, котру потрібно досягти. І досягти її можливо не за допомогою дослідження, а через уяву, її здатність побачити дивних людей в своєму оточенні як побратимів по стражданню.

Солідарність не знаходять за допомогою рефлексії, її створюють. Вона створюється шляхом посилення нашої чутливості до болі та приниження інших людей, особливої болі та особливого приниження незвичних нам людей. Така підвищена чутливість зробить важчим відмежування від людей, несхожих на нас, за допомогою, наприклад, таких думок: "Вони не відчувають, як би ми могли відчувати" чи "Страждання завжди повинно існувати, та чому б не дозволити їм постраждати?".

Цей процес нового бачення інших людських створінь швидше як "одних з нас", ніж "їх" є справою детального опису — чим є несхожі на нас люди і редискрипції того, чим є ми. І це завдання не теорії, а радше таких жанрів, як етнографія, журналістський репортаж, комікс, документальна драма і, особливо, роман. Художня проза Діккенса, Олів Шрайнер, Річарда Райта відкриває нам деталі різних видів страждань людей, на яких ми попередньо не звертали уваги. Проза Шодерло де Лакло, Генрі Джеймса, Набокова розповідає нам, на яку жорстокість ми здатні і тим самим допомагає нам створити нову картину самих себе. Ось чому, на думку Рорті, роман, художній фільм, телевізійна програма поступово замінили проповідь та наукову працю як основних рушіїв моральних змін та прогресу.

Ця зміна ще не отримала достатнього визнання. Це визнання буде частиною загального повороту проти теоретизування в напрямі до нарративності. Цей поворот буде символом нашої відмови від намагання утримати всі сторони життя в одному ракурсі, описати їх за допомогою одного словника. Це визнання буде торкатися і "випадковості мови", тобто, того факту, що ми не можемо уникнути різноманітних словників, якими ми користуємося і створити метасловник, який якимось чином візьме до уваги всі можливі словники, всі можливі способи суджень і відчуттів. Замість цього історичистська та номіналістська культура буде визначатися нарративними творами, які, з одного боку, поєднують теперішнє з минулим, а з іншого — з утопічним майбутнім. І що більш важливо, ця культура буде реалізувати утопію і розглядати наступні утопії як неперервний процес — радше як нескінченне втілення Свободи, ніж як конвергенцію з уже існуючою істиною.

На думку Річарда Рорті, ідея того, що істина швидше створюється, ніж відшукується, почала заволодівати уявою Європи десь біля двохсот років тому. Вже Французька революція показала, що цілий словник соціальних відносин разом з цілим спектром соціальних інститутів можна змінити майже за одну ніч. Цей прецедент зробив утопічних політиків радше правилом, аніж винятком серед інтелектуалів. Утопічні політики відставили вбік питання про волю Бога та природу людини і мріяли про створення досі невідомої форми суспільства.

Приблизно в цей же період поети-романтики продемонстрували, що трапляється, коли ми полишаємо вважати мистецтво простим наслідуванням, імітацією і бачимо в ньому радше самостворення митця. Поети вимагали

для мистецтва місця, що традиційно було зайнято релігією та філософією, місця, яке Просвітництво вимагало для науки. Прецедент з романтиками надав початкової ймовірності їх вимогам. Та роль, яку зіграли романи, поезія, п'єси, живопис, скульптура та архітектура в соціальних рухах за останні півтора століття придали цим вимогам ще більшої ймовірності здійснення.

В наш час ці дві тенденції поєднали зусилля і досягли культурної гегемонії. Для більшості сучасних інтелектуалів питання надання змісту власному життю чи життю його спільноти є питанням вибору радше між мистецтвом чи політикою, або їх обох, ніж релігії, філософії чи науки. Цей розвиток призвів до розколу всередині філософії. Деякі філософи залишилися вірними Просвітництву і продовжують ідентифікувати себе зі справою науки. Вони вважають, що стара боротьба між наукою та релігією, раціональним та ірраціональним все ще продовжується і прийняла тепер форму боротьби між розумом і усіма тими силами всередині культури, які вважають, що істина швидше створюється, ніж відшукується. Ці філософи вважають науку парадигматичною людською діяльністю і наполягають на тому, що природознавчі науки радше відкривають істину, ніж її створюють. Вони рахують вираз "створення істини" чисто метафоричним та оманливим, а політику та мистецтво вважають сферами несумісними з поняттям "істини". Інші філософи, зрозумівши, що світ як його описують природознавчі науки, не дає ніякий моральний урок, не пропонує ніякого духовного комфорту, зробили висновок, що наука — це всього-на-всього прислужниця технології. Ці філософи бачать себе разом з політиками-утопістами та творчими митцями.

