

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

МЕЙТА КСЕНІЯ ЮРІЇВНА

УДК 167.5-028.79:130.121:316.344.7:930.2(043.3/5)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ПРОБЛЕМА ІНШОГО В ФІЛОСОФІЇ РИЧАРДА РОРТІ**

Спеціальність 033 — Філософія

Галузь знання 03 — Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї, результати і тексти інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

*Мейта*

К. Ю. Мейта

Науковий керівник: Лютий Тарас Володимирович, доктор філософських наук,  
доцент, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА



КИЇВ — 2023

## АНОТАЦІЯ

*Мейта К. Ю.* Проблема Іншого в філософії Ричарда Рорті. — Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії в галузі знань 03 «Гуманітарні науки» за спеціальністю 033 «Філософія». — Національний університет «Києво-Могилянська академія», Київ, 2023.

Дисертаційну роботу присвячено дослідженню проблеми Іншого в філософії Ричарда Рорті (1931-2007) — видатного американського неопрагматиста, професора філософії Принстонського університету, дослідника гуманітарних студій в університеті Вірджинії та літературної компаративістики — в Стенфордському університеті. Наукова новизна дисертації полягає в тому, що здійснено історико-філософський аналіз висвітлення Р. Рорті проблеми Іншого, що дало змогу систематизувати інтерпретацію філософом фігури Іншого в соціально-філософському, епістемологічному, феноменологічному та культурологічному контекстах.

У вступному розділі дисертації проблема Іншого розкривається в історичному контексті. До уваги береться перспектива різноманітних шкіл і напрямків сучасної західної філософії. Зокрема, розглянуто інтерпретації Іншого в англо-американській філософії (Дж. Лок, Д. Г'юм, Дж. Бентам, Дж. С. Міл, Дж. Г. Мід, Дж. Ролз), філософії фемінізму (С. де Бовуар, Л. Ірігаре, Д. Гаравей, Дж. Батлер, Н. Фрейзер), феноменології (Е. Гусерль, П. Рикер, Е. Левінас, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, М. Бахтін, Т. Нагель, М. Бубер, Д. Чалмерс, М. Фуко, Р. Жирар, Р. Кірні, М. Онфре, А. Бадью, Б. Вальденфельс, Ю. Кристева, Д. Загаві), психоаналізі та структуралізмі (З. Фройд, К. Г. Юнг, Ж. Лакан, К. Леві-Строс). Окреслені напрями обрані задля кращого

контекстуального розуміння інтерпретації проблеми Іншого в континентальній і аналітичній філософії.

Проблема Іншого у філософії Рорті ґрунтується на пропонованому ним соціально-філософському проєкті ліберальної утопії. Це ідея суспільства майбутнього, що має базуватися на цінностях демократії, на уникненні насилля та протидії знуцанням. Філософ полемізує з легалістською настановою кантіанської моралі, наголошуючи на тому, що вона не завжди є доцільною в межових ситуаціях, які передбачають складний етичний вибір. Особливу увагу приділено шкідливості не лише фізичного, а й вербального насилля, що може завдавати шкоди психіці людини, примушуючи її сумніватися у власних життєвих цінностях. Для наочності в роботі наведено приклади з художньої літератури — з антиутопій ХХ століття : «1984» (1949) Дж. Орвела та «Який чудовий світ новий» (1932) О. Гакслі. Саме податливість психологічному насиллю та приниженню, на думку Рорті, є визначальним фактором відмінності людини від тварин. Отже, спостерігаємо потребу в солідарності членів ліберальної утопії на засадах обстоювання спільної безпеки та самозахисту. Відповідно, інклюзія Іншого в такому суспільстві будується на емпатії до страждань людини, навіть якщо її культурний бекграунд є відмінним від бекграунду представників інших культур, та здатності індивіда бачити в запобіганні насильству найвищу цінність. Настанова на сприйняття страждених членів суспільства як «товаришів по нещастю» — *fellow sufferers* — має походження з християнського вчення про любов до ближнього. У перспективі, члени ліберальної утопії мають консолідуватися на основі ширшої лояльності — об'єднання всіх мешканців світу задля збереження планети. У дослідженні простежено спадкоємність ідеї ліберальної утопії від соціальної філософії утилітаризму Дж. Ст. Міла та Дж. Бентама, зокрема, від принципу «найбільшого щастя для найбільшої кількості людей».

У роботі також розглянуто тлумачення проблеми Іншого в контексті індивідуального особистісного проєкту, де філософ-іронік здійснює переопис наявних у соціумі культурних практик за допомогою метафор, які пропонуються суспільству інновацій. Базовим методом історіографії для Рорті стає раціональна

реконструкція — переопис позицій філософів минулого, що нагадуватиме діалог рівноправних дослідників із різних епох. Одним із альтернативних шляхів побудови такого підходу, за Рорті, є концептуальна схема — наратив про антиподів: істот, які ідентичні до людей, але нездатні рефлексувати щодо своїх фізичних відчуттів. Наведений приклад ілюструє те, що проблему Іншого проаналізовано не лише на рівні соціальної філософії Рорті, а й у його епістемологічних пошуках, які найповніше ілюструє праця «Філософія та дзеркало природи» (1979).

Зрештою, увагу сфокусовано на пропонованому Рорті навчальному проєктові сентиментальної освіти, що передбачає виховання в учнях не лише інтелектуальних здібностей, а й моральних чеснот, зокрема — емпатії. У дисертації проведено паралель між навчальною методикою неопрагматиста і поглядами Р. В. Емерсона та Дж. Дьюї, а також — із герменевтичною концепцією освіти як виховання (*Bildung*). Методологія сентиментальної освіти має базуватися на ознайомленні учнів не лише з філософськими працями на тему етики, а й із літературними творами, перевага яких полягає в здатності розвитку в них емпатії та можливості ідентифікуватися з персонажами, які роблять певний моральний вибір. Загалом, філософ наголошує на тому, що людство поступово відходить від релігійної та філософської культури й прямує до культури літературної, що зумовлює більшу діалогічну спрямованість та інтерсуб'єктивну відкритість людства до проблем Іншого в різних аспектах і способах життя. На думку філософа, головним у процесі емансипації маргіналізованих соціальних груп є набуття ними семантичної автономії — тобто здобуття права на власний голос шляхом консолідації та організованої діяльності (що демонструється на прикладі фемінізму), на противагу пасивним сподіванням покращити соціальне становище власної групи. Проаналізовано полеміку Рорті з представниками дискурс-аналізу Е. Лаклау та Ш. Муф, а також — із С. Жижеком щодо ефективності представницької демократії та підстав надавання можновладцям права голосу для представництва інтересів партикулярних груп. Якщо представники дискурс-аналізу вважають плюралізм та соціальний антагонізм оптимальними для

демократії, то Ричард Рорті наголошує на важливості інтерсуб'єктивного консенсусу та партисипативної демократії, адже найвагомніше значення у прийнятті ключових для соціуму рішень має не кількість осіб, які мають право голосу, а доречність їхньої аргументації та їхня фаховість.

За допомогою герменевтичного та компаративістського методу в дисертації проаналізовано проблему взаємодії Заходу та Сходу в рецепції Рорті, зокрема, на матеріалі збірника «Культурна іншість» (1999), що складається з епістолярного діалогу неопрагматиста із А. Н. Балслєв стосовно проблем колоніалізму, етноцентризму та культурного релятивізму. Аргументація Рорті будується на засадах антиантиетноцентризму — розумінні західної культури, зокрема, культури США, як зразка майбутньої ліберальної утопії, оскільки філософ вважає цю державу єдиним вдалим соціальним експериментом із державотворення, а інші національні культури такими, де інклюзія їхніх представників у спільний простір детермінована здатністю приймати правила інтерсуб'єктивного консенсусу. Тоді як теза постмодерної філософії про культурний релятивізм сприймається Рорті скептично, адже цей підхід не містить обмежень у вигляді універсалізованої моралі, й толерує будь-які дії Іншого, якщо вони вважаються прийнятними в культурі, яку він/вона представляє. З погляду філософа, подібне явище може призвести до толерування кримінальних злочинів, на кшталт тероризму.

Крім того, в дисертації значну увагу приділено проблемі солідаризації членів різнорідних маргіналізованих соціальних груп. Рорті демонструє, що ефективність їхнього діалогу та взаємодії задля боротьби за власні права сприяє кращим результатам, ніж упереджене небажання солідаризуватися з Іншим. Врешті, окреслено пропоновані Рорті шляхи взаємодії з Абсолютним Іншим (Чужим), які характеризуються виключенням із загального комунікативного дискурсу індивіда, котрий підважуватиме цінність соціального консенсусу насильницькими діями.

Загалом, проблему Іншого в філософії Рорті проаналізовано з соціально-філософської перспективи, тобто в контексті оцінки релевантності проєкту ліберальної утопії, розглянуто з точки зору реалістичності її створення та адекватності моральних засад, на яких вона має будуватися. Реалізація принципів

сентиментальної освіти має сприяти інклюзії представників різних культурних середовищ та толерантному ставленні до них.

**Ключові слова:** Ричард Рорті, ліберальна утопія, ідеологія, Абсолютний Інший (Чужий), сентиментальна освіта, філософія освіти, емпатія, соціальна надія, етноцентризм, історіографія, раціональна реконструкція, культурна політика, біль, дуалізм тіла та розуму, феноменологія.

## Список публікацій здобувача

### Праці, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Мейта К. Проблема Іншого в сучасній західній філософії: провідні тенденції // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 6. С. 58-67. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.58-67>
2. Мейта К. Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Ричарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 5. С. 81-89. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.81-89>
3. Meita K. The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2022. Т. 9-10. С. 119-126. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.119-126>

### Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

4. Мейта К. Маргінальні філософські концепції як спосіб трансформації словників у філософії Річарда Рорті // Магістралі та маргінеси: тези 14-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» (Київ, НаУКМА, 29-30 травня 2020 р). Упоряд.: В. Пугач, В. Корчевний. К. : НаУКМА, 2020. С. 46-49.
5. Meita K. The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy. XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 13—14 травня 2021 р., м. Харків). [Збірник тез]. С. 50-53.

## ABSTRACT

Meita K. *The Problem of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy*. — Qualification research work, presented as manuscript.

PhD thesis for the degree of Doctor of Philosophy in the field of study 03 — Humanities, specialty 033 — Philosophy. National University of «Kyiv Mohyla Academy». Kyiv, 2023.

This dissertation is dedicated to the research of the problem of the Otherness in the philosophy of Richard Rorty (1931-2007) — the famous American neopragmatist, a professor of Philosophy at the Princeton University, of the Humanities at the University of Virginia, and of Comparative literature at Stanford University. The scientific novelty of the dissertation is that the historical-philosophical analysis is made to cover the problem of the Otherness, which allows for to systematization of the interpretation by the philosopher of the figure of the Other in a social-philosophical, epistemological, and culture studies contexts.

In the introductory chapter of the dissertation, the coverage of the problem of Otherness in the historical context. The perspective of different schools and movements of contemporary Western philosophy is taken into attention. In particular, the interpretations of the Otherness in Anglo-American philosophy (J. Locke, D. Hume, J. Bentham, J. St. Mill, G. H. Mead, J. Rawls), the philosophy of feminism (S. de Beauvoir, L. Irigaray, D. Harraway, J. Butler, N. Fraser), phenomenology (E. Husserl, P. Ricœur, E. Levinas, M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, M. Bakhtin, T. Nagel, M. Buber, D. Chalmers, M. Foucault, R. Gerard, R. Kearney, M. Onfray, A. Badiou, B. Waldenfels, J. Kristeva, D. Zahavi), psychoanalysis, and poststructuralism (S. Freud, K. H. Jung, J. Lacan, C. Levi-Strauss) are reviewed. The movements reviewed are chosen for a better contextual understanding of the interpretation of the problem of the Otherness in continental and analytical philosophy.

The problem of the Otherness in Rorty's philosophy is based on his social-philosophical project of the liberal utopia. This is the idea of the society of the future,



which should be constructed on the values of democracy, the avoidance of violence, and resistance to insults. Philosopher debates with the legalist idea of the Kantian moral, stressing that it is not always useful in boundary situations, which mean a complicated ethical choice. Special attention is focused on the harm of not only physical but also verbal violence, which can cause harm to human psychics, causing his/her doubt in his/her own life values. To clarify, the paper includes the examples from the fiction — the anti-utopia of the 20<sup>th</sup> century: «1984» by George Orwell and «Brave New World» by A. Huxley. In Rorty's opinion, the vulnerability to psychological violence and humiliation is the defining factor of the difference between humans and animals. To sum up, we view the necessity of solidarity among the members of the liberal utopia on the basis of the assertion of common safety and safe defense. So, the inclusion of the Other in this society is built on empathy for the suffering of a human, even if his/her cultural background is different from the background of the empathizing person, and the ability of the individual to see the highest value in the resistance to the violence. The imperative to perceive the suffering members of a society as fellow sufferers originates from the Christian study about the love for the fellow. In a perspective, the members of the liberal utopia should consolidate on the basis of a wider loyalty — a connection of all the members of the world to preserve the planet. The research also viewed the succession of the idea of the liberal utopia from the social philosophy of utilitarianism by J. St. Mill and J. Bentham, especially, from the principle of the «greatest happiness of the greatest number of people».

The research also reviewed the interpretation of the problem of the Otherness in the context of the individual personal project, where the philosopher-ironist makes a redescription of the nowadays social cultural practices with the help of, offered to a community of innovations. The basic method of the historiography for Rorty is the rational reconstruction – the redescription of the approaches of the past philosophers as the dialogue between equal researchers from different epochs. One of the possible alternative ways to construct a narrative is to review a conceptual scheme by Rorty — the narrative of the antipodeans: the creatures, identical to the people, but unable to reflect on their own physical sensations. The given example illustrates that the problem of the

Otherness is analyzed not only in Rorty's social philosophy but also in his epistemological searches, which are illustrated the most complete in his work «Philosophy and the Mirror of Nature» (1979).

Finally, the attention is focused on the offered by Rorty project of sentimental education, where it is proposed to educate not only intellectual skills but also moral values, such as empathy, in the students. In the dissertation, the parallel is made between the educational methodology of the neopragmatist and the views of R. W. Emerson and J. Dewey, and also — with the hermeneutical conception of education as the upbringing (*Bildung*). The methodology of sentimental education should be based on getting the student acquainted with not only the philosophy works on the point of ethics, but also with the literary works, the advantage of which is in the ability to develop empathy in the students and the ability to identify with the heroes of the novels, who make a particular moral choice. Generally, a philosopher stresses that humanity gradually departs from religious and philosophical to the literary culture, which causes a greater dialogic orientation and intersubjective openness of humanity to the problem of the Otherness in different aspects and ways of life. In the philosopher's opinion, the crucial point for the emancipation of the marginalized social groups is the acquirement of semantic autonomy — i.e. gaining the right to their own voice with the consolidation and organized activities (which is demonstrated in the example of feminism) contrary to the passive hopes for the improvement of the social state of their own group. The polemics between Rorty and the representatives of the discourse-analysis E. Laclau and Ch. Mouffe, and also — with S. Žižek about the effectiveness of representative democracy and the reasons to give the representatives of the government the right of the voice to represent the interests of particular groups is reviewed. While the representatives of the discourse analysis consider pluralism and social antagonism optimal for democracy, Rorty stresses the importance of intersubjective consensus and participatory democracy since the most important value in making crucial societal decisions is not the number of persons, who have the right to voice, but the relevance of their argumentation and their competence.

With the help of the hermeneutical and comparativist methods, the problem of the interaction of the Western and Eastern cultures in Rorty's philosophy is analyzed in a

dissertation, in particular, on the materials of the collection «Cultural Otherness» (1999), which includes the epistolary dialogue of the neopragmatist with A. N. Balslev about the issues of colonialism, ethnocentrism, and cultural relativism. Rorty's argumentation is built on the basis of anti-anti-ethnocentrism — the understanding of the Western culture, especially, the culture of the USA, as the example, on which the liberal utopia of the future should be constructed, because of the apprehension by the philosopher of this country as the only successful social experiment on the state formation, and the other national cultures – as the ones, the inclusion of which in the common space is determined by their ability to accept the rules the intersubjective consensus. At the same time, the thesis of postmodernism about cultural relativism is perceived by Rorty skeptically, since this approach does not include the restrictions in the universal moral, and tolerates any actions by the Other, if they are considered to be acceptable in a culture he/she represents. In the philosopher's opinion, such a phenomenon may lead to the toleration of the felony, such as terrorism.

Moreover, in a dissertation, considerable attention is paid to the problem of the solidarity of the different marginalized social groups. Rorty demonstrates that the effectiveness of their dialogue and interaction to fight for their own rights leads to better results than a prejudiced unwilling to solidarize with the Other. To sum up, the ways of cooperation with Absolute Other (The Stranger) offered by Rorty are highlighted, which are characterized by the exclusion of the individual, who questions the values of the social consensus with violent actions, whom the general communicative discourse.

Generally, the problem of the Otherness in Rorty's philosophy is analyzed from the social philosophical perspective, in other words, in a context of the evaluation of the relevance of the project of the liberal utopia, the possibility of its creation, and the adequacy of the moral principles, on which it should be constructed. The realization of the principles of sentimental education should facilitate the inclusion of the representatives of the different cultural environments and the tolerant relation to them.

**Keywords:** Richard Rorty, liberal utopia, ideology, Absolute Other (Stranger), sentimental education, philosophy of education, empathy, social hope, ethnocentrism,

historiography, rational reconstruction, cultural politics, pain, violence, dualism of body and mind, phenomenology.

## **List of publications**

### Papers in which the main research results of the dissertation are published:

1. Meita K. The Problem of the Otherness in Contemporary Western Philosophy [In Ukrainian] // NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies. 2020. 6. P. 58-67. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.58-67>
2. Meita K. The Problem of the Marginal Communities' Representation in Richard Rorty's Philosophy [In Ukrainian] // NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies. 2020. 5. P. 81-89. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.81-89>
3. Meita K. The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation // NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies. 2022. 9-10. P. 119-126. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.119-126>

### Abstracts that attest to the approbation of the dissertation materials:

4. Meita K. Marginal Philosophical Conceptions as the Ways of the Transformation of the Vocabularies in Richard Rorty's Philosophy // Mainstreams and margins : abstracts of 14th International Conference «Philosophy: the New Generation» (Kyiv, NaUKMA, 29-30 May, 2020). Compiled by V. Puhach, V. Korchevnyi, et al. Kyiv, NaUKMA, 2020. P. 46-49.
5. Meita K. The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy. XVII Kharkiv student philosophy readings to 100<sup>th</sup> anniversary of the publication of «Tractatus Logico-Philosophicus» by L. J. J. Wittgenstein (Kharkiv, V. N. Karazin Kharkiv National University, 13—14 May, 2021). [Collection of the theses]. P. 50-53.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ІНШОГО В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ.....	31
1.1. Основні інтерпретації іншості в англо-американській філософії.....	31
1.2. Проблема Іншого в феміністичній теорії.....	45
1.3. Проблема Іншого в феноменології .....	59
1.4. Проблема Іншого у психоаналізі та структуралізмі.....	98
РОЗДІЛ 2. ВПЛИВ ІНШОГО НА РЕАЛІЗАЦІЮ ОСОБИСТІСНОГО ПРОЄКТУ В КОНЦЕПЦІЇ РИЧАРДА РОРТІ.....	106
2. 1. Іншість як підстава творення культурної політики та визначення самоідентичності поета-іроніка (раціональна реконструкція, переописи) .....	106
2. 2. Проблема Іншого як спосіб розв’язання епістемологічної проблеми тіла та розуму .....	127
2. 3. Підстави для самоототожнення з Іншим .....	133
РОЗДІЛ 3. ІНШИЙ ЯК СУБ’ЄКТ ЛІБЕРАЛЬНОЇ УТОПІЇ РИЧАРДА РОРТІ...174	
3. 1. Проблема надання права голосу маргіналізованим спільнотам.....	174
3. 2. Проблема діалогу Заходу й Сходу.....	206
3. 3. Підстави виокремлення та механізми взаємодії з Абсолютним Іншим (Чужим).....	226
ВИСНОВКИ.....	237
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	243
ДОДАТОК А. Список публікацій здобувача за темою дисертації.....	259
ДОДАТОК В. Відомості про апробацію результатів дисертації.....	260

## ВСТУП

**Обґрунтування теми дослідження.** Проблема Іншого, яка набуває особливої актуалізації у соціальній філософії з другої половини ХХ ст., за часів руйнування метанаративів минулого, має істотне значення як у континентальній, так і в аналітичній філософії. Суттєвими є виклики ХХІ ст., коли проєкт глобалізації ставиться під питання внаслідок природних катастроф світового масштабу, антагоністичного зіштовхування інтересів представників різних маргіналізованих груп, та потреби подолання антропоцентризму шляхом визнання суб'єктності інших форм живої природи, окрім людини. Особливо важливим завданням є суміщення потреби в плюралізмі та неприпустимості монологізму, з одного боку, та встановлення меж толерантності в чіткому окресленні неприйнятних вчинків та висловлювань за допомогою соціального консенсусу, з іншого. У концепції видатного представника неопрагматизму Ричарда Рорті це тематичне коло питань набуває особливо оригінальної інтерпретації, зважаючи на полемічну зорієнтованість мислителя, в плані загострення проблеми епістемологічного критицизму в більшості його наукових досліджень, що окреслює потребу адаптації словників філософів-іроніків та лібералів у рецептивному вимірі. Мислитель запроваджує поняття ліберальної утопії — досконалого державного утворення майбутнього, де нагальною є потреба знаходження кола осіб, що мають бути включені в загальний діалог, та соціальних груп, від яких бажано дистанціюватися. Крім того, поняття «іншість» у контексті прагматизму можемо застосувати до опонентів мислителя, зокрема, щодо теоретизування з приводу конструювання соціальних утворень та доцільності соціального антагонізму в репрезентації різноманітних груп населення та прийнятті колективних рішень.

Нагальність проблеми кваліфікації суб'єктів у просторі «свого» та «чужого» підкреслена широкою ресемантизацією Рорті низки понять, які мають усталене конвенційне значення у соціально-політичному словникові. Зокрема, термін «етноцентризм» у філософа позбувається тоталітарної семантики, натомість, означаючи потребу захисту власних цінностей певною групою, що мислиться як

політична нація, а не етнос. Подібна риторика набуває доцільності в ході пояснення автором потреби захисту ліберального проєкту, який, на думку філософа, є єдиною ідеологією, що довела свою адекватність на практиці. Можливість створення універсалізованого соціуму ненасильницьким шляхом детермінована здатністю до формування аісторичних критеріїв справедливості.

Також важливим моментом є проблема самоідентифікації з Іншим, стосовно якої філософ полемізує зі значною кількістю теоретиків, оскільки його пропозиція консолідації на основі протидії насиллю та знущанням може здатися недостатньою підставою для творення соціуму через відсутність позитивної програми. Тим не менш, відбувається зміщення акценту з самоототожнення (яке може призвести до деструктивного поділу людства за тоталітарними схемами) на емпатію до індивідів, що відчують страждання, саме через несхожість ментальності дискримінованої групи з власними культурними особливостями. Зокрема, значення соціалізму реінтерпретується Рорті в негативному сенсі саме внаслідок репресивної уніфікації громадян, які перебувають в окресленому державою просторі.

Суттєвою є проблема Іншого й у випадку оцінки суджень, виражених у текстуальній формі, адже, за Рорті, вербальне займає таке ж вагоме місце, як складова інтерсуб'єктивної безпеки, як і конкретні фізичні дії. Саме тому актуальності набуває характер заочної полеміки з Іншим у текстах філософа, у вигляді раціональної реконструкції як методу, що дає змогу бути на рівних у диспуті з уявним опонентом, незалежно від епохи та культури, які він представляє. Переописи, здійснювані філософом з історико-філософською метою, дають змогу класифікувати його попередників та сучасників на дві групи: 1. Мислителів, які реалізують позитивістський проєкт солідарності, чії ідеї є адекватними для виконання в межах соціуму; 2. Романтиків, для яких актуальним є самотворення, і чії радикальні пропозиції є ефективними як втілення індивідуальних життєвих проєктів, але небезпечними у ширшій соціальній площині. «Великі системні філософи є конструктивними та пропонують аргументи. Великі наставники



реактивні та пропонують сатири, пародії, афоризми»<sup>1</sup>. Відповідно, бачимо наголошення на небезпечності реалізації радикальних соціальних проєктів внаслідок їхньої відірваності від дійсності, абстрактного характеру та ефективності лише коли йдеться про створення автономного словника самотворення індивіда.

У глобальному сенсі, можемо стверджувати про самотутній характер інтерпретації Рорті також і фройдистської проблеми діалектики з Великим Іншим, адже основними адресатами його полеміки є окремі глобалізовані наративи, відомі з античності та реактуалізовані за доби Нового часу. Подібними проєктами є міф Даного, що трансформувався в картезіанський дуалізм, та метафізика загалом, як телеологічна містифікація, яка, на думку мислителя, примушувала людство століттями ігнорувати актуальні виклики існування задля реалізації напівміфічних абстракцій. Водночас, ліберальна утопія як проєкт, що має врятувати людство від знищення шляхом консолідації індивідів на раціональних засадах прогресу та надання безпеки й об'єднання Всесвіту в космічних межах на соціально-політичних підвалинах концепції, також має бути розглянута з погляду символічного порядку Іншого, великого фантазму, який пропонується реалізувати в глобальному плані. Адже ця ідея не зазнала особливої еволюції до сьогодні, базуючись на фундаментальних основах, розроблених ще за часів Дж. С. Міла та Дж. Лока. У вигляді Великого Іншого тут постає соціальний проєкт універсалізації американських культурних та політичних цінностей у світовому масштабі. Адже вестерноцентризм, колоніалізм, класова та расова нерівність викликають сумніви стосовно права США на репрезентацію спільних інтересів людства. У цьому плані, Рорті, посилаючись на Д. Дьюї та М. Фуко, в праці «Здобуваючи нашу країну» (1998) наголошує на істотності значення соціальних експериментів, які мають, у подальшому, сприяти створенню досконалої ліберальної утопії. «Вони вважають, що моральний ідеалізм залежить від морального універсалізму — стосовно універсальних потреб, вбудованих у людську природу, або стосовно вимог

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. P. 369.

соціальних практик»<sup>2</sup>. Відповідно, важливим є дослідження механізмів легітимації набуття суб'єктності глобалізованими спільнотами та їхніми представниками.

В аналізі досліджень Р. Рорті, які здійснюються західними та вітчизняними вченими, значну увагу приділено наступним темам: епістемологічній проблематиці підходу Рорті, соціальній філософії неопрагматиста (зокрема, оцінці релевантності проєкту ліберальної утопії, його переваг та недоліків), фігурі філософа-іроніка та риторичних засобів, використовуваних ним, зокрема, метафор та концептуальних схем, та полеміці Рорті з іншими дослідниками стосовно проблематики комунікативного дискурсу, мультикультуралізму та етноцентризму тощо. Відповідно, вибір теми зумовлений прагненням деталізувати розробки в сфері соціальної філософії Рорті, зосередившись не лише на проєкті ліберальної утопії, а й на сприйнятті філософом Іншого та Абсолютно Іншого (Чужого), відштовхуючись від доцільності інтеграції в спільноту індивідів із певними цінностями.

Змістовним джерелом дослідження соціальної концепції неопрагматиста в контексті діалектики з Іншим є праця А. Малачовські «Ричард Рорті» (2002), в якій увага акцентується на полеміці філософа з опонентами стосовно ризику виникнення соціального хаосу у суспільстві, що планувалося як ліберальна утопія, внаслідок відсутності чітко фіксованих моральних норм. Проте, саме релятивізм неопрагматиста, на думку дослідника, призводить до недопущення здійснення індивідами та суспільними утвореннями репресивних дій у зв'язку зі співпереживанням конкретним особам, а не з легалізмом Кантівської «Метафізики звичаїв», оскільки усвідомлення природи насилля на емпатичному рівні є більш дієвим аргументом, ніж формалізовані регулятиви. «Подібні причини, на думку Рорті, не можуть включати наше ставлення до понадкультурного ядра моральної істини (наша відроза фіксується шляхом нашого когнітивного включення в (незалежну від культури) істину про моральну жахливість Голокосту)»<sup>3</sup>. Тож моральні приписи відходять на другий план порівняно з усвідомленням моральної

<sup>2</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. Cambridge. London: Harvard University Pres, 1998. P. 35.

<sup>3</sup> Malachowski A. *Richard Rorty*. *Acumen: Philosophy Now*, 2002. P. 145.

жахливості реальних людських трагедій, спричинюваних диктаторськими режимами.

Дотичною до проблеми інтерсуб'єктивних відносин індивіда з державними інституціями, суб'єктом створення яких він постає опосередковано, за допомогою власних соціальних дій, є розвідка Е. Дюселя «Зворотній бік модерності: Апел, Рікер, Рорті, Тейлор та філософія звільнення» (1996), в якій теорія Рорті зазнає критики внаслідок позбавлення представників маргіналізованих спільнот права на власний голос. Джерелом подібних звинувачень є думка, що представництво інтересів дискримінованих груп відбувається не прямо, а опосередковано — стараннями ліберальних письменників та поетів. Відповідно, свідчення жертв терору зазнають значного викривлення через контекстуалізацію домінуючим Великим наративом епохи пізнього капіталізму на основі метафілософського критерію. Цей критерій означає ігнорування страждань потерпілих, які відрізняються від болю тим, що не можуть бути адекватно вербалізовані та ретрансльовані в *sensus communis*, а отже — подолані належним чином представниками середнього класу, хоча очевидною є нагальна необхідність якнайшвидшого позбавлення від них індивідів. Раціональність гегемонії вступає в антагонізм із твердженням Іншого, адже жертви далеко не завжди можуть адекватно вербально концептуалізувати пережитий ними травматичний досвід самотійно. «Ніхто не може баналізувати чи тривіалізувати свій власний голод; тим більше, що «запит», який виникає зі страждання бідного, має загальний характер (причина є трагічною)»<sup>4</sup>. У випадку, коли, задля усвідомлення трагічності ситуації в повній мірі, потрібна кінестеза з подальшим входженням раніше ігнорованих понять у логічний простір, консолідація на основі уникнення лише тих виявів примусу, що вважаються насиллям у ліберальному дискурсі, видається недостатньою.

Цікавою спробою інтерпретації соціальної філософії Рорті є також полемічна стаття А. Вельмера «Читаючи Рорті» (2008), де філософ наголошує на потребі

---

<sup>4</sup> Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Trans. and ed. by E. Mendieta. New Jersey: Humanities Press, 1996. P. 118.

відсутності чіткого розмежування між проектами мислителів та романтиків, адже подібне розрізнення суперечить основним засадам ліберальної утопії, чії підвалини мають зазнавати постійного переопису та вдосконалення за рахунок введення філософами-іроніками нових метафор, що стимулюватимуть до створення лінгвістичних інновацій, які трансформуватимуться з плином часу завдяки цивілізаційному прогресу. Саме можливість дискусії між носіями суперечливих переконань даватиме змогу докорінного переосмислення сформованих раніше словників та їхнього подальшого вдосконалення. «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»<sup>5</sup>. Відповідно, існує потреба в конфліктному обміні цінностей внаслідок нестабільного характеру дискурсивних практик, змінюваних у лінійному плані. Тому межа розуміння концепцій окремих мислителів, як носіїв винятково приватних або публічних проєктів, може призвести до збіднення альтернативних варіантів діалогу та звуження кола інтерпретацій пропонованих філософами описів дійсності.

На потребі існування соціального антагонізму наголошують також Е. Лаклау та Ш. Муф, акцентуючи увагу на тоталітарному характері примусової уніфікації членів суспільства та їхньому позбавленні суб'єктності внаслідок створення видимості інтерсуб'єктивного прагматичного консенсусу. У збірнику «Деконструкція та прагматизм» (1996) представники дискурс-аналізу наголошують на випадковому характері прагматично-ліберальної гегемонії, що виникає внаслідок мовних ігор та є нестабільною. На їхню думку, при прийнятті рішень, індивід, зазвичай, керується ірраціональними мотивами, які неможливо концептуалізувати та осмислити з погляду здорового глузду, оскільки вони виникають на основі збігів обставин та вибору із варіантів, які є вигідними на цей момент, але можуть бути абсолютно нерелевантними в перспективі.

---

<sup>5</sup> Wellmer A. Reading Rorty // *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*. 2008. № 2. P. 12.

Альтернативним рішенням є ствердження дисенсуального характеру прийняття структурно гетерогенних рішень, завдяки якому відбувається легітимація суб'єктної автономії та плюральності цивілізаційних сенсів. Тож, усвідомлення агоністичного характеру консенсусу в демократичному суспільстві призводить до актуалізації поліфонічності при інтерсуб'єктивному прийнятті рішень, що дає змогу уникнути диктатури.

Поняття етноцентризму набуває особливо вагомого значення в контексті концептуального осмислення проблеми Іншого в філософії Рорті. Зокрема, етнографічній та орієнталістській тематиці присвячена робота В. Чжаня «Гайдегер, Рорті та східні мислителі: герменевтика кроскультурного розуміння» (2006), в якій у компаративістичному аспекті оцінюється вплив східної філософії на формування концепцій згаданих мислителів та їхній внесок в інтеркультурний діалог. Стосовно безпосередньо критики теорії Рорті, яка базується на аналізі основних положень дискусії мислителя з Аніндітою Нійогі Балслев, спостерігаємо скептичне сприйняття пропозиції дослідника об'єднати всі теоретичні системи під єдиним началом англо-американського проєкту, оскільки бажання східних культур взаємодіяти з Іншим, який не визнає їхньої суб'єктності та права генерувати самостійні розробки, видається малоімовірним. Крім того, складність полягає й у транслюванні західних філософських категорій у східний філософський світ, адже, навряд чи, вони будуть для нього інтелігібельними, що поставить під загрозу створення освітніх проєктів, побудованих з метою реалізації колонізаторських намірів світових гегемоній. Виходом може буде створення нових концептуальних категорій, сприятливих однаково в усьому світі, але, навряд чи, проєкт етноцентризму, який вважає за цивілізації лише окремі культури, погодиться на такі значні поступки власним принципам.

Загалом, концепція Рорті в різні часи ставала предметом аналізу таких вчених, як: Ф. Анкерсміт, Д. Аррас, Л. Архипова, М. Асгарі, А. Балслев, Дж. Бартон, М. Бекон, І. Білоус, Дж. Боррадори, А. Богачов, Дж. Боман, Б. Брендом, Ф. Буш, Дж. Ваттімо, А. Вельмер, К. Вольф, К. Вопаріл, Н. Гасконь, К. Галахер, Дж. Героф, Д. Герсайд, Д. Гілі, Ч. Гілман, Ч. Гуїньйон, О. Гомілко, Р. Гюс,

Д. Девідсон, Ф. Девайн, М. Дженак, К. Дженкінс, П. Джонсон, І. Джохадзе, Ю. Джулай, Л. Дронг, Е. Дюсель, Л. Ерез, С. Жижек, О. Івашина, М. Квік, Д. Келер, Г. Козак, А. Кремер, Ч. Кумар, К. Купман, В. Кьортіс, С. Лавібонд, Е. Лаклау, Н. Лангвілі, І. Лисий, Б. Ллойд, Т. Лютий, Т. Магдич, А. Малачовські, Д. МакДермід, Дж. МакКамбер, Д. МакКлін, Дж. Маларкі, С. Марчетті, М. Марчук, П. Матвієнко, В. Менжулін, С. Мойн, Т. Мостелер, Ш. Муф, К. Нізель, К. Ноапараст, Г. Патнем, Р. Пірсі, М. Пітерс, Н. Поліщук, Ф. Раш, Р. Райх, М. Речич, Т. Рокмор, Д. Рондель, Р. Румана, В. Самчук, Х. Сааткамп, К. Санштайн, Ю. Сватко, М.-К. Сербін, К. Скінер, Дж. Слек, М. Сліт, А. Сміт, Н. Сміт, Дж. Снел, Дж. Сніп, Дж. Тарталья, Л. Фаббрі, А. Філіпс, А. Фішер, М. Фухс, Б. Фразьє, Н. Фрейзер, Ф. Форстер, Е. Хомич, Л. Хоуліаракі, В. Циба, В. Чжань, В. Чой, Дж. Шкляр, Дж. Шнеєвінд, У. Шуленберг, А. Шюц тощо.

Серед українських досліджень на особливу увагу заслуговує монографія Н. Поліщук «Філософія прагматизму» (2012), де, в площині діалектики з Іншим, особлива увага акцентується на сприйнятті суб'єкта як позитивного дієвця, індивіда, що має потенціал бути гідним членом соціуму. Подібні інтерсуб'єктивні відносини зумовлюють багатовекторне врахування потреб більшості людей (відповідно до основного принципу етики утилітаризму) та неможливість використання «методу гніву», який може спричинити небезпеку авторитаризму навіть у позірно демократичних державах. «Це збалансування відбувається у контексті корисності цих практик як для певного людського індивіда (або спільноти), так і для інших людей (або спільнот), які мають не тільки розбіжні, але й часом протилежні переконання і звички та дотримуються контраверсійних способів дії»<sup>6</sup>. Збалансування є особливо важливим у контексті неоднорідних соціумів, члени яких можуть мати кардинально протилежні переконання та звички.

21 травня 2019 р. в Інституті філософії НАН України відбувся круглий стіл на тему «Інакший досвід: збагнути незбагненне» за участю О. Балашової, А.Бондаря, А. Єрмоленка, В. Кебуладзе, О. Кисельова, Ю. Кисельової, І. Крошко,

---

<sup>6</sup> Поліщук Н. Чинник філософії прагматизму у період демократичної модернізації // Будуємо нову країну: зб. конференції. К. : Києво-Могила академія. 2012. Розд. 4. С. 342.

Т. Лютого та В. Скуратівського. На окресленому заході було розглянуто низку питань, пов'язаних із проблемою Іншого у філософській та соціально-науковій думці. Зокрема, увагу було приділено визнанню ідентичності Іншого як рівноправної відносно власного самоусвідомлення, проявленню інакшості в мистецьких творах, толерантності до представників різноманітних національностей, релігій, гендеру та орієнтації, інклюзії та соціальній адаптації людей із інвалідністю тощо.

Загалом, в українській науковій думці концепції Рорті, особливо в соціальному та епістемологічному аспекті, присвячено низку досліджень у формі дисертацій, монографій та статей, більшість яких належить до публікацій в академічних виданнях Києво-Могилянської академії («Магістеріум» та «Наукові записки НаУКМА»), серед яких: «Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проєкт Г.-Г. Гадамера» Л. Архипової (2010), «Річард Рорті і можливості постметафізичної культури» О. Іващини (1997), «Рецепція і критика егалітаризму Дж. Роулза у філософії Р. Рорті» Г. Козака (2010), «Ідея після філософської/літературної культури у Річарда Рорті» І. Лисого (2011), «Актуальні практики і дискусії в сучасній англomовній історіографії філософії» (2022) В. Менжуліна, «Риторика радикального дефляціонізму Р. Рорті» Т. Магдич (2010), «Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності)» (2020) Н. Полішук, «Трансцендентальний аргумент і проблема об'єктивності» (2011) В. Циби тощо.