В той час, як філософи першого роду противопоставляють науковий факт "суб'єктивному" чи "метафорі", інший рід мислителів бачить науку як ще один вид людської діяльності, а не місце, де відбувається зустріч людських істот з суворою реальністю. З цієї точки зору великі вчені створюють дескрипції світу, котрі корисні для цілей прогнозування та контролю того, що трапляється, так само, як поети та творці політичної думки придумують інші описи світу для інших цілей. Але немає ніякого змісту в тому, що будь-який з цих описів виявиться точною репрезентацією світу в самому собі. Ці філософи вважають безглуздою саму ідею такої репрезентації. Якби існували філософи тільки першого роду, чий герой є вченим-природознавцем, ми, мабуть що, ніколи не володіли автономною дисципліною за

назвою "філософія" — дисципліною, що відрізняється від науки, як вона ж — від теології, чи мистецтва. Такого роду філософії не більше двохсот років. Вона завдячує своєму існуванню спробам німецьких ідеалістів надати наукам належного їм місця і придати зміст тій туманній ідеї, що людські створіння радше створюють істину, ніж її відшукують. Кант намагався прилучити науку до царини другорядних істин — істин про феноменальний світ. Гегель вважав природознавчі науки описом духу невідомого своєї власної духовної природи і цим намагався піднести до найвищого статусу істини поетів та політичних революціонерів. Однак, німецький ідеалізм виявився недовговічним та занадто компромісним. Кант і Гегель пройшли тільки півдороги в їх відмові від ідеї, що істина знаходиться "десь там". Вони намагалися розглядати світ емпіричної науки як придуманий світ — розглядати матерію як конструкт свідомості або як існуючу в свідомості, недостатньо свідомої свого власного ментального характеру. Але вони наполягали на існуванні істинної природи свідомості, духу, глибин людської особистості, тієї природи, що може бути пізнана неемпіричною супернаукою за назвою "Філософія". Це означало, що створюється тільки половина істини — наукова половина. Вища істина, істина про розум, про свідомість, царина філософії — була ще справою радше відкриття, ніж творчості. Що було потрібно, і що ідеалісти були неспроможні передбачити — це була відмова від самої ідеї, що щось — розум чи матерія, особистість чи світ — має істинну природу, яку необхідно виразити чи репрезентувати. Це пов'язано з тим, що ідеалісти плутали ідею відсутності такої природи деінде з ідеєю нереальності простору і часу, з ідеєю того, що людина є творцем часопросторового світу.

Необхідно розрізнити твердження, що світ існує поза нами, і твердження, що істина знаходиться "десь там". Стверджувати, що світ існує поза нами і не є нашим творінням — означає, що більшість речей, існуючих в часі і просторі, є наслідками причин, що не включають ментальні стани людини. Стверджувати, що істина не знаходиться десь там, поза нами — означає, що там, де немає тверджень, немає і істини, що твердження є елементами людських мов, а людські мови — творіннями людини.

Істина не може знаходитись "десь там" — не може існувати незалежно від людської свідомості, тому що твердження не можуть так існувати або знаходитись "десь там". Світ зна-

ходиться поза нами, десь там, але не дескрипції цього світу.

Лише описи світу можуть бути істинними чи неістинними. Сам по собі світ — при відсутності людської описової діяльності — не може. Припущення, що істина разом зі світом знаходиться десь там, поза нами, є спадщиною віку, коли світ розглядали творінням Бога зі своєю власною мовою. Якщо ми облишимо ідею такої нелюдської мови, нам не потрібно впадати в спокусу переплутати ту банальність, що світ може змусити нас повірити в істинність якогось твердження, з твердженням, що світ з власної ініціативи розколюється на оформлені у вигляді суджень шматки під назвою "факти", але взявши це поняття самодостатніх фактів на озброєння, дуже легко перейти на писання слова "істина" з великої букви і вважати її ідентичною чи Богові, чи світу як божому творінню. А звідси крок до проголошення своєї Істини — Великою Істиною з усіма можливими наслідками.

Ця плутанина ще більш полегшується акцентуванням уваги не на словниках, а на противагу їм — на окремих виразах. Ми часто дозволяємо світові втрутитися в наші рішення відносно істинності альтернативних тверджень (наприклад, у виборі "Виграють червоні" і "Виграють чорні", чи "це зробив асистент" і "це зробив лікар"). В таких випадках досить легко поєднати той факт, що світ є причиною наших переконань з претензією на те, що певний нелінгвістичний стан світу сам по собі є взірцем істинних і, відповідаючи їм, робить наші переконання істинними. Але коли ми повернемося від окремих виразів до словників в цілому ситуація змінюється. Коли ми розглянемо приклади альтернативних мовних ігор — словник давніх афінських політиків проти словника Джеферсона, чи моральний словник Св.Павла проти словника Фрейда, мову Ньютона проти мови Арістотеля, мову поезії Блейка проти поетичної мови Драйдена — важко стверджувати, що світ робить один з цих словників кращим за інші, що світ вирішує між ними. Ми вже не в змозі надати чіткого змісту ідеї, що світ вирішує, який з його описів є найкращим, після того, як поняття "опису світу" пересунулось з рівня виразів, істинність яких визначається якимись критеріями всередині мовних ігор, до мовних ігор в цілому, ігор, які ми вибираємо не за допомогою звернення до критеріїв. Важко повірити в те, що словник вже знаходиться десь там, поза нами в світі і очікує на своє відкриття. Увага (подібно до розвинутої такими істориками, як Томас Кун і Квентін Скіннер) швидше до словників, в межах яких формулюються

судження, ніж до окремих речень, робить для нас зрозумілим той факт, що більш краще передбачення світу за словником Ньютона, ніж за словником Арістотеля, ще не означає, що світ розмовляє ньютонівською мовою.

Світ не розмовляє. Тільки ми цим займаємося. Звичайно, світ у змозі змусити нас триматись певних переконань після того, як ми запрограмували себе певною мовою. Але світ не може запропонувати нам мову для розмови. Це можуть зробити тільки інші людські створіння. Однак розуміння, що світ не вказує нам яку мовну гру потрібно прийняти, не повинно привести нас до висновку, що рішення відносно цього є довільним, разом з твердженням, що це є виразом чогось глибинного в нас. Тобто, мораль цього не в тому, що суб'єктивні критерії вибору повинні замінити критерії об'єктивні, а воля чи почуття — розум. Це радше говорить, що поняття критерію і вибору (включаючи "довільний" вибір) гублять свій зміст, коли справа торкається зміни однієї мовної гри на іншу. Європа не вирішувала, прийняти чи не прийняти мову поетів-романтиків, чи політиків-соціалістів, чи галілеєвської механіки. Це не було ні актом волі, ні результатом аргументів. Швидше, поступово Європа губила звичку вживання певних слів і поступово набувала звички вживання інших слів.

Як показує Кун в своїй "Коперніканській революції", ми не вирішуємо, що Земля не є центром Всесвіту на базі певних телескопічних спостережень, чи на базі чогось іншого, що макроскопічну поведінку може бути пояснено на основі мікроструктурних рухів, і що прогнозування і контроль повинні бути принциповою метою наукового теоретизування. Радше після сотень років непереконаливої "каші в голові", європейці побачили, що розмовляють в спосіб, де ці взаємопов'язані тези вважаються само собою зрозумілими. Культурні зміни такого обсягу є результатом використання критеріїв (чи "довільного рішення") не більше, ніж коли індивідууми стають теїстами чи атеїстами, чи переходять від однієї дружини чи чоловіка, чи кола друзів до інших, в результаті ужиття критеріїв, чи *actes gratuits*. Ми шукаємо критеріїв для таких рішень у собі не більше, ніж у світі.