Проте, проблема полягає в тому, що осмислення Рорті поняття Іншого стає предметом аналізу вчених лише в загальному контексті соціальної філософії, без більш широкої та предметної специфікації конкретної теми феноменологічних та психоаналітичних розмислів. Загалом, проблема Іншого традиційно асоціюється значно більшою мірою з континентальною філософією у зв'язку з її генеалогією та з наявністю сучасних предметних розробок із окресленої теми, переважно французькими теоретиками ХХ ст., що ускладнює її концептуалізацію в прагматизмі та неопрагматизмі. Крім того, спостерігаємо фокусування лише на праці «Контингентність, іронія та солідарність», суто в контексті

постмодерністського аналізу тлумачення філософом понять «метафори» та «словники» тощо. Відповідно, нагальною стає потреба в різнобічній концептуалізації проблеми Іншого в філософії Рорті, із акцентуванням уваги як на міжкультурних відносинах (у контексті тріади «Я-Інший-Абсолютний Інший (Чужий)»), що трансформується в діаду «ми, ліберали» та «вони»), так і на опонуванні мислителя глобалізованим наративам сучасності у вигляді їхнього переопису.

### **Мета і завдання дослідження**

**Об'єктом** дослідження є проблема Іншого в західній англофонній філософії ХХ-ХХІ ст. **Предметом** дослідження є інтерпретація Р. Рорті проблематики Іншого в контексті розуміння специфіки інтерсуб'єктивних соціальних відносин та епістемологічної критики опонентів. Відповідно, **метою** цієї роботи є розкриття проблеми Іншого в концепції Р. Рорті.

Для досягнення поставленої мети потрібно розв'язати низку **завдань**:

— порівняти специфіку трактування Рорті проблеми самоототожнення з Іншим із гіпотезами представників феноменології, герменевтики, прагматизму та неопрагматизму в континентальній та аналітичній філософії;

— дослідити характер переопису Рорті концепцій власних опонентів з погляду філософії діалогу;

— проаналізувати проблему душі та тіла Рорті за допомогою наративу про антиподів — концептуальної схеми філософа із моделюванням образу Іншого у майбутньому;

— проаналізувати характер реінтерпретації Рорті понять та напрямів соціальної філософії («етноцентризм», «соціалізм», «егалітаризм», тощо) в контексті проблеми інтерсуб'єктивної взаємодії культур;

— окреслити взаємодію філософа з Великим Іншим на рівні здійснюваної ним критики (істина, Абсолют, ліберальна утопія);

— надати інтерпретацію рецепції проблеми Абсолютно Іншого/Чужого, як суб'єкта/спільноти, повністю виключеної з кола учасників діалогу в концепції Рорті.



— з'ясувати оригінальність та самобутність трактування Рорті проблеми Іншого, напряду пов'язану з його соціальним проектом створення ліберальної утопії, а відповідно — зі специфікою розуміння суб'єктності в умовах соціальних перетворень сучасності.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** У роботі застосовано комплексний теоретико-методологічний підхід, із дотриманням загальних принципів наукового пізнання та основних настанов історико-філософської реконструкції та аналізу. Основним в дисертаційному дослідженні є компаративістичний метод, базований на зіставленні підходів представників континентальної та аналітичної філософії до проблеми Іншого та врахуванні різноманіття культурно-філософських контекстів сприйняття фігури Іншого в діахронічному аспекті. Крім того, використано герменевтичний метод, що передбачає детальний аналіз праць Рорті на тему соціальної філософії, його статей, інтерв'ю та записів виступів. Увагу приділено текстуальним деталям та стилю автора, що тяжіє до метафор, порівнянь, концептуальних схем та наративів. Суттєвим є пропонований філософом в есеї «Історіографія філософії. Чотири жанри» (1985) метод раціональної реконструкції, який передбачає сприйняття інших авторів як рівноправних опонентів, а не авторитетів, що не піддаються критиці. Як зазначає В. Менжулін у статті «Актуальні практики і дискусії в сучасній англійській історіографії філософії» (2022), коментуючи протиставлення Рорті історичної та раціональної реконструкції як двох жанрів історіографії філософії: «...іноді йдеться про історію філософії, а іноді — про історію філософії. У першому випадку йдеться скоріше про минуле в його власному контексті, а у другому воно набуває значення з огляду на філософські проблеми, які вважаються актуальними (або вічними) зараз». На цій основі буде проаналізована полеміка автора із соціальними філософами як спосіб деконструкції наративів, надв'язуваних Великим Іншим.

**Наукова новизна отриманих результатів.** У дисертаційній роботі здійснено історико-філософський аналіз висвітлення Р. Рорті проблеми Іншого, що дало змогу систематизувати інтерпретацію філософом фігури Іншого в соціально-

філософському, епістемологічному, феноменологічному та культурологічному контекстах.

На підставі аналізу значного масиву праць філософа, а також — статей, інтерв'ю та матеріалів дискусій:

— простежено джерела розуміння Рорті специфіки проблеми Іншого на основі порівняння його підходу з концепціями представників феноменології, герменевтики, прагматизму та неопрагматизму в континентальній та аналітичній філософії;

— досліджено інтерпретацію іншості в підході Рорті в контексті важливості засад становлення філософа-іроніка;

— інтерпретовано іншість як важливий нарративний елемент концептуальних епістемологічних схем Рорті як ілюстрацію до аргументації в дискусії щодо проблеми тіла та розуму;

— розкрито специфіку переописів Рорті термінів соціальної філософії щодо інтеркультурного діалогу;

— простежено генезу та проаналізовано релевантність та вірогідність становлення соціального проєкту Рорті — ліберальної утопії на основі оцінки етичності інтерсуб'єктивної взаємодії з Іншим в описаному ним суспільстві);

— проаналізовано дискусію Рорті з представниками дискурс-аналізу — Е. Лаклау та Ш. Муф, а також — зі С. Жижеком на тему релевантності партисипативної демократії та оптимальних засад репрезентації маргіналізованих спільнот;

— розглянуто переваги та недоліки освітнього проєкту Рорті — сентиментальної освіти як способу розвитку в учнів навчальних закладів не лише формального, а й емоційного інтелекту;

— розглянуто полеміку Рорті із А. Н. Балслєв, В. Чжанем, К. Гірцем, Ж.-Ф. Ліютаром, Т. Адорно стосовно діалогу з Абсолютним Іншим, можливості інтеркультурної взаємодії та перспектив діалогу Заходу зі Сходом.

**Джерельною базою дослідження** є праці Рорті «Філософія та дзеркало природи» (1979), «Наслідки прагматизму» (1982), «Контингентність, іронія та солідарність» (1989); частини «Філософських паперів» — «Есеї про Гайдегера й інших», «Об'єктивність, релятивізм та істина», (обидві —1991), «Істина та прогрес» (1998), «Філософія як культурна політика» (2007); «Здобуваючи нашу країну» (1998), «Філософія та соціальна надія» (2000), а також збірники «Майбутнє релігії» (2005) у співавторстві з Дж. Ваттімо, впорядкований С. Забалою, та «Філософія в історії» (1985), впорядкований Рорті у співпраці з К. Скінером та Дж. Б. Шневіндом. Також використано статті, інтерв'ю та матеріали дискусій, зокрема: «Про час» (1884, колоквиум за участі Рорті, переклад українською А. Богачова), «Після філософії, демократія» (1994, бесіда з Дж. Боррадори, частина збірника інтерв'ю «Американський філософ»), «Проти босів, проти олігархів» (2002), «Рорті про релігію та історію» (інтерв'ю з А. Кремером, 2010).

Для здійснення компаративістичного аналізу, було залучено праці філософів, чий теоретичні дослідження мають безпосередній стосунок до теми іншості в феноменологічному, екзистенціальному, психоаналітичному та інших дискурсах. Зокрема, значну увагу було приділено працям мислителів, що окреслили основні засади тлумачення проблематики Іншого в континентальній філософії — М. Гайдегера «Буття і час» (1927), Е. Гусерля «Картезіанські медитації» (1931), Ж.-П. Сартра «Буття та Ніщо» (1943), П. Рикера «Сам як Інший» (1990), Б. Вальденфельса «Топографія Чужого» (1997), Р. Кірні «Незнайомці, боги й монстри: інтерпретуючи іншість» (2003) та Д. Загаві «Самість та Інший: досліджуючи суб'єктивність, емпатію та сором» (2014). Оскільки в аналізі діалектики Я з Великим Іншим використовувався психоаналітичний підхід, актуальними є також праці З. Фрейда «Психологія мас та аналіз «Я» людини» (1921), К. Г. Юнга «Архетипи і колективне несвідоме» (1934-55), С. Жижека «Як крадіжка на денному світлі: влада в часи постгуманності» (2018) та «Семінари» Ж. Лакана (1953-63). Істотними є і розробки у сферах філософії діалогу та дискурс-аналізу внаслідок потреби визначення шляхів досягнення консенсусу з Іншим на основі взаємодії антагоністичних систем. Відповідно, було використано праці

М. Бубера «Я і Ти» (1923), Е. Лаклау та Ш. Муф «Гегемонія та суспільна стратегія: про радикальну демократичну політику» (1985), «Деконструкція та прагматизм» (1996). Особливу увагу приділено англофонній традиції філософування внаслідок потреби визначення генеалогії виникнення проєкту ліберальної утопії на засадах класичних теорій лібералізму. Тому було використано праці Дж. Лока «Два трактати про правління» (1686), Дж. Бенґама «Деонтологія чи Наука про мораль» (1834) та Дж. С. Міла «Про свободу» (1859). Також, задля оцінки потенціалу проєкту ліберальної утопії Р. Рорті, було використано працю К. Манґайма «Ідеологія та утопія» (1929).

Врешті, використано праці таких авторів: А. Бадью, Дж. Батлер, П. Бурд'є, Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера, Е. Левінаса, Б. Латура, К. Попера, Ж. Рансьєра, Н. Фрейзер, М. Фуко та деяких інших.

**Апробація результатів дослідження.** 29 травня 2020 р. — Національний університет Києво-Могилянська академія, XIV міжнародна наукова конференція «Філософія. Нове покоління», «Магістралі та марґінеси», доповідь «Марґінальні філософські концепції як спосіб трансформації словників у філософії Ричарда Рорті».

30 червня 2020 р. — Національний університет Києво-Могилянська академія, IX Ph. D. Конференція «A LINEA», доповідь «The Problem of the «Otherness» in Contemporary Practical Philosophy».

13-14 травня 2021 р. — Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна, доповідь «The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty`s Philosophy».

16 грудня 2021 р. — Інститут філософії ім. Сковороди НАН України, конференція «Історіографія філософії як предмет дослідження», доповідь «Історична та раціональна реконструкції Р. Рорті в контексті біографістики».

квітень-серпень 2022 р. — Collegium Invisible, Варшава, участь у стипендіальній програмі «Project Fleck» із фінальною презентацією статті «The

Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation».

30 липня-14 серпня 2022 р. — участь в онлайн-школі «Чинити опір в ролі дослідника» (платформа «Локус»).

22-22 квітня 2023 р. — Національний університет Києво-Могилянська академія, XV міжнародна наукова конференція «Філософія. Нове покоління», «Зустріч з Іншим як виклик», доповідь «Проблема діалогу Заходу та Сходу в філософії Ричарда Рорті».

До апробації також можна опосередковано віднести виступ 17-18 листопада 2022 р. на науковому форумі «Революція Гідності: на шляху до історії» із доповіддю на тему «Євромайдан та війна (з 2014 р.): інтерсуб'єктивність у межових ситуаціях», що містила аналіз Революції гідності крізь призму соціальної філософії, із залученням, в т. ч., підходу Рорті до суспільної солідарності.

**Структура роботи та обсяг дисертації.** Робота складається зі вступу, трьох розділів та висновків. Загальний обсяг дисертації становить 260 сторінок. Список використаних джерел містить 197 найменувань.

У **розділі I** проблема Іншого проаналізована в історико-філософському контексті, в рамках порівняння підходу Рорті з концепціями представників континентальної філософії, зокрема герменевтики, феноменології, феміністичної філософії та філософії діалогу, а також — англофонної філософії, починаючи з підходів ключових теоретиків лібералізму — Дж. С. Міла, Дж. Лока та Дж. Бентама, та продовжуючи теоріями представників неопрагматизму (В. Селарса, Н. Фрейзер тощо).

**Розділ II** присвячено дослідженню проблеми Іншого як чинника втілення особистого проєкту індивіда, з урахуванням специфічних характеристик поета-іроніка та особливостей його заочної полеміки з представниками інших епох. Також проаналізовано функціонування соціуму як середовища, де поширені певні культурні практики, продуктом яких є особистість. Окремим пунктом аналізу є розгляд причин та механізмів самоототожнення з маргіналізованими групами на основі формування громадянами інтерсуб'єктивної солідарності як членів

потенційних членів ліберальної утопії, де недопустимими є насилля й знуцання. Для цього, проаналізовано основні риси сентиментальної освіти, впроваджуваної задля розвитку в учнів емпатії (окреслено впливи підходів Дж. Дьюї та Р. В. Емерсона) та простежено походження розуміння солідарності як ширшої відданості. Також розглянуто основні тези полеміки Рорті з Е. Лаклау, Ш. Муф та С. Жижеком, що проблематизує співвідношення уніфікаційного характеру гегемонії влади й домінуючого в суспільстві консенсусу та потреби захисту прав та інтересів партикулярних груп.

У **розділі III** проаналізовано основні особливості інтерсуб'єктивного сприйняття Іншого та взаємодії з Іншим у контексті ліберальної утопії у плані оцінки продуктивності міжкультурного діалогу між Заходом та Сходом, визначення оптимальних способів взаємодії з Абсолютним Іншим (Чужим) та характеристики шляхів знаходження консенсусу з маргіналізованими спільнотами. Особливу увагу приділено полеміці Рорті з А. Н. Балслев, у якій розкрито проблеми взаємодії Заходу та Сходу та проаналізовано аргументи стосовно, з одного боку, неврахування Заходом політичної волі Сходу в загальному консенсусі та проблематизацію інтерсуб'єктивного егалітарного діалогу внаслідок багаторічного досвіду колоніалізму, а з іншого — потреби врахування впливу культурних інновацій, пропонованим Заходом, на побут, науку та культуру Сходу.

**Практичне значення отриманих результатів.** Аналіз проблеми Іншого в філософії Р. Рорті дасть змогу для нових інтерпретацій категорії іншості в аналітичній філософії та соціальній філософії, загалом, адже розробки окресленої проблематики зазвичай асоціюються винятково з континентальною філософією. Подібний аналіз сприятиме реактуалізації проблеми міжкультурних відносин та дослідженню переописів Рорті інтерсуб'єктивних філософських проєктів зі співставленням критики філософом опонентів із обстоюваними ними історико-філософськими методами.

**Публікації.** Основні положення та результати дослідження відображено в 5 джерелах, у тому числі у трьох статтях авторки, опублікованих у фахових виданнях, що зареєстровані у міжнародних наукометричних базах.

## РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ІНШОГО В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ<sup>7</sup>

### 1.1. Основні інтерпретації іншості в англо-американській філософії

Проблема іншості в англомовній філософії аналізується крізь призму намагання інтерпретувати потребу та можливість законодавчого впливу на соціальні взаємодії індивідів. Аналіз основних засад теорії суспільного договору в англійській філософії зазнає подальшої розробки в американському прагматизмі та інших соціально-філософських течіях. Особливої актуалізації зазнає питання вибору між утилітаристським та деонтологічним розумінням соціального консенсусу.

Джон Лок у праці «Два трактати про правління» (1686) розкриває усвідомлення іншості крізь призму консолідації індивідів із різними інтересами на засадах суспільного договору. Інтерсуб'єктивна консолідація починається на рівні родини, подружнього суспільства, основною ціллю якого є самовідтворення. Вже на цьому етапі виникає потреба в певному договорі та загальних правилах співжиття, відповідно до яких дружина має свободу піти від чоловіка. По суті, родина становить міні-державу, де головою є батько, чиї природні обов'язки є первиннішими за державні. Виходячи на більш універсалізований рівень, Лок розкриває переваги й недоліки двох стадій соціальної інтеграції: природного стану та політичного суспільства. Філософ наголошує, що в природному стані, від народження, всі люди є рівними та вільними, й мають змогу користуватися благами та привілеями, отриманими початково. Людина в цьому суспільстві користується двома основними правами: робити будь-що для збереження себе та інших членів замкненого соціуму, де Інший становить загрозу та є ворожим; карати за порушення законів. Проте, внаслідок одержимості власними вигодами та бажаннями й необ'єктивності у вирішенні конфліктів, люди в природному стані не

---

<sup>7</sup> Частина матеріалів до цього розділу була опублікована у моїх статтях за темою дисертації: Мейта К. Проблема Іншого в сучасній західній філософії: провідні тенденції // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 6. С. 58-67; 129; Meita K. The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2022. Т. 9-10. С. 119-126.

можуть справлятися із ситуаціями колізій інтересів. Саме тому виникає потреба в об'єднанні в політичне суспільство — соціум, члени якого консолідовані на основі загального консенсусу й вироблення спільних законів, доступних усім раціональним істотам. Рішення в цьому соціумі приймаються за допомогою незалежних суддів, що не мають сентименту до певних сторін та діють відповідно до закону. Держава перебирає на себе функції законодавчої та виконавчої влади задля захисту спільного блага (commonwealth). «...Утримуйте цих тварин від завдання шкоди або знищення один одного, що працюють та марудяться лише для задоволення та переваг...»<sup>8</sup>. Тому будь-яке правопорушення зазнає покарання.

Членом політичного суспільства може бути будь-яка людина, що слідує правилам законодавчого консенсусу та ідентифікує себе з цією спільнотою. Привілеї та протекції є другорядними в порівнянні з позитивним прагненням брати на себе зобов'язання та слідувати договору в обмін на захист матеріальних та соціальних благ. Члени соціуму беруть на себе неформальне зобов'язання взаємопідтримки та довіри до більшості учасників спільноти. В сприйнятті іншості виникає перехід від соціального розшарування на панів і рабів, властивого періоду абсолютної монархії, до усвідомлення, що кожен громадянин може мати суб'єктність та претендувати на громадянські права, будучи народженим вільним. «...Якщо народжений під управлінням іншого може бути таким вільним, щоб мати право керувати іншими в новій та окремій імперії, будь-хто під управлінням іншого також може бути таким вільним, та стати правителем або суб'єктом окремого відділеного уряду»<sup>9</sup>. Соціальній ізоляції піддаються лише ті члени суспільства, які вчиняють правопорушення стосовно спільного блага.

Представник шотландського скептицизму Девід Г'юм також аналізує тему Іншого на рівні культури. Зокрема, в есеї «Про національні характери», що є частиною збірника «Есеї, моральні, політичні та літературні» (1741), здійснюється спроба простежити генеалогію виникнення національних відмінностей. На думку

---

<sup>8</sup> Locke J. Two Treatises of Government & A Letter Concerning Toleration // Rethinking the Western Tradition / Ed. and with an introduction by Ian Shapiro; New Haven & London: Yale University Press, 2003. P. 140.

<sup>9</sup> Ibid. 150.



філософа, природні причини виникнення певного менталітету, на кшталт клімату, є переоціненими порівняно з моральними — виникненням в людей, що належать до певної культури, спільних манер. Подібна мімікрія відбувається внаслідок потреби індивіда бути частиною соціуму, що сприяє глибшому розумінню Іншого на психологічному рівні. «Людський розум має дуже ініціативну природу; жодна спільність людей не може розмовляти без набуття спільних манер та демонстрації один одному як своїх вад, так і своїх чеснот»<sup>10</sup>. Також важливим чинником виникнення спільності у народів є потреба підкорятися тому самому урядові та впливу авторитетних осіб, що мають владу, на формування соціальних традицій. Крім того, аргументами для доведення первинності моральних причин консолідації індивідів за спільними ознаками є: різний характер людей у державах з невеликим урядом, схожий національний характер людей в еміграції, зміна манери поведінки людей різних культур із розвитком цивілізації тощо. Адекватне співжиття з Іншим, на думку Г'юма, є важливим чинником формування політичного суспільства на основі суспільного договору, що базується на усвідомленні спільності людських потреб в адміністративній справедливості задля реалізації цінностей миру та порядку. «Та людина, яка схильна бути поганим сусідом, може бути, з тих же самих мотивів,... поганим громадянином чи суб'єктом»<sup>11</sup>. Саме природний потяг до справедливості сприяє консолідації індивідів попри відмінності в їхніх культурних особливостях та сприяє державотворенню.

У «Фрагменті про уряд» (1776) Джеремі Бентам підходить до іншості через інтерпретацію поняття щастя за рахунок фундаментальної аксіоми утилітаризму, за якою «найбільше щастя для найбільшої кількості людей є мірою правди та кривди»<sup>12</sup>. При цьому, мораль є здоровим глуздом, адже, на думку філософа, обмеження, наявні в загальноприйнятих законах, є тими правилами, які не може порушити жодна притомна людина. По суті, щастя є спільною універсалізованою

---

<sup>10</sup> Hume D. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. and with a foreword, notes, and glossary by Eugene F. Miller; Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 202.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 39.

<sup>12</sup> Bentham J. *A Fragment on Government*. Jonathan Bennett, 2017. P. 4.

метою, оскільки його розуміння побудоване на спільних для людства імпульсах прагнення задоволення та уникнення болю. «Єдиними справжніми та природними засадами суспільства є бажання та страхи індивідів»<sup>13</sup>. Об'єднання індивідів у державу відбувається на основі консенсусу, що базується на суспільному договорі та загальнолюдській тенденції виконувати обіцянки. В політичному суспільстві суб'єкти підкоряються правителям, дотримуючись субординації. Хоча, одна й та сама людина може бути й правителем, і підпорядкованим суб'єктом водночас, як показує приклад із тимчасовим обранням індіанцями вождів під час війн. Оскільки утилітаристська мораль означає відмову від специфікованих бажань заради певних базових благ, ворожими вважаються індивіди, хто ставить під сумнів принцип загальної користі. «Виходячи з обов'язків, накладених утилітаризмом, вони (громадяни — *К. М.*) є вільними жертвувати інтересами правлячої меншини задля інтересів більшості»<sup>14</sup>. Мораль є деонтологічною та будується на загальних приписах адекватного співжиття. Окрім злодіїв, що порушують закон без благої мети, Бентам виокремлює соціальні класи людей, чиїм інтересам суперечить фундаментальний принцип утилітаризму: риторів та поетів (суперечність діяльності універсальному здоровому глузду), суддів (непевність не поєднується з раціональними принципами), професорів етики тощо. При цьому, парадоксальним є те, що антипатія до Іншого виникає не так на ґрунті протилежності інтересів, як через відмінність у цінностях та смаках. Відповідно, Бентам наголошує на потребі у відмови від егоїзму задля консолідації громадян на спільних засадах раціонального мислення, захисту від загроз та отримання базових благ.

У аналітичній філософії підвалини для тлумачення категорії Іншого, і, загалом, основну проблематику соціально-філософської думки заклав Джон Стюарт Міл. У найвідомішій своїй праці «Про свободу» (1859) філософ наголошує на небезпеці тиранії більшості — намаганні уніфікованих суспільних мас чинити тиск на індивідів із оригінальним мисленням шляхом осуду та

---

<sup>13</sup> Ibid. P. 15.

<sup>14</sup> Bentham J. A Table of the Springs of Action // The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism / Ed. by Amnon Goldworth; Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 28.

соціальної ізоляції. На думку мислителя, слід позитивно ставитися до плюралізму думок, оскільки істина не є чітко визначеною, і тому варто визнавати право обстоювати різноманітні життєві позиції. Людина вільна обирати життєвий шлях самостійно, якщо її дії не приносять фізичної шкоди іншим. У той час, як традиції та звичаї можуть допомагати людині в житті, їхні недоліки полягають у трьох моментах: досвід може бути занадто суб'єктивним та звуженим; вони зазвичай не допомагають людині приймати рішення в певних ситуаціях; врешті, традиції не сприяють вихованню рис вільної особистості. Лише спроможність обирати власний план життя вирізняє людину з-поміж інших живих істот. «Людська природа — не машина, збудована за моделлю, та налаштована виконувати саме ту роботу, яка призначена для неї, а дерево, яке має рости та розвиватися з обох сторін, відповідно до нахилів внутрішніх сил, які створюють живі речі»<sup>15</sup>. Відповідно, бажання та імпульси є частиною досконалого людського життя та характеру. В історичному плині часу спостерігаємо антагонізм двох традицій: якщо у Давній Греції ідеалом вважався саморозвиток особистості, у центрі кальвіністської моралі перебуває покора владі, а дії, що не є обов'язком, вважається гріховними. Тож, сучасне Мілу XIX ст. успадкувало від католицької моралі прагнення контролювати імпульси шляхом встановлення чітких соціальних принципів.

Проте розвиток індивідуальності є надзвичайно важливим для соціуму, адже особистісний розвиток сприяє виробленню альтруїзму та чеснот, пов'язаних із користю для Іншого на протипагу деспотизмові, який руйнує здатність самостійно приймати рішення, в тому числі, ті, які йдуть на благо соціуму. Оригінальність сприяє здатності впроваджувати нові соціальні практики та відкривати нові шляхи розвитку людства експериментальним шляхом. Генії є завжди в меншості, будучи Іншими в самому суспільстві, на протипагу людям натовпу, рішення за яких приймають представники влади чи працівники мас-медіа. При цьому, більшість індивідів не турбує випадковий характер переконань, які вони вважають за норму, що насправді сформувалися через низку обставин, які могли б бути іншими, якби

---

<sup>15</sup> Mill J. St. On Liberty // Rethinking the Western Tradition / Ed. by David Bromwick and George Katel; New Haven & London: Yale University Press, 2003. P. 124.

людина народилася в іншій країні, була іншої статі, національності чи релігії. Показовим, на думку Міла є те, що представники влади використовують демократичні принципи публічного висловлення думки задля прощтовхування власних інтересів, намагаючись мімікрувати під виразників загального блага. В той самий час, реальні соціальні реформи здійснюються за сприяння активної меншості геніїв. Історія філософії підтверджує, що ідеї саме тих мислителів, які випереджали епоху та суттєво відрізнялися від загального напрямку думки певної доби, мають можливість залишитися в пам'яті поколінь. Зокрема, Міл підкреслює актуальність вчення Ж.-Ж. Русо, яке, на перший погляд, зовсім не корелюючи із загальними раціоцентризмом та картезіанством Просвітництва, тим не менш, залишається актуальним і до сьогодні, нагадуючи людству про небезпеку надмірної технізації, яка сприяє сприйняттю Іншого як знаряддя виконання власної волі. «Найбільша цінність простоти життя, вічний та деморалізуючий ефект перешкод та лицемірства штучного соціуму, є ідеями, які були б повністю відсутні в свідомості культурних людей, якби про них не написав Русо»<sup>16</sup>. Саме тому Міл вважає, що індивідам варто надавати свободу, в якій вони зможуть здійснювати суспільні перетворення та сприяти соціальному прогресові. Люди мають право на різні варіанти духовного розвитку та різну мораль. Проте, спостерігаємо цькування геніїв внаслідок тиранії більшості, яка приписує індивідам поводитися за однаковими шаблонами та є нетолерантною до демонстрації індивідуальності, обмежуючи людину у виборі інтересів. «Якщо вони мають сильний характер, і розбивають їхні пута, вони стають клеймом для суспільства, яке не досягло успіху в обмеженні їхньої поведінки до банальностей... так само, як хтось може скаржитися на річку Ніагару за те, що вона не тече плавно між берегами, як голландський канал»<sup>17</sup>. Саме надання свободи самовираження ексцентричним людям з оригінальним мисленням сприяє реалізації прогресивних задумів та їхньому втіленню.

Порівнюючи східні та західні суспільства, Міл наголошує на шкідливості тиранії більшості в інтернаціональному масштабі. Деспотизм колективу стає

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 113.

<sup>17</sup> Ibid. P. 129.

перешкодою духові свободи та прогресу. Особливо помітним диктат традиції є в Китаї, адже, на думку філософа, східна цивілізація могла б розвинутися значно суттєвіше, якби мешканцям східних країн надали змогу здійснювати реформи, а не лише шанувати звичаї. «Найбільша частина світу, власне кажучи, не має історії, бо деспотизм традиції є цілковитим»<sup>18</sup>. На противагу цьому, прогресивна та відкрита до змін західна цивілізація змогла досягнути нових звершень як у вдосконаленні технічних механізмів, та і в поступі, пов'язаному з переглядом та конструктивними змінами звичаїв і моральних правил. Саме тому мислитель бачить подальший шлях Європи в підтримці різноманітності культур та прогресивному й різнобічному розвитку. Нон-конформізм та торжество індивідуальності повинні мати перевагу над масовою свідомістю.

Проблемі Іншого як фактору інтерсуб'єктивної солідарності приділяє особливу увагу Джордж Герберт Мід у праці «Свідомість, самість та суспільство» (1934). На думку дослідника, самоідентифікація індивіда безпосередньо пов'язана з його участю у соціальних взаємодіях, що формують спільне розуміння символів та емоційних відгуків на певні стимули з оточення. Наявність однакових реакцій на певні символи (мова) та спільність певних моральних цінностей (принципів) формує генералізованого Іншого — організовану соціальну групу, що дає індивідові відчуття себе частиною цілого. «І тільки через відношення індивідів або відношення до генералізованого Іншого до себе існування Всесвіту дискурсу, як тієї системи спільних або суспільних значень, яку має на увазі мислення як контекст, стало можливим»<sup>19</sup>. Тож людська самість формується за рахунок взаємодії індивідів у певних кооперативних активностях. Філософ виокремлює дві стадії розвитку самості: 1. формування відношення інших індивідів за допомогою суспільних дій; 2. організація соціальних відношень всередині генералізованого Іншого як цілісної суспільної групи. Бачимо аналогію з ігровими видами спорту, де члени команди становлять єдине ціле, взаємодіючи за правилами та адаптуючи свої

---

<sup>18</sup> Ibid. P. 135.

<sup>19</sup> Mead J. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1972. P. 156.

дії до намірів Іншого. Ігрова логіка відтворюється достеменно: маємо чітке очікуване завершення, пов'язаність дій індивідів та відсутність конфліктів. Відповідно, всі члени суспільства перебувають під контролем стосовно ключових питань, пов'язаних із його безпосереднім функціонуванням. У збірнику «Прагматизм, нація та раса: суспільство в епоху імперії» (2009) Джеймс Боман, аналізуючи підхід Міда та використовуючи приклад із футбольною грою, наголошує на потребі консолідації індивідів для досягнення спільної мети, метафорично порівнюваної з виграшем, шляхом виявлення генералізованої терпимості та інклюзивності по відношенню до членів соціуму, що можуть мати різні думки, проте повинні об'єднуватися задля досягнення позитивних результатів. «Генералізований Інший постає, коли учасники здатні координувати різноманітні перспективи під час такої діяльності, як спільне обговорення»<sup>20</sup>. Загалом, конституційна демократія сприймається як устрій, що є результатом виявлення колективної та мультиперспективної волі.

Цілісні людські спільноти поділяються на: конкретні соціальні класи/субгрупи — об'єднання, де індивіди прямо залежать один від одного (політичні партії, корпорації), абстрактні — члени яких не мають прямої залежності (кредитор/дебетор). При цьому, мова відіграє роль медіатора, за допомогою якого уможлиблюється постановка на місце Іншого, входження в чужу роль за допомогою емпатії. Однакова реакція на спільні стимули, за Мідом, допомагає в творенні універсалізованого законодавства. Зокрема, генералізований підхід спостерігається в підходах до приватної власності, легітимність якої, у випадку людської взаємодії, окреслюється за допомогою референції до узагальнених правил, на протиположності тваринам, які не мають подібного підходу внаслідок відсутності виокремленої та чітко означеної свідомості. Оскільки мораль є традиційною, єдиною можливістю змін в уніфікованому соціумі стає перегляд суспільних стандартів публічної розмови, в ході якої норми минулого

---

<sup>20</sup> Bohman J. *Deliberating about the Past: Decentering Deliberative Democracy // Pragmatism, Nation, and Race: Community in the Age of Empire* / Ed. by Chad Cautzer & Eduardo Medieta. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. P. 118.

порівнюватимуться з ідеями, наближеними до сьогодення. «Ми можемо реформувати порядок речей, ми можемо наголошувати на тому, аби зробити суспільні стандарти кращими»<sup>21</sup>. Відповідно, протест індивіда проти наявного соціального ладу може здійснюватися винятково реформаційним шляхом — за рахунок отримання самості через активну участь у діяльності спільноти та проведення в ній значних реформ шляхом взаємодії з іншими.

Представник соціальної філософії Дж. Ролз у праці «Теорія справедливості» (1971) розкриває ідею взаємодії між індивідами за допомогою теорії справедливості як чесності, що ставиться вище за благо. Філософ полемізує з основними утилітаристськими ідеями Бентама, наголошуючи на тому, що щастя індивідів не може бути вираховано математичним шляхом, і неможливо вимірювати задоволення благ людей відповідно до кількості осіб, які отримали благо, ігноруючи справедливість поділу та доступність базових надбань. «Тому, в принципі, є непоясненим, чому більші здобутки окремих людей не повинні компенсувати менші втрати інших; або, що більш важливо, чому ігнорування свободи небагатьох не може урівнюватися більшим добром для більшості»<sup>22</sup>. Тож, максимальна довершеність не завжди означає лише коректний поділ. Крім того, утилітаризм може нерідко межувати з тоталітаризмом. Саме припущення стосовно можливості визначити щастя для більшості як задоволення базових благ означає потребу впровадження адміністрації у вигляді безсторонніх спостерігачів, які стежили б за адекватністю впровадження в життя системи постачання задовольень відповідно до заздалегідь окресленого плану. Загалом, зведення щастя до обрахунку соціальних інтересів призводить до знецінення людської волі та права вибору індивіда, оскільки іншість та можливість самовираження є істотними для свободи в соціумі. «Робити так означає не сприймати серйозно плюральність та

---

<sup>21</sup> Mead J. H. *Mind, Self, and Society*. P. 168.

<sup>22</sup> Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. P. 23.

своєрідність індивідів, та не визнавати як базис справедливості те, задля чого люди створюють консенсус»<sup>23</sup>.

На противагу телеологічності утилітаризму, справедливість як чесність є деонтологічною, що пов'язана з моральними приписами, за якими добро невіддільне від морального виміру. Основним предметом справедливості у цій системі є базова структура суспільства, розподіл фундаментальних прав, обов'язків та привілеїв у соціумі на договірній основі. Відповідно до теорії справедливості, за відправну точку суджень про життєві пріоритети людини слід брати її вибір у вихідному положенні (*original position*). Оскільки зазвичай думки людей стосовно справедливого влаштування суспільства надто прив'язані до їхнього соціального положення, Ролз пропонує мисленневий експеримент, що має назву завіса незнання (*veil of ignorance*) — гіпотетичну ситуацію рівної свободи у природному стані, де індивіди не мають знань про своє положення та статус. «За цих обставин вихідного положення, симетрія відносин один одного до іншого, ця початкова ситуація справедлива між індивідами як моральними особами, раціональними істотами з власними цілями... здатними до відчуття справедливості»<sup>24</sup>. При адекватному співвідношенні принципів суджень, умов та ситуації, в якій вони формуються, можна стверджувати про досягнення рефлексивної рівноваги (*reflective equilibrium*). Консенсус у соціумі будується на основі двох основних елементів теорії справедливості як чесності — співвідношення вихідної ситуації та проблеми вибору й узгоджених громадою принципів співжиття. Подібно до більшості теорій суспільного договору, підхід Ролза передбачає вироблення засад, із якими погодилася б будь-яка людина, що мислить раціонально. Оскільки між соціальним забезпеченням та правом на свободу та волевиявлення людина зазвичай обирає друге, саме базові свободи та права є невідчужуваними в побудові політичних систем. Правда й справедливість є цінностями, які не підлягають запереченню, оскільки інакше в соціумі може запанувати тоталітаризм. Проте, економічний добробут також є істотним чинником адекватного соціального консенсусу. Саме

---

<sup>23</sup> Ibid. P. 26.

<sup>24</sup> Ibid. P. 11.



тому важливими є рівні можливості та розподіл благ відповідно до принципів побудови держави загального добробуту (welfare state). Тож, істотним у теорії справедливості є базис рівності, відповідно до якого «ніхто не повинен мати переваги чи недоліки за соціальними чи природними випадковостями»<sup>25</sup>. Отже, теорія справедливості як чесності, заснована на консенсуальних засадах на протипагу утилітаристським кількісним, передбачає кооперацію індивідів на основі суспільної та економічної рівності.

Дж. Ролз у статті «Ідея публічного розуму» (1997) визначає поняття *обґрунтований плюралізм* як «той факт, що плюральність конфлікуючих обґрунтованих всебічних релігійних, філософських та моральних доктрин є закономірним результатом культури цих трьох інституцій»<sup>26</sup>. У цій системі основними є базова структура демократичного суспільства та легітимне законодавство для вільних та рівних громадян. Співіснування громадян із різними політичними поглядами уможливорює ідея політично обґрунтованого на протипагу доктринальним поняттям істини чи хибі, які зазвичай детерміновані суб'єктивними колективними переконаннями членів релігійних чи нерелігійних організацій. Відповідно, такі політичні цінності, засадничі для ліберальних концепцій, як базові політичні й соціальні інституції, незалежність від всебічних доктрин, та фундаментальні для демократичного суспільства ідеї (свобода слова, думки та мирних зібрань) набувають нової легітимації. Потрібно враховувати, що, внаслідок неоднорідності поглядів представників різних доктрин, у суспільстві можуть виникнути конфлікти через неприйняття іншості. Суперечності зазвичай спричинені тим, що жодна з груп, об'єднаних спільною ідеєю, не готова поступитися власними інтересами, і здатна, натомість, порушувати легітимні демократичні закони задля укріплення фундаментальних позицій своєї доктрини шляхом утвердження її гегемонії. У знаходженні спільної мови між представниками різних соціальних груп важливим є критерій взаємності, який

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 17.

<sup>26</sup> Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765-766.

передбачає погодження щодо істотності спільних термінів, які стосуються соціально-політичного життя між членами однієї спільноти. Також суттєвого значення набуває принцип легітимності, за яким «вияви нами політичної сили є доцільними, лише коли ми щиро віримо, що причини, якими ми пояснюємо наші політичні дії... є достатніми, та в нас є підстави думати, що інші громадяни також закономірно підтримають ці причини»<sup>27</sup>. В обґрунтованому плюралізмі демократичні принципи толерантності реалізуються внаслідок усвідомлення більшістю того, що слідування обов'язкам легітимного законодавства є найефективнішим шляхом забезпечення рівних прав та свобод для adeptів усіх релігійних та нерелігійних доктрин. «Саме тому принципи толерантності та свободи совісті повинні займати основне місце в будь-якій концепції конституційної демократії»<sup>28</sup>. Крім того, враховується постійна потреба уможливлення видимості різноманітних маргіналізованих спільнот, яка посилюється в історичному перебігові, зумовлюючи потребу в виникненні та чергуванні нових варіацій лібералізму. В питанні інклюзії диверсифікованих соціальних груп спостерігаємо антагонізм між раціональністю та обґрунтованістю, оскільки першому підходові бракує моральної чуттєвості. Так, на думку філософа, питання інклюзії гомосексуалів та доцільності легалізації одностатевих шлюбів має бути проаналізоване не з політичної чи релігійної перспективи, а відповідно до демократичних законів політично обґрунтованого, які гарантують дотримання громадянських прав рівних та вільних громадян.