Спокуса відшукувати критерії є родом більш загального прагнення вважати, що світові чи особистості притаманні внутрішня істинна природа, сутність. А воно, в свою чергу, виникає з бажання надати привілейованого статусу одній з багатьох мов, які ми вживаємо для опису себе чи світу. До тих пір, поки ми думаємо, що існують відносини типу "відпо-

відати світові", чи "виражати істинну природу особистості", якими словники в цілому можуть володіти або ні, ми фактично продовжуємо традиційний філософський пошук критеріїв визначення словників, яким притаманна ця бажана риса. Так, коли ми погодимося з ідеєю, що більша частина реальності байдужа до наших описів її, і що особистість створюється радше використанням словника, ніж адекватним чи неадекватним вираженням себе в мові, тоді ми, нарешті, почнемо розуміти, що було істинним в ідеї романтиків, що істина радше створюється, ніж відшукується. Що є істинного в цьому твердженні — так це те, що мови швидше створюються, ніж знаходяться, а істина є власністю лінгвістичних сутностей, тобто суджень.

Рорті пропонує свій опис, до чого прийшли поети та революціонери два століття тому назад. В кінці XVIII століття починали розуміти, що чому завгодно можна надати вигляд доброго чи поганого, важливого чи неважливого, корисного чи некорисного, просто переописавши його. Те що Гегель описує як процес самоусвідомлення духом своєї власної природи, краще описати, як процес все швидшого й швидшого темпу зміни лінгвістичних практик в Європі. Феномен, що описує Гегель, в тому, що все більше й більше людей пропонують все більш і більш радикальні переписи все більшої кількості речей, ніж раніше, а молоде покоління може кілька разів повністю поміняти свій духовний гештальт перед досягненням зрілості. Те, що романтики вважали основною здібністю людини уяву, а не розум, було розумінням того, що головним інструментом культурних змін є не вміння гарно аргументувати, а радше вміння говорити по-різному. Те, що політики-утопісти відчували з часів Французької революції, було усвідомлення того, що не "протиприродні" чи "іраціональні" соціальні інститути придушують справжню людську природу, а швидше, що мови та інші соціальні практики, які постійно змінюються, можуть створити людей, що ніколи до цього не існували. І німецькі ідеалісти, і французькі революціонери, і поети-романтики бачили, що люди, мова яких змінилася настільки, що вони вже не говорили про себе як про відповідальних перед потойбічними силами, можуть стати новим видом людських істот,

Трудність, яка постає перед філософом, хто подібно Рорті схиляється до думки, що він радше нагадує поета, ніж фізика, полягає в необхідності уникнути припущення, що його філософія відповідає дійсному стану речей. Адже це відкидає його назад до позиції, яку він

прагне уникнути, ідеї того, що світові притаманна якась істинна природа. З точки зору Рорті, пояснення успіхів науки чи бажаності політичного лібералізму розмовами "про відповідність" світові чи "вираженням людської природи", нагадує пояснення того, чому опіум робить вас сонним розмовами про його сногворну силу. Говорити, що словник Фрейда відкриває нам істину про людську природу, а словник Ньютона — про Всесвіт, не значить пояснювати що-небудь взагалі. Це звичайний пустий комплімент, який ми традиційно віддаємо тим авторам, мова яких виявилася чимось корисною для нас. Стверджувати неіснування суттєвої природи речей не значить проголошувати її разюче перетворення в щось несуттєве. Це просто значить, що цей термін приносить нам більше турбот, ніж користі. Стверджувати необхідність відмовитись від ідеї потойбічного існування істини, що чекає свого відкриття, не означає, що ми впевнились в тому, що там, поза нами, не існує істини. Просто це в наших інтересах відмовитись розглядати істину як якусь глибоку матерію, чи тему філософського інтересу. "Природа істини" — це не виграшна тема і нагадує в цьому відношенні "природу людини" і "природу Бога", відрізняючись від "природи позитрона" і "природи Едіпової фіксації". Проте це твердження умовної виграшності, є в свою чергу, просто вираженням того, що ми фактично мало що можемо сказати на цю тему.

З точки зору філософії, яку пропонує Річард Рорті, філософи не повинні відшукувати аргументи проти, наприклад, теорії відповідності істині, чи ідеї "про істинну природу реальності". Вся незручність в аргументах проти використання давно знайомого і освяченого часом словника полягає в неминучості вираження їх в поняттях цього ж словника. Очікується, що ці аргументи вкажуть на непослідовність центральних елементів словника в своїх же власних поняттях, або що центральні елементи словника "деконструюють себе". Але цього ніколи не можна буде показати. Будь-який аргумент, спрямований на зображення того, що наше звичне використання давно знайомих понять є непослідовне, чи пусте, чи путане, чи темне, чи "просто метафоричне", приречене бути непереконалим і сумнівним. І головна причина цьому полягає в тому, що таке використання, незважаючи ні на що, є парадигмою зв'язної, змістовної і точної мови. Аргументи такого роду завжди паразитують на претензіях існування кращого словника. Дослідження pro і contra якоїсь тези дуже рідко являє собою цікаву філософію. В більшості

випадків цікава філософія імпліцитно чи експліцитно — це поєдинок між глибоко вкоріненим, але вже набридаючим словником і наполовину сформованим, і туманно обіцяючим щось значне, новим словником. Цей "метод" філософії подібний до "методу" політиків-утопістів чи революційної науки (на протипагу парламентарній політиці, чи нормальній науці). І полягає він в тому, щоб описати по-новому тисячі й тисячі речей, до тих пір, поки не створиться така модель лінгвістичної поведінки, яка спонукатиме нові покоління її прийняти і, тим самим, перейти до пошуків відповідних нових форм ієлінгвістичної поведінки, наприклад, прийняття нового наукового обладнання чи нових соціальних інститутів.

Такого роду філософія не будується частина чи частиною, аналізуючи поняття за поняттям, чи досліджуючи тезу за тезою. Швидше вона працює холистично і прагматично. Вона виголошує речі подібно — "спробуй вирішити це поняття ось таким чином". Чи більш специфічно, "спробуй проігнорувати вочевидь марні традиційні питання, міняючи їх на нові і, можливо, цікавіші питання". Вона не претендує на наявність більш кращих кандидатів, щоб робити ті самі старі речі, що ми робили, розмовляючи в старій манері. Радше вона пропонує припинити робити ці речі і робити щось інше. Але вона не аргументує це припущення на базі апріорних критеріїв, спільних до старої і нової мовних ігор. Тому що в тій мірі, в якій нова мова дійсно є новою, таких критеріїв бути не може.

Слідуючи своїм власним рецептам, Рорті не висуває аргументів проти словника, який він хоче замінити. Замість цього він намагається надати привабливого вигляду своєму словнику, зображуючи, як його можна використати для опису різноманітних тем. Для демонстрації своєї готовності відкинути ідею "істинної природи" і визнати випадковість мови, якою ми користуємось, Рорті вживає свої тлумачення праць по філософії мови Дональда Девідсона, представника американської аналітичної філософії. В своїх роботах Рорті намагається показати, як визнання випадковості мови веде до визнання випадковості свідомості, і як ці обидва визнання ведуть до картини інтелектуального і морального прогресу як історії все більш і більш корисних метафор, а не все більшого розуміння дійсного стану речей.

Бачити історію мови, а таким чином і мистецтва, наук, моралі як історію метафор — це значить відмовитись від зображення все кращої й кращої відповідності людської свідомості і людських мов цілям, для яких Бог чи При-

рода їх створили, наприклад, для все кращого вираження змісту чи все більшої репрезентації фактів. Ідея того, що мова має якусь мету, з'являється поряд з ідеєю мови як медіума, посередника. Культура, що відкине ці обидві ідеї, буде триумфом тих тенденцій в німецькому ідеалізмі, романтичній поезії та утопічній політиці, що з'явилися близько двохсот років тому назад.