Для досягнення консенсусу в описуваному Ролзом соціумі реалізується дорадча (конституційна) демократія, що включає обговорення підстав для прийняття істотних політичних рішень. Ідеалом використання публічного розуму в наведеній системі є кооперація представників влади, чий громадянський обов'язок полягає в поясненні громадянам підстав слідування певним політичним концепціям, та громадян, які виконують внутрішній моральний обов'язок, використовуючи власне право на волевиявлення шляхом вибору власних

---

<sup>27</sup> Ibid. P. 771.

<sup>28</sup> Ibid. P. 783.

представників. Для того, щоб переконати більшість у доцільності демократичних принципів, потрібно представити їх загалу в рамках публічної політичної дискусії. При цьому, доктрини необов'язково мають бути раціонально обґрунтованими. Достатньо, аби їхня ефективність для захисту людських прав та адекватного співжиття в соціумі була очевидною. На вторинності точності порівняно зі щирістю у філософії Ролза наголошує й М. Сліт у статті «Про зв'язок між істиною та ліберальною політикою» (2007), присвяченій порівнянню підходів Рорті та Б. Вільямса до реалістичної метафізики. Антитиранічний аргумент Вільямса полягає у тому, що цінність політичного судження виявляється не лише у його відповідності до конвенційної істини, а й, насамперед, у його користі в боротьбі з соціальними проблемами. «Він розуміє важливість правдивості негативно, оскільки ця важливість походить радше з того, чому вона протистоїть, ніж із того, що вона сама пропонує»<sup>29</sup>. Ролз виокремлює такі найпоширеніші форми публічного судження для доведення релевантності демократичних принципів, як: публічне виправдання (аргумент про політичні концепції щодо відомих правил/фактів, адресований іншим), декларування (розповідь про власний досвід та доктрину задля демонстрації іншим політичним групам здатності своєї доктрини до створення обґрунтованої публічної політики та формування спільності на засадах т. зв. *цивільної дружби*) та припущення (*conjecture*) (твердження від того, в що ми віримо, про здатність всі індивідів підтримувати обґрунтовану політичну концепцію незалежно від їхніх поглядів). Тож, обґрунтований плюралізм включає адекватне співіснування різноманітних доктрин у межах демократичного суспільства, якщо вони об'єднані принципом політично доцільного та рішення про легітимність демократичного законодавства приймається на засадах консенсусу.

Видатна представниця інтерсекційного фемінізму Д. Гаравей інтерпретує взаємодію з Іншим крізь призму комунікації з видами, з якими доводиться мати справу людині. У праці «Маніфест видів-компаньйонів: собаки, люди та види-компаньйони» (2003) філософія наголошує, що впродовж існування людину

---

<sup>29</sup> Sleat M. On the Relationship between Truth and Liberal Politics // Routledge, University of New Mexico. 05 Jun, 2007. P. 292.

супроводжують види-компаньйони (*companion species*) — категорія органічних створінь, які роблять життя індивіда зручним. Прикладами можуть бути представники як флори, так і фауни (тюльпани, рис, бджоли тощо). Види-компаньйони сполучають у собі ознаки біологічного виду, генетичної й філософської категорії, реальної присутності та первинного сполучення матеріального й семіотичного. «...Мешканці технокультури стають тими, ким ми є в біогенетичних тканинах натуркультури, в історії та в факті»<sup>30</sup>. Взаємодія видів-компаньйонів із людьми відбувається на основі часткових зв'язків — комунікації за якою між суб'єктами не відбувається ні цілковитого злиття, ні цілковитого ігнорування. Натомість, філософія цитує Ч. Томпсона з метафорою онтологічної хореографії — взаємодії, за якої людські та нелюдські тіла чергують між собою проникнення й відокремлення, що позбавляє категорії як природи, так і культури цілковитої універсальності. За Гаравей, види-компаньйони виконують для людини роль значущого Іншого, і особливе місце тут відведено собаці як тварині, що найуспішніше піддалася доместикації. Використовується метафора метаплазми як рекомбінації кодів життя. Трансформативна роль видів-компаньйонів підкреслюється наголошенням на спільній еволюції (*co-evolution*) людини й тварин, де жоден із видів не залишається незмінним. «Людські геноми містять суттєвий молекулярний запис патогенів їхніх видів-компаньйонів»<sup>31</sup>. Зокрема, Гаравей наводить приклад гіпотез, за якими розвиток людського імунітету до грипу став можливим завдяки спільній еволюції людей, свиней, птахів та вірусів. Цікавим, хоч і складним у верифікації, є також припущення про те, що мова є панівною функцією людського виду внаслідок перебрання *homo sapiens* сенсорних та нюхових функцій як центральними тваринами.

Серед видів взаємодії з тваринами та їхнього сприйняття тварин кращим вибором є іншність-у-відношенні (*otherness-in-relation*), що виявляється у взаємодії зі спільною вигодою та розумінням міжвидових відмінностей на противагу

---

<sup>30</sup> Haraway D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. P. 16-17.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 30.

шкідливому міфу про безумовну любов між тваринами й людьми. Інфантилізація видів-компаньйонів є деструктивною практикою, яку Гаравей називає «канінофільським нарцисизмом». Токсичність цього явища виявляється в проєціюванні власних проблем у стосунках з індивідами шляхом намагання компенсувати їхню нестачу в комунікації з тваринами, що може призвести до їхнього покидання. На противагу споживацькому ставленню в емоційному плані, пропонується сприймати тварин як створінь, що можуть виконувати посильну для них роботу з допомоги людському видові. Філософія посилається на тренерку та концептуалізаторку поняття іншості-у-відношенні з собаками В. Гірн. Важливим у взаємодії видів-компаньйонів і людей є усвідомлення того, що іншість неможливо до кінця осягнути, але можна поважати відмінності. При цьому, проводиться аналогія з силою негативного шляху пізнання Бога. «Визнання, що не можна пізнати іншого чи себе, але слід запитувати весь час стосовно того, хто та що виникає у стосунках, є ключем»<sup>32</sup>. Саме усвідомленням суб'єктності всіх живих істот пояснюється те, що економіка прихильності через нав'язування тварині символічної ролі дитини замінюється щастям тварини, яке полягає в реалізації її здібностей у продуктивній діяльності.

Отже, розробка проблеми Іншого в англomовній філософії від Нового часу до сьогодні зумовлена потребою простежити джерела виникнення ліберальних соціальних проєктів. Тож, аналіз зосереджено на осмисленні законодавства для адекватного співіснування індивідів у соціумі та додержання їхніх прав і свобод. Незважаючи на недоліки утилітаризму в плані складності з урахуванням бажань окремих індивідів, інтереси більшості можуть бути захищені консенсуальним шляхом.

## **1.2. Проблема Іншого в феміністичній теорії**

У філософії фемінізму іншість усвідомлюється через конфлікт та намагання знайти розуміння між статями та гендерами. Жінка в історії сприймалася як Інша через наявність стереотипів, пов'язаних із жіночністю в культурі та масовій

---

<sup>32</sup> Ibid. P. 50.

індустрії. Внаслідок апріорного приписування суб'єктності винятково чоловікові, жінка роками сприймалася як людина, чії властивості усвідомлюються під поглядом фалогоцентричної гендерної економії. Відповідно, проблема жінки як Іншої аналізується як в ракурсі приписуваних їй властивостей та ролі, так і в ключі намагання віднайти власну суб'єктність.

Насамперед, проблема Іншої розкривається Симоною де Бовуар у програмній праці «Друга стать» (1949), де відчуженість жінки аналізується через її взаємозалежність із чоловічим началом. Оскільки людська свідомість побудована на дуалізмі Я та Іншого, у розумінні індивіда відбувається категоризація навколишнього світу за бінарними опозиціями. Якщо говорити про стать, то в той час, як абсолютне людське мислиться як чоловіче, жіноче сприймається лише як негативність. По суті, з усіх маргіналізованих спільнот жіноча є найбільш залежною від своїх гнобителів, адже спостерігаємо співзалежні стосунки між обома статями, що підтримуються в економічному та біологічному (задоволення сексуальних потреб) плані. «...Вона — Інше в осерді єдиного цілого, дві складових якого необхідні одне одному»<sup>33</sup>. Де Бовуар проводить аналогію з пролетарем, що, на відміну від жінки, може створити безкласове суспільство, повністю поклавши кінець відносинам з панами. Суб'єктність жінки, на думку філософині, постійно зазнавала нівеляції через низку історичних, біологічних та соціальних причин. Значну роль відіграє «велика історична поразка» (термін Фрідріха Енгельса) у боротьбі з чоловіками за адекватний розподіл ресурсів. «Так не буває, щоб хтось визнав себе Іншим, а хтось — першим... Якщо ж Інший не стає для себе Першим, це означає, що він цілком підпав під чужий вплив»<sup>34</sup>. Крім того, істотною проблемою є брак солідарності серед індивідок, більшість із яких ідентифікує себе радше за класовою чи національною, ніж за гендерною ознакою. Спостерігаємо міфологему «рівноправності за неоднаковістю», якою користуються пригноблувачі задля наголошення на унікальності жертв через їхню нетотожність

---

<sup>33</sup> Бовуар С. Друга стать. Пер. з фр. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко: в 2 т. Т. 1. К. : Основи, 2017. С. 34.

<sup>34</sup> Так само. С. 32.

із панамі. Крім того, у висновках філософія згадує про американську міфологему low class gain, відповідно до якої, дискриміновані спільноти мають більшу вигоду, ніж ті, що їх пригноблюють. Втім, доволі очевидним є те, що соціальне становище людини суттєво впливає на рівень її життя, а тому рівноправність на законодавчому рівні є більш істотною за поетизацію несхожості та штучну п'єдисталізацію маргіналізованих спільнот задля подальшого панування над ними. «Вічна жіночність» тотожна «негритянській душі» або «єврейському характеру»<sup>35</sup>.

Намагання проаналізувати проблему з позиції дисциплін, заснованих на фізіології — біології та психоаналізу, дає відповідь на запитання стосовно відчуження бажань жінки від інтересів виду, пов'язаних із дітонародженням. Адже організм жінки потерпає від усіх репродуктивних процесів — від менструації до виношування плоду. Старих жінок де Бовуар називає «третьою статтю» внаслідок вивільнення тіла від спрямованості на дітонародження та служіння іншим. Із фройдизмом же відбувається полеміка внаслідок надміру суперечних трактувань жіночих бажань у контексті соціалізації: 1. Комплекс Електри є сумнівним, оскільки на оральній стадії розвитку жінка спочатку вподобує матір, а отже руйнується стара схема із приязню до батька. 2. Заздрість до фалоса перебільшена, адже жінка бачить його лише на пізній стадії розвитку. 3. Психоаналіз є надто детерміністським, оскільки в першорядності сексуальності втрачається свобода екзистенційного вибору та самореалізації індивіда. «Кожній живій істоті властивий тільки їй притаманний «пошук буття», і сексуальність — лише один із його аспектів»<sup>36</sup>. Роздуми в подібному ключі знаходимо в праці Ж.-П. Сартра «Що таке література?» (1947), де філософ піддає сумніву авторитет особи літературного критика, якщо той у своєму каноні звертає увагу не так на прагнення письменників до своєрідних інновацій, як на їхню відповідність уставленим вимогам, що особливо впадає в очі внаслідок редукціонізму фройдизму та юнгіанства, де, на думку Ж.-П. Сартра, зміщення акцентів із авторських надбань, зумовлене заглибленням у вторинні деталі біографії, заважає зосередженню на суттєвих для

---

<sup>35</sup> Так само. С. 38.

<sup>36</sup> Так само. С. 60.

тексту смислових моментах. «Суспільний договір» стане лише едиповим комплексом, а «Дух законів» — комплексом неповноцінності»<sup>37</sup>.

Надаючи аналіз історичної перспективи розвитку стосунків між статями та наслідків поневолення жінок, де Бовуар розкриває причину, яка, на її думку, призвела до нерівності між статями, починаючи з первісних часів. Розподіл праці відбувався таким чином, що жінка виконувала механічну працю по дому, в той час, як в чоловіка була можливість реалізувати себе в широкому соціальному просторі, впроваджуючи винаходи, які полегшували працю багатьом поколінням. Відповідно, жіноче почало асоціюватися з іманентністю та механічним відтворенням того самого, а чоловіче — з трансцендентним, позамежністю, еволюцією, спрямованою на майбутнє. «А людина, лише вдосконалюючи життя своїм існуванням, забезпечує повторення життя: перевершуючи себе саму, творить цінності, що заперечують будь-яку цінність чистого повторення»<sup>38</sup>. Значущість жінки в міфологічній свідомості була тісно прив'язана до її репродуктивної функції. Образ продовжувачки роду (Медеї, Іштар, Геї тощо), що асоціювався із Природою, не давав свободи, адже вже в самому намаганні поставити жінку по той бік земних класифікацій виявляється патріархальне раціоналізаторське прагнення пояснити всі навколишні явища. «...Жіноче возвеличення пояснюють зовсім не її чеснотами, а зі слабкістю чоловіка: вона втілювала бентежну таємницю природи»<sup>39</sup>. В подальшому, в історії відбувається намагання повернути жінкам утрачені права й свободи, і негативна свобода (право на розлучення, самостійне життя) надається з більшим ентузіазмом, ніж громадянські права. Зокрема, виборче право для жінок стало доступним у більшості європейських країн лише на поч. ХХ ст., в англomовних країнах — за сприяння руху суфражисток, заснованого пані Фоусет. Загалом, із історичного огляду робиться висновок про відсутність самостійної жіночої суб'єктності та перебування жінки за межами історії за винятком поодиноких героїчних особистостей, яким сприяли походження та обставини.

---

<sup>37</sup> Sartre J.-P. Qu'est-ce que la Littérature?. Gallimard, 1948.

<sup>38</sup> Бовуар С. Друга статя С. 74.

<sup>39</sup> Так само. С. 84.



«Тож до світового перебігу подій вони долучалися за згодою чоловіків та як складова чоловічих задумів»<sup>40</sup>. Навіть сьогодні, попри наявність в обох статей формально рівних прав, міфологема Попелюшки, як жінки, що перебуває в економічному утриманні чоловіка, виконуючи хатню роботу, продовжує бути привабливою внаслідок «спокуси легкості» у вигляді відсутності потреби в самозабезпеченні. Проте, перспективи подібної залежності є небезпечними з погляду самореалізації та безпеки індивідки. Тому адекватнішим шляхом є саморозвиток, емансипація та боротьба за жіночі трудові права.

Після двотомного огляду різних етапів виховання та соціальних ролей жінки, де Бовуар робить висновок про те, що основним прагненням жінки та конфліктом, що супроводжує її існування, є намагання вирватися з надв'язуваної іманентності та здобути екзистенційну свободу у трансцендентному вимірі. Оскільки жінка постає як об'єкт, що має властивості суб'єкта, вона суміщає в боротьбі за самореалізацію прийоми, пов'язані з декларуванням як сили, так і слабкості. Втім, у бінарному патріархально організованому світі чоловікові також складно функціонувати внаслідок потреби відповідати власному сконструйованому ідеальному образу досконалої людини. Відповідно, стосунки обох статей засновані на антагонізмі та конфронтаціях за можливість впливу. «...Кожна стать — жертва своєї статі і водночас власної... Кожен табір — співучасник свого ворога...»<sup>41</sup>. Проте, жіноча боротьба має більшу легітимність, адже чоловікам історично не нав'язували самозречення та відмову від власної свободи на користь інтересів Іншого. Найкращим шляхом переходу від абстрактної рівності де-юре до фактичної рівності є суттєві зміни в статевому вихованні індивідів, що мають сприяти заміні споживацького ставлення на братерські стосунки.

Люс Ірігаре в праці «Хірургічне люстро, про іншу жінку» (1985) аналізує становище жінки як Іншої крізь призму її сексуальної функції. На початку існування людей, різниці між двома статями не існує: внаслідок подібності

---

<sup>40</sup> Так само. С. 129.

<sup>41</sup> Бовуар С. Друга стать. Пер. з фр. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко: в 2 т. Т. 2. К. : Основи, 2017. С. 354.

сексуального апарату чоловіків та жінок, можна стверджувати про вроджену бісексуальність людини взагалі. Проте, поступово під впливом виховання в соціумі, проводиться розрізнення, за яким чоловіків наділяють активністю, а жінок — пасивністю. Суб'єктність у філософії традиційно асоціювалася винятково з маскулінністю. Філософія порівнює чоловіче становище з коперніканською революцією, де трансцендентний суб'єкт ставить себе в центр Всесвіту. Аби пізнати власну іншість, чоловік потребує деструктуризації себе та створення плюральної системи, де його особистість домінує над усіма життєвими процесами, суміщаючи в собі усі соціальні ролі та презумпцію абсолютної істини. «Бажаючи повернути назад тугу за буттям ув'язненим усередині Іншого, буттям розташованим в Іншому, роблячи місце та час буття власними, він стає тюремником ефектів симетрії, що не знає меж»<sup>42</sup>. Відповідно, чоловік ототожнюється з виробником культурних продуктів та господарем, у той час, як жінці відводиться роль пасивної анонімної працівниці, відповідальної лише за відтворення. «Матриця... без жінки здатна заявити про свої бажання стосовно капіталу чи інтерес, оскільки вона зробила лише «пасивний» вклад у відтворення»<sup>43</sup>. Прикладом нав'язування певного міметичного порядку на основі психологічної поведінки є табу на жіночу агресію, що виливається в мазохістичні фантазії у свідомості, викликані психологічним механізмом репресій усіх природних бажань. Хоч, на зоологічному рівні в природних умовах нерідко єдиною дією, де самець може виявляти активність, є статевий акт. Жінці нав'язуються пасивні прагнення, навіть якщо вона може активно йти до них.

Сценарій життя жінки розписаний заздалегідь за рахунок певної економіки репрезентації — функціональної системи, чиє значення вибудоване чоловічим суб'єктом. Розвиток жінки відповідно до її подальшої функціональної ролі завершується ще перед пубертатом, не залишаючи особливого вибору життєвого шляху. Центральним у психоаналізі є не буття, а становлення жінкою, що

---

<sup>42</sup> Irigaray L. *Speculum of the Other Woman* // Trans. by Gillian C. Gill; Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985. P. 137.

<sup>43</sup> *Ibid.* P. 18.

передбачає її прагнення переробити себе (the same remaking itself) відповідно до інтерпретативних модальностей жіночої функції, які включають б'юті-практики, підготовку до народження дітей та ведення господарства. «Жіночому буде дозволено і навіть накладено зобов'язання повернутися в таких опозиціях, як: бути\ставати, мати\не мати сексуального (органу), фалічне\нефалічне, пеніс\клітор або пеніс\вагіна, плюс\мінус, цілковита репрезентація\темний континент, логос\тиша або пуста балаканина, матір\бажання бути матір'ю»<sup>44</sup>. У той час, як чоловіча сексуальність є цілковито визначеною заздалегідь, проблемою таємниці жіночого є відсутність у ній образу Іншої власної статі, альтер-его, на феноменологічному рівні наявного в чоловіків як досконалого образу. Внаслідок відсутності в жінки цілковитої автономії від бажань Іншого, її особистість сприймається як нестабільна та позбавлена власних прагнень.

Ірігаре аналізує риси зрілої фемінності, виокремлені З. Фройдом, та полемізує стосовно їхнього сексистського тлумачення. 1. Нарцисизм, нав'язаний бажанням радше бути коханою, ніж любити. Насправді, у суспільстві, де жінка сприймається як пасивний об'єкт, вона має лише вибір, продиктований їй суб'єктом-чоловіком. 2. Марнославство з фетишизацією власного тіла — прямий наслідок сексуальної економіки, у якій жінці, аби здобути суб'єктність, варто привернути увагу чоловіка-покупця. 3. Жіночий сором — результат потреби приховувати недосконалі частини тіла, аби бути конкурентною на ринку. 4. Незначний вклад жінок у цивілізаційні здобутки, винаходи лише в ремеслах — використання технік імітації природи задля самозахисту від знецінення в соціумі. 5. Міф про відсутність у жінок почуття справедливості та побудови моральних цінностей на заздрості. Насправді, заздрість до чоловічого положення в соціумі є єдиним механізмом компенсації заздрості до пеніса як символу всемогутності. «Якщо жінка релігійно, засліплено не підтримує атрибути короля, судді чи військового, ця сила може занепасти, або виявитися марною, оскільки справді істотними завжди є чоловічі змагання за владу»<sup>45</sup>. Незначне ж відчуття справедливості пов'язане з

---

<sup>44</sup> Ibid. P. 22.

<sup>45</sup> Ibid. P. 118.

виключеністю жінки з суспільних процесів та її участю в них лише на правах товару. 6. Слабкість жінок у демонстрації соціальних інтересів також пов'язана з їхнім виключенням із політичного процесу та домашнім рабством, що формується у патріархальній моногамній сім'ї. «Всередині сім'ї він (чоловік — *К. М.*) є буржуазією, а жінка представляє пролетаріат»<sup>46</sup>. 7. Слабкість жіночого лібідо порівняно з чоловічим. Жіноча сексуальність впродовж століть зазнавала репресій фалічного супер-его, і відповідно, єдиними соціально прийнятними формами її вираження є сублимація уві сні, сором, порядність та аскетизм. 8. Чарівність жінки, старшої за 30 років (бальзаківський вік), пов'язана із виконанням нею усіх вимог, накинених соціумом, до цього віку. Насправді ж, перед жінкою ставиться алогічне завдання отримувати задоволення від материнства та буття дружиною, які вона не обирала самостійно, що спричиняє неврози й фрустрацію. В цілому ж, бачимо, що жінка впродовж історії перебуває під тиском obsесивної економії: позбавлена власної ідеальної Іншої, вона впродовж життя виконує нав'язані суспільством функції задоволення чоловічих бажань.

На думку Ірігаре, проблемою в комунікації між статями є відсутність можливості спілкуватися з Іншим на рівних. Через поневолюючий характер чоловічої трансцендентної суб'єктності, жінки зазнають репресій як на рівні мови, так і на рівні свідомості. Наддетермінація мови логосом призводить до маргіналізації жіночих думок та висловлювань. «Як віднайти голос, зробити достатньо чіткий вибір, витончений, аби пробитися крізь усі ці шари орнаментального стилю, цю декоративну гробницю, де навіть дихання втрачене»<sup>47</sup>. Врешті, надання жінкам рівних прав висловлення руйнує фетишизовано-об'єктивоване бачення їх чоловіками, де індивідка виконує роль або доньки, або матері, адже повинна або турбуватися, або підкорятися. Жінка стає таємничим об'єктом дослідження, дзеркалом чоловічих бажань. Загалом, рівність може наблизити надання суб'єктності обом статям та деконструкція жорстких вимог відповідати очікуванням себе чи Іншого у соціальному вихованні.

---

<sup>46</sup> Ibid. P. 121.

<sup>47</sup> Ibid. P. 143.

Проблему Іншого на прикладі футуристично-утопічних роздумів розкриває Д. Гаравей у праці «Маніфест кіборгів: наука, техніка та соціалістичний фемінізм у пізньому двадцятому столітті» (1985). Як приклад Іншого в майбутньому, наводиться фігура кіборга — кібернетичної істоти, що сполучає в собі ознаки машини та організму та становить наочний приклад розмиття меж між уявою та реальністю. На відміну від західного традиційного світу, явища якого завжди пояснювалися міфом органічної сутності, де природа відігравала роль праматері всіх явищ світу та першопричини як фізичних феноменів, так і моральних засад, сучасний світ, як реальність інформаційної домінації, населений кіборгами, що становлять кінцеве самооб'єднання (*ultimate self united*) усіх факторів виживання індивіда на землі. При цьому, якщо в модерністському суспільстві машини були лише способом оптимізації людського побуту, але не могли претендувати на автономію та перевершення індивідів («вони не могли здійснити мрію людини, а лише висміювали її»<sup>48</sup>), Гаравей констатує, що наразі в механізмів з'являється все більше переваг над організмами, на кшталт більшої дисциплінованості, компактності та ефективності у виконанні механічної праці. «Наші машини приголомшливо живі, а ми жахаємо себе власною інертністю»<sup>49</sup>. Відбувається стирання всіх кордонів між традиційними бінарними опозиціями рас, гендерів та класів і деконструкція західного модерністського нарративу підвалин цивілізації у вигляді письма, сили й техніки, оскільки всі ці процеси автоматизуються, й кіборги сприяють мініатюризації всього необхідного оснащення, зводячи техніку до чистої суті на противагу потужним механізмам минулого.

Невписаність мислення кіборгів у звичні цивілізаційні рамки, на думку філософині, вже починає позначатися на активізмі й механізмах солідаризації індивідів. Зокрема, на думку мислительки, переживання спільних утисків та історичних травм вже не є достатньою підставою для консолідації представників маргіналізованих груп, оскільки базис у вигляді спільного гендеру, раси чи класу

---

<sup>48</sup> Haraway D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press, 2016. P. 11.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 11.

не може дати усвідомлення первинної сутності та самості жодному з цих прошарків. Відповідно, на зміну ідентичностям приходять *affinity groups* — об'єднання індивідів не за належністю до певної групи від народження, а за поглядами та спільним баченням перспектив соціального активізму. Зокрема, у фемінізмі виникає розшарування за підгрупами на основі пріоретизації різноманітних проблем, що можуть зіштовхуватися одна з одною. Особливу увагу Гаравей приділяє соціалістичному (відчуження репродуктивної праці) та радикальному (об'єктивація жінки, пізнання жінки крізь призму поглядів Іншого, *radical non-being*) фемінізму. «Бути сконструйованою бажанням Іншого, — не те саме, що бути відчуженою в жорсткій сепарації працівниці від її продукту»<sup>50</sup>. Можливим шляхом дефрагметації феміністичного руху є пропонована Ш. Сандовал категорія опозиційної свідомості — наявність постмодерної ідентичності, що перебуває поза іншими та долає ідеологічні й категоріальні рамки.

Врешті, з приходом на зміну органічному (індустріальному) соціуму в світі інформаційної домінації виникають нові політичні таксономії та потреба в інтерсуб'єктивній комунікації за допомогою кодування — пошуку спільних знакових систем у світі кіборгів та обміну інформацією як універсальною спільною мовою. «Наука та технології постачатимуть свіжі ресурси сили, оскільки ми потребуємо свіжих ресурсів аналізу та політичної дії»<sup>51</sup>. Так, пропонується інтерпеляція позиційної свідомості як перенесення власного самовідчуття на проблеми пригноблених груп та бажання злиття з ними за допомогою сучасних антропотехнік. Разом із тим, попри оптимізм та прогресизм авторки, спостерігаємо критичне моделювання всіх переваг та ризиків, уможливлених наданням однакової суб'єктності всім живим та неживим організмам, гендерам та національностям. До найяскравіших змін належать: перехід більшості виконуваної праці на рівень фрілансу, існування поруч прогресивних мультинаціональних освітніх утворень та антинаукових містичних культів, злиття тілесного й механічного, виникнення нових хвороб та методів лікування, переведення

---

<sup>50</sup> Ibid. P. 24-25.

<sup>51</sup> Ibid. P. 37.

банківської системи винятково на електронний капітал тощо. Врешті, бачимо технооптимізм філософині та переконання стосовно можливості знаходження спільної мови з Іншим у вигляді симбіозу техніки й органіки та реалізації прогресивних і емансипативних прагнень.

Відома представниця інтерсекційного фемінізму Джудит Батлер у праці «Гендерний неспокій: фемінізм та повалення ідентичності» (1990) аналізує іншість крізь призму права на самоусвідомлення жінки та індивідів загалом поза межами гендерної нормативності. Аналізуючи праці Л. Ірігаре, С. де Бовуар, З. Фрейда та Ж. Лакана, філософиня визначає репрезентацію як нормативну функцію мови. Парадоксальність феномену жіночого полягає в тому, що жінки становлять втілення нерепрезентованого. Значення картезіанського суб'єкту є апіорі приписуваним чоловіку як втіленню нейтральності. Жінка ж в описуваній системі постає як протилежність чоловіка, що не має власної семантики. «Вона — ні «Інший», ні «відсутність», ці категорії залишаються релятивними до Сартрового суб'єкта, іманентними до цієї фалогоцентричної схеми»<sup>52</sup>. Подібне відчуження пов'язують із гендерною асиметрією — штучною сепарацією тілесного від духовного, де чоловіче асоціюється з розумом та радикальною свободою, а жіноче — винятково з тілесним.

Проблематичною стає консолідація жінок на базі ідентичності. Складність пошуку спільних ідей пов'язана з перетином модальностей інших політичних та культурних ідентичностей — раси, класу тощо. Зокрема, як наголошує Батлер, складності виникають у постколоніальному дискурсі, оскільки об'єднання жінок на основі спільного досвіду пригноблення пов'язане із західним розумінням універсальності структур домінування. Гегемонічний культурний дискурс набуває фалогоцентричних рис підкорення собі явищ, що не підпадають під усталену світоглядну парадигму західного світу. «... Вони прагнуть створити «Третій світ» або навіть «Східний», у якому гендерне пригноблення пояснюється як

---

<sup>52</sup> Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge, 1990. P. 15.

симптоматичне для суттєвого, незахідного варварства»<sup>53</sup>. Як можливе вирішення проблеми пропонується створення коаліційних структур на основі діалогічних відносин між жінками різних досвідів задля реалізації політичних цілей, актуальних у певний момент.

Загалом, усвідомлення гендерної ідентичності, попри позірно добровільний характер, відбувається під впливом соціуму та поширених у ньому регуляторних практик. Зокрема, дослідниця згадує поняття інтелігібельного гендеру — встановленої в суспільстві тяглості між статтю, гендером, сексуальними практиками та бажанням. Оскільки ідентичність формується під впливом усталених дискурсивних практик, украй важким є вихід поза матрицю маскулінної гетеросексистської економіки сексуальності. Можна згадати пов'язаність гегемонічних заборон у сексуальній сфері із превалюванням влади над законом, згадуваним М. Фуко. Втім, повторюваність гетеросексуальних стосункових матриць як у гомосексуальній, так і в гетеро- культурі означає те, що фрейми т. зв. «гетеросексуальної оригінальності» насправді є вторинними поняттями. «... Не як копія оригіналу, а копія до копії... Пародія ідеї природного та оригінального»<sup>54</sup>. Саме прегендерна\пресоціальна особа викликає асоціації зі свободою.

Проте, відбувається намагання вийти поза межі предетермінованої ідентичності за допомогою усвідомлення гендеру як перформативності — творення ідентичності у власних діях. Батлер згадує наголошення Ф. Ніцше на самотворенні та самоперевершенні суб'єкта за допомогою його буття діяльнісним. «Немає гендерної ідентичності поза вираженням гендеру; ця ідентичність перформативно створюється самими «виразами», що мають бути її результатами»<sup>55</sup>. Також філософія посилається на думку де Бовуар стосовно того, що жінкою не можна народитися, оскільки процес ставання нею є нескінченним. Загалом, Батлер підсумовує, що гендер є повторюваною стилізацією тілесного, що перебуває в

---

<sup>53</sup> Ibid. P. 6.

<sup>54</sup> Ibid. P. 41.

<sup>55</sup> Ibid. P. 33.



постійному русі, а отже перформативність не є статичною, й саме тому біологізаторство в питанні ідентичності варто деконструювати.

Вписати феміністичну репрезентацію проблеми Іншого в соціалістичний дискурс намагається Ненсі Фрейзер у праці «Терези правосуддя» (2009). Філософія виокремлює три ключові виміри справедливості: політичний (репрезентація), економічний (перерозподіл) та культурний (визнання)<sup>56</sup>. При цьому, репрезентації та визнанню приділяється особлива увага, оскільки справедливість визначається як паритет участі, а отже члени різних соціальних груп мають бути представлені рівною мірою. Видами несправедливості є: дистрибутивна (некоректний розподіл) — різниця ресурсів всередині економічної структури; статусна нерівність (соціальна\культурна ієрархія). Політичний вимір передбачає репрезентацію — пряму участь у прийнятті суттєвих для держави політичних рішень та включеність у можливість їхнього схвалення. Некоректна ж репрезентація означає такі політичні кордони\правила, що перешкоджають можливості участі певних груп населення в наведеній соціальній взаємодії. Прикладами подібних обмежень є *misframing* — створення меж для виключення певних соціальних груп та мешканців окремих населених пунктів при прийнятті політичних рішень, та мета-несправедливість — поділ, за яким окремі члени спільноти виключені з процесу голосування. Абсолютним Іншим у наведеній системі можна вважати *non-persons* — індивідів, виключених з усіх можливих процесів врядування, які не є правовими суб'єктами та юридично можуть бути лише об'єктами зовнішньої дії. Як приклад, Фрейзер наводить кейнсіанство, в якому багато бідних мали соціальні гарантії, але були позбавлені права голосу.

Спостерігаємо амбівалентне ставлення до глобалізму, оскільки гегемонія транснаціональних корпорацій і владних структур нерідко призводить до *misframing*. Проте, глобалізм містить і перспективу впровадження трансформаційного підходу, за якого державно-територіальний принцип змінюється посттериторіальним способом політичної диференціації — глобальним

---

<sup>56</sup> Fraser N. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalized World*. New York: Columbia University Press, 2009. P.15.

розширенням афірмативних політик відносно автономії суб'єктів незалежно від кордонів. Суттєвим в інклюзії Іншого є всеосяжний принцип прогресивної інкорпорації — система, в якій усі індивіди, що зазнають впливу певної соціальної структури, мають рівні права на основі власної суб'єктності. «Об'єднання державно-територіальної з соціальною ефективністю дало емансипативний поштовх, оскільки воно сприяло прогресивній інкорпорації як суб'єктів справедливості підпорядкованих класів та статусних груп, які були резидентами території, але не мали права на активне громадянство»<sup>57</sup>. Відповідно, життя індивіда починає залежати не так від території проживання, як від посттериторіального впливу. Подібні інновації ілюструє інтернаціоналізація активістських рухів за права людини, зокрема фемінізму та екокритики за рахунок можливості консолідації в межах онлайн-платформ.

У праці «Старе вмирає, а нове не може народитися» (2019) Фрейзер наголошує на глобальній політичній кризі, що є результатом капіталістичної гегемонії за неолібералізму, спровокованої за рахунок створення ілюзії соціальних реформ, які, начебто, мають складатися з нових суспільних рухів та зрушень у фінансовому секторі. Фактично ж, визнання, рівність та різноманіття підміняються меритократією, за якої всі блага отримують індивіди з найбільшою кількістю здібностей та можливостей. «Захист довкілля означає торгівлю вугіллям... Рівність означає меритократію»<sup>58</sup>. Відповідно, прогресивні контргегемонічні рухи лише закріплюють статус-кво, із нерівномірним розподіленням матеріальних ресурсів на планеті, де тільки 1% мешканців США отримує блага, які мали б отримувати всі громадяни. Для зрівнювання можливостей громадян, адекватним рішенням є розширення суб'єктності більшості соціальних груп із наданням їм права безпосереднього представлення власних інтересів.

Отже, жінка протягом історії зазнавала позбавлення власної суб'єктності та сприймалася винятково як Інша щодо чоловіка через нав'язування їй соціальних

---

<sup>57</sup> Ibid. P. 24.

<sup>58</sup> Fraser N. *The Old is Dying and the New Cannot Be Born*. London, New York: Verso, 2019. P. 13.

ролей, пов'язаних із вторинним обслуговуванням чоловічих потреб. Можливими шляхами досягнення рівноправ'я жінок із чоловіками у сучасній гендерній теорії є перформативна демонстрація власної ідентичності та вибудовування інклюзії та солідарності індивідок із різним бекграундом за допомогою визнання опозиційної свідомості.

### 1.3. Проблема Іншого в феноменології

Проблема Іншого є однією з ключових у феноменології, адже вона напряму пов'язана з пошуком вимірів інтерсуб'єктивної взаємодії індивідів та самопізнання через Іншого. Ключовими феноменологічними вимірами дослідження іншості постають: взаємодія між собою та Іншим, виміри пізнання світу та комунікації із Чужим, можливості осмислення досвіду індивідів та індивідуальних рефлексій, пов'язаних із соціальним виміром, і, врешті, інтерсуб'єктивні суспільні взаємодії як шлях до створення універсальних етичних максим.

Насамперед, варто зосередити увагу на розумінні іншості в феноменології Едмунда Гусерля, який у праці «Картезіанські медитації» (1931) аналізує цю категорію крізь призму інтерсуб'єктивності — узагальненої спільності індивідів, об'єднаних спільним досвідом розуміння навколишньої дійсності та спільним культурним простором і об'єктивним світом. Відповідаючи на закиди стосовно соліпсистського характеру феноменології, філософ протиставляє позірному картезіанству феноменологічно-трансцендентальний ідеалізм, монадологію, стверджуючи, що, хоча процес пізнання світу справді починається з власного трансцендентального *его*, пізнання та конструювання культурного світу неможливе без Іншого. Абсолютне *его* (я) пов'язане з усвідомленням Чужого, *alter ego* (не-я), та починається з розуміння трансцендентального *его* — редукції у свідомості всіх явищ світу, які не належать до власного душевного буття індивіда. Натомість, маються на увазі складові «я» як психофізичної єдності: своя природа, власне живе тіло та своїста сутність, що разом утворюють примордіальну трансценденцію. Трансцендентний світ, доступний моему сприйняттю, є монадою.

Основною перепоною на шляху до пізнання Іншого є проблема інших свідомостей — неможливість цілковитого проникнення в досвід Чужого на

кінестетичному рівні задля розуміння його відчуттів. Модальність першої особи (безпосередні відчуття індивіда стосовно власного тіла) яскраво контрастує з модальністю третьої особи (буття свідком проявів чужих емоцій). Внутрішнє життя суб'єкта залишається не до кінця дослідженим. У цьому випадку, вирішенням проблеми може бути спроба вчування в протилежний досвід шляхом асоціативного опертя на власний досвід. Передбачення реакцій Іншого уможливорюється спробами змодельовати свою власну поведінку чи тілесні реакції в аналогічних ситуаціях. «На них також вказує тіло й поведінка живої тілесності у зовнішньому світі, наприклад, як зовнішня поведінка розгніваного, радісного тощо — цілком зрозумілі мені на підставі моєї власної поведінки за схожих обставин»<sup>59</sup>. Зокрема, аппрезентація alter ego та перехід від Абсолютного я, що перебуває Тут, до Чужого я, що перебуває Там, здійснюється за рахунок аналогізувального усвідомлення Іншого як живого тіла шляхом парування — взаємного переплетення з Іншим. Подібне дистанційне перенесення зумовлює водночас злиття та уподібнення до Іншого. «Інший — це модифікація мене самого»<sup>60</sup>. Проте, як зазначає Філіп Дж. Вельш, підхід Гусерля до тілесності зазнає критики, адже, вводячи поняття аналогізувальної аппрезентації, філософ не бере до уваги конститутивної асиметрії виявлення тілесності Іншого. Зокрема, ігнорується такий важливий момент, як неможливість схопити всі прояви тілесності Іншого в сприйнятті, тоді як, завдяки кінестезі, людина одночасно відчуває всі різноманітні прояви власного тіла. «...Те, як чиєсь тіло стає перцептивно створеним як матеріальний об'єкт, є початково обмеженим, і відповідно, підстави для виснування подібності між ним та тілом Іншого є сумнівними»<sup>61</sup>. Варіантом вирішення проблеми може бути зміщення акценту з візуальної модальності (сприйняття більшої частини інформації про Іншого завдяки зоровим відчуттям) на тактильну чи слухову, які передбачають можливість ауто-афективності — зворотного відчуття себе як суб'єктом, так і

---

<sup>59</sup> Гусерль Е. Картезіанські медитації: вступ до феноменології. Пер. із нім. А. Вахтель, наук. ред. В. Кебуладзе, ред. Б. Романцова. К. : Темпора, 2021. С. 238.