Нетеологічний погляд на інтелектуальну історію, включаючи історію науки, має таку ж вагу для теорії культури, що й дослідження Менделя для еволюційної теорії. Саме Мендель дав нам можливість розглядати свідомість, як щось, що просто сталося, трапилось, радше, ніж мету, ціль якогось процесу. Девідсон дав нам змогу розглядати історію мови, а таким чином і культури, подібно до того, як Дарвін зобразив нам історію коралового рифу. Старі метафори постійно відходять, відмирають у буквальність, служачи при цьому основою і ґрунтом для нових метафор. Ця аналогія надає нам можливість вважати "нашу мову" — цебто мову науки і культури Європи 20-го століття — як щось, що набуло своєї форми в результаті великої кількості чистих випадковостей. Наша мова і наша культура є випадковістю в тій мірі, в якій вона є результатом тисяч і тисяч невеликих мутацій, що знайшли свої ніші (і мільйонів інших, що не знайшли ніяких ніш), подібно до антропоїдів і орхідей.

Щоб прийняти цю аналогію, нам швидше потрібно слідувати за Мері Хесс в її зображенні наукових революцій як метафоричних редескрипцій Світу, а не інсайтів в його істинну природу. Далі ми повинні не піддаватися спокусі прийняти переопис реальності, запропонований сучасними фізичними чи біологічними науками як щось якимось чином ближче до "речей, якими вони є", і менш залежних від сучасної раціональності, ніж переописи історії, запропоновані сучасною культурологією. Нам необхідно розглядати на одному рівні констеляції причинних сил, що викликали розмови про ДНК чи "Великий Вибух", з причинними силами, що викликали розмови про "секуляризацію" чи "пізній капіталізм". Ці різноманітні констеляції причинних сил є випадковими факторами, які й привели до того, що деякі теми увійшли в наші дискусії, а деякі ні, що деякі проекти стали важливими і отримали можливість здійснитись, а деякі ні.

Річард Рорті пробує надати контрасту Ніцше-Девідсонівській ідеї історії культури напро-

тивагу ідеї, що історія культури має telos, відмічаючи, що перша нагадує чисто механічний опис відносин між людськими істотами і навколишнім Всесвітом. Дійсно щось нове може статись, зрештою, в світі сліпих випадкових механічних сил. Чимось новим можна вважати те, що трапляється з, наприклад, з атомами ДНК-молекули, коли через них проходять космічні промені, спрямовуючи розвиток речей в напрямі до орхідей чи антропоїдів. Адже орхідеї, коли надійшов їх час, виглядали не менш новими, чи чудесними, незважаючи на абсолютну випадковість цієї необхідної умови їх існування. Аналогічно, з усього, що ми знаємо, можна вважати, що метафоричне використання Арістотелем поняття "ousia", чи Св.Павлом поняття "agape", чи Ньютоном — "gravitas" були результатом проходження космічними променями скрізь витончену структуру деяких ключових нейронів в їх шановних мозках. Або, що більш вірогідно, вони були продуктом деяких дивних епізодів в дитинстві — певного роду нав'язливих химер, що залишилися в їх мозках, як ідіосинкретичні травми. Вряд чи важливо, як це сталося. Головне, що ефект був дивовижний. До цього такого ніколи не траплялося. Такого роду зображення інтелектуальної історії відповідає визначенню "істини", зробленому Ніцше, як мобільної армії метафор. Це також відповідає опису, зробленому раніше Рорті, таких постатей, як Галілей, Гегель, Йетс, які створили нові словники, і тим самим забезпечили себе інструментами для цілей, які навіть неможливо було передбачити заздалегідь. Але для того, щоб сприйняти цю картину, нам необхідно розрізнити буквальне і метафоричне у розумінні Девідсона: не як відмінність двох родів значення, чи двох родів тлумачення, але як відмінність між звичним і незвичним використанням звуків і знаків. З буквальним використанням звуків і знаків ми можемо справитися за допомогою наших старих теорій про те, що можуть сказати люди в різноманітних умовах. Їх метафоричне використання змушує нас створювати нові теорії.

Девідсон проводить цю точку зору, вказуючи, що не можна відшукувати за метафоричними виразами відмінний від буквального зміст. Мати зміст — значить мати місце в якійсь мовній грі. Метафори, за їх визначенням, його не мають. Девідсон відкидає тезу, що з метафорою асоціюється когнітивний зміст, який автор намагається передати, а тлумач

повинен зрозуміти, якщо він хоче його сприйняти .

Теорію Девідсона Рорті тлумачить як спробу змусити нас перестати вважати мову посередником, медіумом. А це, в свою черг}', є часткою ще більшої спроби відмовитись від традиційної філософської картини у відношенні до того, що притаманно людині. Значення точки зору Девідсона легше уявити собі при порівнянні його концепції метафор з концепціями платоніків і позитивістів, з одного боку, і романтиків, з іншого. Платоніки з позитивістами розділяють редукціоністський погляд на метафору. Вони вважають їх парафразичними або малокорисними для тієї серйозної цілі, якій призначена мова, а саме — для репрезентації реальності. На противагу їм романтики притримуються експансіоністської точки зору: метафора їм бачиться дивовижною, містичною, чудесною. Романтики вважають, що метафора належить таємничій здатності людини під назвою "уява", здатності, яку вони вважають центром особистості, її глибокою серцевиною. В той час, як платоніки і позитивісти розглядають метафоричне як щось, не заслуговуюче уваги, таким, не заслуговуючим уваги, романтики вважають буквально. Причина цьому в тому, що перші бачать мету мови в репрезентації схованої реальності, що знаходиться поза нами, в той час, як другі — у вираженні схованої всередині нас реальності.

Звідси позитивістська історія культури зображує мову як ту, що поступово оформлює себе навколо контурів фізичного світу. Романтична історія культури змальовує мову як ту, що поступово підносить Дух до самосвідомості.

Ніцшевська історія культури і філософія мови Девідсона розглядають мову, як ми розглядаємо еволюцію, як нові форми життя, що постійно, але не заради якоїсь цілі, а сліпо, знищують старі форми. В той час, як позитивісти рахують, що Галілей зробив відкриття — знайшов слова, що точно відповідають світові, слова, які Арістотель не зміг знайти, — девідсоніанець вважає, що Арістотелю просто вдалося натрапити на інструменти, які краще за попередні підходили для певних цілей. Тобто, як тільки ми зрозуміли, для яких цілей ми можемо використати словник Галілея, ніхто вже не зацікавлений, щоб робити ці речі за допомогою арістотелівського словника (хоча томісти і наполягають на цьому).

Подібно до цього, в той час, як романтики вважають, що Йетсу вдалося створити щось неможливе для попередників, виразити те, що вже давно шукало свого вираження, Девідсон вважає, що тому вдалося натрапити на деякі інструменти, які дали йому змогу писати вірші, які не були лише варіаціями творів його попередників. І коли в нас є змога читати його, ми менш зацікавлені в читанні Росетті. Що властиве "сильним" вченим та поетам, властиве також "сильним" філософам — людям, подібним Гегелю і Девідсону, роду філософів, що зацікавлені радше в униканні успадкованих проблем, ніж в їх розв'язанні. Згідно з цими поглядами, перехід від аргументації до діалектики як методу філософії чи відмова від теорії відповідності істині — це не відкриття природи апріорно існуючої сутності під назвою "філософія" чи "істина". Це проста зміна манери нашої розмови і, таким чином, того, що ми мали намір зробити, і того, що ми думали про себе.

Але з точки зору Ніцше змінити спосіб нашої розмови, після того, як ми відкинули відмінність між реальністю та видимістю — значить змінитися нам самим. За Ніцше, сказати, що Бог помер — значить сказати, що ми не служимо ніяким високим цілям. Заміна Ніцше відкриття на самостворення веде до зміни картини людства, що все ближче й ближче підходить до світла, на картину голодних поколінь, які топчуть одне одне. Культурою, де ніцшевські метафори будуть буквализовані, ми можемо вважати таку, в якій само собою розуміється, що філософські проблеми такі ж тимчасові, як і поетичні, і що немає таких проблем, які б пов'язали покоління разом в якусь природню спільноту під назвою "людство". Прийняття за зміст людської історії — історії поступово змінюючих одна одну метафор — дозволить побачити нам поета, в його родовому значенні творця нових слів, творця нових мов як авангард людського роду. Аргументи таких філософів мови та науки, як Гудмен, Патнем, Девідсон, Кун, Хесс варто розглянути на фоні праць інтелектуальних істориків, які, подібно Гансу Блюменбергу, намагаються прослідкувати схожості та відмінності Віку Віри і Віку Розуму. Саме ці історики відмічають: ідея, що світ чи особистість мають внутрішню суттєву істинну природу — природу, яку поет чи фізик можуть узріти, є залишком ідеї, що світ є боже творіння, творіння когось, хто щось замислив,