<sup>60</sup> Так само. С. 230.

<sup>61</sup> Walsh P. J. Husserl on Other Minds / ed. by Hanne Jacobs // The Husserlian Mind. New York: Routledge. 28 Mar, 2020. P. 10.

об'єктом сприйняття. Відповідно, емпатія, в цьому випадку, будуватиметься на тактильному відчутті себе об'єктом уваги Іншого.

Зв'язок між примордіальною сферою еґо та чужою сферою забезпечується шляхом знаходження спільності в трансцендентальній інтерсуб'єктивності — відкритій спільноті монад, що становить об'єктивний світ. Об'єктивність досягається саме за допомогою здатності сприймати Іншого в його автентичності, довірі до відчуття Іншого, інформація про які надається за медіації мови. «Пасивність моєї свідомості в переживанні іншого є запорукою його об'єктивності, а його об'єктивність є, своєю чергою, запорукою об'єктивності інтерсуб'єктивного світу нашого спільного досвіду»<sup>62</sup>. Необхідною умовою існування об'єктивного світу є наявність у просторі для кожного узгоджених об'єктивних систем. Зокрема, існування ідеально логічних предметів у науці пояснюється повторюваністю її результатів, що уможлиблює твердження про наявність об'єктивної дійсності та певного універсалізованого часо-простору. В подальшому, Поль Рікер також наголошуватиме на тому, що саме тотожність мови та мислення й наявність об'єктивності, коли йдеться про ментальні факти, сприяє усвідомленню поняття розуму. Думки, що можуть однаково бути атрибутованими мені чи Іншому, засвідчують наявність рефлексивності, що сприяє уніфікованому розумінню загальних особливостей психіки та здорового глузду. «Я не можу говорити про свої думки переконливо, якщо не можу водночас потенційно атрибуувати їх іншому, ніж я»<sup>63</sup>. У часовій спільноті монад формуються життєві та культурні світи, об'єднані наявністю спільних соціальних актів, яких дотримуються представники певних культур. «...У сенсі людської спільноти й людини... закладено обопільне буття одне для одного, яке тягне за собою об'єктивувальне урівнювання мого існування з існуванням усіх інших...»<sup>64</sup>. Однак, різниця між своїм та чужим не може стиратися інтерсуб'єктивною взаємодією та асоціацією, адже лише власна культура сприймається індивідами як примордіальна внаслідок наявності

<sup>62</sup> Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. К.: Дух і літера. С. 227.

<sup>63</sup> Рікер П. Сам як Інший. Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцова. Вид. 2ге. К.: Дух і літера, 2002. С. 50.

<sup>64</sup> Гусерль Е. Картезіанські медитації. С. 253.

безпосереднього досвіду перебування в ній. Загалом, філософ робить висновок про те, що життєвіти людства формуються завдяки усвідомленню трансцендентальним его себе та Іншого, що відбувається як спроба зрозуміти відчуття Чужого в аппрезентації, без цілковитого злиття з ним.

Намагання пояснити людські почуття за допомогою проблеми Іншого спостерігаємо й в есеї Еманюеля Левінаса «Від «єдиного» до «іншого». Трансценденція і час» (1991). Посилаючись на визначення Єдиного у філософії Плотіна, феноменолог окреслює розуміння отримання знання як процесу спроби інтеграції множинності людського досвіду в свідомості індивіда, що повертало б його до первинної цілісності буття як чистої тотожності й неподільності Єдиного. Філософ зазначає, що мотив віднайдення істини як повернення до єдності знань та золотої доби є центральним у картезіанстві Декарта та Гегеля, адже суб'єктивістська формула «я мислю» — трансцендентальна єдність аперцепції як доказ існування цього світу, означає конгеніальне об'єднання знань, інтегрованих у систему, єдність теперішнього в синхронії. Хоча, з погляду філософа, існує й простір між теперішнім та майбутнім, який оприявнюється в явищах, які неможливо безпосередньо прив'язати до раціонального пізнання світу: репрезентаціях, ремінісценціях та продуктах уяви, які входять, таким чином, у нерозуміння й недоступність до безпосереднього сприйняття. Отже, раціональне пізнання становить інтенційність, пов'язану з усвідомленням абсолютного Єдиного, на що вказує підхід Гусерля, за яким, знання прямо пов'язані з життєвітом (*Lebenswelt*), й відповідно, є явищами, афікованими інтенційною свідомістю за рахунок інтерсуб'єктивності. Знання корелюють із усвідомленням буттєвості, а отже — з насолодою власною свободою. «Конкретність задоволення — це насолода. «Прожите», що не є просто «змістом свідомості», але є значущим: в ньому визначається тотожність «я є», *cogito*, яке є самозадоволеним, а отже,

настирливо триває в своєму бутті. Ідентифікація вільної самості західної людини в межах її можливостей»<sup>65</sup>.

Спостерігаємо безпосередній зв'язок знання з проблемою Іншого внаслідок того, що саме присутність Іншого є тим відношенням в свідомості, яке сприяє інтенціональності як спрямуванню пізнавальної активності та інших типів діяльності на предмети та явища навколишнього світу. Трансцендентальна редукція ж є утвердженням «Я» як абсолютного буття, де редукована свідомість здійснює пізнання без чітко окресленої мети. Нереклексивна свідомість є чистою пасивністю, що передує пізнанню, та закинутістю в світ, яка символізує чисте тривання часу — мить без наполягання, відсутність в індивіда, який іще не обрав власну соціальну роль та спосіб дії, певних сподівань від минулого й майбутнього. «Хвора свідомість — це імплікація неінтенційності — без інтенцій, без мети, без захисного маскування персонажа, який вдивляється в дзеркало світу, який не турбується й утверджується. Без імені, становища й звання»<sup>66</sup>. Ментальна інтеріорність хворої свідомості полягає у відсутності відваги для дій суб'єкта, що не визначився з власною ідентичністю. Передрефлексійна свідомість характеризується пасивною інтенційністю, що означає тривогу як домінуюче відчуття суб'єкта, що не співвідноситься з діями.

Відчуттям, яке наближує «Я» до Іншого та афікує пасивну свідомість, роблячи її спрямованою, є відповідальність, яка приходить зі страхом, що з'являється під час перебування Іншого в межових ситуаціях, на межі життя й смерті. Адже розуміння невідворотності смерті Іншого ставить перед нами виклик перетворення на співучасників та свідків та неможливості покинути людину, що піддається небезпеці. Обличчя Іншого є чистою іншістю та викликом стосовно можливості розуміння його бажань і потреб. Посилаючись на Гайдегера, Левінас окреслює страх за Іншого як подвійну граматичну інтенційність у вигляді повернення до власної сутності та її конструювання. Афективна турбота пробуджує

---

<sup>65</sup> Левінас Е. Між нами: дослідження думки про іншого. Пер. з фр. В. Куринський; ред. М. Погребинський; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». К. : Дух і Літера, 1999. С. 158.

<sup>66</sup> Так само. С. 162.

у людині етичний вимір та етичну бадьорість. Саме постановка під сумнів «Я» хворої свідомості сприяє внутрішній еволюції та відповідальності, у якій стурбованість за власну смерть при допомозі Іншому відходить на другий план. «Орієнтація свідомості на буття в онтологічному наполяганні або в його бутті-до-смерті, де свідомість певна того, що йдеться про останнє, — все це переривається перед обличчям іншої людини»<sup>67</sup>. Слава ж є поворотом людини від обличчя Іншого внаслідок значущості власних сенсів, отриманих за його рахунок. У відповідальності спостерігаємо зв'язок теперішнього з минулим, адже значущість Іншого виявляється як етична відповідальність без посилянь на мою тотожність.

Крім того, хвора свідомість може відчувати страх та огиду до себе через узурпацію місць менш привілейованих індивідів власним існуванням, що ілюструється на прикладі життя мешканців західних країн по відношенню до життя мешканців держав, що постраждали від колоніалізму. «Страх посісти в Да (тут) мого Dasein (буття) чийсь місце; нездатність володіти місцем, глибинна утопія. Страх, що лине від обличчя Іншого»<sup>68</sup>. Спостерігаємо явище феноменологічного усупільнення: беззахисність, що протиставляється інакшості Іншого в страхіві, що моя інтенційність спроможна на насилля та узурпацію. Таким чином, виникає сумнів перед обличчям Іншого як етична пильність. «Людське — це повернення до внутрішньої неінтенційної свідомості, до хворої свідомості, до її здатності боятися несправедливості більше смерті, віддавати перевагу несправедливості, що потерпає, над спричиненою несправедливістю, віддавати перевагу тому, що виправдовує буття, а не тому, що його забезпечує»<sup>69</sup>. Проте, на наш погляд, можуть виникнути питання стосовно неуніверсальності характеру пропонованого Левінасом тлумачення причин виникнення сорому та огиди, адже подібне розуміння пасивної свідомості є доцільним лише відносно представників держав, що були чи продовжують бути колонізаторами в певний історичний період.

---

<sup>67</sup> Так само. С. 167.

<sup>68</sup> Так само. С. 164.

<sup>69</sup> Так само. С. 168.



Врешті, саме відчуття відповідальності за Іншого зумовлює бажання та здатність слідувати наказам, адже слідуванню певним зовнішнім настановам передують визнання постаті Іншого як авторитету. Тож, наказ виконує роль етичної свідомості, будучи початково виконаним у власній свідомості як вияв етичного підкорення. Подібний механізм слідування авторитету як відповідальності спостерігаємо в релігії. Звідси виникає ідея Нескінченного як єдності множинностей, що здатна вмістити в собі та раціоналізувати всі суперечності світу в майбутньому. Адже незацікавлена відповідальність — «незапам'ятне для мене, минуле, яке починається з майбутнього, через провіщення... — ось вона, темпоральність, в якій розв'язується етична інтрига буття і онтології»<sup>70</sup>. Як бачимо, філософське осмислення іншості Левінасом ґрунтується на тлумаченні виникнення етичної відповідальності за допомогою використання концептуального апарату феноменології.

Проблему Іншого крізь призму автентичності буття розглядає Мартін Гайдегер у праці «Буття і час» (1927). Філософ наголошує, що буття-в-світі є базовою властивістю тут-буття (Dasein). Відповідно, прагнення до інтерсуб'єктивної комунікації закладене в нашу ідентичність. У цій системі, Інший визначається не як радикально протиставлюваний «Я», а навпаки — як частина світу та індивід, що перебуває поміж нас, у середовищі нашого існування. «З причини цього «подібного» буття-в-світі, світ завжди є тим, що я ділю з Іншими. Світ тут-буття — це світ-з (Mitwelt) сили волі»<sup>71</sup>. Істотною рисою тут-буття є екзистенційна просторовість, внаслідок якої сама його сутність буття-з є природною властивістю тут-буття, навіть при переживанні людиною самотності. «Навіть самотність тут-буття — це буття-з у світі»<sup>72</sup>. Тут-буття є ключовим у конструюванні буття-в-світі, що включає такі екзистенціали буття-з-іншим, як турботу та дбайливість. Буття-з-іншим у тут-бутті стає примордіальною людською властивістю. Не завжди розуміючи фізичні відчуття Іншого, індивід намагається

---

<sup>70</sup> Так само. С. 174.

<sup>71</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 1967. P. 118.

<sup>72</sup> Ibid. P. 120.

виявляти емпатію до його моральних станів. Відповідно, «відношення людини до інших стає, таким чином, проєкцією буття-серед-інших людини на «щось іще». Інший є двійником себе»<sup>73</sup>.

Гайдегер вбачає в Іншому також загрозу омасовлення суспільства внаслідок втрати тут-буттям своєї автентичності, оскільки соціум передбачає потребу мімікрувати під усталені норми. По суті, усередненість є головною екзистенційною характеристикою колективного «ми» як суспільного середовища. «У використанні засобів громадського транспорту та засобів масової інформації (газет), кожен Інший подібний до наступного»<sup>74</sup>. Тож, публічність породжує тиранію більшості та зменшення потенціалу можливостей буття. Внаслідок забуття буття, індивід стає усередненою особою зі стереотипними зацікавленнями — *das Man*. «Кожен є іншим, і ніхто не є собою»<sup>75</sup>. Саме тому варто відмежовувати соціальну роль як прояв тут-буття у комунікації з членами соціуму від автентичного «Я», що становить зміст людської сутності.

Проблемі Іншого з погляду екзистенціалізму присвячено розділ «Буття-для-іншого» праці «Буття і Ніщо» (1945) Ж.-П. Сартра. Аналізуючи тілесність, філософ визначає буття-для-іншого, як відкритість тіла як об'єкту, розкриття його буття та відношень, що існують у реальності з перспективи Іншого. При цьому, схоплення перспективи Іншого відбувається лише частково внаслідок своєрідної «дії на відстані» — неможливості досягнути чужий досвід повністю через обмеженість спектру відчуттів, доступних нашому окові для фіксування. Тіло є фактичним буттям-для себе, що декларує ставлення людини до світу на фізичному рівні у вигляді реакцій організму на подразники. Тіло для себе є необхідним порядком речей у світі, що створює моя поява, «випадкова форма, яку приймає необхідність моєї випадковості, центр цілісного відношення речей»<sup>76</sup>. При цьому, речі є знаряддями існування, слугуючи медіаторами між людиною та світом. Сартр

---

<sup>73</sup> Ibid. P. 124.

<sup>74</sup> Ibid. P. 126.

<sup>75</sup> Ibid. P. 128.

<sup>76</sup> Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології. Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. К. : Вид-во Соломії Павличко Основи, 2001. 854 с.

наголошує на існуванні людської реальності, що за визначенням є суб'єктивною та неточною, адже в інакшому разі, в ситуації абсолютної об'єктивності, виникав би ризик «пустого світу» — повної нівеляції людської свободи. Водночас, досвід є радше системою чистих відношень, ніж чистою суб'єктивністю, адже в речах, що ми сприймаємо, наявні певні загально визначені параметри, на кшталт розмірів фізичних тіл, які ми бачимо. Саме тому в пізнанні людиною світу завжди наявна ангажованість — певне попереднє знання про речі. Неточність чуттєвого пізнання детермінована об'єктивованістю відчуттів реципієнта. Прикладом є те, що після того, як руки були занурені в гарячу воду, тепла може здатися холодною. Крім того, поняття «тіло-для себе» напряму пов'язане із відчуттями-для-себе, що безпосередньо впливає на рецепцію предметів у візуальному плані, адже можемо спостерегти реконструкцію відчуттів на основі пам'яті про минулу цілісність певного предмету. Наприклад, людина може легко відтворити зруйнований предмет у своїй свідомості на основі власної зорової пам'яті. Відповідно, відчуття тлумачаться як вигадана об'єктивна єдність, що відповідає рефлексії на подразник за інерцією, що є зовнішньою щодо самої себе.

При цьому, свідомість Іншого сприймається як однорідне середовище, чиста пасивність, що живе власними відчуттями та лише фрагменти якої можливо вхопити. Розум присвоює відчуття та зображення, а не уявляє їх. Відповідно, наші відчуття можуть дати інформацію лише про нас самих, а не про об'єктивний світ. У соціальній площині, подібна суб'єктивізація мислення виражається у тому, що за потреби прийняття певного рішення та здійснення вибору, об'єкт, а відповідно — й опції з'являються для людини у її власній перспективі бачення навколишнього світу. Адже відчуття про певні об'єкти виникають не *до/після* появи предметів, а, в основному, *під час* їхньої появи. При цьому, афілійованість людей із навколишнім світом також варто враховувати: система видимих об'єктів є зорієнтованою, адже внутрішньосвітові відношення симетричні таких чином, що «ми не можемо бачити, не будучи баченими». Важливим є також момент прямої пов'язаності тіла з динамікою влади. Враховуючи інструментальний характер тіла, що слугує медіатором між реальністю та нами, спостерігаємо інструменталізацію тіла — як

свого, так і Іншого — для досягнення мети. Зокрема, у віддаванні наказів бачимо, що як тіло Іншого, так і власне тіло є інструментами: адже ми користуємося власним мовленнєвим апаратом для надання певної команди, а отже — і можливостями свого тіла. Загалом, процес усвідомлення тіла Іншого поділяється на такі елементи: 1. відоме об'єктивно — раціоналізуюче мислення Я зі знарядь пізнання; 2. те, що дається повністю — самоположення речей в усіх рухах, пов'язане радше з їхнім переживанням, ніж напряду із пізнанням.

Прикметною рисою підходу Сартра до феноменології, загалом, є критика більшості представників цього напряду за неврахування коефіцієнту ворожості не лише живого, але й об'єктів предметного світу та опору речей можливості їхнього пізнання. Відповідно, тіло «Я» завжди перебуває в небезпеці саме внаслідок невідомості результатів спроб використання речей з деструктивною метою. Крім того, інструменталізація речей суб'єктами може мати свідому мету завдати шкоду Іншому: людський світ робить небезпечним світ речей. «Я живу своє тіло в небезпеці з боку як загрозливих пристроїв, так і слухняних інструментів»<sup>77</sup>. Яскравою ілюстрацією конфлікту персонажа із предметним світом є описані філософом відчуття протагоніста повісті «Нудота» (1938), біографа Антуана Рокантена, значна частина роздумів у якій присвячена опоріві речей людській свідомості. «Руки мої стали відчувати предмети якимось інакше, по-новому, наприклад, коли я беру люльку чи виделку. Чи, може, то сама виделка «стала так відчуватися» — хто його відає?»<sup>78</sup>

Іншим важливим моментом у тлумаченні тіла як джерела розуміння Іншого в Сартра є розуміння тіла як потенціалу як у феноменологічному, так і в соціальному аспектах. Варто згадати специфіку тлумачення Сартром буття, пов'язану з часовими модальностями. Буття для Сартра умовно поділене на: 1. У-собі — ознаки, притаманні об'єкту початково (асоціюється з минулим); 2. Для-себе — репрезентація у-собі в теперішньому, пов'язана з прагненням до майбутнього, що не може бути реалізованим; 3. Себе — ідеальний ефемерний стан, який ніколи

<sup>77</sup> Так само. С. 260.

<sup>78</sup> Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова. К.: Основи, 1993. С. 11.

не актуалізується (проект на майбутнє). Саме тому під час сприйняття предмета ми бачимо не те, чим він є, а те, яким хоче здаватися. «Нечиста рефлексія — це марне зусилля для-себе бути іншим, залишаючись собою»<sup>79</sup>. Відповідно, тіла завжди є постійно перевершуваною модальністю, умовою діянь та здійснення намірів, що має минуле за відправну точку, орієнтовану на самоперевершення в майбутньому. «Я є запереченням того, чим я не є». Водночас, саме тіло людини є підставою формування уявлень та стереотипів про неї, зокрема, на підставі національності чи соціального класу індивіда. «Моє народження..., моя раса, тією мірою, якою вказана, ставленням інших до мене (це ставлення розкривається як зневага або захват, як довіра або недовіра), мій клас, виявлений розкриттям соціальної групи, до якої я належу, а також місцями, місцями, куди я вчащаю, моя національність, моя фізіологічна структура..., мій характер, моє минуле,... — усе це тією мірою, якою я його долаю в синтетичній єдності мого буття-в-світі, є моїм тілом як необхідна умова існування світу і як випадкова реалізація цієї умови»<sup>80</sup>. Саме інструменталізація тіла Іншого зумовлює прив'язку індивіда до виконання певної соціальної ролі. Тарас Лютий у праці «Двійник: про природу дублювання і множинності» (2023) наголошує на тому, що налагодження відносин із Іншим не є статичним, а відбувається систематичним шляхом, залежно від виконуваних ним соціальних функцій. «Сучасна ідентичність нагадує давньогрецьке божество Протея, здатного змінювати свою подобу залежно від того, в оточенні кого перебуває»<sup>81</sup>.

Тіло Іншого є фактичним трансцендуванням трансцендентних об'єктів випадкової дії Іншого. При цьому, тіло Іншого має ряд властивостей, що детермінують наше сприйняття: фактичність — випадковість, що виявляється в теперішньому *стилі буття* (наборі проявів свідомості в певних конфігураціях, феномен тіла-в-ситуації) та фокусується на окремих деталях; чиста інтуїція плоті — наявність в Іншого такого самого набору чуттів, як в мене; синтетична цілісність

---

<sup>79</sup> Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології. С. 246.

<sup>80</sup> Так само. С. 264.

<sup>81</sup> Лютий Т. Двійник. Про природу дублювання і множинності. К. : Віхола, 2023. С. 64.

— можливість усвідомлення тіла в будь-якій ситуації як цілісності буття та плоті; характер — змінна, яка безпосередньо досягається уявою як цілісність, будучи минулим як об'єктом пізнання Іншого; свобода — об'єктивна якість Іншого як можливість змінювати ситуацію власними зусиллями. Приклад із виявленням волі до свободи у межових ситуаціях бачимо в есеї філософа «Екзистенціалізм — це гуманізм» (1946), де усвідомлення екзистенції індивідом відбувається за рахунок прийняття рішення у складних життєвих обставинах. Здатність особистості реалізувати власну волю ускладнюють перешкоди, які чинить Інший необхідністю зважати на власну присутність. Простежуємо апелювання, з одного боку, до «Я» індивідуального, а з іншого — у перспективі, до його переростання в колективне. «Справді, немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою ми хотіли б бути, не створювала б, водночас, образ людини, якою вона, на наше переконання, має бути»<sup>82</sup>. Відповідно, героїзм полягає у здійсненні подвигу та самопожертві. Так, Сартр наводить приклад із рішенням людини стати солдатом Руху опору під час Другої світової війни, що є небезпечним у раціональному плані, з погляду самозбереження, але героїзмом з глобального історичного погляду та в альтруїстичному плані. Тож, спостерігаємо вияв свободи попри детермінованість світу обставинами, що прямо визначаються колективним Іншим.

Врешті, істотним модусом самопізнання, за Сартром, є тіло-для-нас, що є водночас тілом-для-іншого. Відповідно, тіло в тут-бутті реалізується у наступних вимірах: 1. моє існування; 2. використання та пізнання мого тіла Іншим; 3. існування «Я» для себе як пізнаного Іншого. Можемо спостерегти процес апроприації: під час переживання відчуттів, вони виявляються як буття-для-іншого. Саме в модусі тіла-для-іншого відбувається усвідомлення можливості сприйняття іншими мого тіла як інструменту. Так, багато почуттів походить саме від намагання бачити себе очима Іншого. Зокрема, сором частіш за все детермінований саме проєкцією на себе думок інших людей, у той час, як для самої людини все може бути в порядку, якби вона не проєктувала на себе вимоги Іншого.

---

<sup>82</sup> Sartre J. P. L'existentialisme est un Humanisme. Paris, Gallimard, Folio Essais, 1946. 108 p.

Також, спрямованість наших відчуттів на Іншого характерна для стану хвороби, коли людина озвучує скарги на прийомі в лікаря, адже про синтетичну форму руйнації інформують Іншого, хоч ця інформація і не є повною внаслідок неможливості кінестези. Вербальна комунікація також є прикладом відкриття бачення нас Іншим. Адже в процесі мовлення спостерігаємо об'єктивізацію власного тіла через уподібнення його тілу Іншого. Загалом, бачимо, що в Сартра категорія Іншого тісно пов'язана з категоріями тілесності та темпоральності, а також — із саморефлексією індивіда через намагання зіставити особисті характеристики та відчуття з аналогічними рисами та відчуттями Іншого.

Тему неможливості цілковитого усвідомлення Іншого як его внаслідок відсутності в свідомості індивіда механізмів його сприйняття таким чином розвиває Моріс Мерло-Понті в праці «Феноменологія сприйняття» (1945). Парадокс свідомості полягає в недоступності для нас усіх відчуттів Іншого, адже вони позбавлені діалогу між чистою свідомістю та об'єктивними кореляціями, наявного при рефлексії власних відчуттів, а тому сприймаються нами лише у вигляді зовнішніх проявів поведінки. Інший сприймається лише як буття-для-себе — суб'єкт без присутності об'єкта. Тож, внутрішня природа Іншого залишається невідомою для індивіда навіть коли він/вона перебуває в аналогічній ситуації з іншою людиною. «Навіть якщо ми реалізуємо один проєкті, цей проєкт не є одним проєктом, він виступає в різних аспектах для Поля, ми не беремо в ньому однакової участі вже тому, що Поль — це Поль, а я — це я»<sup>83</sup>. Тому, щоб наблизитися до розуміння Іншого, потрібно усвідомити себе як суб'єкта, закинутого в світ, що отримує інформацію за допомогою органів сприйняття так само, як і мільярди інших анонімних суб'єктів.

Складність взаємодії з Іншим зумовлена сприйняттям «Я» як єдиного конститутивного агента, що межує з соліпсизмом, якщо виявляється в ототожненні об'єктивності з власним світосприйняттям. Проте, нейтральність власного сприйняття піддається сумніву, враховуючи оточеність індивіда природним,

---

<sup>83</sup> Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. К. : Український Центр духовної культури, 2001. С. 412.

культурним та трансцендентним світами, що означають присутність Іншого в горизонті сприйняття людини. «Моя свобода — це фундаментальна здатність бути суб'єктом всіх своїх досвідів, не відокремлена від моєї включеності в світ»<sup>84</sup>. Навіть у ситуації ескапізму, з позачасовою відмовою (*indefinite refusal*) взаємодіяти з навколишнім світом, індивід завжди має наперед заданий вибір між реаліями, пропонованими Іншим. Сама ідея сумніву в реальності світу вже має своє підґрунтя в наявності Іншого, а отже, не може бути до кінця соліпсистською. Внаслідок її буття культурним світом та виміром існування всіх живих істот, можна зробити висновок про те, що трансцендентальна суб'єктивність стає інтерсуб'єктивністю, виконуючи функції суб'єктивності, спрямованої на себе й інших.

Подібно до попередніх міркувань Гусерля, філософ наголошує, що в суспільстві Інший зазвичай виконує роль першого культурного об'єкта в житті людини та, відповідно, певного поведінкового зразка, за допомогою якого індивід інтегрується в соціум, переймаючи суспільні норми за аналогією. Інструментом, що уможливорює комунікацію між культурними об'єктами, є мова. Саме в діалозі відбувається знаходження спільної мови та взаєморозуміння й налагоджуються механізми співіснування в світі. Адже суб'єкти діалогу перебувають у рівних позиціях, де ніхто не має привілейованого становища. «Йдеться про буття удвох, інший більше не є для мене простою поведінкою в моєму трансцендентальному полі, так само, як я не є поведінкою в полі іншого, ми є співниками з якоюсь досконалою взаємовідповідністю, наші перспективи проникають одна в одну і ми співіснуємо у нашому світі»<sup>85</sup>. Більш того, саме внаслідок інтерсуб'єктивної природи комунікації, індивід може висловлювати ідеї, що раніше були лише в його/її несвідомому. Отже, Інший у філософії Мерло-Понті відіграє роль альтер-его, яке уможливорює взаємодію індивідів у культурному світі.

Подібним чином М. Бахтін у праці «Проблеми поетики Достоевського» (1963) та есеїстиці наголошує на діалогічному характері комунікації з Іншим крізь призму аналізу художньої творчості. Філософ класифікує художні твори на

---

<sup>84</sup> Так само. С. 416.

<sup>85</sup> Так само. С. 410.



монологічні й поліфонічні відповідно до актуалізації принципу діалогізму — демонстрації в творі власної думки персонажів, які можуть мати погляди, відмінні від авторської думки на противагу монологізму — донесення єдиної ідеї тексту, що цілковито збігається з авторською позицією. «Свідомості героя автор може протиставляти лише один об'єктивний світ — світ інших персонажів»<sup>86</sup>. Пізнання Іншого в романі реалізується за допомогою динамічного розвитку персонажів, які вступають у діалог як з ідеями інших персонажів, так і з авторськими та своїми власними за допомогою особистісного розвитку та самопізнання. Розуміння Іншого стає алегорією пошуку «людини в людині». Саме через соціальний характер тексту як висловлювання з експресивною модальністю, спрямованою на реципієнта реалізуються такі його ознаки, як адресованість та завершеність повідомлення, що має вплив на суспільство та здатне змінити навколишню реальність. Повідомлення, спрямоване на Іншого, виражає групові інтереси, сприяючи істотним соціальним трансформаціям. Крім того, текст, введений у контекст, сприяє перевірці універсалізованих ідей на їхню життєздатність в практичному вимірі. «Тільки другий голос — чисте відношення, — може бути безоб'єктивним, не кидати образної субстанціональної тіні»<sup>87</sup>. Абстрактні монологічні думки не можуть мати актуального соціального навантаження до їхньої перевірки, що здійснюється в дискусії — двоголоссі, як актуалізації сприйняття Іншого.

В есеї Томаса Нагеля «Що означає бути кажаном?» (1974), на прикладі опису цілковито чужої форми життя та сенсорного досвіду, протилежному людському (буття кажаном) описується проблема розуміння суб'єктивного досвіду Іншого. На думку філософа, помилкою редукціоністів є прагнення досягнути більшої об'єктивності за рахунок ігнорування погляду індивіда чи погляду, специфічного для певного виду, оскільки відсутність уваги до специфіки людських досвідів

<sup>86</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Собр. соч. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 28.

<sup>87</sup> Бахтин М. Проблема тексту у лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької; 2-е вид., допов. Л.: Літопис, 2001. С. 419.

навіть чи збагатить горизонт людського пізнання. Кожна жива істота має унікальний досвід буття певним організмом, зафіксований у його ментальних станах. Кожен суб'єктивний феномен пов'язаний із окремою оптикою. Задля пояснення дивергенції між об'єктивним та суб'єктивним наводиться критика різних способів уявити буття людини протилежною формою (кажаном): 1. якщо до людського організму певні функції та змінити внутрішню нейрофізіологічну конституцію — досвід буття кажаном не буде аналогічним тому, що відчуває кажан, який був ним все життя (так само, як і в ситуації з неможливістю пізнати досвід людини, сліпої від народження); 2. якщо просто використати уяву для екстраполяції іншого досвіду без зміни фундаментальної структури тіла — досвід залишиться тим самим. «Чим більш відрізняється від когось інша людина, що переживає досвід, тим менший успіх можна очікувати від цієї перевірки»<sup>88</sup>. Тож суб'єктивність досвіду зловживає концептуальними схемами, звичними для однієї групи.

Проте, суб'єктивність персональних досвідних переживань не відмінняє пізнаваність об'єктивної природи речей, яка надається до аналізу індивідами, що не належать до певних груп. Зокрема, науковці можуть досліджувати нейробіологію певних представників тваринного світу, не будучи цими тваринами. Відповідно, продуктивним напрямом, на який можна було б спрямувати увагу замість верифікації об'єктивного характеру досвіду, запропонованої фізікалізмом, могла би стати об'єктивна феноменологія — напрям, завдяки якому відбуватиметься осмислення суб'єктивних досвідів у формі їхньої трансляції живим організмам, які не мають аналогічних досвідів. «Можна спробувати, наприклад, створити концепти, що використовувалися б, аби пояснити людині, сліпій від народження, як бачити»<sup>89</sup>. Зокрема, ефективним може бути використання спільних структурних рис відчуттів. Отже, важливість врахування суб'єктивного досвіду інших живих форм у феноменології є важливим задля розширення

---

<sup>88</sup> Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // Duke University Press, 1974. Vol. 83. № 4. P. 442.

<sup>89</sup> Ibid. P. 49.

перспективи пізнання та можливості пізнати Іншого за допомогою трансляції досвіду.

Видатний представник філософії діалогу Мартін Бубер у праці «Я й Ти: Шлях людини за хасидським вченням» (1923) наголошує на тому, що самоідентифікація особистості відбувається в усвідомленні себе частиною Всесвіту. Він поділяє складові людської сутності на елементи нашого чуттєвого досвіду (Я-Воно) та світ стосунків (Я-Ти). При цьому увага приділяється досягненню Сократової настанови: «Пізнай самого себе!», яке неможливе, якщо керуватися лише емпіричним шляхом в осягненні дійсності, адже відсторонене споглядання не дає цілісного уявлення про світ. Саме тому важливо усвідомлювати присутність «Абсолютного Ти» — Бога, що виражається не лише в усвідомленні характеристик вищої сили, а й у розумінні її виявів у світі. Крім того, безпосереднє звернення до Я-Ти руйнує відчуття спорідненості з Іншим, демонструючи його належність до протилежної площини. «Досвід є віддалення Ти»<sup>90</sup>. Тільки від самої людини залежить, яким чином вона будуватиме стосунки зі своїм духовним началом. «—Що тоді людина дізнається про Ти? — Тільки все. Оскільки вона більше не дізнається про нього нічого окремо»<sup>91</sup>. Тож, у філософії діалогу спостерігаємо наголошення на ставленні до ближнього як до утілення божественного начала. Діалектика з Іншим виконує роль перехідного містка для досягнення гармонії з трансцендентним виміром.

Критику редукціоністського пояснення феномену свідомості через категорію «Інший» спостерігаємо у Девіда Чалмерса, який у праці «Усвідомлюючий розум» (1995) наводить концептуальну модель існування філософських зомбі — істот, повністю фізично подібних до людини, але позбавлених досвіду свідомості. Функціонально зомбі-близнюк має ідентичну з людським видом поведінку та аналогічну реакцію на імпульси із зовнішнього середовища. Проте інвертований близнюк може мати інвертований досвід, не схожий на наявний у людини, оскільки специфіка персонального досвіду живого організму й того, що він відчуває за

---

<sup>90</sup> Бубер М. Я і ти. Шлях людини за хасидським вченням. Пер. з нім. К. : Дух і літера, 2012.

<sup>91</sup> Так само.

наявності певних подразників, залишається загадкою. Внаслідок наявності інтуїції, відчуття третьою особою феномену досвіду, що відчуває перша особа на рівні здогадки, постає як *the hard problem of consciousness*, суть якої полягає в непояснюваності джерел свідомості та ролі досвіду у світосприйнятті індивіда. Нерелевантними стають такі види редуکتивістського пояснення, як функціональний та структурний аналіз. Функціональний аналіз будується на виконанні свідомістю певної ролі. Проте, пояснити досвід за допомогою функцій неможливо, оскільки відбувається плутанина понять *consciousness* (свідомість) та *awareness* (усвідомлення), останнє з яких означає можливість розуміти та контролювати власні дії й поведінку, в той час, як свідомість пов'язана з конкретним індивідуальним феноменологічним самовідчуттям. «Чи має миша вірування? Чи бактерії вчаться? Чи живий комп'ютерний вірус?... Усе це залежить від того, як ми окреслюємо межі концептів...»<sup>92</sup>. Проблемою ж структурного аналізу — намагання розглянути свідомість із погляду біохімічних структур, є тривіалізація проблеми внаслідок зміни предмету дослідження на більш дотичні до повсякдення фізичні факти. Проте, якби всі процеси свідомості могли бути редуковані до фізичних, невідомими залишилися б причини існування людей порівняно з філософськими зомбі. Адже в еволюційному поясненні свідомості причини виживання людей порівняно з гіпотетичним живим організмом, що виконує аналогічну функціональну роль, залишаються нерозкритими. «...Мій близнюк-зомбі виконує усі функції, які виконую я, так само добре; загалом, він залишає стільки ж копій власних генів»<sup>93</sup>. При цьому, Чалмерс припускає можливість існування подібних істот, на що вказують футурологічні припущення про появу окреслених модифікацій у східних країнах майбутнього, аргумент про апостеріорну необхідність (ймовірність наявності уявлюваного, керуючись досвідом) та припущення наявності свідомості у філософського зомбі, якби він існував на початку еволюції замість людини. Тож, редуکتивістське пояснення

---

<sup>92</sup> Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*. Santa Cruz: The University of California, 1995. P. 105.

<sup>93</sup> *Ibid.* P. 107.

феномену свідомості, яке відштовхується лише від фізичних знань, не враховуючи безпосередність суб'єктивного досвіду, є нерелевантним, на що вказує моделювання філософських зомбі як концептуальної схеми людської копії.

Поль Рікер у праці «Сам як Інший» (1990) аналізує самоусвідомлення індивіда крізь призму взаємодії з Іншим в особистісному та соціальному контекстах. Важливу роль у самоідентифікації відіграє суспільна сутність — те, яким індивід постає в інтерсуб'єктивному контексті, виконуючи певну соціальну роль. Оскільки самооцінка формується з самоповаги, важливою для людини є реалізація плану «доброго життя» — досконале виконання індивідом свого покликання в межах соціуму, самореалізація. Посилаючись на Сартра, філософ згадує про суттєвість екзистенційного проєкту людини, що надає наративної єдності всім її діям та намірам. «Згідно з цією моделлю, лікар вже є лікарем, він не запитує себе, чи хочеться ним залишитись; його проблеми вибору за своєю природою є чисто інструментальними...»<sup>94</sup>. Вміння слідувати праксису у виконанні свого життєвого призначення оцінюється за еталонами якості, телеологічними мірлами, які дають змогу усвідомити досконалість виконання іманентних практик. По суті, добре життя мислиться в аристотелівській традиції як функція, а її виконавець — як носій практичної мудрості, фронезису. Відповідно, кожна людина, що існує в соціумі, апріорі вважається гідною поваги до власних базових прав та соціального захисту від держави, оскільки вона є суб'єктом права, що може вступати в суспільні відносини.

Надалі Рікер простежує чіткий зв'язок між дружбою як взаємними відносинами обох рівноправних суб'єктів та ширшим поняттям справедливості як ширшої інтерсуб'єктивної консолідації на політичних засадах. Дружба вирізняється можливістю добровільного вибору та реалізацією «категоричного імперативу поваги — взаємності почуттів доброзичливості»<sup>95</sup>. На противагу справедливості, яка більш орієнтована на упорядкування інституцій та нейтральному дотриманні законів для всіх мешканців соціуму, дружба фокусується

---

<sup>94</sup> Рікер П. Сам як Інший. С. 213.

<sup>95</sup> Так само. С. 220.

на інтерперсональних близьких стосунках із невеликою кількістю людей. Тож, дружба як ідея взаємності виконує для індивіда роль компенсації тих рис, які не має він сам, а отже в особі друга маємо фігуру «іншого самого». Спостерігаємо момент нестачі, що зумовлює потребу в друзях та реалізує симбіоз зворотності (усвідомлення ролей самого та Іншого в дискурсі), незамінності (розуміння цінності себе й Іншого) та подібності («Я не можу поважати себе, не вважаючи іншого як себе самого»<sup>96</sup>). При цьому, турбота про Іншого має статус доброзичливої спонтанності, що означає прагнення віднайти рівність через нерівність внаслідок допомоги індивідові, що страждає, та бажання розділити тягар з Іншим. При цьому, страждальник виконує не лише пасивну роль того, хто приймає турботу, але й наповнює сенсом існування того, хто цю турботу виявляє, внаслідок можливості розкриття афективних почуттів та реалізації відповідальності за Іншого. «Сам, якому нагадано про вразливість смертної умови, може отримати від слабкості друга більше, ніж той міг би йому дати, спираючись на власні сили»<sup>97</sup>. Відповідно, попри вихідну нерівність можливості, спостерігаємо аутентичну взаємність в обміні, що становить первинний сенс дружби та емпатії.