Девідсон Д. Що означають метафори// Теория метафоры. — М., 1990. — С.190.

Boon H. The Anxiety of Influence. - Oxford Universty Press, 1973; Agon. - Oxford University Press, 1982.

Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern age. - Cambridge, Mass: Mit Press, 1982.

* хто Сам розмовляв якоюсь мовою, словами якої Він описав Свій власний проект. Тобто ідея, що світ має істинну природу, має сенс тільки коли ми щось подібне тримаємо у свідомості, картину всесвіту як особу, чи творіння особи. Тому що справжня вартість цього твердження полягає в тому, що деякі словники є кращими ніж інші в репрезентаціях світу, а не усього лише кращі інструменти в обходженні зі світом для тієї чи іншої цілі.

Відмовитись від ідеї мов як репрезентації і бути добрим вітгенштейніанцем в підході до мови — значить дедивінізувати світ. І тоді ми зможемо прийняти той аргумент, що істини творяться, людьми — раз істина — це властивість суджень, раз судження залежать від словників і раз словники творяться людьми. Тому що до тих пір, поки ми будемо вважати, що "світ" — це назва чогось, що ми повинні шанувати і чим повинні оволодіти, що нагадує особу в тому, що має який привілейований опис самого себе, до тих пір ми зберігатимемо в наших теоріях істини ту "інтуїцію", що істина знаходиться десь там "поза нами". Ця інтуїція рівносильна тому невиразному відчуттю, що це буде зарозумілим з нашого боку відмовитись "від традиційної мови "поваги до факту" і "об'єктивності", що це ризик і святотатство не бачити у вченого (чи філософа, чи поета, чи когось ще) священницьких функцій, що дають можливість нам торкнутися царини трансцендентного до людського. Річард Рорті вважає вимогу поставити замість наших інтуїцій "адекватну" філософську доктрину просто за реакційний лозунг. Не існує долінгвістичної свідомості,

якій може відповідати мова, не існує глибокого відчуття, яким є в дійсності світ, і звідси обов'язки філософів — виразити його в мові. Те, що описується, як така свідомість, є просто готовністю використовувати мову наших попередників, поклонятися тілам їх мертвих метафор. Якщо ми не страждаємо тим, що Дерріда назвав "Хайдеггерівською ностальгією", ми не повинні вважати наші інтуїції більш ніж звичайними банальностями, звичним використанням певного репертуару понять, старими інструментами, яким ми поки що не знайшли заміни.

Якщо спробувати грубо підсумувати погляди істориків типу Блюменберга, то можна сказати, що колись ми відчували потребу поклонятись чомусь, що лежало поза видимим світом. Починаючи з 17-го сторіччя ми намагалися замінити любов до Бога любов'ю до істини, обходячись зі світом, описаним наукою, як з квазібожеством. Починаючи з кінця 18-го століття ми намагалися замістити любов до наукової істини любов'ю до себе, поклонінням нашій власній глибокій духовній чи поетичній природі, до якої ми ставилися як до ще одного квазібожества,

Лінія думки спільна Блюменбергу, Ніцше, Фрейдю і Девідсону пропонує нам стати на точку зору, де нам не буде потрібно поклонятись нічому, де ми будемо обходитись з "ніщо" як з квазібожеством, і де ми будемо розглядати все — нашу мову, нашу свідомість, наше суспільство — як продукт часу і випадку. Досягти цієї точки зору буде означати, за Фрейдом, що ми визнаємо за випадком можливість визначати нашу долю.