Категорія рівності сприяє формуванню інституцій — структур життя-разом, сформованих на основі історичної спільності та універсалізованих правил. За Рикером, об'єднання людей на засадах ідеї взаємності породжує рівність, що «виводить дружбу на шлях справедливості, де розподілення життя між дуже невеликим числом поступається місцем розподілу частин у множині в масштабі політичної історичної спільноти»<sup>98</sup>. Інституції регулюються на засадах дистрибутивної справедливості — пропорційної рівності, яка включає в себе рівномірний розподіл ролей та можливостей. Відповідно, проводиться аналогія між суспільством та кооперативним підприємством, члени якого є скоординованими носіями рівних обов'язків. Суперечливим моментом у принципі функціонування соціальних інституцій є те, що ідея універсальності, носієм якої є людство, на

---

<sup>96</sup> Так само. С. 232.

<sup>97</sup> Так само. С. 229.

<sup>98</sup> Так само. С. 226.

перший погляд, неминуче вступає в конфлікт із ідеєю множинності, що призводить до маргіналізації іншості. «Через ідею *множинності* вводиться поняття поширення міжлюдських відношень на тих, кого відношення лицем-до-лиця між «Я» і «Ти» залишає осторонь як третіх осіб»<sup>99</sup>. Проте, взаємодія людства вже передбачає контакт між «Я» та Іншим. У самості ж немає обов'язково монологічної природи. Навпаки, оригінальність та свідомість автономії стає самоціллю, що дає змогу індивідові робити вибір між добром і злом. Розуміючи мораль як деонтологічний набір приписів, Рікер, подібно до міркувань Канта, тлумачить можливість зла як необхідний чинник існування волі індивіда, а отже, в перспективі, як його прагнення творити добро. Оскільки автономія є фактом розуму, то множинність та визнання іншості передбачає волю індивіда та його здатність до свідомого вибору.

Проблема Іншого в світлі маргіналізації людей, що проголошуються суспільством вигнанцями, розкривається у низці праць Мішеля Фуко. У праці «Наглядати й карати: Народження в'язниці» (1975) постструктураліст описує поняття «паноптикум» — середньовічну будівлю, що втілює репресивну природу дисциплінарних механізмів, заснованих на жорсткій вертикалі влади. Дисциплінарний розподіл у соціумі передбачає аналітичний розподіл, що включає індивідуалізацію виключеної з соціуму людини. Практики іншування Чужого, за Фуко, походять з епідеміологічних традицій середнього міста задля ізоляції хворих на чуму. Практика відчуження відбувається за рахунок двох основних функцій: бінарного розподілу та називання (проголошення індивіда, що не підлягає звичним бінарним опозиціям, «ненормальним») та примусового призначення (*coercive assignment*), диференційного поділу (визначення місця, що має займати вигнанець у суспільстві чи поза ним). Традиції іншування переймаються усіма місцями, що передбачають владну вертикаль — лікарнями, академіями, поліцейськими установами тощо. При цьому, індивід, що перебуває під дисциплінарним контролем, перебуває у вразливій позиції, адже усі його/її дії перебувають під пильним контролем керівників, і схема тотального контролю не є

---

<sup>99</sup> Так само. С. 334.

взаємооберненою. «В'язня бачать, але він сам не бачить, він завжди об'єкт інформації, але ніколи не стане суб'єктом спілкування»<sup>100</sup>. При цьому, філософ наголошує на тому, що перенесення практик іншування та маргіналізації суспільств із владною вертикаллю в середньовіччі та сучасності мають основну відмінність у тому, що якщо за ситуації епідемії відчуження зачумленого мало практичний сенс, у сучасності ставлення до Іншого як до зачумленого пов'язане винятково із репресивністю державного апарату.

У подальшому, у циклі лекцій «Народження біополітики», прочитаному в Collège de France у 1978-79, філософ наголошує на тому, що суспільство, зокрема, країни, де домінує неолібералізм (США, Франція та Німеччина) зазвичай сфокусоване на вихованні певного типу індивідів *homo oeconomicus* — людей з просвітницькими ідеалами раціонального мислення, здатних швидко адаптуватися до змін у навколишньому світі. Подібний вектор соціальної інженерії детермінований ідеєю репродукції людського капіталу та сприйняттям людей як машин, чия фізична суб'єктність підпорядкована механічному існуванню їхніх здібностей. «Отже, ми повинні брати до уваги машини, створені здібностями працівників, машини, створені, якщо ваша ласка, союзом здібностей працівника й машини, чия цінність переглядається протягом різних часових періодів шляхом нарахування різної зарплатні...»<sup>101</sup>. Неоліберальна економіка, побудована на засадах економічного позитивізму, оцінює майбутнього члена соціуму у термінах ціни та прибутку. Ідеальний член цього суспільства має виховуватися так, або відповідати заздалегідь заявленим якостям — мати гарні гени, високу освіту, достатньо спілкування з батьками, високий культурний бекграунд, соціальну мобільність тощо. Успішність життєвого проєкту кожної особистості оцінюється ретроспективно — за розміром зарплатні, що він/вона отримує протягом життя, та його/її соціальним статусом.

---

<sup>100</sup>Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці. Пер. з фр. П. Тарашук. К. : Основи, 1998. С. 250.

<sup>101</sup>Foucault M. Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana. Hautes Études, Gallimard Seul, 2004. P. 231.



Антропотехніки в економічному дискурсі демонструються також у пенетенціарній системі, де держава виконує роль замовника прийнятної законом поведінки. «Можемо побачити, що в цьому моменті суспільство постає як споживач конформістської поведінки, тобто, відповідно до неоліберальної теорії споживання, є також виробником зручної поведінки, яка заохочується певними інвестиціями»<sup>102</sup>. Правопорушником вважається *homo penalis* (на протипагу *homo economicus*) — злочинець, що порушив закон. Таку людину розглядають, насамперед, як маргіналізовану людину, тілесність та думки якої детерміновані лише одним вчинком — фактом скоєння злочину. З погляду філософа, подібне сприйняття ігнорує психологічні та антропологічні аспекти вчинення злочину та різноманітність мотивацій до правопорушень. Хоча, поширення ринкового дискурсу неолібералізму, за Фуко, певним парадоксальним чином, може сприяти демаргіналізації правопорушників, оскільки бачимо поступ у зменшенні їхньої дегуманізації. Якщо порівняти консенсус у ставленні соціуму до правопорушників у XVIII та XX ст., спостерігаємо поступову еволюцію від бачення правопорушників винятково як маргіналів до їхнього сприйняття як рівних суб'єктів прийняття рішень. Адже мотивація людей починає оцінюватися, головню, відповідно до економічних чинників. Подібну лібералізацію спостерігаємо у зміні підходів до наркоконтролю у західних країнах, що все більше починає базуватися не на протекціонізмі у вигляді залякування та заборон, а на підвищенні цін на легкі наркотики, аби, таким чином, зменшити кількість людей, які починають їхнє вживання. Загалом, сучасна світова економіка, за Фуко, має базуватися на різноманітності, із максимальною інклюзією меншин, на протипагу генералізованій нормалізації за законами ринку.

Проблему іншування індивіда через символічну владу продовжує розвивати Рене Жирар у праці «Насилля та священне» (1988), що присвячена поясненню механізму здійснення ритуальної жертви у міфологічному суспільстві. Основною функцією ритуальної жертви є сублімація насильства задля запобігання його

---

<sup>102</sup> Ibid. P. 261.

здійсненню в реальному житті. «Мертве божество стає джерелом не лише сакральних ритуалів, а й матримоніальних правил та приписів; коротше кажучи, всіх культурних форм, що дають людині унікальну людяність»<sup>103</sup>. Коротка послідовність ритуального циклу насилля має наступний вигляд: 1. соціальна чи культурна криза; 2. злочин; 3. жертвоприношення — колективне вбивство чи вигнання з суспільства цапа-відбувайла — маргіналізованої особистості, на яку перекладають провину за всі негаразди племені; 4. відновлення соціального порядку за рахунок жертви. Важливою є відмінність символічної жертви від вбивства. У той час, як вбивство є одиничним, спонтанним та ірраціональним, жертва, навпаки, є контрольованою та циклічною, адже здійснюється у певний, чітко визначений час та передбачає певну кількість людей, задіяних у церемонії. Тож, обряд жертвоприношення виконує функцію інтерсуб'єктивної солідаризації всіх членів суспільства із функцією символічного самоочищення. Прикладом подібної сублимації колективної жорстокості є інцестуальні практики африканських монархів, які втілюють племінну космологічну міфологію.

Образ цапа-відбувайла, як символічна жертва та фігура Абсолютного Іншого, зосереджує в собі всі риси ритуально забрудненого об'єкта й причини всіх соціальних лих. Водночас, ця постать є втіленням всемогутності, правителя, що здобуває право на владу через власне жертвоприношення задля інших. «Важливо усвідомлювати очікуваний потенціал майбутньої жертви до злого, трансформувати його в монстра»<sup>104</sup>. Відповідно, амбівалентність образу цапа-відбувайла полягає у втіленні в собі тваринного та божественного водночас, своєрідного процесу кенозису боголюдини. Втілення подібного образу знаходимо, зокрема, в Ісусі Христі та Едипі-царі. Буття втіленням жорстокості дає потенціал привнесення в суспільство власних культурних цінностей. Авторитет майбутнього абсолютного правителя дає можливість цапу-відбувайлу зібрати армію для донесення місіонерських функцій. Отже, цап-відбувайло як Абсолютний Інший є втіленням синтезу бінарних опозицій, порядку та хаосу, що є двома рівноцінними частинами

---

<sup>103</sup> Gigard R. *La Violence et le Sacre*. Paris: Bernard Grasset. 1972. P. 136.

<sup>104</sup> *Ibid.* P. 154.

примордіального досвіду в міфологічній свідомості. Саме тому він вигнанець і месія водночас.

Представник діалектичної герменевтики Ричард Кірні у праці «Незнайомці, боги й монстри: інтерпретуючи іншість» (2003) наголошує на істотності різниці між Іншим (індивідом, якого соціум здатний прийняти попри міжкультурні відмінності) та Чужим (ворожим до суспільства суб'єктом). Основними видами іншування Чужого є: дискримінація, підозра та перетворення на цапа-відбувайла (сакралізована віктимізація). Кірні простежує корені згадуваної Жираром сакралізованої віктимізації в юдео-християнській традиції (Книга Левит), де принесена жертва очищає від гріхів усе плем'я. Так, патологізація іноземців певної нації-держави як універсалізована параноя може слугувати механізмом колективної проєкції деструктивних рис чужого соціуму на окрему людину. «Подібні стратегії переслідування працюють завдяки уявленню, що поза/всередині народу існує злий ворог, який заражає політичне тіло, руйнує незнаючу молодь, роз'їдає економіку, саботує мир та руйнує цілісну моральну тканину суспільства»<sup>105</sup>. При цьому, характерною ознакою сакральної жертви є її реверсивність — героїзація народом в ретроспекції. Дослідники по-різному сприймають різку зміну ставлення до цапа-відбувайла після здійснення подвигу. В антропологічному підході, представниками якого є, зокрема, Жорж Дюмезіль та Клод Леві-Строс, сакральна віктимізація означає спробу відродження примордіальних практик структурних інституцій, які повертають соціум від профанного до сакрального виміру. Теологічний же підхід (Еманюель Левінас, Юрген Мольтман) передбачає критичність до сакральної віктимізації, адже це явище ставить під питання досконалість усіх божественних творінь без винятку та їхню подібність до Бога. Крім того, Кірні ставить питання про критичну важливість аналізу сакральної віктимізації в східних релігійних практиках, а не лише в

---

<sup>105</sup> Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London & New York: Routledge, 2003. P. 38.

авраамістичних релігіях. Зокрема, щоб уникнути ігнорування Східного Іншого, пропонується зважати на символічні підходи східних дослідників.

Також Кірні виокремлює основні підходи до проблеми Іншого у текстуальному аналізі — деконструктивістський, психоаналітичний та діакритичну герменевтику дії. У деконструктивістському підході критикується декларований логоцентризм західних країн. Господар (Я) — людина з панівної культури, сприймається як особистість, що має абсолютне правом на дискримінацію та застосування до Іншого запобіжних заходів у разі порушення ним усталених у певному соціумі законів (умовна гостинність). На протигагу подібному вестреноцентризму, пропонується альтернатива, абсолютна гостинність — безумовне прийняття Абсолютного Іншого попри відмінність його поведінки та поглядів від усталених соціальних практик. Проте, подібна взаємодія поступово призводить до обопільного дискомфорту як «господаря», так і «гостя» через неможливість надання оцінки діям індивіда — деконструктивну неоцінюваність. «Ми ніколи не впевнені, ким або чим вони є; ми не можемо навіть бути впевнені, що ми не галюцінуємо. Абсолютний Інший не має імені чи обличчя»<sup>106</sup>. У психоаналітичному підході стигматизація Іншого пов'язана зі «страхітливим» (Unheimlich) — категорією, використовуваною Зигмундом Фройдом на позначення несвідомих лякаючих явищ, у яких невідоме суміщене з внутрішнім та глибинно відомим. Тож, Чужий є відображенням власного «Я», його двійником. Кінцевий Інший означає смерть як цілковито непізнаване. Юлія Кристева, інтерпретуючи підхід Фройда, доходить до утопічних висновків про Кантову космополітичну ідею універсальної республіки, де діалектично знімається потреба в Чужому як захисному механізмові колективного несвідомого. «Ця космополітична федерація держав цілковито шануватиме різноманіття культур, мов, конфесій та людей, що населяють земну кулю, захищаючи право на гостинність до «незнайомців» на основі того, що Земля кругла, належить усім, та що «початково ніхто (з людей) не має більше прав на цю територію, ніж Інший»<sup>107</sup>. За Кірні, подібна деконструкція

---

<sup>106</sup> Ibid. P. 70.

<sup>107</sup> Ibid. P. 75.

може призвести до повної децентрації власного еґо. Як альтернативу, мислитель пропонує діакритичну герменевтику дії — врахування всіх вимірів Іншого, що не є ні цілковито трансцендентним, ні цілковито іманентним. При цьому, слід приймати власну нарративну ідентичність, щоб виконувати свої обіцянки Іншому. Це прийняття уможлиблює самоусвідомлення в перебігу часу, щоб залишити спогади про себе в майбутньому. «Наративна пам'ять прагне зберегти певні сліди цих Інших, особливо, жертв історії, які, якби їх не пам'ятали, загубилися б у несправедливості неіснування»<sup>108</sup>. Також важливим у прийнятті Іншого є усвідомлення взаємозамінюваності ролей та ризику самому у будь-яким момент опинитися в ролі переслідуваного. Спостерігаємо усталену для феноменології проблематику бачення себе як Іншого, де самість стає етичною через самовдосконалення. Подібне вміння бачити себе як гостя в певній культурі уможлиблює справжню гостинність.

Категорія інтерсуб'єктивності в оптиці віталістичного матеріалізму аналізується Мішелем Онфре в праці «Сила життя: гедоністичний маніфест» (2006). Оскільки людина мислиться філософом як сукупність нейронних зв'язків, які реагують на подразники, в моралі немає нічого даного Абсолютом, а вона є, радше, історією стосунків людей. Інший, як і я сам, є сукупністю нейронних зв'язків. Отже, пропонується система взаємин з Іншим, що нагадує підхід Міла, яку філософ називає «життєрадісний утилітаризм». Критикуючи християнський ідеал любові до ближнього як до самого себе, Онфре пропонує, натомість, динамічну геометрію етичних кіл, де «Я» є фокусною точкою, від якою відштовхуються стосунки людини з усіма іншими та етичні зв'язки. Серед опцій, які може обрати людина в комунікацій, є дві найпростіші — обрати чи відхилити. Вибір із цих рішень детермінований поведінкою Іншого: якщо людина виконує соціальний договір — то комунікація з нею приємна, а отже, зв'язки — корисні, якщо ж не виконує — то вона вважається «порушницею зв'язків» — «особою, нездатною

---

<sup>108</sup> Ibid. P. 80.

укладати договір»<sup>109</sup>. Відносно подібних людей Онфре пропонує ввічливу взаємодію — евметрію — уникання й тримання на безпечній відстані, без репресій та образ, але й без близької взаємодії. Усі почуття, на кшталт дружби чи любові, яким в історії звикли надавати метафізичного значення, насправді є динамічними та можуть змінюватися залежно від поведінки людини відносно фокусної точки «Я» кожної особистості. Врешті, Онфре заперечує закиди критиків гедонізму стосовно байдужості цього підходу до Іншого, адже саме теорія збільшення задоволень у перспективі гарантує добрі вчинки та уникнення деструктивних зазіхань на волю Іншого. «Це справді втішно бути етичним і застосовувати мораль на практиці; вона активізує і винагороджує геометричні переплетення в нашій сірій речовині»<sup>110</sup>.

У праці «Етика. Нарис про усвідомлення зла» (1993) Ален Бадью у розділі, присвяченому вченню Левінаса, робить висновок про цілковито релігійний характер етики. На противагу метафізиці, сконцентрованої на всебічному аналізові самості та тотожності Того Самого, етика фокусується на законі засадничої інакшості в усвідомленні та прийнятті Іншого на засадах раціональності буття. Саме тому істотними стають етика відмінності, мультикультуралізм і толерантність. Проте, виникає абсолютно закономірне питання визначення підстав споконвічності моєї відданості Іншому та сприйняття мною власної культури як засадничої, мірила, з якого варто вести відлік стосовно визнання способів життя Інших. Апелюючи до категорії лаканівського дзеркала, філософ наголошує на егоцентризмі та агресивності подібного підходу, характерного, на його думку, для західної цивілізації. Саме поняття іншості конструюється на досвідові сутнісної дистанції та нетотожності, які Левінас та Бадью пропонують подолати за допомогою сприйняття власної сутності як сутності Іншого та усвідомлення відсутності між собою та Іншим такої значної кількості відмінностей, як стереотипно вважають. «Інший завжди занадто схожий на мене, щоб стала

---

<sup>109</sup> Онфре М. Сила життя. Гедоністичний маніфест. Пер. з франц. А. Репа. К. : Ніка-Центр, 2016. С. 84.

<sup>110</sup> Так само. — С. 88.

необхідною ще й гіпотеза первинної відкритості до його інакшості»<sup>111</sup>. Саме нескінченна інакшість, де кількість суб'єктів дорівнює кількості істин, дає змогу світовим культурам виявляти свою самотність, пропонуючи нескінченну множину способів буття.

Аналіз поняття «Чужий» через феноменологічну призму здійснює Бернгард Вальденфельс у праці «Топографія Чужого» (1997). Саме визначення «топографія» означає потребу у віднаходженні спільних зв'язків із чужістю водночас із врахуванням її позамежовості та позапросторовості. Адже категорія «Чужий» пов'язана, насамперед, із аспектом місця, бо мислення Іншого як Чужого, насамперед, має зв'язок із топосом. Проблема Чужого ніколи не була центральною в західноєвропейській класичній логоцентристській філософії. Інтерес до неї виник у Новому часі, із добою великих географічних відкриттів та появою картезіанського напрямку в філософії, адже з непіддання сумніву власної свідомості в Декарта впливає сумнів у свідомості Іншого. Вальденфельс надає Чужому три основні визначення: те, що відбувається поза своєю цариною (місце); те, що належить Іншому (володіння) та те, що вважається чужорідним (рід). Чуже у філософській європейській традиції пов'язане не лише з взаємодією з Іншим, але й із самоусвідомленням індивіда. «Я» висловлення ніколи не збігається з «Я» висловленого»<sup>112</sup>. Складність із чужістю мене самого — інтрасуб'єктивною чужістю, полягає в неможливості остаточного самосприйняття як Чужого, адже тоді відбулося б розмиття меж між самістю та іншістю, й не було б кордонів між свідомостями та приватним простором окремих людей, яку Кристева називає «радикальною чужістю в парадоксі спільності чужих»<sup>113</sup>. Саме тому згадується пропозиція вирішення проблеми розрізнення чужості та своєї в собі, пропонована Гусерлем, відповідно до якої у людини завжди наявне ядро Мого-власного, частина самості, яку неможливо відчужувати. Нерідко спостерігаємо

---

<sup>111</sup> Бадью А. Етика: нарис про розуміння добра і зла. Пер. з фр. В. Артюха та А. Рєпи. К. : Комубук, 2016. 192 с.

<sup>112</sup> Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Пер. з нім. В. Кебуладзе. К. : ППС, 2002, 2004. С. 21.

<sup>113</sup> Так само. С. 22.

випадки зустрічі з Чужим у собі в ситуаціях, коли індивід помилково не асоціює власну тілесність із собою, наділяючи себе ознаками, якими він би наділив Іншого. Вальденфельс наводить приклад із життя емпіріокритициста Ернста Маха, який, будучи стомленим та не пізнавши своє відображення в дзеркалі потяга, наділив себе класовими рисами бідняка, вважаючи себе Іншим. «Самопізнанню властивий момент самонеусвідомлення»<sup>114</sup>. Крім того, амбівалентність усвідомлення Чужого в собі полягає в суміщенні власного знецінення та нарцисичної насолоди водночас. Зокрема, філософ посилається на думку Кристєвої про відчуття вибраності внаслідок особистісного відчуження на рівні несприйняття індивіда в певній соціальній групі.

Чужість на рівні спільнот є прямим наслідком множинності спільнот, порядки співіснування в яких суттєво варіюються. Посилаючись на Фуко, Вальденфельс згадує про наявність певних діалогічних дискурсів, які підкоряються диференційованим порядкам та утворюють зони чужості за класами (ієрархічні), порядками (всеосяжні) та професійними світами, з профанами та професіоналами (сегментарні). Найістотнішою є структурна чужість, яка стосується міри культурної та соціальної чужості, що виходить за межі усталеного порядку. Вищим рівнем є радикальна чужість, що перебуває поза порядком та означає розрив звичного ходу подій (сон, смерть, революція). У той самий час, існує реляційна чужість — позапорядкове, водночас пов'язане з порядком. Зокрема, згадується про виокремлені Георгом Зимелем та Альфредом Шюцем фігуру мандрівника та репатріанта, які виконують роль трикстерів, водночас належачи та не належачи до групи та ведучи споглядальний спосіб життя. На міжнародному рівні чужість аналізується, з посиланнями на К. Шмідта, за допомогою виміру ворожості та політичного антагонізму. Відбувається надідентифікація шляхом використання бінарних опозицій «Ми-Вони». Індивіди однієї групи гуртуються, аби протистояти Чужому, у політичній дружбі, яка, фактично, означає радше союзництво задля знищення ворожого буття й нівеляції загрози Своєму. «Власне існування є тим

---

<sup>114</sup> Так само. С. 24.



буттям, про яке йдеться у випадку загрози війни, чуже буття є тим буттям, про яке у цьому випадку не йдеться»<sup>115</sup>. Загалом же, консолідація Ми-об'єкта відбувається лише задля ліквідації ворожого Чужого в екстремальній ситуації, яка потребує швидкої реакції. Можливість порозуміння через третього в ситуації війни відсутня, адже жодна сторона не погоджується спробувати зрозуміти позицію Іншого. Крім того, в імперіалізмі спостерігаємо потребу центрування Чужого на основі етноцентризму, що наголошує на гуртуванні індивідів навколо колективного Свого. Егоцентризм, етноцентризм та логоцентризм, об'єднані європоцентризмом, за Вальденфельсом, є категоріями, які сприяють утвердженню загального в своєму і навпаки в колоніалістській свідомості.

На рівні зустрічі зі свідомістю індивіда Чуже виявляється в досвіді, який переживається як подія, що афікує увагу індивіда, та в якій відбувається вплив самої речі. Чуже розмиває звичні рамки нормальності та нормативності, оскільки оптика, в якій відбувається оцінка Іншого, є двосторонньою, і наш спосіб життя може здаватися дивним комусь іншому так само, як і для нас є чужими певні традиції. Філософ проводить аналогію із фрейдистським *Unheimlich* — жахливим чужим, яке оприявнює відоме, але приховуване в нас самих, розкриваючись у несподіваних ситуаціях. Занепокоєність чужим виникає саме внаслідок неможливості його цілковитої асиміляції до життєвого досвіду індивіда. Чужий є не так об'єктом активних дій, як суб'єктом, що домагається нас, вимагаючи реакції у відповідь. Неминучість чужості полягає в неунікності комунікації з ним, що набуває характеру респонзивності у взаємообміні зі Своїм. «Чуже стає тим, чим воно є, лише в події відповіді, тобто воно ніколи не буде повністю й однозначно визначеним»<sup>116</sup>. При цьому, діалог стає співтворчістю рівних індивідів, оскільки креативна відповідь виникає під час спілкування, стаючи тим «між», яке твориться в процесі перетину. Отже, Чужий у підході Вальденфельса щільно перетинається із самістю, стаючи як засобом самопізнання, так і інтерсуб'єктивним шляхом консолідації індивідів водночас. На близькості категорії Чуже до *Unheimlich* як

---

<sup>115</sup> Так само. С. 38.

<sup>116</sup> Так само. С. 42.

тривожної чужості акцентує увагу Т. Лютий у праці «Двійник: про природу дублювання і множинність» (2023), порівнюючи чужість Іншого із чужістю у собі як відкриттями, пов'язаними із власним несвідомим. Дослідник проводить аналогію із оповіданням Франца Кафки «Перевтілення», де комівояжер Грегор Замза стає страхітливою комахою як в очах інших, так і в своїх власних. «Чуже є не лише чимось зовнішньо неприйнятним, а може суттєво занепокоїти будь-кого зсередини»<sup>117</sup>.

Також важливою категорією у підході Вальденфельса є Третій — фігура, що вписується у соціальний простір певним чином, виконуючи роль або третьої безсторонньої особи, або свідка, або інстанції порядку. «Третій означає таку точку зору, яку я посідаю стосовно тебе та мене, коли я імпліцитно або експліцитно розглядаю нас як когось»<sup>118</sup>. Посилаючись на Сартра та Зимеля, філософ визначає сприйняття у феноменології Третього як безособової інстанції, що відповідає за прийняття об'єктивного рішення, перебуваючи *між* двома сторонами — Собою та Іншим — регулятивного Третього. Справедливість та загальне законодавство, з погляду мислителя, встановлюються шляхом домагань Третього як нейтральної інстанції порядку. Важливою є також взаємозаміна перспектив (реверсивність точок зору), що полягає в тому, що всі суб'єкти діалогу по чергово можуть займати роль Третього, намагаючись звільнити своє бачення сторін діалогу від упереджень. «Інший завжди зустрічає мене як *Третій*»<sup>119</sup>. Роль Третього як своєрідного арбітра між своїм та Чужим, що забезпечує об'єктивність, передбачає певну комунікативну індиферентність, що означає неупередженість залежно від спілкування з обома сторонами. Відповідно, анонімним Третім є той, хто виступає в ролі Кожного. «У Третьому втілюється член, який у кооперації чи у змаганні спрямовує нас на певні цілі, підпорядковує нашу поведінку спільним правилам і в такий спосіб встановлює між нами соціальний зв'язок»<sup>120</sup>. Те, що кожний може бути Третім при виконанні певних умов, демонструє егалітарний характер ролі медіатора між Своїм та Чужим.

<sup>117</sup> Лютий Т. Двійник. Про природу дублювання і множинності. С. 82.

<sup>118</sup> Вальденфельс Б. Топографія Чужого. С. 106.

<sup>119</sup> Так само. С. 100.

<sup>120</sup> Так само. С. 106.

Тож, діалог між Своїм та Чужим завжди відбувається на перетині, без цілковитого злиття, чому сприяє вплив Третього, що забезпечує умови дотримання справедливості, маючи перехідну роль.

У згадуваній Вальденфельсом праці Кристевой «Самі собі чужі» філософія аналізує феномен іншості з погляду зустрічі з іншістю як усвідомлення її частиною власної природи та особливості, яку неможливо досягнути до кінця. Фігура іноземця стає фігурою жаху, оскільки оголює приховувані аспекти несвідомого. В принципі, складно стверджувати про сталість характеру Іншого, оскільки він постає особистістю, яка змушена адаптуватися до зовнішніх обставин та бажань місцевих внаслідок свого перебування в незахищеній позиції, без сталого уявлення про Батьківщину та сталих контактів із людьми. «Я роблю те, чого хоче *хтось*, але це аж ніяк не «я» — «я» перебуває деінде, «я» не належить нікому, «я» не належить мені... чи це «я» справді існує?»<sup>121</sup>. Крім того, позбавленість власних коренів та космополітичний характер іноземця позбавляє його можливості привласнити не лише певну територію, а й певну мову. Мова народження позбавляється значення рідної через вічні мандри, а обрана вивчена мова дуже рідко надається до філігранного володіння. Саме тому іноземцеві залишається тиша в позірній поліморфічній німоті зі знанням паралельно багатьох мов, але без рідної. Кристева цитує Фридриха Гельдерліна, чиє мислення перебувало між рідною німецькою мовою та внутрішньою еміграцією в античність. «Втратили здатність говорити в країні чужій (*Мнемозіна*)»<sup>122</sup>. Щастя іноземця полягає у власній несхожості на оточуючих, відмінності від навколишньої банальності та здатності вийти поза межі усталених норм. Стосунки іноземця з іншими людьми ускладнюються ще й тим, що він відчуває власну обраність та знає суттєво більше за оточуючих, які моновалентно сприймають навколишній світ. Нарцисизм Іншого виявляється в переконаності, що тільки він має біографію та досвід, настільки суттєві, аби мати право віщувати про майбутню долю поколінь. «Постать приходить на місце смерті

---

<sup>121</sup> Кристева Ю. Самі собі чужі. Пер. з фр. З. Борисюк. К. : Вид-во Соломії Павличко Основи, 2004. С. 16.

<sup>122</sup> Так само. С. 25.

Бога, і в тих, хто вірить, чужинець є саме для того, щоб повернути його до життя»<sup>123</sup>. Зовнішня байдужість приховує поєднання травматичного досвіду минулого, «таємничої рани», із задоволенням власною унікальністю та витривалістю у здатності пройти випробування долі. Саме тому досвід буття об'єктом ненависті та насмішок сприймається Іншим як рятівний для власної душі, відчуття мазохістичного задоволення від усвідомлення власної живої присутності в світі. Як приклад, Кристева, аналізуючи повість Альбера Камю «Сторонній» (1942), наголошує на відчутті Мерсо себе живим та здатним до саморефлексії лише перед стратою, у розмові зі священником, коли він мріяв почути «крики ненависті» перед власною загибеллю. Можемо згадати й, що есей «Міф про Сізіфа» (1942), де опис життя абсурдної людини, яка відчуває весь жах буття та приречена раз за разом відтворювати механічні дії, в яких не віднаходить сенсу, тим не менш, закінчується описом відчуття щастя метафізичного бунту. «Треба уявляти Сізіфа щасливим»<sup>124</sup>.

У комунікативному плані іноземець завжди є відчуженим від мешканців місцевості, що бояться побачити в ньому власні приховані риси. В інтерсуб'єктивному спілкуванні дружба з Іншим можлива лише в трьох специфічних випадках: патерналізм (бажання вивищитися над Іншим своїми власними вміннями), параноя (прагнення мати знайомого, який вислуховував би теорії, доки він сам не стане об'єктом підозри) та перверзія (потяг до того, з ким можна поділяти заборонені еротичні захоплення). Якщо ж припустити дружбу Чужого з Чужим, то вона є малоімовірною, виходячи з того, що кожна людина для когось є Іншим, і сам Інший — не виняток із правил у прагненні до поділу людей на категорії. «...Те, що ти чужинець, не означає, що в тебе немає свого чужинця...»<sup>125</sup>. Незважаючи на те, що гостинність є утопією для іноземця, його зазвичай сприймають сторожко. Ставлення до Іншого коливається між прагненням асимілювати та ізолювати. Просвітницький проєкт асиміляції нерідко

<sup>123</sup> Так само. С. 54.

<sup>124</sup> Камю А. Міф про Сізіфа. Пер. з фр. О. Жупанський. Портфель, 2015. С. 95.

<sup>125</sup> Кристева Ю. Самі собі чужі. С. 34.

наштовхується на опір певних націй, що ізоляціоністськи прагнуть цілковитої відсутності іноземних впливів на власний простір. Будучи об'єктом захоплення та зневаги водночас, Інший ніколи не відчуває на собі нейтрального ставлення, адже вже саме політичне питання інклюзії чужинця входить в етичну та загальнолюдську площину легітимності цивілізаційних принципів та розширення кордонів. «Яким я буваю з Іншим?», «Які є рамки й права групи?», «Чому б усякій людині не мати прав громадянина?»<sup>126</sup>. Кристева іронічно підмічає, що найчастіше ворожість до Іншого зникає, коли він досягає видатних успіхів у літературній, акторській та інших царинах, де можна досягнути публічності. Маємо справу з «культурним винятком», який національна держава готова зробити лише для обраних з метою укріплення власної міці. У випадку категорично ворожого сприйняття Іншого спостерігаємо інверсію діалектики пани та раба: іноземець сприймається не як раб, яким фактично є у невластивому для нього середовищі, а як завойовник, що претендує бути паном. Звідси — бажання вбити Іншого, що консолідує представників однієї етнічної чи соціальної групи, які можуть не мати єдності з більшістю питань. «Адже чужинець, якого сприймають як завойовника, виявляє в закоріненого мешканця приховану пристрасть — пристрасне бажання вбити *іншого*, якого спершу побоювалися або зневажали, потім із рангу випадків підвищили до статусу могутнього переслідувача, проти якого «ми» твердне, аби помститися»<sup>127</sup>. Частим є явище екстремізму, коли Інший, вважаючи, що завдає удару на упередження («виключає перед тим, як бути виключеним»<sup>128</sup>), насправді шкодить невинним людям. Кристева пояснює цей феномен намаганням трансформувати світ через власну поза межність та прагнення змінити світ внаслідок власного перебування між рідним та чужим світами. Підсумовуючи, Інший у філософії відіграє месіанську роль очуднення навколишньої реальності та феноменологічну роль сприяння людському самопізнанню водночас. Неналежний до жодного з просторів, іноземець почувається щасливим у своїй

---

<sup>126</sup> Так само. С. 53.

<sup>127</sup> Так само. С. 30.

<sup>128</sup> Так само. С. 24.

мудрості та самодостатньому усвідомленні плину життя й витривалості попри утиски в соціумі.

Ден Загаві аналізує взаємодію з Іншим шляхом розгляду двох явищ, які передбачають соціальні взаємодії в широкому сенсі — сорому та емпатії. У праці «Самість та Інший: досліджуючи суб'єктивність, емпатію та сором» (2014) філософ намагається простежити шлях виникнення з дитинства в людини вторинних емоцій — емоцій, що, на відміну від первинних, включають потребу в самоусвідомленні. Зокрема, ранні форми самоусвідомлення пов'язані з соціальними взаємодіями та передбачають формування концептуального знання — самооб'єктивації, яка призводить до розуміння досвіду самості (self-experience) у контексті погляду Іншого. Я-концепція (self-concept) уможливорюється соціальними взаємодіями, в яких індивід усвідомлює спільні й відмінні риси між собою та Іншим. Посилаючись на М. Льюїса, Загаві окреслює чотирикрокову траєкторію розвитку самосвідомості в ранньому віці: «1. Я знаю, 2. Я знаю, що я знаю, 3. Я знаю, що ти знаєш та 4. Я знаю, що ти знаєш, що я знаю»<sup>129</sup>. Важливим для самоконцептуалізації через усвідомлення Іншого в дитячому віці є тріадне об'єднання уваги — розуміння зв'язку подій, про які говорить індивід та ходу його\її думок і розділення з ним фокусу його уваги. Спільна мова з Іншим досягається шляхом спільного залучення у різні види діяльності. «Діти пізнають соціальний світ не від «його» або «її», яких вони незацікавлено спостерігають ззовні, а від «твого», з яким вони перетинаються та залучаються в спільні види діяльності зі спільними цілями та об'єднаною увагою»<sup>130</sup>. Таким чином, дитина в перші роки свого життя вчиться почуттям, що напряду пов'язані з перебуванням у спільному соціальному контексті та оцінці власних дій відносно наявних норм. Хоча, думка про те, що самоусвідомлення людини в контексті взаємодії з Іншим передує її особистісним самовідчуттям, видається нам суперечливою.

---

<sup>129</sup> Zahavi, D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 230.

<sup>130</sup> *Ibid.* P. 234.

Почуттям, що прямо пов'язане зі здатністю до усвідомлення та ретрансляції душевних станів Іншого є емпатія. В аналізі феномену емпатії Загаві виокремлює два основних підходи: симулятивну теорію — використання власних відчуттів у аналогічній ситуації для розуміння відчуттів Іншого; теоретичну теорію (theory-theory) — стани свідомості є теоретичними сутностями, через які ми наділяємо Іншого певним властивостями. Симулятивна теорія є найпримітивнішим способом виявлення емпатії, в якому мімікрія до почуттів Іншого є центральним механізмом. Способом втілення цього підходу є читання думок (mind-reading) — приписування Іншому базових емоцій відповідно до порівняння його\її виразу обличчя під дією певних подразників із власним виразом обличчя в аналогічних ситуаціях. При цьому, активізується модель опосередкованого резонансу (unmediated resonance model), окреслена Елвіном Гольдманом у праці «Симулюючи розсуд»: мімікрія обличчя стає дзеркальним механізмом порівняння наших емоцій із емоціями Іншого. «...Атрибуція емоцій включає емоційний досвід»<sup>131</sup>. Проте, універсальність мімікрії можна поставити під сумнів з огляду на існування людей із хворобами, що заважають вираженню обличчям певних емоцій, наприклад, із синдромом Мьобіуса. Крім того, стандартизація емоцій Іншого не враховує випадковості людських реакцій на повсякденні події, що не завжди вписуються в стандартизовані схеми виявлення емоцій. Включається егоцентричне упередження (egocentric bias), коли людина судить про дії й емоції Іншого винятково на базі власного досвіду. Наприклад, гравець у шахи у випадку очікуваного програшу може від розчарування скинути всі фігури зі столу, і цей випадок не можна передбачити та пояснити лише за допомогою логіки.

Другий аналізований підхід до емпатії, теоретична теорія, передбачає моделювання відчуттів Іншого без цілковитого злиття з ним, що уможлиблюється проведенням межі неідентифікованим автономним життям індивіда та тими його відчуттями, що можуть бути доступні за допомогою емпатії. В цьому разі, розуміння Іншого є контекстуальним та відбувається через ознайомлення з

---

<sup>131</sup> Ibid. P. 109.

нарративами його життя на противагу спробам фізичного осягнення його відчуттів. Зокрема, філософ апелює до критики Сартром підходу до Іншого, пропонованого Гайдегером, де Dasein автоматично означає Sein bei (буття серед), а тому передбачає втрату емпатуючим індивідом власної автономності. Відповідно, важливим для збереження власної автентичності є усвідомлення особистісної автономії та трансцендентності Іншого, його неспрощуваної відмінності від «Я». «...Інший даний мені не як чисте ядро досвіду, а як центр інтенційності, як відмінна перспектива всього світу, що я також населяю»<sup>132</sup>. Саме тому теоретична теорія є більш релевантною за симулятивну внаслідок можливості рівних суб'єкт-суб'єктних відносин між індивідами без втрати самості кожним із ним.

Іншим почуттям, пов'язаним з фігурою Іншого, є поняття сорому, що розкривається як вторинна емоція, пов'язана зі свідомістю, яка сприяє саморефлексії стосовно бачення Іншого. Сором безпосередньо пов'язаний із моральними цінностями індивіда, вибудованими в соціумі. Зазвичай причиною виникнення цього відчуття є відмінність релевантних цінностей, що має кожна людина, від її конкретної дії в певний момент. При цьому, істотною є не так віддаленість від ідеалу, як наближеність до небажаної поведінки. Бачимо включеність критичної перспективи рефлексивного оцінювача. Загаві посилається на Сартра, який у повісті «Нудота» визначає сором як форму інституційної свідомості, що передбачає можливість побачити себе очима Іншого. Інший стає медіатором відносин між собою та самістю, що представляється в суспільстві, буттям-для-іншого. Погляд Іншого сприяє негативній, критичній та безсторонній самооцінці, яку не може здійснити сам індивід внаслідок відсутності критичної дистанції, що мала б сприяти самооб'єктивації. «...Я (частково) сформований Іншим...»<sup>133</sup>. У бутті-для-іншого відбувається екзистенційне відчуження самості, що виявляється на соматичному рівні: з об'єктивацією індивіда відбувається відчуження його тілесності. Погляд Іншого сприяє відчуттю незахищеності та вразливості, руйнуючи часові рамки та примушуючи індивіда почуватися

---

<sup>132</sup> Ibid. P. 92.

<sup>133</sup> Ibid. P. 213.



застиглим у певному моменті, який неможливо покинути. «Це те, що вражає нас та те, (від — *К. М.*) чого початково майже неможливо уникнути, втекти чи контролювати»<sup>134</sup>. Яскравим прикладом є сором при хворобі та старості, оскільки таке тіло передбачає потребу піклування Іншого та залежність від нього.

Етичний вимір відчуття сорому також становить значне підґрунтя для філософської дискусії. Зокрема, Загаві посилається на Макса Шелера, який наголошує на конструктивній ролі сорому у моральному розвитку особистості, свідомої своїх вчинків, що має гідність та етичні цінності, й здатна до саморефлексії відносно виконання усталених норм. Обов'язковість присутності Іншого є об'єктом для дискусій. З одного боку, з погляду Сартра, відчуття сорому завжди має супроводжуватися присутністю уявного Іншого, що має бути не лише критичним спостерігачем, але й еталоном порівняння себе з іншими членами соціуму. «...Відчуття сорому відносить мене до Іншого-як-суб'єкта, і цей Інший-як-суб'єкт може бути присутній навіть якщо Інший-як-об'єкт відсутній»<sup>135</sup>.

Як зазначає Загаві, відмінність між збентеженням та соромом полягає не так у більшій пов'язаності збентеження з позірним порушенням соціальним норм, як у впливові на особистісне самовідчуття. Якщо збентеження означає супроводжуваність саморефлексії можливістю виправити власні помилки та відокремлення себе від цих помилок, то при соромі самооцінка зазнає глобального впливу саме через буття Іншого свідком та мірою оцінки водночас. «Навіть якщо можна відчувати сором через порушення моральних норм, точно так само можна бути осоромленим від речей, що жодним чином не пов'язані з етикою»<sup>136</sup>. З іншого ж боку, на думку Чешира Колгоума, саме здатність відчувати сором у власній свідомості за вчинок, що суперечить особистим етичним канонам, навіть якщо інші члени соціальної взаємодії так не вважають, є ознакою моральної зрілості. На думку Загаві, в цьому твердженні є подвійний сенс, адже незалежність власних цінностей від погляду Іншого також означає здатність не відчувати сорому, навіть

---

<sup>134</sup> Ibid. P. 222.

<sup>135</sup> Ibid. P. 217.

<sup>136</sup> Ibid. P. 210.

будучи приниженим в очах інших. Саме поняття приниження означає спричиненість іншим агентом негативних відчуттів у присутності більшості, з якого виникає прагнення помсти. Проте, важливим нюансом є те, що самовідчуття індивіда не зазнає суттєвої трансформації, оскільки він розуміє, що негативне ставлення до нього є незаслуженим. Прикладом є поведінка принца Едварда в оповіданні Марка Твена «Принц і жебрак», чиє самосприйняття жодним чином не змінилося під час перевдягання в представника нижчого класу та ставлення оточуючих до нього відповідним чином, адже сам він знав про своє походження. «Хоча те, як інші сприймають його, набагато негативніше та зневажливіше за його самооцінку, цей тиск не включає сором»<sup>137</sup>. На наш погляд, думка про відсутність прямої співзалежності між соромом та приниженням є суперечливою, адже приниження цілком може породжувати сором, будучи результатом негативних соціальних дій, спрямованих на об'єкт. Загалом, аналіз Загаві феномену іншості демонструє намагання пов'язати іншість із самопізнанням внаслідок відкриття індивідові ширших горизонтів розуміння власних та чужих емоцій.

Підсумовуючи, проблема Іншого в західній феноменології розкривається від самопізнання індивіда крізь почуття, що можуть бути проєктовані на різних індивідів, до його соціалізації через потребу в інтерсуб'єктивній взаємодії з людьми.

#### **1.4. Проблема Іншого у психоаналізі та структуралізмі**

Проблема Іншого у психоаналізі та структуралізмі ХХ ст. ставала темою досліджень у значній кількості напрямів сучасної філософії. Особлива увага іншості приділяється в психоаналізі внаслідок потреби розуміння мотивації індивідів, способів їхньої взаємодії з навколишнім світом та формування колективного несвідомого. Відповідно, можна розглянути специфіку підходів до розуміння Іншого від фрейдизму та підходу Ж. Лакана до архетипного аналізу К. Г. Юнга та структурного аналізу К. Леві-Строса.

---

<sup>137</sup> Ibid. P. 228.

Зигмунд Фройд аналізує іншість із погляду психоаналізу в праці «Психологія мас та аналіз «Я» людини» (1921) крізь призму групових формацій. На думку психоаналітика, лібідозний зв'язок людини з іншими сприяє порятунку індивіда від нарцисизму. Філософ виокремлює два способи взаємодії індивіда з об'єктом, що є механізмами пробудження його емоційного життя: ідентифікацію — ототожнення себе з об'єктом, та вибір — бажання володіти об'єктом. У випадку включення механізму репресії, якщо мова йде про табуйовані форми стосунків (на кшталт Едипового комплексу), вибір об'єкту переходить в ідентифікацію з ним. Почуття, спрямовані на Іншого, виникають саме у зв'язку з інтродекцією — включенням у свій внутрішній світ суджень інших людей через відчуття втраченого зв'язку з об'єктом. Так, симпатія означає часткову самоідентифікацію з індивідами, які відчувають подібні емоції в певній життєвій ситуації, а емпатія — співчуття Іншому попри усвідомлення відмінності його еґо від власного. Загалом, шляхом пізнання Іншого відбувається проєкція власного еґо на ідеал еґо, що виконує функцію компенсації нарцисизму, адже відбувається компенсація усіх недоліків реального еґо в ідеалізованому об'єкті. «...Об'єкт слугує заміною певного недосяжного ідеалу еґо нас самих»<sup>138</sup>.

Саме відхід від нарцисизму зумовлює створення цивілізації, адже єдність між членами групи виникає на основі ідентифікації з ідеалом еґо, який кожний бачить в Іншому. Корені стадного інстинкту психоаналітик вбачає в дитинстві, коли, внаслідок відчуття покинутості батьками на користь молодшої дитини, старша об'єднується з іншими своїми однолітками в групу з однаковими очікуваннями любові від спільного об'єкта. Спільність рис групової формації має негативні наслідки у вигляді надмірного регресу ментальної активності, емоційних імпульсів та розумових актів. Посилаючись на Гюстава Лебона, Фройд наголошує на відсутності оригінальності в типової людини маси. Відсутність індивідуальності демонструється репресіями моногамних сексуальних зв'язків у групових формаціях, адже взаємна любов між двома людьми може чинити перешкоду

---

<sup>138</sup> Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Weisheit der Welt. Nikol, 2021. 96 p.

відчуттю інтерсуб'єктивної єдності серед усіх членів групи через почуття ревності, яке закономірно асоціюється з власництвом. Важливою в плані відновлення особистісного є саме можливість сепарації ідеалу его, що відбувається під час містеріальних дій, на кшталт римських сатурналій чи сучасних Фройдіві карнавалів, де в атмосфері хаосу відбувається торжество свободи та відновлення самості кожного індивіда. «Але ідеал его охоплює суму всіх обмежень, в яких его має поступитися, і з тієї самої причини відміна ідеалу обов'язково стане неймовірним фестивалем для его, яке знову зможе почуватися задоволеним собою»<sup>139</sup>. У випадку циклічної депресії та почуття провини також спостерігаємо тиск між его та ідеалом его. Стан манії зумовлює звільнення від тиску інституцій та зобов'язань перед групою Інших, а меланхолії — конфлікт між агентами его. Як приклад протилежного зв'язку, психоаналітик згадує про оргії в первісних суспільствах, де любов до всіх сексуальних об'єктів є рівною, та celibat у релігійних установах, де рівною є відмова від тілесної любові. «В цьому випадку, регресія відбувалася на ранньому етапі сексуальних відносин, у яких закоханість не грає ролі, та всі сексуальні об'єкти мають рівну цінність»<sup>140</sup>. Саме тому Фройд вважає містико-релігійні та релігійно-філософські об'єднання шляхом до подолання неврозів.

Принципи егалітаризму не поширюються на вищу особистість, що управляє груповою формацією. Внаслідок стадного інстинкту активізуються такі репресивні механізми людської психіки, як почуття провини та обов'язку. Відповідно, можна стверджувати про походження соціальної справедливості та егалітаризму з почуття заздрості до обраного індивіда та трепету перед ним водночас. Лідер, первинний батько, є самодостатнім такою мірою, аби обходитися без інших. Проте, з метою впокорення мас, він створює ілюзію рівної любові до своїх підлеглих, хоча, по суті, їхні стосунки базуються на однаковому поклонінні, страхові перед лідером та бажанні сильного керівництва. «...Група бажає управлятися необмеженою силою;

---

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid.

вона має неймовірну жагу авторитету...»<sup>141</sup>. Подібна динаміка влади викликає у Фрейда паралель із гіпнозом, ключову роль в якому відіграє переміщення нарцисичного ставлення на об'єкт впливу. Це особливо помітно в структурах на кшталт церкви чи армії, де солдати виконують роль его, а генерал, відповідно, — ідеалу его, або прихожани є его, а Христос — втіленням ідеалу его. Крім того, сила фігури лідера полягає в архетиповості цієї ролі, адже індивідуальні риси провідника виконують не таку значущу функцію, як типові якості ідеалу его в їхній неспотвореній формі. Початковий міф про первинного батька передбачає такі стадії розвитку сюжету: створення батьком світу та керування ним — вбивство батька своїми підлеглими — настання спільноти братерства (рівні права та обов'язки, що переходять у конкуренцію за владу) — перемога героя, що перевершує первинного батька, і зазвичай є молодшим сином, який стає тотемним героєм — деїфікація (обожествлення) героя шляхом здійснення подвигу. Отже, спостерігаємо палінгенезійну історію торжества ідеалу его та відкидання нарцисизму за допомогою створення групових формацій, де егалітарне врахування потреб Іншого відіграє ключову роль.

Проблему Іншого крізь призму несвідомого розкриває Карл Густав Юнг у збірнику праць «Архетипи і колективне несвідоме» (1934-55). Філософ та психоаналітик визначає архетипи як змісти колективного несвідомого, відображення платонівського ейдосу, що ще не пройшли осмислення в контексті культурного простору, а тому становлять безпосередню душевну даність. Першим архетипом у пізнанні людської самості через іншість є тінь, яка означає людське несвідоме, що неможливо пізнати лише за допомогою наукової раціональності. Цей вияв індивідуальності пов'язаний із приховуваними самою людиною від себе афектами, що пов'язані із втратою контролю, дисоціацією особистості та божевільними вчинками, про які людина може шкодувати вже в свідомому стані. «Та заледве нас торкається несвідоме, як ми одразу стаємо несвідомими щодо нас

---

<sup>141</sup> Ibid.

самих»<sup>142</sup>. Саме тому актуальною стають намагання прив'язати індивіда винятково до свідомості шляхом укріплення догматичності, що є спільною як для консервативних релігійних традицій, так і для наукової спадщини. Істотною тут є колективна тіньова фігура, що втілюється в особі трикстера, синтезуючи в собі аспекти недиференційованої людської свідомості, що становить проміжну ланку між людиною й твариною. У його постаті втілюється водночас сміх свідомості над несвідомим станом у підкреслено комічному втіленні та серйозність місії буття попередником Спасителя. «Він є як під-, так і надлюдською, божественно-звіриною істотою, наскрізною і найбільш вражаючою властивістю її несвідомості»<sup>143</sup>. Іншим важливим архетипом є аніма — «проекція заборонених почуттєвих станів і вартих осуду фантазій»<sup>144</sup>, яка відкриває завісу несвідомого в руйнуванні звичної моралі та демонструє неоднорідність психіки, в якій, за Юнгом, присутнє душевне життя, що перебуває поза свідомістю. Прикладами подібних образів у народній свідомості є русалки та дочки лісового короля, які спокушають подорожніх до виходу з повсякдення, прирікаючи на загибель. Вінчає універсалізований ряд архетип сенсу — фігура старого мудреця, який має сприяти порятунку людства, релятивізуючи традиційне розуміння добра та зла. Отже, іншість у психоаналізі Юнга усвідомлюється як зустріч із несвідомою самістю та можливість усвідомлення проєкцій власного «Я».

На бутті Іншого проєкцією очікувань, що «Я» спрямовує на об'єкти цього світу, наголошує Жак Лакан у «Семінарі IV», що є частиною циклу лекцій з психоаналізу (1956-1957), як коментарів до праць Фрейда. Сприйняття суб'єктом об'єкту, як Іншого, на який спрямована його увага, завжди є викривленим через неможливість віднайдення суб'єктом у «втраченому об'єкті» (*objet petit a*) саме тих рис, яких він від нього очікує внаслідок фундаментальної дистанції між ними. Природа подібної ностальгії виявляється в тому, що принцип насолоди, за своєю

---

<sup>142</sup> Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме. Пер. з нім. К. Котюк; наук. ред. укр. вид. О. Фешовець. Л. : Астролябія, 2013. С. 36.

<sup>143</sup> Так само. С. 340.

<sup>144</sup> Так само. С. 41.

природою нереалістичний, зіштовхується з принципом реальності — існуванням в Іншому автономної структури, що не відповідає очікуванням «Я». Тож, від Іншого вимагається не виявляти свою сутність, а бути досконалим предметом уяви суб'єкта, ідеальним об'єктом. «Фундаментальна можливість цієї організації, яка лежить в основі самості, тенденції суб'єкта як такого — це задовольнити себе в нереальному усвідомленні, в галюцинаторному усвідомленні, — це інший термін, вдало окреслений Фройдом в «Трактуванні снів» від *Traumdeutung*, із першого чіткого формулювання протиставлення принципу реальності та принципу задоволення<sup>145</sup>. Істотним моментом є те, що нереалістичні очікування характерні як для суб'єкта, так і для об'єкта на взаємній основі, будучи відображенням т. зв. «стадії дзеркала», що ілюструється Ж. Лаканом на прикладі з дитиною, яка вперше споглядає своє відображення та відчуває дисонанс між внутрішніми очікуванням та реальністю. Подібна напруга пояснюється, за Карлом Абрагамом, конфліктом між свідомим та несвідомим.

Стадії людського розвитку також визначаються Лаканом відповідно до розуміння суб'єктом своїх відносин із об'єктом (Іншим). На догенітальній стадії самовизначення суб'єкта повністю детерміноване стосунками зі значливим об'єктом, де бажаного неможливо досягти, а отже — визначеними дефіцитом та заміщенням нереалізованих бажань символізацією об'єкту. Тож, більшість взаємодій з Іншим відбуваються на основі неврозу допоміжного его, що прагне компенсувати для себе комфортні та звичні з дитинства стосунки (*the genital object relations*). Звідси виникають такі психологічні феномени, як фобії та фетишизм, де конструювання об'єкта здійснюється на основі прагнення сублімації нестачі та відчуття страху. Генітальна ж стадія характеризується тим, що суб'єкт вже не прагне повністю трансформувати об'єкт під свої потреби та стає відкритим до інтересів Іншого та його самості. Відповідно, стосунки з Іншим перестають бути детермінованими нарцисичними проєкціями. «Більш того, інтимна структура його об'єктних відносин показує, що участь об'єкта в його власній насолоді є

---

<sup>145</sup> Lacan J. *Le Seminaire (1956-1957): Livre IV: La Relation D'Objet*. — Paris, Seuil, 1994.

необхідною для щастя суб'єкта. Комфорту, бажанням та потребам об'єкта надається найбільша увага»<sup>146</sup>. Тож, стосунки з Іншим у тлумаченні Ж. Лакана зумовлені потребою компенсації нестачі досконалих рис в об'єкта нашого сприйняття.

Клод Леві-Строс проблему Іншого інтерпретує зі структуралістської позиції, визначаючи у праці «Пізнавати Інших: антропологія і проблеми сучасності» (2011) одну з основних задач антропології у виховуванні терпимості та поваги до Іншого. «Антропологія закликає нас зменшити пиху, виявити повагу до іншого способу життя, дізнавшись про чужі звичаї...»<sup>147</sup>. Тому істотним в антропологічному аналізі є досягнення об'єктивності та вихід за межі усталених в соціумі, який аналізує дослідник, моделей мислення. Важливість відстороненого погляду як на культуру Іншого, так і на свою власну, за антропологом, бере початок від техніки відчуження, відомої з доби Відродження. «Антрополог має помістити себе далеко поза межі... і в той самий час глибоко всередині них»<sup>148</sup>. Відповідно, цілковита уніфікація звичаїв різних народів неможлива, адже не існує універсальних рецептів вирішення соціальних проблем, які б однаково підходили б для всіх суспільств. Так, Леві-Строс наводить приклад із працею Рут Бенедикт «Хризантема та меч» (1946), яка, під час окупації Японії, завадила поваленню імператорського устрою, а відповідно — допомогла уникнути ще глибшого культурного конфлікту між Заходом та Сходом.

Починаючи з XIX ст. антропологія виходить за межі гуманізму, і поле її діяльності поширюється на всі населені пункти Землі. На думку філософа, вивченню традицій народів, спосіб життя яких суттєво відрізняється від західноєвропейського, має посприяти зміщенню фокусу з пошуку спільних рис із т. з. «примітивними народами» у надії побачити своє минуле в зародках їхніх цивілізацій на намаганні досягнути відмінності на інтелектуальному, географічному та моральному рівнях. Зокрема, цікавим предметом співставлення є поділ

---

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Levi-Strauss C. L'anthropologie Face aux Problems du Monde Moderne. P. 50.

<sup>148</sup> Ibid. P. 47.



суспільств на автентичні простори та групи з неповною/частковою автентичністю, що базується на психологічній відстані через складність в усвідомленні не лише традицій, а й мотивів вчинків Іншого. Так, у примітивних суспільствах комунікація заснована на особистих контактах і родинній спорідненості, тому людина, що не належить до певної родини\племені, нерідко автоматично сприймається вороже. В сучасності ж форми комунікації стають вторинними, а стосунки з іншими — більш віддаленими та опосередкованими сучасними технологіями спілкування, що замінюють живі розмови. В той час, як у духовному житті примітивних народів більше часу приділяється уявному метафізичному світу, в індустріалізованому суспільстві увага звернена на пізнання реальності через осягнення фактичних даних. Леві-Строс припускає, що витoki багатьох тоталітарних течій у ХХ ст. пов'язані з бунтом людства проти розриву із чуттєвим досвідом та безпосереднім пізнанням реальності, відомим нашим предкам. «Відбувся розлад, виникла прірва між чуттєвим досвідом, який втратив універсальність і тепер зводиться до елементарного постачання даних про стан організму, та відстороненою думкою, в чиєму полі зосереджені всі наші спроби пізнати та зрозуміти Всесвіт»<sup>149</sup>. Врешті, в той час, як сучасні суспільства прагнуть до подібності та злиття із загальним стандартом, представники іншого досвіду бажають автентичності, та гармонійне суспільство не може бути вибудоване тільки на прагненні загальної уніфікації. «Проте, поруч із відмінностями, зумовленими ізоляцією, існують не менш важливі — зумовлені близькістю, а значить, бажанням протиставити себе іншим, відрізнятися, бути собою»<sup>150</sup>. Саме тому філософ пропонує введення оптимуму різноманітності — виміру, що сприяє вияву автентичних рис соціумів задля їхнього гармонійного співіснування.

Відповідно, проблема Іншого у психоаналізі та структуралізмі ХХ ст. передбачає розуміння колективної потреби в Іншому як ідентифікації з ідеальним его та реалізації табуйованих бажань у колективному несвідомому, а також — очуднення власної культури та культури Іншого.

---

<sup>149</sup> Ibid. P. 54.

<sup>150</sup> Ibid. P. 55.

## РОЗДІЛ 2. ВПЛИВ ІНШОГО НА РЕАЛІЗАЦІЮ ОСОБИСТІСНОГО ПРОЄКТУ В КОНЦЕПЦІЇ РИЧАРДА РОРТІ

### **2. 1. Іншість як підстава творення культурної політики та визначення самоідентичності поета-іроніка (раціональна реконструкція, переописи)**

Культурна політика — це сфера культури, в якій суспільство самостійно розвиває власні звичаї (соціальні практики). У праці «Філософія як культурна політика» (2007) Р. Рорті наголошує на пріоритетності виміру культурної політики над онтологічним виміром на противагу попередній метафізичній традиції, яка вимагала наявності авторитету Бога, що був би мірилом усіх речей. За основу береться переконання пізнього Л. Вітгенштайна про те, що всі суспільні практики та усталені погляди є конвенційними мовними іграми. Рорті бере за основу верифікаціонізм Роберта Брендона — науковий підхід, відповідно до якого, пізнання навколишньої реальності має підпорядковуватися наперед заданій меті. Як прагматики, що базують свою концепцію на утилітаризмі Міла та Бентама, Рорті та Брендон вважають такою метою примноження людського щастя. Ніцшеанську волю до влади замінює воля до щастя.

У контексті окреслення Рорті переописів як інновацій постає проблема відповідальності дослідника за свої винаходи. Так, послуговуючись принципом бритви Окама, верифікаціоністи вважають, що існування Абсолюту поза суспільством не принесе соціуму істотної користі у примноженні щастя. Адже комунікативні правила загального консенсусу Ю. Габермаса чи кантіанська мораль цілком можуть замінити мораль релігійну. Має відбутися перехід від теїстичної до гуманістичної сфери соціальних норм у регуляції людської комунікації. Загалом же, доцільність порушення наукових проблем визначається двома базовими питаннями: емпіричними (чи може це відкриття бути технічно здійснене в теорії) та практичними\культурної політики (чи має бути здійснене та оприлюднене певне відкриття з позиції етики, чи не погіршить воно життя людей). «Ми маємо відокремити питання про те, чи мають бути практиковані евгеніка чи расова дискримінація, від далекоюсяжного емпіричного питання про те, чи європейці загалом дурніші за азіатів — так само, як ми виокремлюємо питання, чи можемо

ми побудувати нейтронну бомбу, від питання, чи повинні ми це робити»<sup>151</sup>. Очевидно, що проблемою в цій ситуації є складність у наперед визначенні впливу наукового відкриття на життя індивідів. Рішення взяти на себе ризик та адекватно оцінити співвідношення короткотривалих небезпек та короткотривалих вигод є проблемою зі сфери менеджменту ризиків. Тож і питання про доцільність включення Абсолюту в картину Всесвіту людства вирішується за рахунок протиставлення кантового твердження про здатність людини напряду пізнати лише фізичний вимір буття думці Брендона, що об'єкти можуть класифікуватися в нескінченну кількість квантифікаторів незалежно від їхнього походження, а отже, Бог може бути включений у картину світу в логічному просторі. Інша справа, на думку Рорті, — у проблемі сенсу такого включення, адже в утилітарно-прагматистській картині світу є очевидною причина прийняття у світогляд людства часу та простору як форм нашого відчуття попри їхню умовність. Питання ж доцільності утилітарного використання релігії залишається відкритим.

Проблема ж переосмислення наявної світоглядної парадигми полягає в існуванні усталених мовних ігор, характерних для певного соціуму. Відповідно, кожне новаторство потребуватиме певного попереднього зв'язку з картиною Всесвіту, до якого звикло суспільство. Для того, аби певному свідченню про подію чи об'єкт повірили, потрібні дві умови: щоб перцептивні звіти були виконані мовою, звичною для соціуму; щоб емпіричні свідчення надходили від надійного джерела. Аби спільнота сприймала людину за надійного свідка, потрібно, щоб предмет оповіді так чи інакше відповідав попереднім очікуванням спільноти. «Якщо я скажу, що круглі квадрати, на протигагу популярній думці, можливі, бо я справді нещодавно зіштовхнувся з декількома такими квадратами, ніхто не сприйме це серйозно. Те саме трапиться, якщо я прийду з лісу, стверджуючи, що зіштовхнувся з єдинорогом»<sup>152</sup>. Тож, радикально відмінне бачення подій, навіть будучи правдивим, не сприйматиметься всерйоз. Наприклад, розповіді про явлення

---

<sup>151</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. // *Philosophical Papers*, Vol. 4; Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 6.

<sup>152</sup> *Ibid.* P. 10.

Бога не віритимуть навіть у релігійній спільноті, якщо дії Бог в оповіді не відповідатимуть очікуванням цього соціуму.

При цьому, задля того, щоб піддати сумніву старі культурні практики та замінити їх новими, недостатньо лише інтелектуальної цікавості. Новатори, що пропонують альтернативні наративи, які, за Рорті, мають пояснити доцільність пропонованих змін, їхній зв'язок із наявними звичаями та їхній реформаційний потенціал. «Я не збираюся пропонувати аргументи проти словника, що я хочу замінити. Замість цього, я збираюся спробувати надати словникові, який мені імпонує, привабливого вигляду, демонструючи, як він може бути використаний у різних ситуаціях»<sup>153</sup>. Тому неопрагматист наголошує на тому, що новатори потребують не так оригінальності винаходів, як сили переконання задля успішної інтеграції пропонованих ними змін у загальну парадигму. Уяву як людську здібність Рорті визначає як «здатність вигадувати соціально прийнятні інновації»<sup>154</sup>. Саме везіння в інтерсуб'єктивному схваленні певних нових ідей, на думку Рорті, відрізняє уяву, як здатність до креативної трансформації усталених соціальних практик, від зайвих фантазій. «Різниця між фантазіями та уявою полягає в новизні, яка може бути сприйнята та використана вашими братами й тими, хто сприймає цю пропозицію»<sup>155</sup>. Крім того, перевагою уяви над здоровим глуздом є здатність людини моделювати виміри, що невідомі з раціонального погляду. Можемо провести паралель із підходом німецького феноменолога Альфреда Шюца, який описує процес соціальної адаптації іноземця до бажаної соціальної групи (*approached social group*). Зазвичай, світогляд членів суспільства детермінований загальними культурними паттернами, що індивід засвоює з сімейними традиціями та загальними переконаннями, поширеними в соціумі, з елементів яких складається план дій людини в майбутніх ситуаціях. Доки подібні дієві рецепти (*trustworthy recipes*) успішно реалізуються поколіннями, загальні

---

<sup>153</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 9.

<sup>154</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 115.

<sup>155</sup> *Ibid.* P. 107.

інтерпретаційні та поведінкові схеми суспільства залишаються незмінюваними. Ситуація іноземця ж є цікавою саме тим, що спостерігаємо усвідомлення ним відносності патернів рідної йому культури (home culture) при зіштовхненні з упередженим ставленням від носіїв культури бажаної соціальної групи через інакшість інтерпретаційних схем — процес кризи, що трансформує уявлення про непорушність звичних норм. «Іноземець у процесі інтеграції, тим не менш, переконується, що важливий елемент його «звичайного мислення», по суті, його уявлення про іноземну групу, її культурні патерни, та спосіб життя не витримують тесту на живий досвід та соціальну взаємодію»<sup>156</sup>.

У праці «Контингентність, іронія та солідарність» (1989) Рорті розвиває ідею можливості переосмислення наявних культурних практик, де популярні наративи епохи (словники) змінюють одна одну в загальному описі світу, а отже, відбувається їхній переопис головним концептуальним персонажем-новатором — сильним поетом-іроніком, у вигляді переосмислення усталених традицій<sup>157</sup>. Наявні дискурсивні практики та наративи епохи мають назву словників, що в підході неопрагматиста означає панівні епістемологічні системи, змінювані сильними поетами за рахунок введення певних інновацій (метафор). Як зазначає Кейс Дженкінс, Рорті «сприймає метафору як радикальний шлях перегляду старих переконань та бажань, що дає змогу сприймати мову, логічний простір та сферу можливого як необмежені»<sup>158</sup>. Тож, дослідниця спостерігає здатність метафори бути носієм нових ідей та водночас лінійним продовженням думки, яка має певну історію розвитку і форму логічної репрезентації. Франклін Рудольф Анкерсміт, екстраполюючи підхід філософа на розуміння ним історизму, розрізняє основні тропи, використовувані Рорті — іронію та метафору — за сталістю пропонованих

---

<sup>156</sup> Schuetz A. The Stranger: An Essay in Social Psychology // *American Journal of Sociology*. Vol. 49. № 6. May, 1944. P. 503.

<sup>157</sup> Мейта К. Маргінальні філософські концепції як спосіб трансформації словників у філософії Річарда Рорті // *Магістралі та маргінеси: тези 14-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління»* (Київ, НаУКМА, 29-30 травня 2020 р). Упоряд.: В. Пугач, В. Корчевний. К. : НаУКМА, 2020. С. 46-49.

<sup>158</sup> Jenkins K. On «What Is Philosophy»: From Carr and Elton to Rorty and White. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1995. P. 110.

за їхньою допомогою наративів. «Іронія — це троп, який асоціюється зі здатністю історизму розчиняти минуле в окремих епізодах або епохах, і тому є тропом, який відповідальний за релятивістські та скептичні тенденції історизму. Але є й конструктивна сторона історизму, де здатність історика розрізнати єдність у хаосі та різноманітті є, чи, принаймні, може бути трансформованою у ставлення, яке ми можемо мати до життя, соціального світу й політики загалом. Ця конструктивна сторона має свій початок і опору в метафорі..»<sup>159</sup>. Водночас, Рорті наголошує на випадковому характері домінування певних мовних ігор, словників та соціальних практик у певний проміжок часу, що детермінований змінами поколінь та не підпорядковується чітким закономірностям. «Культурна політика — найменш підпорядкована нормам суспільна активність»<sup>160</sup>. На думку філософа, оскільки не існує чітко визначеного критерію істини, неможливо точно стверджувати про коректність одного опису порівняно з іншим. Як противник когерентної теорії істини, Рорті наголошує на тому, що, внаслідок відсутності чітких критеріїв істини у вигляді Абсолюту чи іншого беззаперечного морального авторитету, до яких могло б відбуватися звернення, мовні ігри, що описують навколишній світ, є довільними, а метафори — цілковито еkleктичними. «Якщо придивитися до прикладів альтернативних мовних ігор — словника стародавніх афінських політиків на противагу словникові Джеферсона, моральному словникові св. Павла на противагу словникові Фрейда, жаргону Ньютона на противагу Аристотелевому, ідіоми Блейка на противагу Драйдена, — складно подумати про світ, який робить одне кращим за інше, про світ, що обирає між ними»<sup>161</sup>. Жак Рансьєр у праці «Незгода» (1995) пояснює виникнення метафор Рорті як способу комунікації у ситуаціях незгоди, коли попередні терміни дискусії потребують переосмислення, на відміну від типових комунікативних ситуацій. «Ці виняткові ситуації, можливо, і визначають поетичні моменти, коли творці створюють нові мови, що дають змогу по-новому описати попередній досвід, винаходять нові метафори, покликані

<sup>159</sup> Ankersmith F. R. *Sublime Historical Experience*. Stanford University Press, 2005. P. 42.

<sup>160</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 21.

<sup>161</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 5.

пізніше увійти в арсенал спільних мовних інструментів та консенсуальної раціональності»<sup>162</sup>. Одним із очевидних джерел поняття «культурні практики» є категорія «дискурсивні практики», яку використовує Фуко в праці «Археологія знання» (1969) на позначення практик, традиційно використовуваних членами певного суспільства як людьми, що перебувають в одному дискурсивному полі. Так само, як культурні практики поступово трансформуються з плином історії за допомогою метафор, трансформація дискурсивних практик уможлиблюється поступовою зміною елементів дискурсивної формації як конвенційної системи правил, що відбувається поступово, не викривлюючи загальну форму та закономірності дискурсу. «Але натомість мовні практики змінюють ті сфери, що їх вони пов'язують. Хоч якими специфічними були зв'язки, що їх вони встановлюють і що можуть бути проаналізовані лише на своєму власному рівні, ці зв'язки впливають не тільки на мову: вони вписуються також у елементи, що їх вони артикулюють, одне про одного»<sup>163</sup>. Саме з ситуативного консенсусу на основі використання спільних метафор виникає політика. Тімоті Мостелер наголошує на тому, що пізнання в Рорті замінюється розмовою, будучи позбавленою сталого характеру внаслідок випадковості використовуваних людиною словників, що є популярними на цей момент у соціумі. Відповідно, загальноприйнята істина має конвенційний характер та є наслідком широкого консенсусу. «Наприклад, Рорті може прийняти твердження про те, що «Сонце встає на сході», але стверджуватиме, що прийняття цього твердження індивідом певної культури може відбуватися відповідно до стандартів, підтримуваних цією культурою та втілених в людині, що усвідомлює це твердження»<sup>164</sup>.

У дискурсі філософії науки можемо провести паралель між підходом Рорті до словників, що змінюють один одного, та трансформаціями наукової парадигми у підході Томаса Куна, сформульованому в праці «Структура наукових революцій»

<sup>162</sup> Ranciere J. *La Mesentente: Politique et Philosophie*. Paris: Galilee, 1995.

<sup>163</sup> Фуко М. *Археологія знання*. Пер. з фр. В. Шовкуна. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 119-129.

<sup>164</sup> Mosteller T. *Relativism in Contemporary American Philosophy: MacIntyre, Putnam, and Rorty*. London, New York: Continuum, 2006. P. 136.

(1970), що відбуваються за рахунок появи інновацій. Накопичення фактів відбувається шляхом систематизації результатів випадкових спостережень, і аномалії відіграють роль метафори — інновацій, що не одразу інтегруються в «нормальну науку» внаслідок консенсусного характеру прийняття корпусу попередніх наукових напрацювань без критичного осмислення їхньої актуальності в сучасному житті. «Якщо, наприклад, студент, який вивчає ньютонівську динаміку, колись відкриє для себе терміни, на кшталт «сили», «маси», «простору» та «часу», він, радше, зробить це за рахунок недосконалих, але іноді ефективних визначень у тексті, ніж спостерігаючи та беручи участь у застосуванні цих концептів до вирішення проблем»<sup>165</sup>. Лише у період кризи, коли попереднього корпусу знань починає не вистачати задля прийняття наукою викликів сучасності, відбуваються дебати різних угруповань, що призводять до наукової революції, в ході якої відбувається розширення звичного обшару знань та прийняття аномалії як норми. Пол Фаєрабенд у праці «Проти методу» (1975) схожим чином наголошує на застарілості багатьох наукових підходів внаслідок «умови послідовності», що означає: нова гіпотеза має корелювати з попередніми науковими здобутками. Відповідно, адекватність гіпотез оцінюється їхньою давністю, що означає догматичність та заідеологізованість науки через відсутність альтернатив. Тож, початкові стандарти стають своєрідною пропагандою поглядів, що мають історичну тяглість та є наслідками виховання. Як інший можливий шлях, філософ пропонує т. зв. «хаотичну науку»: дослідження, які керуються контрправилами та плюралістичною методологією (із врахуванням альтернативних фактів, що можуть бути використані до появи пояснення основної теорії), спрощення доступу до досліджень для людей поза науковим світом та принцип «anything goes»: врахування методологій галузей, невизнаних конвенційною наукою (нетрадиційної медицини, астрології тощо). «Кінік Діоген Синопський взяв простий курс, що має

---

<sup>165</sup> Kuhn T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago, 1970. P. 47.



бути взятий багатьма сучасними вченими та всіма сучасними філософами: він відмовився від аргументації, піднявшись та ходячи вгору й вниз»<sup>166</sup>.

Відповідно до випадковості дискурсивних практик, Рорті у праці «Істина й прогрес» наголошує на помилковому характері «фундаменталізму людських прав» — уявлення, що права людини є початково даною величиною, поява концепту якого пояснюється людською природою. Натомість, із погляду Рорті, поняття «людські права» виникає з історично випадкових культурних фактів, і радше може бути пояснене за допомогою культурного релятивізму. Так само, моральна досконалість та повага до людської гідності не є початковими характеристиками людської спільноти. Відповідно, й культура людських прав, що формувалася в Європі з часів епохи Просвітництва, постає як своєрідне підсумовуюче узагальнення: систематизація уявлень людства про правильні з морального погляду рішення, етичні принципи, які у метафізичному вимірі сприймає метаєтика. Для неопрагматизму ж питання людських прав як категорії розглядається емпірично — як максимально ефективний спосіб наближення реалізації соціальної утопії. Спостерігаємо легітимацію поняття «людські права» як дискурсивної практики, властивої людині постпросвітництва. «Здається, що більшість праці зі зміни моральних інтуїцій зроблено маніпулюванням нашими відчуттями, а не підвищенням наших знань»<sup>167</sup>. Як бачимо, людські права мають каузальний, а не епістемічний характер. Новий словник входить у життя спільноти поступово, внаслідок заміни звички до однієї соціальної практики на звичку до іншої. Крім того, Альбрехт Вельмер (2006) наголошує на тому, що суспільний прогрес будується на конфліктному обміні — дискурсивному механізмові, який уможливорює гнучку трансформацію словників за допомогою нових конструктивних метафор. Це дає змогу стверджувати про нестабільний характер

---

<sup>166</sup> Feyerabend P. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books, 1975. P. 62.

<sup>167</sup> Rorty R. *Truth and Progress*. P. 172.

соціальних практик, де норма між нормою та трансгресією трансформується з кожним поколінням<sup>168</sup>.

Важливим у переописі наявних наративів є те що, що метафори детерміновані оптикою поета-іроніка та його світоглядом. Описи всього навколишнього світу є результатами творчої уяви сильного поета, що є ексцентричним генієм, здатним вийти за рамки наявних суспільних практик та окреслених парадигм, створюючи нові метафори, що змінюють собою попередні «успадковані проблеми» (inherited problems)<sup>169</sup>. Суспільство, за неопрагматистом, має турбуватися про реалізацію творчих надбань ексцентричних особистостей, мотивацією для солідаризації яких є актуалізація власного потенціалу на універсалізованому рівні. При цьому, істотною є ретроспективна реконструкція витворів їхньої уяви, яка може не збігатися з темпоральним ресурсом виявлення. «Але тепер ми знаємо про ці речі, оскільки ми, нащадки, можемо розповісти цю історію прогресу, що ті, хто насправді сприяли прогресові, вже не можуть... Продуктом цього всього є ми — наша свідомість, наша культура, наша форма життя»<sup>170</sup>. Джордж Героф, коментуючи політичних діячів-іроніків, якими особливо захоплювався Рорті, також акцентує увагу на превалюванні серед них моральних візіонерів — людей, які окреслюють перспективи на майбутнє соціуму, долаючи вплив його теперішніх вад. «Візіонер — це той, хто може утриматися від загальних уявлень свого суспільства, щоб уявляти свіжі можливості для того, що існує»<sup>171</sup>.

Канонічні визначення (canonical designators), які складають дискурсивні практики, Рорті визначає з посиланням на Брендона, як егоцентричні просторово-часові описи координат (egocentric spatio-temporal coordinate descriptions), якості, опис яких детермінований кутом зору оповідача. Характерною ознакою описів навколишньої дійсності є те, що лише об'єкти, вибрані оповідачем, набувають

---

<sup>168</sup> Wellmer A. Rereading Rorty // *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 2008. Vol. 2. No 1-18. P. 12. Retrieved from: <https://krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/2008-2-01-wellmer.pdf>.

<sup>169</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 20.

<sup>170</sup> Ibid. P. 56.

<sup>171</sup> Haroff J. E. Educating for Irony or Reverence: Rorty and Zhu Xi on the Appropriation of Tradition. University of Hawaii at Manoa.

фізичного існування. «Аналогічно, сказати, що об'єкт існує не фізично, а в «історіях Шерлока Голмса» — це обрати як серію канонічних визначень ті й тільки ті описи осіб та речей, що згадані в цих історіях або ті, що слідують зі згаданого в цих історіях»<sup>172</sup>. Філософ наводить приклад із тим, що дружина доктора Вотсона могла би бути реальнішою за Шерлока Голмса в оповіді іншого наратора, яким би не був Артур Конан Дойл. Водночас, переописи надбань минулого відбуваються зовсім не стихійно, і нові метафори мають певний зв'язок із попередніми. На деміургічній суб'єктивності, що виявляється в історичному тяжінні між творіннями людства та метафорами сильного поета, наголошує Гарольд Блум у праці «Страх впливу» (1997), яка стала для Рорті джерелом самого концепту «сильний поет». Причиною, що рухає прагненням поета до змін, є страх впливу — страх мати успадковану ідентичність, що зумовлює нігілістичне прагнення деконструювати попередню традицію водночас із нерозумінням перебування в полоні «демону теорії», що означає історичну тяглість, яку сильний поет намагається перервати, пробуючи здолати репресивну фігуру символічного батька та витісняючи її на маргінес несвідомого (id). Подібний процес переривання діалогічних відносин із минулим шляхом провокацій та інновацій дістає в Блума назву «Гамлетів комплекс» за аналогією з Фройдовим Едиповим. «Романтизм, попри всі свої чесноти, можливо, був величезною трагедією, самовбивчим заходом не Прометея, а осліпленого Едипа, який не знав, що Сфінкс був його музою»<sup>173</sup>. Бачимо, що минуле слугує для поета-іроніка символічним Іншим, який потребує переосмислення водночас із неминучістю контакту з ним.

Потребу сприйняття філософських надбань минулого як діалогу з позиції сучасності на рівних із представниками попередніх епох Рорті окреслює в есеї «Історіографія філософії: чотири жанри», що є частиною збірника «Філософія в історії» (1984), впорядкованого у співпраці з К. Скінером та Дж. Б. Шневіндом. Подібний підхід до історіософії має назву «раціональна реконструкція». Мисленню

---

<sup>172</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 21.

<sup>173</sup> Bloom H. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York, Chicago: Oxford University Press, 1997. P. 10.

авторитетних фігур історії як непорушних величин протиставляється їхнє розуміння як рівноправних учасників полеміки. Пропонується переосмислення методології гуманітарних наук та взяття прикладу з природничих, де увага звернена не так на тяглість певних мисленнєвих парадигм, як на їхню релевантність до вирішення проблем сучасності. «Фрегеанці, кріпкеанці, поперіанці, вайтгедіанці та гайдегеріанці будуть кожний перевчати Платона по-різному перед тим, як почати з ним дискусію»<sup>174</sup>. Перевагою раціональної реконструкції на відміну від історичної (тлумачення доробку філософа в контексті епохи написаних ним творів) є пріоритетність в історії філософії не так детермінованості думки традицією та авторитетом, як практичної актуальності певних підходів. Крім того, на противагу доксографії як намагання створити велику інтелектуальну історію із доробку філософів, які вважаються центральними для світового канону, Рорті пропонує інтелектуальну історію — спосіб опису надбань людства, що дає змогу приділити увагу науковим працям та біографіям філософів, чиї ідеї перебувають поза звичним каноном академічної думки. Прикладами є підходи Лао Цзи, Ж.-Ж. Русо, А. Шопенгауера тощо. Як зазначає Тарас Лютий у праці «Сковорода. Самовладання» (2022), коментуючи доцільність історії духу в підході Рорті, «відтак історики ідей створюють цілісні образи цих персонажів, зважаючи не тільки на особливості їхнього філософування, а й на окремі, почасти маргінальні аспекти розмислу»<sup>175</sup>. Вахтанг Кебуладзе у статті, присвяченій аналізу еволюції поглядів Гусерля на трансцендентальну феноменологію, зауважує, що, при розгляді британського емпіризму як одного з джерел феноменології, філософ використовує методику, яка за суттю подібна до раціональної реконструкції Рорті або аісторичного реконструювання<sup>176</sup>. За Іваном Лисим, літературна культура становить міні-модель ліберальної утопії, соціальний консенсус у якій реалізується

---

<sup>174</sup> Philosophy in History / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 54 p.

<sup>175</sup> Лютий Т. Сковорода: самовладання. К. : Темпора, 2022. 623 с.

<sup>176</sup> Кебуладзе В. Ідеї I: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2022. Т. 9-10. С. 103.

за допомогою діалогізму між представниками різних сфер наукового знання у ситуації антидемаркаціонізму (стирання кордонів між науковими дисциплінами). «Вони усвідомлюють себе партнерами у свobodній і до(з)вільній розмові, а своє покликання вбачають у підтримуванні розмови як обміну поглядами, у наданні їй щоразу нового спрямування, у її творчому збагаченні»<sup>177</sup>. Проте, деякі дослідники критикують Рорті за суб'єктивно негативне сприйняття попередньої філософської традиції. Так, Лоренцо Фаббрі у праці «Доместикація Дерида: Рорті, прагматизм та деконструкція» (2008) наголошує на тому, що попередні філософські надбання непрагматик, а відповідно — поетка-іронікиня бачить у винятково негативному світлі, як трансцендентальні упередження, у яких звинувачується вся метафізична традиція з платонівських часів. «Відповідно, вона продовжує змальовувати словники, які не схвалює, в негативному світлі, щоб її пропозиція змінити словники мала більш привабливий та менш випадковий вигляд»<sup>178</sup>.

Важливим у розумінні письма в філософії Рорті як способу тлумачення Іншого є інтерпретація ним літературної культури як відмінної від філософського чи релігійного письма. При цьому, новелістика розглядається філософом як кращий спосіб розуміння мотивації вчинків Іншого, що зумовлює трактування життєвого вибору особистості як результату варіювання поміж різних самоописів. У есеї «Від релігії через філософію до літератури» (2008) Рорті наголошує на домінуванні в теперішньому світі літературної культури, яка передбачає розгляд різних типажів особистості з можливістю порівняння способів життя концептуальних персонажів у художніх творах порівняно із тоталітарним характером спокутувальної істини історії філософії, де домінує картезіанське зведення всього досвіду поколінь до пошуку та пізнання Абсолюту. «В літературній культурі, яка поступово формувалася протягом останніх двохсот років, запитання «Чи істинне це?»

---

<sup>177</sup> Лисий І. Я. Ідея після філософської/літературної культури у Ричарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могил. академія, 2011. Т. 115. С. 50.

<sup>178</sup> Fabbri L. The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction. Trans. by D. Manni. London, New York: Continuum, 2008. P. 12.

поступилося запитанню «Що нового?»<sup>179</sup>. Стаття філософа «Подолання еготизму (egotism): Джеймс та Пруст як спіритуалістичні досвіди» (2001) присвячена саме характеристиці літературної культури як способу утвердження автономії сприймача художнього твору, що виявляється в наданні читачеві можливості робити власні висновки стосовно життєвих принципів на прикладі способів існування конкретних персонажів, на противагу догматизмові абстрактних філософських істин. «...Як казав Ніцше, стати тим, ким ти є, — означає запитувати не: «Що є істина?», а: «Які типажі людей у світі, і як вони живуть?»<sup>180</sup>. Філософ своєрідно переосмислює термін гештальт-терапії, розуміючи в цього тексті під «еготизмом» нарцисичне уявлення індивіда про наявність у нього знань про всі причинно-наслідкові зв'язки суспільної моралі, необхідних для встановлення монополії на авторитетність власної думки, та перебування в найкращій позиції для формування суджень про моральність вчинків інших. Неопрагматист наголошує на тому, що художні твори дають нам не так експліцитні, як саме імпліцитні поради, демонструючи не об'єктивну істину (*що* сказано, контекст та логічний патерн), що дає нам аргументативне письмо, а суб'єктивні враження (*як* сказано), зміст яких не може бути редукований до віри в істину певного повідомлення, будучи письмом творчим. Рорті наводить аналогію із підходом Аристотеля, в якому етична чеснота означає розсудливість (фронезис) радше, ніж знання (епістему). У той час, як у філософії та релігії в оцінці вчинків відштовхуються від їхньої відповідності наперед даній істині, література дає змогу оцінювати моральність вчинків персонажів відповідно до знання про мотивацію їхніх дій, їхніх самоописів та впливу конкретних дій на життя інших. Відповідно, досягнення моральної витонченості уможливлюється за рахунок балансу між описами людьми себе та нас та нашими самоописами й описами інших. Суттєва відмінність між філософською та літературною культурами полягає також у тому, що праці мислителів дають нам ідеальні моделі вчинків, а герої художніх творів є неідеальними, що уможливлює

<sup>179</sup> Rorty R. From Religion Through Philosophy to Literature // *Comparative Literature*, 172, 2010. Retrieved from: <https://calisphere.org/item/bb4120edbb4e7bdfa5112949d416ce4c/>.

<sup>180</sup> Rorty R. Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises // *Telos*. 2001. Vol. 3. No 3. P. 244.

краще розкриття різноманіття людських характерів та поведінки. «Новели — ключові засоби, що допомагають нам уявити, як це — бути ревним католиком, що втрачає свою віру, реднеком-фундаменталістом, що приймає Ісуса в серце, жертвою Піночета, що дає раду зі зникненням своїх дітей, пілотом-камікадзе Другої світової війни, що живе з фактом перемоги над Японією, пілотом-бомбардувальником, що скинув на Токіо вогневі бомби, як моральну ціну перемоги Америки, або політиком-ідеалістом, що справляється з тиском мультинаціональних корпорацій на політичний процес»<sup>181</sup>. Представлення абсолютно різних характерів літературних героїв дає читачеві змогу усвідомити контингентність моральних словників усіх людей, що населяють Землю, а відповідно — потребу толерантності до словників кожного. Зокрема, як приклад літератури, що сприяє інклюзивності, Рорті наводить творчість Ч. Дікенса, який, описуючи експлуатацію дітей у робітних домах, був зацікавлений, насамперед, у тому, щоб «повідомити нас про форми страждань, які ми могли ігнорувати»<sup>182</sup>.

До того ж, чіткі моральні принципи, постульовані філософією та релігією, передбачають пошук універсального алгоритму, імперативу, який можна застосувати до всіх рішень, що стосуються морального вибору. Літературна ж культура акцентує увагу на моральній чуттєвості, що означає здатність варіювати у прийнятті рішень та їхній оцінці у найскладніших моральних дилемах, коли готового шаблону досконалих вчинків не існує. Саме цьому вчить нас недосконалість героїв художньої прози. Навіть дії персонажів, що призводять до негативних наслідків, можуть виконувати конструктивну роль, бо їхній розгляд допомагає емпатично оцінювати вчинки людей відповідно до розуміння їхніх передумов, та уникати вчиняти таким чином, щоб цей моральний вибір, в подальшому, міг сприйматися як неприйнятний. «Але гасло новели — не: «Розумій все, що пробачити всіх». Радше, це: «Перед тим, як вирішувати, яка дія є непринятною, впевніться, що ви знаєте, як цей вчинок сприймався дієвцем»<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Ibid. P. 249.

<sup>182</sup> Ibid. P. 150.

<sup>183</sup> Ibid. P. 149.

Гуманістичне навантаження літератури полягає саме в тому, що, на противагу прагненню бути в контакті з істиною, метою новелістики є бути в контакті зі значним різноманіттям особистостей, максимальна інклюзивність, досягнута у створенні інтерсуб'єктивного консенсусу між різними соціальними групами. Саме тому філософському та релігійному мисленню, з погляду філософа, властиві схильність до фанатизму та нетолерантності, в той час, як літературна культура вчить нас «втіленню в життя твердження Христа, що любов — єдиний закон»<sup>184</sup>. Хоча, філософ зазнає критики за сприйняття художньої літератури суто в утилітарному ключі: як засобу ілюстрації соціально-філософських підходів. Так, Рендал Осє наголошує на тому, що в естетиці Рорті немає місця самоцінності мистецького досвіду. Філософія вважає, що прагматистові у літературному аналізі варто враховувати різницю між пережитим та проєктованим актом, що уможливорює фікціоналізацію — моделювання різних варіантів дії героїв художнього твору із паралельним відтворенням різноманітних архетипів, що дають змогу герою робити вибір. «Подібним чином, філософи теоретизують про те, що ніколи не сталося, але могло відбутися. Інакше, вони були б істориками»<sup>185</sup>. Відповідно, аналізу творів Рорті, на думку більшості критиків, притаманна нівеляція самоцінності художніх творів як виявів багатогранності досвіду письменника як Іншого. Із погляду П. Джонсона, в інтерпретації художніх сюжетів Рорті, дидактизм замінює свободу морального вибору. Характери персонажів редуковано до певних схем, адже інтерпретація всього, що відбувається у творі, крізь призму моральної відповідальності унеможливорює задоволення від тексту та самоідентифікацію із неідеальними персонажами. «Тому або новела говорить власним голосом, і, в такому разі, іронік має перейняти досвід тиші, або ліберальний іронік базикає, накладаючи іронію на іронію, таким чином, руйнуючи все, що новела має сказати»<sup>186</sup>. Відсутність самоцінності видів мистецтва та їхніх

---

<sup>184</sup> Ibid. P 250.

<sup>185</sup> Auxier Randall E. *Image and Act: Bergson's Ontology and Aesthetics* // *Sztuka I Philosophia*. 2014. 45. P. 73.

<sup>186</sup> Johnson P. *Moral Philosophers and the Novel: A Study of Winch, Hussbaum and Rorty*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 152.



інших функцій, окрім буття ілюстративними прикладами етичних дилем у працях Рорті, на думку Вельмера, підкреслює відсутність в аргументації філософа прикладів із інших сфер мистецтва, крім літератури. Іронік та культурний герой є «політичною твариною», чия увага прикута винятково до цілераціональної функції соціальної інженерії. «Рорті, зазвичай, не говорить про музику, фільми, театр чи живопис, лише про поета як письменника»<sup>187</sup>. Хоча, існують і протилежні погляди на розуміння мистецтва неопрагматистом. Так, Андрій Богачов у праці «Досвід і сенс» (2011) наголошує на функції мистецтва у Рорті саме як медіатора зустрічі з несвідомим, актуалізації уяви за допомогою образного мислення з використанням символів та метафор. «...Зустріч із собою — це самоздійснення через самотлумачення»<sup>188</sup>. Але в більшості випадків, спостерігаємо сприйняття Рорті літературної культури, як насамперед, способу дослідження підходів соціальної етики.

Рорті широко використовує переопис біографій як спосіб творення альтернативних наративів як про конкретних відомих постатей, так і про групи людей чи інших живих істот, що зумовлює краще їхнє осмислення як Інших. У біографістиці філософ відштовхується від права відомих діячів науки чи культури на «щирі помилки», що означає некоректні в ретроспективі вчинки чи політичні погляди внаслідок незнання діячами ширшого історичного контексту. По суті, видатних діячів культури, що захоплювалися міжнародними злочинцями через недостатній розвиток мас-медіа в середині ХХ ст., така кількість, що розділ праці Рорті «Філософія як культурна політика», присвячений проблемі подібних помилок — «Щирі помилки», — сфокусований не так на випадкових попутниках тоталітарних режимів, як на причинах «бездоганності» репутації Джорджа Орвела. Адже ланцюг імен діячів культури, що в різні часи оспівували диктаторів через незнання безмежний — від Ж.-П. Сартра до Е. Паунда. Подібний погляд уможливорює саме використання переописів як способу розібратися у мотивації історичних осіб на противагу прямому анахроністичному звинуваченню митців у

<sup>187</sup> Wellmer A. Reading Rorty. P. 12.

<sup>188</sup> Богачов А. Досвід і сенс. К. : Дух і літера, 2011. С. 275.

недалекоглядності та нещирості внаслідок небездоганності їхніх поглядів. «Оскільки історики більш зацікавлені в наслідках ваших дій, ніж у ваших мотивах. Новелісти, оскільки вони однаково зацікавлені в обох чинниках, допомагають нам усвідомити факт, що ці дві речі можуть бути мало пов'язані одна з іншою»<sup>189</sup>. Метою мисленнєвого моделювання неопрагматистом альтернативних біографій є намагання продемонструвати, що біографія індивіда побудована на випадкових збігах обставин, удачі, що визначає подальший розвиток особистості, яка від початку є нейтральним людським проєктом. Моральний характер особистості, що виявляється в її чуттєвості до страждань Іншого, також продиктований випадковими життєвими подіями, які формують бекграунд індивіда. Так, у праці «Філософія та соціальна надія» (1999) есей «Про нацизм Гайдегера» є спробою змоделювати життя творця фундаментальної онтології, якби той вчасно зрікся нацистських поглядів. «Я можу прояснити, що я маю на увазі під «випадковими подіями», «незалежною варіацією», змалювавши трохи відмінний можливий світ — світ, у якому Гайдегер приєднується до свого антигегелівського попутника, Томаса Мана, у палкому спротиві Гітлеру»<sup>190</sup>. У цій гіпотетичній історії життя філософ одружується з вигаданою єврейською соціальною демократкою Сарою Мандельбаум, має сина Абрама, певний час викладає в Принстонському, а потім — в Чиказькому університеті в США, стає антинацистським полемістом й отримує Нобелівську премію з літератури та Президентську медаль свободи. Враховуючи випадковість прийняття інтелектуалами (не)коректних політичних рішень, при оцінці їхніх вчинків беруться до уваги не так наслідки, як спосіб мислення та щирість їхніх помилок у вигляді відсутності деструктивних намірів та збігові історій, які вони б могли розповісти про себе, з їхніми переконаннями. «Більшість людей здатні створити новели про своє життя, де вони мають образ якщо не героїв та героїнь, то, хоча б, добрих»<sup>191</sup>. Саме у щирості з самою собою, на думку неопрагматиста, проходить межа між людиною, гідною поваги чи огиди.

---

<sup>189</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 66-67.

<sup>190</sup> *Ibid.* P. 193.

<sup>191</sup> *Ibid.* P. 68.

Крім того, причиною здійснення політичних помилок може бути складність морального вибору та розділена політична ідентичність, на кшталт потреби зробити вибір між двома такими однаково істотними цінностями, як родина або Батьківщина. За Рорті, інтелігента характеризують саме гнучкість, розумова активність та готовність приймати виклики історії. Як зразок такої широти, філософ згадує К'єркегорового лицаря віри, який не потребує підтвердження певної теорії, щоб вірити в неї, а натомість залишається повністю відданим певній ідеї. Посилаючись на Д. Дьюї, Рорті стверджує як позитивний спосіб увійти в історію не намагатися віднайти метафізичне означення шляхетності, а здійснювати вчинки, які є шляхетними, на практиці. Крім того, варто мати на увазі, що жодна щирість чи шляхетність не є сталою величиною в ході історії, де постійно здійснюються переописи з певними оцінками вчинків. Відсутність сталого визначення героїв епохи — одна з характерних рис ходу історії, що дає змогу створювати діаметрально протилежні наративи про Іншого. Прикладом уславлення історичного діяча, абстрагуючись від моральних якостей, за Рорті, є наведена Бернардом Вільямсом у праці «Моральна вдача» історія Поля Гогена, який в історії запам'ятований як автор геніальних картин, а не як зрадник сімейного та державного обов'язків.

Прикметним у біографічному аналізі Рорті є те, що він намагається відштовхуватися від певних характеристик та переконань історичних постатей у переописах їхніх біографій. Тому створення альтернативних наративів життів мислителів здійснюється з урахуванням їхніх поглядів. Так, Гайдегер у Рорті, попри свою прогресивність порівняно з реальною життєвою історією, все таки, має антигегелівські погляди та демонструє скепсис стосовно американських цінностей демократії та життєвого комфорту<sup>192</sup>. Хоча, в цій версії подій видається сумнівним, що стосунки з єврейською жінкою докорінно змінили б погляди Гайдегера та подолали б антисемітизм, адже він у реальності мав стосунки з Ганною Арендт. Проте, філософ не виключає думку про можливу підтримку Орвелом війни у

---

<sup>192</sup> Ibid. P. 193.

В'єтнамці, якби той дожив до часів Холодної війни, аргументуючи це тим, що він «легко може уявити домінування орвелівського антикомунізму та його антиімперіалізму»<sup>193</sup>. У врахуванні випадковості подій в життєвих історіях можна провести паралель із регресивно-прогресивним методом історіографії Сартра, який базується на спротиві лінійному баченню розвитку людської особистості та штучній трансформації наративу про історію життя відомих осіб, сконструйованого пост-фактум та сфокусованого винятково на досягненні певної мети. Зокрема, в повісті «Слова» (1964) згадується поняття «біографічна ілюзія» — намагання підпорядкувати увесь життєвий шлях авторів, яких мислитель читав у дитинстві, чіткому алгоритмові, позбавляючи їх свободи вибору. «Вони гадали, що чинять і говорять, як їм заманеться, а насправді найменший їхній вислів мав реальну мету, провіщаючи роковану їм Долю»<sup>194</sup>. Парадоксальність цієї автобіографії полягає в тому, що сам Сартр, врешті, вдається до критикованого ним редукціонізму, підпорядковуючи опис свого дитинства меті стати письменником. На це вказують навіть назви основних частин книжки — «Говорити» та «Писати», а також — розгорнуті детальні рефлексії свого читацького досвіду як простеження становлення особистості від споживання елітарної культури — до масової й знову до елітарної.

Коротка ж автобіографія Рорті «Троцький та дикі орхідеї» як частина збірника «Філософія та соціальна надія» слугує спробою доведення потреби розмежування філософії, відповідальної за приватне життя (автономії) та ліберальної філософії (солідарності), на прикладі історії власних інтелектуальних пошуків. Філософ наголошує на тому, що зазнавав критики представників як лівого, так і правого рухів за констатування недоліків соціальної складової першого та економічної — другого. «Постмодерністи» філософськи праві, будучи політично дурними, а «ортодокси» філософськи неправі тією ж мірою, якою політично небезпечні»<sup>195</sup>. Рефлексія власних історичних пошуків як персонажа особистого

<sup>193</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 57.

<sup>194</sup> Сартр Ж.-П. *Нудота*. Мур. Слова. К.: Основи, 1993. С. 193.

<sup>195</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Virginia: Penguin Books, 1999. P. 18.

нарративу, що містила зацікавлення троцькізмом через буття членів родини «попутниками» тривалий час, платонізмом, підходом Р. фон Крафт-Ебінга, інтерес, розчарування та повернення до теорії Дьюї у філософській площині та цікавість до вирощування диких орхідей, слугує ілюстрацією неможливості редукції біографії індивіда до єдиної мети, без урахування побутових деталей. «Я здогадувався, що було щось сумнівне в цьому езотеризмі — цьому інтересі до соціально некорисних квітів»<sup>196</sup>. Основним здобутком соціальної філософії Рорті Олександр Івашина вважає саме це чітке розмежування між позитивістськими концепціями, створеними на базі ідеї солідарності, та романтичними словниками самостворення, що можуть бути використані людиною лише ізольовано від суспільства, а у використанні ж у прямій дії становлять небезпеку для соціуму. «Такі мислителі та митці, як К'єркегор, Ніцше, Бодлер, Пруст, Гайдегер та Набоков дають нам взірці самовдосконалення — автономного, самоствореного людського життя. Такі ж мислителі, як Маркс, Міл, Дьюї, Габермас та Ролз є швидше взірцями людини-громадянина»<sup>197</sup>. Найвідомішими прикладами подібних підходів є елітаризм Ніцше та марксизм, які були викривлені людством до нацизму та сталінізму. Тож, через аналіз своєї біографії Рорті наголошує на потребі пам'ятати про сформованість переконань індивіда випадковими чинниками, що становлять соціальні практики певної епохи, а не платонівським об'єктивним ідеалізмом. Симпатію самого себе до лівих рухів він пояснює через аналіз фактів власної біографії — народження в родині троцькістів, підробляння поштарем у юності, булінг у школі тощо. Перелік цих фактів у формі самоаналізу є утвердженням думки про випадковість людських поглядів, а відповідно — відсутність нейтральної точки відліку, що слугувала б моральним критерієм оцінки людських вчинків та коректності соціально-філософських напрямів. Проте, не всі критики з ентузіазмом сприймають радикальне розділення Рорті солідарності та автономії. Вельмер вважає, що надто радикалізована опозиція приватного та публічного суперечить декларованій ліберальною культурою потребі постійної переоцінки власних засад за допомогою

---

<sup>196</sup> Ibid. P. 7.

<sup>197</sup> Івашина О. О. Річард Рорті і можливості постметафізичної культури. С. 12.

словників. Адже інновації є неможливим без діалогічного введення нових концептуальних опозицій. «Більш цікавими прикладами аргументації, відповідно, будуть випадки, в яких частково різноманітні та часто паралельні словники суперечать один одному, й, особливо, випадки, коли суперечливі переконання сприяють переосмисленню мови, в якій ці суперечливі переконання були сформульовані»<sup>198</sup>. Схожу позицію щодо підходу Рорті висловлює С. Жижек у праці «Погляд навскіс: вступ до Жака Лакана через популярну культуру» (1992), наголошуючи на тому, що деклароване розмежування публічного й приватного не зовсім відповідає проєкту ліберальної утопії, об'єднаної спільними соціальними законами. Адже закон є своєрідним еквівалентом суперего в психоаналізі, що зумовлює наявність універсалізованих правил поведінки, тим самим, порушуючи принцип невтручання приватного в публічне. «Таким чином, справа не в тому, що поділ *публічне/приватне* неможливий, а в тому, що він можливий лише за умови, що сама сфера публічного права «змащена» непристойним виміром «приватного» задоволення: публічний закон бере енергію для задоволення з тиску, який він чинить на суб'єкт від самого задоволення, якого він його позбавляє, діючи як засіб заборони»<sup>199</sup>.

Тож, іншість як підстава для творення культурної політики виявляється у філософії Рорті за рахунок творення сильним поетом-іроніком переописів шляхом реформації усталеної культури за допомогою інновацій (метафор), покликаних трансформувати культурні практики соціуму. Літературна культурна стає дієвим способом формування емпатії та позбавлення від еготизму у сприймачів та самореалізації діячів мистецтва, які реалізують особистісну автономію у творчості та ліберальну солідарність — у політиці.

---

<sup>198</sup> Wellmer A. Reading Rorty. P. 10.

<sup>199</sup> Žižek S. Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture. The MIT Press, 1992. P. 97.

## 2. 2. Проблема Іншого як спосіб розв'язання епістемологічної проблеми тіла та розуму

Окрім соціально-філософських інтерпретацій, проблема Іншого аналізується Рорті у вигляді концептуальних схем притчового характеру задля розгляду таких епістемологічних проблем, як осмислення картезіанського дуалізму тіла та розуму (mind-body problem). «Рорті, справді, беззаперечний майстер серед оповідачів у сучасній філософії»<sup>200</sup> Прикметним є те, що в критиці неопрагматистом кореспондентної теорії істини інші як концептуальні персонажі постають як особи чи істоти, гідні пізнання та наслідування, і саме в епістемологічному аспекті пізнання філософом Іншого немає зверхності чи вестплейнінгу, за який мислителя небезпідставно критикують у соціально-філософських розробках. Крім того, в цій частині аналізу спостерігаємо спроби не лише зрозуміти чи переописати Іншого, а й створити його.

Розглядаючи проблему розуміння не лише істот, а й неістот як Інших, Рорті доходить висновку про те, що основною точкою відліку, з якої починається буття осмисленою людиною, є здатність до комунікативного обміну. Вміння апелювати інформацією та налагоджувати соціальні зв'язки є характеристикою, що відрізняє людину від інших живих істот та механічних витворів. Саме наявність соціальних зв'язків та вміння брати участь у комунікаційному обміні є маркером наявності свідомості. «Мати свідомість не означає мати кінотеатр у черепі, з успішними репрезентаціями навколишнього середовища, що вигулькують на екрані. Це здатність використовувати переконання, щоб отримувати те, що хочеш»<sup>201</sup>. Аби розкрити погляд більшості аналітичних філософів на становлення людини, Рорті в праці «Філософія як культурна політика» цитує думку Аристотеля, що самосприйняття є сумою вражень про предмети та явища, які сприймає організм, а відповідно, ідентичність пов'язана з репрезентацією. Бачимо відмінність речі-як-Іншого від людини, адже в той час, як механізм просто реагує, організм отримує інформацію. «Врешті, існує велика різниця між механізмом на кшталт термостата,

<sup>200</sup> Ankersmith F. R. *Sublime Historical Experience*. P. 35.

<sup>201</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 113.

який просто існує в навколишньому середовищі, та організмом із нервовою системою, здатною вмещувати репрезентації навколишнього середовища»<sup>202</sup>. З погляду ж антиемпіризму, між когнітивними здібностями неістот, тварин та немовлят немає суттєвої різниці, адже вони здатні відповідати на подразники, але не отримувати інформацію. З погляду ж емпіризму, на долінгвальному рівні розуміння дітьми слів батьків на позначення понять відбувається за рахунок «ментальної мови» (Mentalese)<sup>203</sup>. Рорті вважає, слідом за Вітгенштайном, що мова та думка виникають у нашому мисленні першими. Саме здатність формувати судження стосовно явищ чи дій у вивідні обґрунтування (inferential justification) зумовлює наявність здатності обробляти інформацію. Адже лінгвістичне усвідомлення є більшим, ніж спроможність реагувати на певні стимули. Усі переконання, погляди та навіть розуміння їхньої очевидності формуються внаслідок комунікативних обмінів інформацією. У наведеній системі уява є джерелом мови, а відповідно — джерелом свободи.

Проблема тіла та розуму на тлі критики картезіанства аналізується Рорті також за допомогою концептуальних схем. Наприклад, у розділі «Особі без свідомості» праці «Філософія та дзеркало природи» (1979) змодельовано антиподів — інопланетних істот із планети Антиподії, яку в XXI ст. мало б відкрити людство після антидуалістичного перевороту, що відбудеться стараннями представників філософської школи Австралії та Нової Зеландії. У фізіологічному плані, антиподи мають вигляд та анатомічну будову людей, але суттєвою відмінністю антиподів має бути відсутність поняття свідомості. Зокрема, зміни власних тілесних станів антиподи описують винятково науково-описовими термінами, якими характеризуються фізичні причини відчуттів. «Коли їхні діти підходили до гарячих плит, матері кричали: «Він простимулює свої С-кінцівки»<sup>204</sup>. Сам концепт відчуттів відсутній у їхній мові. На відміну від цього, людина зазвичай описує свої стани

---

<sup>202</sup> Ibid. P.112-113.

<sup>203</sup> Ibid. P.117.

<sup>204</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Natur*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. P. 71.



метафорично. Подібна відмінність у комунікативних практиках пояснюється тим, що основними науковими дисциплінами антиподів є неврологія та біохімія.

Герменевтичний конфлікт між «Я» та Іншим у наративі про антиподів увиразнюється поняттям непоправності — неможливістю існування ілюзій у межах окреслених відчуттів. Це означає, що майбутні покоління антиподів, навіть за наявності культурних контактів та вивчення термінології землян на позначення відчуттів, не могли б адекватно ними послуговуватися. «Антипод матиме дієслово, а не іменник...»<sup>205</sup>. Посилаючись на класифікацію С. Крипке, Рорті відмежовує ментальні феномени (чисті відчуття, пов'язані з моральним аспектом) та фізичні (епістемічні) (погляди й настрої, складні для тлумачення в повсякденні). В той час, як ментальні феномени є однозначними в інтерпретації та тлумачаться за рахунок безпосереднього сприйняття, епістемічні потребують додаткового вивчення через коректну ретрансляцію та інтерпретації у свідомості. «Тож біль, на відміну від спеки, не лише чітко визначається як біль, а й референція вказівного слова залежить від сутнісної властивості референта»<sup>206</sup>. Подібним чином, при аналізі сприйняття світу вже згадуваних нами філософських зомбі, описуваних Чалмерсом, спостерігаємо епістемічну асиметрію — неспроможність відтворити ключові проблеми інших свідомостей, пов'язану з тим, що наше знання досвіду свідомості є зовнішнім відносно безпосереднього сприйняття інших. Відповідно, знання суб'єктивного досвіду свідомості Іншого не пов'язане із повнотою фізичних знань. Чалмерс наводить приклад із ученою, досконало обізнаною стосовно усіх неврологічних процесів на своїй планеті, але неспроможною коректно описати власні відчуття від споглядання кольорів у спектрі. «...Мері досліджує, яким є світ; здається зрозумілим, що знання, які вона отримує, є знаннями про факти»<sup>207</sup>. При цьому, можливість помилки у чуттєвому досвіді, є універсальною рисою, яка дає змогу стверджувати про подібність між антиподами та людьми. Тому ці уявні істоти є відмінними від механізмів, які запрограмовані на досконалу роботу, але

---

<sup>205</sup> Ibid. P. 71.

<sup>206</sup> Ibid. P. 79.

<sup>207</sup> Chalmers D. J. The Conscious Mind: in Search of a Theory of Conscious Experience. P. 97.

нездатні без керівництва приймати та змінювати рішення й перепрограмуватися навіть за критичних ситуацій. Сама наявність здатності оцінювати переваги та недоліки альтернативних рішень проблем становить, з погляду Рорті, суттєву перевагу організмів над механізмами. Металінгвістика займається підбором слів у певних ситуаціях, а тому, на думку неопрагматиста, увиразнює момент свободи вибору живими організмами. «Знання та свобода співіснують»<sup>208</sup>. В'ячеслав Циба у статті, присвяченій аналізу інтерпретації трансцендентального аргументу Канта в різноманітних філософських системах, наголошує на усвідомленні Рорті важливості того, аби свідомість індивіда виконувала роль самосвідомості. «Така пропозиція не є бездоганною, але їй вдається уникнути пастки критеріїв розпізнавання уявлення та речі, в яку потрапляє аналітичний аргумент»<sup>209</sup>. Хоча, Рорті значною мірою критикується за перенесення в наративі про антиподів людського когнітивного апарату та уявлень про чуттєвість на інопланетних істот. Зокрема, на думку Кенета Галагера, описану в статті «Антиподи Рорті: неможлива ілюстрація» (1985): «те, що ми, земляни, стверджуємо про наявність в антиподів таких наук, має бути узгоджене з тим, що ми маємо на увазі під словом “наука”»<sup>210</sup>.

Опріч намагання знайти спільні точки погляду між антиподами та землянами, Рорті наголошує на полярність ставлення до цих індивідів людей майбутнього, що увиразнює аргументацію мислителя в полеміці з метафізиками, бігевіористами й скептицистами. Філософ наголошує на тому, що відсутність поняття свідомості для, хто ставлять у центр *істину*, автоматично означає «відсталість» антиподів. Мислителі ж, для яких пріоритетним є значення *значення*, сприймають подібний світогляд з екзистенційного погляду — як повернення до буття. «Стало очевидним, що, які б екзистенціали не використовували антиподи, вони точно не включають жодного з тих, які, століттям раніше, Гайдегер критикував як «суб'єктивістські»<sup>211</sup>.

<sup>208</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 114.

<sup>209</sup> Циба В. Трансцендентальний аргумент і проблема об'єктивності // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2011. Т. 115. С. 35.

<sup>210</sup> Gallaher K. T. *Rorty's Antipodeans: An Impossible Illustration?* // *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 45. No 3 (Mar., 1985). P. 449-455.

<sup>211</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. P. 73.

Проте, Рорті у конструюванні концептуальної схеми, залишається відкритим до поглядів Іншого та наголошує на перевагах матеріалістичного світогляду антиподів. Філософ звертає увагу на розвиненість підходу інопланетних істот майбутнього в антирепрезенталістському дискурсі порівняно з людьми, що не мають конструктивного застосування відчуттів при їхньому розробленому словникові. «Ніби, вдосконаливши багато земних дисциплін, ми не розвинули астрономію та залишилися доптолемеївцями у своєму ставленні до всього над Місяцем»<sup>212</sup>.

Дискурсивними прийомом, використовуваним філософом, є уподібнення концептуальних схем, що базується на творенні Іншого, до реальних явищ сьогодення, на кшталт інтелектуальних дискусій. Так, Рорті порівнює теїстів та атеїстів із картезіанцями та прагматиками, адже перші сприймають істину як наперед дану, вважаючи опонентів за неосвічених осіб, що не сприймають відкриту сутність, а другі вважають віру сконструйованою мовними іграми та культурними практиками певного середовища. За Аленом Малачовські, «...він також “розповідає історії”, повністю функціональні, аби надати уявної вірогідності філософським поворотам у контексті, де він вважає за потрібне звільнити нас від загальноприйнятих уявлень»<sup>213</sup>. Серед тлумачень наративу про антиподів мислитель пропонує обирати одну з трьох стратегій — 1. бігевіоризму (прийняття наявності в інопланетян чистих відчуттів (raw feels); 2. скептицизму (непевності стосовно використання антиподами мови та свідомості); 3. матеріалізму (цілковитої деконструкції mind-body problem). Прихильників бігевіоризму, з редукцією пізнавальних можливостей до фізичних явищ\об'єктів, Рорті критикує за прийняття міфу Даного — припущення наявності об'єктивної реальності поза пропозиційними структурами. За цією логікою, якщо в антиподів немає відчуттів — то їх може не бути в землян. Спостерігаємо інструменталістську (верифікаціоністську) догму — відкидання понять, що становлять небезпеку впадіння в ідеалізм. Відбиток картезіанської помилки та сприйняття філософії як

---

<sup>212</sup> Ibid. P. 83.

<sup>213</sup> Malachowski A. Richard Rorty. Acumen: Philosophy Now, 2002. P. 55.

дзеркала природи тут полягає в намаганні описати чуттєвість Іншого на базі власної сенсорники, без урахування своєї кінестези. «Це картина, відповідно до якої «вигляд» — не лише помилкове уявлення, але й помилкове уявлення, продуковане певним механізмом..., що продиктовує необхідність зв'язку між поведінкою та чистими відчуттями»<sup>214</sup>. З аналогічної причини, піддається критиці скептицизм, адже його зв'язок із міфом Даного простежується через концепт Ментального Ока, що означає спроби сприймати світ з погляду Бога, що демонструє картезіанську помилку в чистому вигляді. Подібний підхід становить не лише епістемологічні, а й соціально-філософські труднощі, адже привілейований доступ до істини однієї людини чи групи людей неминуче створює соціальну нерівність. Яскравим прикладом є спроби поставити релігію на службу державі. «...Ми перестаємо вважати наших друзів та сусідів людьми, й починаємо думати про них як про лущиння, що оточує таємничу річ, яку, ймовірно, можуть описати лише професійні філософи, та яка, як ми знаємо (чи сподіваємося), тут є»<sup>215</sup>. Некоректність цього аргументу демонструється розкриттям думки про те, що можливість типізації певних понять, у результаті якої виникають мови як спосіб подолання герменевтичного бар'єру, означає наявність певних спільних категорій у свідомості на противагу елітаристському ексклюзивному доступу обраних до істини. Серед різновидів матеріалістичного підходу, Рорті виокремлює редуکتивний та елімінативний. У редуکتивному матеріалізмі реальність ментальних станів залежить від мовного вжитку, що призводить до прихованої наявності міфу Даного у вигляді сталих референцій та проблеми концептуальних змін у разі трансформації перевизначень. «Ми можемо сказати, що хоча в певному сенсі відчуттів просто немає, в іншому сенсі, те, що люди називають відчуттями, *нейтральні стани*, існує. Різниця між відчуттями не більш складна, ніж коли ми кажемо, що неба не існує, але існує те, що люди називають блакитним...»<sup>216</sup>. Філософ надає перевагу елімінативному підходу внаслідок відсутності в ньому

---

<sup>214</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Nature*. P. 100.

<sup>215</sup> *Ibid.* P. 108.

<sup>216</sup> *Ibid.* P. 117-118.

метафізичної проблематики первинних сутностей, що означає деконструкцію mind-body problem. Тож, відчуття в цій схемі сприймаються так само, як усі фізичні процеси в організмі людини. Таке безпосереднє проектування особистої позиції на певний наратив піддається критиці Дж. Тарталья, який припускає, що антиподи не зрозуміли б причин виокремлення проблеми тіла й душі, загалом. «Оскільки антиподи не мають традиції дуалізму, вони, напевно, не сприйняли б серйозно епіфеноменалістський погляд, відповідно до якого земні відчуття існують, але не мають каузального впливу на фізичний світ»<sup>217</sup>.

Отже, конструювання образу Іншого як прийом, використовуваний Рорті для підтвердження своїх епістемологічних тез, зокрема, в наративі про антиподів, слугує засобом вирішення mind-body problem та утвердження матеріалістичного підходу до пізнання дійсності. Наголошення ж на відмінності між людиною, з одного боку, та механізмами, неістотами й домовленнєвими істотами — з іншого у здатності отримувати та обробляти інформацію підтверджує істотність комунікативних обмінів в інтерсуб'єктивному просторі.

### 2.3. Підстави для самоотождоження з Іншим

Оскільки підхід Р. Рорті до проблеми іншості базується на моделюванні ліберальної утопії майбутнього, важливими чинниками спільності індивідів як потенційних членів утопії є усвідомлення неприпустимості фізичного насилля та вербальних знущань. Подібну специфікацію людських страждань як підставу для самовизначення мислитель запозичує в Джудит Шкляр, яка в статті «Спочатку розглянемо жорстокість» (1982) визначає жорстокість як «зловороже завдання фізичного болю слабшій істоті, щоб спровокувати страждання та біль, хіба, зроблена безпосередньо *іншої істоті*»<sup>218</sup>. Хоча, Ліон Ерез наголошує на констатації дослідниками соціальної філософії Рорті незбіг декларованих принципів лібералізму як здатності індивіда до самостворення з імперативним прагненням уникнення болю та насилля як базовою настановою суспільства

<sup>217</sup> Tartaglia J. Rorty and the Mirror of the Nature. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007. P. 83.

<sup>218</sup> Shklar J. N. Putting Cruelty First // Daedalus, Representations and Realities, Summer, 1982. Vol. 111. № 3. P. 17.

майбутнього. «Це правда, що суспільство, чією основною метою є уникнення знущань, може бути, у певному сенсі, антиліберальним суспільством»<sup>219</sup>. Адже етична настанова в центрі побудови соціуму може означати центрування навколо позитивної свободи. Проте, уникнення тоталітарного характеру ліберальної утопії досягається, якраз, шляхом урахуванням базових потреб Іншого через відсутність насмішок над його способом життя. Загалом, спільність із Іншим досягається не лише усвідомленням споріднених рис, а й емпатією — вмінням приймати іншість індивіда у способі життя та звичках, якщо в нього/неї немає негативних намірів та він/вона не здійснює ворожих актів відносно членів спільноти<sup>220</sup>.

Першим важливим чинником самоідентифікації з Іншим є емпатія — врахування не лише особистої прихильності до людини з етичних міркувань, а й солідарності з особистостями, що потерпають від життєвих випробувань. Відповідно, всі люди в ліберальній утопії сприймаються як *fellow sufferers* (товариші по нещастю). Відчуття болю специфіковано: спільність не лише фізичного, а морального дискомфорту, породженого вербальними знущаннями, на кшталт *hate speech*, сприймається Рорті як універсальна риса, що споріднює все людство. Тож, солідарність будується на відчутті спільної небезпеки. Окреслена риса відрізняє людину від інших живих істот, сприйнятливих лише до фізичного болю. Крім того, як специфічно людську рису, що відокремлює людей від інших живих істот, неопрагматист також називає емпатію як здатність вчування у відчуття Іншого. «Що відрізняє нас від інших тварин?»... «Ми можемо відчувати одне одного набагато більшою мірою, ніж вони»<sup>221</sup>. Апелюючи до вже згаданого автобіографічного есею «Троцький та дикі орхідеї», можна припустити, що джерелом особливої уваги Рорті саме до вербальних знущань є пережитий у школі

---

<sup>219</sup> Erez L. Rorty on Dignity, Humiliation, and the Boundaries of the Moral Community.... *Masters of Philosophy*: Sept. 2013; Darwin College, University of Cambridge. Cambridge, June 2011. P. 38.

<sup>220</sup> Частина матеріалів до цього підрозділу була опублікована у моїй статті за темою дисертації: Meita K. *The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation* // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2022. Т. 9-10. С. 119-126.

<sup>221</sup> Rorty R. *Truth and Progress* // *Philosophical Papers* / Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Vol. 3. P. 176.

булінг. «У віці 15 років я звільнився від булі, що регулярно били мене на гральному майданчику вищої школи (булі, які, за моїми переконаннями, якимось чином мали зникнути, коли капіталізм зникне), вступивши до Чиказького університету. (Це був заклад, увічнений Ліблінгом як «найбільше зібрання молодих невротиків від Хрестового походу дітей)»<sup>222</sup>.

Розуміння болю в Рорті тісно пов'язане з утисненням самооцінки через жорстке знецінення словника та метафор, «little things», що є особистим вибором людини, в очах громади, а відповідно — сумнівом в агентності особистості. Певні лінгвістичні структури є для людини базовими, оскільки становлять важливу частину її самоопису: вона може втратити самоповагу через втрату відчуття спорідненості з ними. «Для людей немає нічого, крім того, що сприяло їхній соціалізації — їхній здатності використовувати мову, а отже, обмінюватися думками та бажаннями з іншими людьми»<sup>223</sup>. Оскільки сама ідея тотожності фізичного болю моральним переживанням від знущань взята філософом із праці Елен Скері «Тіло, що відчуває біль: створюючи та спотворюючи світ» (1985), слідом за авторкою, Рорті вважає тортури найяскравішим прикладом завдання болю, що ламає особистість на психологічному рівні. Адже подібні знущання перекреслюють гідність людини та торкаються не лише її фізичних відчуттів, а й цілісного самосприйняття. На думку філософині, тортури є абсолютном аморальності, оскільки вони передбачають цілковиту об'єктивацію мови в'язня, з деконструкцію його голосу. Саме деконструювати приватний наратив особистості та зламати її морально, з погляду Е. Скері, є основною метою тортур на противагу отриманню інформації, що є лише більш цивільним прикриттям наведеної цілі. Процес допиту асоціюється зі спотворенням внутрішнього світу жертви. «Історія фізичного болю стає, таким чином, історією про *експансивну природу* людської чутливості...»<sup>224</sup>. Переосмислюючи тлумачення поняття «соціалізм», Рорті

<sup>222</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Virginia: Penguin Books, 1999. P. 7.

<sup>223</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 177.

<sup>224</sup> Scarry E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford: Oxford University, 1985. P. 22.

наголошує на авторитаризмі соціалістичного устрою, адже індивід у подібному суспільстві, позбавляючись від класових утисків, не є вільним. Людина продовжує залежати від авторитарних структур, покликаних виконати функцію її фальшивої «соціалізації» — інтеграцію в репресивне суспільство. «Соціалізація... пронизує все, а здійснення соціалізації — часто справа того, хто наважується вбити першим»<sup>225</sup>. Зокрема, Рорті наводить приклад із моральним зламванням протагоніста антиутопії Джорджа Орвела «1984» Вінстона Сміта, який не може повернутися до попереднього способу існування після того, як він не витримав катувань і побажав, аби пацюків спустили на його кохану, Джулію, а не нього. «Ідея, отже, полягає в тому, аби примусити (його/її — *К. М.*) казати або робити речі, — і, якщо можливо, вірити та бажати речей, мати думки, які пізніше будеш нездатний прийняти»<sup>226</sup>. Загалом, навіть максима « $2+2=5$ », центральна для цієї повісті, є прикладом насильницького руйнування когерентності наших звичних уявлень про навколишній світ. Тож, простежуємо ланцюгову реакцію, спричинену насильством — від підкорення через біль до псевдосоціалізації — до тоталітаризму. Під час круглого столу «Філософської думки» «Інакший досвід: збагнути незбагненне» (2019), Анатолій Єрмоленко, посилаючись на Арнольда Гелена, наголошує на важливості емпатії як здатності розуміння Іншого за допомогою активізації уяви. «Будучи містком між чуттєвістю і раціо, уявлення спершу виявляє себе у вигляді жалю, співчуття, що певною мірою повторює біологічні реакції — тільки, так би мовити, у зворотному напрямку, тобто у вигляді емпатії, а потім рефлексійно»<sup>227</sup>. Саме емпатія сприяє створенню спільного життєсвіту шляхом розуміння та, в ширшому сенсі — загальних комунікативних дискурсів.

<sup>225</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 185.

<sup>226</sup> Так само. P. 177-178.

<sup>227</sup> Єрмоленко А. Визнання самоцінності інакшого буття як основа для порозуміння між людьми // Інакший досвід: збагнути незбагненне: круглий стіл «Філософської думки» / А. Бондар, О. Балашова, О. Білий, В. Волковський, Н. Вяткіна, Т. Гардашук, А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, О. Кисельов, Ю. Кисельова, А. Колеснік, Я. Краснова, І. Крошко, Т. Лютий, К. Мейта, О. Панич, В. Скуратівський, А. Храброва // Філософська думка. 2019. № 3. С. 10.



Проте, знаходяться критики інтерпретації центрованості ліберальної утопії Рорті на переживанні травми. Зокрема, Семюел Мойн рефлексує як про доробок Скері, так і про праці Рорті в ключі буття їхнього підходу відображенням травмованої свідомості, яка позбавляє носія посттравматичного синдрому можливості пошуку альтернатив для трансформації соціуму. Сфокусованість обох мислителів на розвитку особистісного проєкту винятково в сфері персональної автономії, без його виведення в публічну площину, за Мойном, демонструє «політичну беспорядність» сучасної інтелігенції перед викликами людству в широкому сенсі. Адже задля уникнення насильства, по суті, пропонується тільки відстороненість від активних соціальних трансформацій через відсутність гарантій, що майбутні реформи не спричинять той самий тоталітаризм. «Тортури стали новою полярною зіркою політики, наголошує Рорті, оскільки мрія про «кращий світ», навколо якого люди мобілізувалися та вели жорсткі гарячі й холодні війни по всьому світові, в ХХ ст. в якийсь момент перестала мати сенс»<sup>228</sup>. Тема відчуження особистості через тортури має відголосок і в українській філософії. Так, у праці «Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі» (2001) Ольга Гомілко наголошує на безмежності насильства як прикметній ознаці тоталітаризму. Тотальна міфологія диктатури передбачає вимогу смерті індивіда: через руйнацію його жаги до життя на психологічному та інституційному рівнях. При чому, підштовхування до відмови від власного «Я» на базі переходу Ego в колективний *das Man* відбувається опосередковано — шляхом знищення особистості та заміни її на анонімну колективну спільність. Деконструкція самодостатнього тіла особистості з переходом її в колективне тіло на основі десоматизуючих практик соціальної дресури відбувається, в тому числі, за рахунок обмеження самовизначення через тортури. «Умовою існування тоталітарної дійсності, як і тоталітарного мислення, є відмова людей від усього спектра

---

<sup>228</sup> Moyn S. How the Work of a Literary Critic Became the Proxy for Our Preoccupation with the Horrors of Torture // The Nation. Feb. 2013. Retrieved from: <https://www.thenation.com/article/archive/torture-and-taboo-elaine-scarry/>.

реалізації можливостей особистісного буття»<sup>229</sup>. Зокрема, філософія наводить приклад із допитами часів сталінізму, де самовідчуження особистості відбувалося шляхом примушення її через біль зізнаватися у вигаданих системою злочинах.

Відповідно, за Рорті, солідаризація з Іншим відбувається не так на основі схожості з ним, як на базі усвідомлення переживання індивідом травматичного досвіду та бажання надати допомогу жертві. «...Велика кількість людей змогла відокремити запитання: «Чи ти віриш та прагнеш того, в що ми віримо та прагнемо?» від запитання: «Чи ти страждаєш?»<sup>230</sup> Яскравим прикладом, який наводить Рорті, є те, що під час Другої світової війни євреям більше допомагали данці, ніж бельгійці, що, ймовірно, пояснюється відсутністю бажання останніх самоідентифікуватися з індивідами, які зазнали утисків. Аналогічно, Шкляр наголошує на важливості ідентифікації з жертвою як вияву емпатії в поверненні жертві почуття власної гідності. У цьому випадку, спостерігаємо навмисну ідеалізацію жертви задля усвідомлення, що людство складається не лише з агресорів. «Монтеск'є переоцінював євреїв, врешті, з метою політичного аргументу, Дикенс ідеалізував дітей, Готорн — жінок»<sup>231</sup>. Так, гордість позбавляється своєї біблійної семантики як гріха, набуваючи позитивного значення в плані уникнення «нудоти мізантропії»<sup>232</sup>. Схожим чином розглядає емпатію Артур Шопенгавер у праці «Засади моральності» (1840), де філософ вважає самоідентифікацію з Іншим, який зазнає страждань, рушійною силою співчуття та «люблячої доброти» як чесноти, спільної для західних та східних релігій. Важливою, при цьому, є безкорисливість та відсутність інших мотивів допомоги стражденому, крім як самозречене бажання зробити життя людини кращим. «Я ототожнився з іншим, і, отже, бар'єр між его і не-его, на цей момент, зруйновано. Саме тоді, і тільки тоді, я роблю його інтереси, його потреби, його переживання, його страждання безпосередньо своїми; саме тоді емпірична картина, яку я маю про

---

<sup>229</sup> Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наукова думка, 2001. С. 209.

<sup>230</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 198.

<sup>231</sup> Shklar J. N. Putting Cruelty First. P. 21.

<sup>232</sup> Так само. P. 21.

нього, зникає, і я більше не бачу незнайомця, який зовсім не схожий на мене і до якого я байдужий; але я поділяю його біль, незважаючи на впевненість, що його шкіра не охоплює мої нерви»<sup>233</sup>. У праці «Спостерігаючи за болем інших» (2003) Сюзан Зонтаг також акцентує увагу на тому, що питання співчуття жертвам насилля є політичним. Полемізуючи з думкою В. Вулф, викладеною в антивоєнному есеї «Три морські свинки» (1939), яка вважала шок від спостережень документальних свідчень насильства у вигляді фотографій тіл постраждалих людей спільним досвідом обох сторін війни, який має змусити шукати шляхи зупинити насильство, філософія наголошує на тому, що подібні свідчення можуть послужити ескалації війни та усвідомленню жорстокості та несправедливості Чужого, що сприятимуть бажанню помститися. Саме тому внаслідок потреби розуміння Свого та Чужого, документальні свідчення насильства завжди потребуватимуть експлікації, якими б кривавими не були самі теракти. «Для воєнного, ідентичність — це все»<sup>234</sup>. Так, у фотографії дитини-жертви ізраїльсько-палестинського протистояння мешканці кожної з країн бачитимуть насамперед не вбиту дитину, а дитину, вбиту ворожими військами\ракетами. Як приклад, Зонтаг наводить фальсифіковані Аль-Джазірою новини про руйнування біженського табору в Єніні в 2002 р., за якими місцеве населення, буцім, само вчиняло теракти, бо мали місце сфабриковані кадри. Аналогічні пропагандистські віктимблеймінгові кліше відомі в пропаганді Кремля у російсько-українській війні. Стосовно неприпустимості насилля та знущань відносно Іншого можна провести паралель із поглядами Роберта Нозіка, викладеними в праці «Анархія, держава та утопія» (1974), що містить поняття «принцип відсутності агресії», який, виходячи з кантівського уявлення про неприпустимість інструменталізації індивідів, забороняє фізичну агресію до інших. Особливо істотною є заборона патерналістської агресії — державного примусу до індивіда здійснювати самопожертву з позиції права сили та інституційної влади. Кожний громадянин має користуватися правом на власну автономію, що означає особисту агентність,

<sup>233</sup> Schopenhauer A. Über die Grundlage der Moral. Hamburg: F. Meiner, 2016. 211 p..

<sup>234</sup> Sontag S. Regarding the Pain of the Others. Picador: New York, 2003. P. 10.

самоналежність (self-ownership) та свободу від примусу державних інституцій. «У будь-якому разі, існує сильніша причина відсутності агресії між індивідами; на противагу націям, вони не виконують роль індивідів, в справі яких інші мають втручатися, щоб захистити або заступитися»<sup>235</sup>. Виняток становлять ситуації військової загрози/ інтервенції, оскільки право на самооборону є одним із базових.

У праці «Філософія та соціальна надія» Рорті зазначає, що істотним постає питання етичності т. зв. «рейтингу преференцій» (preference ranking), який зумовлює потребу діяти радше відповідно до вимог кантівського морального обов'язку, що ґрунтується на розсудливості як здатності діяти відповідно до обставин, а також — на самопожертві та ризикові власним життям та добробутом заради Іншого, ніж на основі морального обов'язку — звичного з погляду цілераціональності. «Терміни «моральний» та «обов'язок» стають навіть доцільнішими, коли йдеться про позбавлення своїх дітей чогось, чого вони хочуть, щоб відправити гроші жертвам голоду в країні, де ви ніколи не були...»<sup>236</sup>. Надання особистим преференціям ключової ролі у рішенні, чи допомагати Іншому, може призвести до знищення моральної мотивації до самопожертви та вчинення етично коректних дій. «Адже людську самоволю визначає не лише те, що збуджує, тобто безпосередньо афектує чуття, — ми маємо спроможність через уявлення про те, що навіть віддалено є корисним чи шкідливим, переборювати враження, [справлювані] на нашу чуттєву пожадливість; але ці міркування про те, що з погляду цілого нашого стану є вартим бажання, тобто добрим та корисним, спираються на розум»<sup>237</sup>. Водночас, Рорті критикує легалістське розуміння Кантом моралі, адже побудова моральних приписів винятково на раціональності та моральному обов'язку як неписаних законах призводить до проблем із емпатичним розумінням загальнолюдської потреби уникнути страждань. У рамках колоквиуму «Про час», неопрагматист критикує кантіанство за спекулятивність у застосуванні поняття «людські права», самого по собі, в парадигмі загальної людяності. Адже подібна

<sup>235</sup> Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford & Cambridge: Cambridge, 1974. P. 34.

<sup>236</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Virginia: Penguin Books, 1999. P. 79.

<sup>237</sup> Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К. : Юніверс, 2000. С. 455.

абстракція не передає того сенсу самоідентифікації з пригнобленими в часи суспільних зрушень, що мала б відбуватися через глибокі переживання та емпатію. Саме зіштовхнення з піднесеним та жахливим має призводити до інтерсуб'єктивної солідаризації. «...Єдиний шлях переконати людей щодо людських прав — це показати, що станеться, якщо люди не матимуть того, що ми називаємо «людськими правами», якщо покажемо, що сталося в Пекіні на Майдані небесного миру чи перед революцією в Румунії»<sup>238</sup>. Самоідентифікація з жертвами трагедій має базуватися на гегелівському відчутті «вищого сенсу глибини», що осягає людина, переживаючи катастрофу. Втім, Франклін Рудольф Анкерсміт у праці «Піднесений історичний досвід» (2005) звинувачує Рорті в певній метафізичній позиції стосовно історії, зумовленій різницями між історичними дослідженнями представників континентальної та аналітичної філософії, а відповідно — в лінгвістичному трансценденталізмі — редукції до номіналістичних абстракцій конкретних життєвих явищ. «Історизм і повноцінна чутливість до історії, по суті, завжди залишалися справою європейського континенту, яка так і не змогла підкорити розум англосаксів. Пояснення, мабуть, криється у менш жорсткому та травматичному минулому англосаксонських країн, минулому, яке не мало свого 1494 року (і наступних катастроф в Італії шістнадцятого століття), своїх релігійних війн, своєї Тридцятирічної війни, свого 1789 року, свого Наполеона, свого Гітлера тощо»<sup>239</sup>.

Крім того, незрозумілим для Рорті є те, як моральні норми мають поширюватися на людей з атеїстичними, агностичними або будь-якими поглядами, відмінними від симпатії до авраамічних релігій, адже кантівський «моральний закон у мені» походить із християнської моралі. На релігійній генеалогії кантіанства акцентує увагу й Дьюї, до думки якого про некоректність розділення моралі та розсудливості приєднується неопрагматист. Із погляду філософа, усі судження про моральність певних дій формуються експериментальним шляхом:

---

<sup>238</sup> Про час // Філософія сьогодні: розмови з У. Беком, Г-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін. За ред. Ульриха Бьома; пер. з нім. А. Л. Богачова. К.: Альтерпрес, 2003. С. 65.

<sup>239</sup> Ankersmith F. R. Sublime Historical Experience. P. 64.

самі моральні принципи, з натуралістичного погляду, з яким погоджується Рорті, формуються на інтерсуб'єктивних засадах кооперативних проєктів. З погляду Дьюї, подальші розробки філософії духу вже в гегельянстві становили рух від старозавітного закону до новозавітньої любові. «Обидва Христос та Гегель... спромоглися вийти за межі obsesивного прагнення ритуальної чистоти (або, як Кант це називав, потреби очистити мораль від усіх слідів чисто емпіричного)»<sup>240</sup>. Стосовно потреби простеження основних засад моралі саме з вищого авторитету, Рорті іронізує, що подібний хід думок вдовольняє лише мазохістів чи професорів етики. Рорті наголошує в праці «Контингентість, іронія та солідарність» (1989), що моральні норми детерміновані зміною наявних словників та описів, а відтак їхня сталість у ролі тривалого опертя береться під сумнів. Внаслідок своєї звичаєвості, мораль втрачає роль універсального об'єктивного критерію істини. «Мораль — не той об'єктивний критерій, який має бути замінений на суб'єктивний критерій, причину бажання чи відчуття»<sup>241</sup>. На думку Рорті, у розв'язанні моральних дилем, зумовлених межовими ситуаціями, кантівський підхід, заснований на пошукові «кращого аргументу» за раціональними критеріями, є малодієвим. Адже не існує універсалізованої формальної схеми, як діяти у певних ситуаціях, і критерії внутрішньої релевантності певного вчинку замінює їхня оцінка спільнотою людей, відштовхуючись від узвичаєних дискурсивних практик. «Я не бачу сенсу в тому, щоб казати, що більш раціонально обирати сусідів, а не родину у випадку ядерної катастрофи, або у вирівнюванні доходів на Землі на противагу збереженню ліберальних західних суспільств»<sup>242</sup>. У випадку потреби прийняття специфікованого морального рішення, на його ухвалення впливає, насамперед, належність потенційного дієвця до спільноти з певними дискурсивними практиками, а також — фронезис (розсудливість). «Кант використовує «Розсуд», а Рорті — «розсуд». Кант використовує універсальне розуміння «Розсуду», а розуміння Рорті розсуду — зазвичай відокремлений, суспільно та історично

<sup>240</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 189.

<sup>241</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 5.

<sup>242</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 54.

детермінований розсуд»<sup>243</sup>. Тому Рорті критикує пропоноване Дж. В. Шневіндом звернення до кантівських моральних принципів як до «швидкої допомоги» («Kant's ambulance service»<sup>244</sup>) у випадках складних морально-етичних рішень, які можуть вплинути на інших людей, аби уникнути інструменталізації індивіда внаслідок того чи іншого рішення. Хоча, в орієнтації принципів, якими мають керуватися морально-етичні рішення, на Іншого та недопустимістю використання іншої людини для досягнення певної мети можемо побачити певну паралель кантіанства із рортіанської настановою на недопустимості насилля та знущань у соціумі. В інтерв'ю «Проти босів, проти олігархів» (2002), філософ наводить приклад класифікації Ричардом Познером соціальних реформаторів на академічних моралістів (соціальних теоретиків), чия мораль близька до кантіанської в потребі точно визначених дій відповідно до моральної теорії, та моральних підприємців (moral entrepreneurs) — опортуністів, які діють точково, приділяючи увагу конкретним ситуаціям уникнення страждань та насилля. За Рорті, саме «моральні підприємці» першими провадять ефективні реформи, які потім упорядковують академічні моралісти<sup>245</sup>. Тим не менш, аналогічну до претензій Рорті до кантіанства претензію Дж. Д. Арас висуває й самому Рорті, наголошуючи, що в біоетиці, коли вирішуються питання життя та свободи людини, заперечення моральних імперативів як усталених дієвих алгоритмів, та орієнтація на партикулярні випадки, є сумнівними. «Для Рорті, принципи здаються більш схожими на Білль про Права на стіні»<sup>246</sup>.

На думку Рорті, моральні принципи слід оцінювати не відповідно до їхнього джерела, — байдуже, божественного начала чи розсуду — а за позитивними наслідками їхнього емпіричного застосування. В експериментальному характері

---

<sup>243</sup> Kremer A. Rorty on Kant's Ethics // Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century // Ed. by K. P. Skowronski and S. Pihlstrom. Nordic Studies in Pragmatism 4. Helsinki: Nordic Pragmatism Network. 2019. P. 246.

<sup>244</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 148.

<sup>245</sup> Rorty R., Nystrom D., Puckett K. Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty / Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. P. 47.

<sup>246</sup> Arras D. J. Pragmatism and Bioethics // Journal of Medicine and Philosophy. 2003. Vol. 28. № 5-6. P. 608.

моральних джерел філософ взується на засновника прагматизму Чарлза Сандерса Пірса, який наголошує на потребі завжди мати свідомість, відкриту для дослідів. Відповідно, різниця між моральністю та розсудливістю має не так змістовний сенс, у чому намагаються переконати кантіанці, як психологічну відмінність в оцінці їхньої важливості. Тож, Рорті визначає моральність в екзистенційному сенсі: за практичною ідентичністю — особистісним самоусвідомленням як члена соціуму з певними соціальними практиками. При цьому, основною є «ідентичність як моральної особистості» (*identity as moral being*), а всі інші виявляються як саморефлексія в неочікуваних обставинах. Джерелом соціальних норм, що детермінують вибір тієї чи іншої практичної ідентичності (цінностей) є інтерналізація фактів, які приймаються соціумом. У такому контексті, моральність у певній спільноті означає збіг вибору практичної ідентичності з вибором більшості членів соціуму. «Ми вважаємо, що це мають бути люди, які можуть продемонструвати, чому обрана нами сторона правильна — чому ми як пристойні, толерантні, добросердні ліберали є більшим, ніж епіфеномен нещодавньої соціоекономічної історії»<sup>247</sup>. За Рорті, вибір у складній ситуації людина здійснює відповідно до того, що вважається нормою в соціумі такою мірою, що людина б воліла радше вмерти, аніж виконати окреслену дію. «Отже, в моєму розумінні, запитання: «Чому я маю бути моральним?» — зазвичай передумова запитання: «Яку мораль я повинен мати?» Останнє питання є способом запитання: «Чому я маю продовжувати вважати певні дії так само поганими, або й гіршими за смерть?»<sup>248</sup>. Бачимо перегук із філософією екзистенціалізму, де людина постійно має здійснювати моральний вибір, окреслюючи свою позицію в абсурдному світі. Зокрема, можемо згадати найвідомішу цитату з «Міфу про Сізіфа» А. Камю. «Існує лише одна по-справжньому поважна філософська проблема — проблема самогубства»<sup>249</sup>. Загалом, неопрагматист апелює до виникнення емпатії з відчуття спільності

<sup>247</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 193-194.

<sup>248</sup> *Ibid.* P. 199.

<sup>249</sup> Камю А. Міф про Сізіфа. С. 4.



всередині групи та моральної солідарності на основі чутливості до чужого болю. На думку філософа, саме симпатія до Іншого призводить до морального прогресу людства, вмотивованого регулюванням засад співіснування живих істот. Бачимо безпосередній зв'язок моральної системи філософа з інтерсуб'єктивною солідарністю.

Момент формування моральної ідентичності з Іншим через емпатію відіграє значну роль у рішенні про взаємодопомогу. У праці «Філософія як культурна політика», oprіч дихотомії розсудливості та моралі, Рорті вказує на дихотомію справедливості та відданості, ставлячи питання про доцільність відокремлення цих понять одне від одного. Справедливість у кантівській моралі традиційно сприймається як поняття, ширше за відданість, оскільки воно походить від універсального морального обов'язку перед усім людством та потенційно охоплює більшість видів, про проживають на Землі. «Ідея, що моральний обов'язок виходить за межі виду до навіть більшої групи стає ідеєю відданості усім, хто, як ви, може відчувати біль — навіть корови та кенгуру — або, можливо, навіть усі живі істоти, навіть дерева»<sup>250</sup>. Натомість, відданість означає самоідентифікацію з певною групою людей, турбота та самовіддані вчинки відносно якої вважаються пріоритетними діями. На противагу Канту, який чітко ототожнює справедливість із раціональністю, а вірність — із сентиментальністю та вважає, що всі порушення морального закону та злочини проти людяності спричинені домінуванням у певний момент ірраціонального імпульсу над здоровим глуздом, Рорті вважає всі моральні закони соціальними практиками, детермінованими радше партикулярною звичаєвістю, ніж універсальними імперативами. З погляду Рорті, «раціональність — спосіб дозволити робити кроки в лінгвістичних іграх»<sup>251</sup>.

Спрощення Кантом проблеми морального вибору Рорті бачить у продовженні платонівсько-християнської традиції, відповідно до якої відступ від кореспондентної теорії істини має значення свідомого вибору на користь зла. Вказуючи на синтетичну природу вчення Канта, філософ наголошує на

<sup>250</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 45.

<sup>251</sup> *Ibid.* P. 115.

телеологічних засадах більшості наукових джерел його метафізичного підходу. «Візьмімо Канта. Він спробував створити певний синтез ньютонівської науки, ідеалів Французької революції та християнської моралі»<sup>252</sup>. У світоглядній картині, де істину варто віднайти, а не створити, не передбачається права на помилку у свідченні, а тому будь-який некоректний вчинок вважається філософським злочином. «Ірраціональність, що сприймається як забуття побачити вроджену здібність, що підлягає осуду, таким чином, стала секулярним еквівалентом гріха»<sup>253</sup>. Натомість, Рорті посилається на думку Д. Денета про те, що моральна ідентичність індивіда є продуктом самоототожнення з певними групами, відданість яким означає відданість самому собі. Відповідно, моральні дилеми, причиною яких є відданість двом ідентичностям, є проблемою вибору між кількома альтернативними самостями, самопереописами. На думку неопрагматиста, емпатія та самоідентифікація з постраждалими є потужнішими шляхами до утвердження справедливості, ніж суто раціональна парадигма мислення. Єдине поняття, якого ми потребуємо, принаймні, в моральній та соціальній філософії, є ситуація, в якій люди не кажуть: «Твої теперішні інтереси диктують, із чим ти погоджуєшся в нашій пропозиції», але радше: «Твої власні центральні переконання, ті, що центральні для твоєї моральної ідентичності, стверджують, що ти маєш погодитися з нашою пропозицією»<sup>254</sup>. Розширення моральної ідентичності може бути лише добровільним та пов'язаним із додаванням до власної ідентичності нової, додаткової — комплексу переконань, пов'язаних із відданістю ширшій кількості соціальних груп, особливо ж — емпатією до тих, хто переживає біль. Адже абстрактного гуманізму недостатньо для емпатичного ставлення до диверсифікованих соціальних груп та формування солідарності з ними. Сарін Марчетті наголошує на більшій гнучкості в прийнятті моральних ідентичностей Інших та розгляді різних ідентичностей як альтернативних шляхів розвитку соціуму, що є прикметною рисою філософії Рорті. Цьому мають сприяти

---

<sup>252</sup> Kremer A. Rorty on Religion and History // *Philobiblon*. 2010. Vol. 15. P. 348.

<sup>253</sup> *Ibid.* P. 58.

<sup>254</sup> *Ibid.* P. 52.

уявні переописи, що дають змогу розширити інструментарій власних словників від успадкованих традицією. Сам моральний прогрес розглядається як відкритість до переописів та альтернативних способів життя — практичних ідентичностей, на противагу єдиній істині, пропонованій кореспондентною теорією. Набуття семантичної автономії слугує саме такою креативною участю в колективних практиках. «Цьому переходу від спільності до окремоті сприяє плекання відчуття себе як безцентрового та мобільного, що дозволило б нам і зацікавлювало б нас приймати альтернативні ідентичності та спільноти»<sup>255</sup>. Александер Фішер та Марко Фухс критикують розуміння Рорті справедливості як більшої відданості, наголошуючи на тому, що філософ лише створює видимість розширення спільного «ми» новими ідентифікаційними категоріями, насправді ж, утверджуючи критикований ним же моральний реалізм. Адже «...етнічна група функціонує як кінцева міра морального судження, без будь-якої можливості критикувати цю передумову»<sup>256</sup>. Подібному латентному збереженню метафізичного підходу з поглядом Бога протиставляється концепція негативної діалектики Теодора Адорно, яка бере відправною точкою стан людства після Аушвіцу та вважає самі концентраційні табори трагічним прикладом абсолютної інтеграції та «чистої ідентичності» з фізичним знищенням усіх індивідів, що не підпадали під уніфіковані стандарти соціуму. Тому, на противагу Рорті, філософ критикує всі західноєвропейські системи влади, як Європи, так і США, вважаючи їх керованими логікою ідентифікації. Відмінність між тоталітарними та ліберальними системами полягає, з його погляду, в тому, що в той час, як перші демонструють терор відразу, другі дають громадянам ілюзію вільного вибору, позбавляючи їх прав і свобод та нав'язуючи інструментальну логіку та цілераціональність. «З цією перспективи, теорія Рорті здається не просвітницькою позицією, яка відновлює безпосередню етичну сутність у повсякденному житті, а несвідомим ствердженням машини

---

<sup>255</sup> Marchetti S. Irony and Redescription // «Iride». A. XXXII. № 88. Settembre-dicembre 2019 / «Iride». Vol. 32. № 88. Sept.-Dec. P. 632.

<sup>256</sup> Fischer A., Fuchs M. J. «Solidarity at the Time of the Fall»: Adorno and Rorty on Moral Realism // *Etica & Politica / Ethics & Politics*. 2014. Vol. 2. No 16. P. 553.

влади»<sup>257</sup>. На противагу політиці ідентичності, негативна діалектика передбачає точкову критику соціальних процесів, без претензій на глобальні проєкти, що позбавляють члена соціуму індивідуальності. Гліб Козак також критикує незбіг у підході Рорті декларування космополітизму та поступової уніфікації культур на Землі зі справедливістю як ширшою лояльністю через те, що певна більшість, що ідентифікується як колективне «ми» в широкому значенні, в такому підході, домінуватиме в культурному та економічному сенсі. «Більше того, на думку, Рорті, досягти раціональності всіх суспільств неможливо без економічних втрат для західного ліберального світу»<sup>258</sup>.

Подібно до Рорті, з розширенням моральної ідентичності як способом прийняття Іншого пов'язані міркування Бруно Латура в розділі «Криза» праці «Ми ніколи не були сучасними» (1993). Полемізуючи з обмеженістю сучасних підходів, які редукують світосприйняття до певних обмежених галузей, уможливаючи лише суто наукові, соціальні та лінгвістичні концепції, філософ виводить власне поняття мережі, яка дає змогу формування інтердисциплінарного підходу, що має відігравати ключову роль в антропології. На думку вченого, саме така методологія надає шанс осмислити тканини «природа-культура» без традиційних, у побічних випадках, ускладнень (швів). Латур наголошує: необхідною умовою впровадження симетричної антропології є осмислення поняття «модерн», для чого, на думку вченого, в теперішній культурі мають відбутися два важливих зрушення, своєрідні вияви гібридності, погляд на які *вже* буде кардинально відрізняти індивіда соціуму майбутнього від новочасної людини: переклад зміщення — «створює суміші нових типів буття, гібриди природи й культури»<sup>259</sup>; очищення — забезпечення онтологічних зон гармонійного існування як людей, так і принципово нових форм. Для цього, новітня етична система має зазнати суттєвих трансформацій, враховуючи право абсолютно всіх живих істот на повноцінне співіснування.

<sup>257</sup> Так само. Р. 558.

<sup>258</sup> Козак Г. О. Рецепція і критика егалітаризму Дж. Роулза у філософії Р. Рорті // Магістеріум: історико-філософські студії. К. : Києво-Могилянська академія, 2010. Вип. 39. С. 58.

<sup>259</sup> Latour B. Nous N'avons Jamais Été Modernes: Essai D'Anthropologie Symétrique. Paris: La Découverte & Poche, 2006. P. 20-21.

Адекватним шляхом прийняття Чужого, в розумінні Латура, є відхід від домодерного нарративу стосовно загроз, спричинених «великим діленням» — відмовою від метафізичного мислення та готовність вироблення нових соціальних стандартів у діалозі з будь-якою формою життя, навіть якщо вона початково здається загрозливою. «Гіпотеза — яка, як і всі інші, є надто жорсткою — чим більше ми собі забороняємо думати про гібриди, тим більше стає можливим їхнє схрещування, такий парадокс сучасності, який нарешті дає змогу нам зрозуміти виняткова ситуація, в якій ми опинилися»<sup>260</sup>.

Мохаммад Асгарі наголошує на деконструкції неопрагматистом ідеалістичної платонівсько-аристотелівсько-християнської моральної традиції та переходу до комбінації г'юмівської етики, базованої на чуттєвості, з утилітаризмом. «На противагу Кантові, Рорті набагато ближчий до Г'юма, ніж до інших модерних філософів, оскільки для нього, врешті, мораль є поняттям відчуттів, а не розсуду»<sup>261</sup>. Прагнення до справедливості допомагає приймати коректні рішення у суперечливих випадках. У той час, як, з погляду Рорті, в історичній перспективі коректність більшості етичних норм зазнає переопису, здатність до емпатії та вміння ситуативно приймати адекватні рішення відносно моральних дилем, у яких фігурує Інший, завжди будуть цінуватися. «Ви можете прагнути більшої чуттєвості до болю та більшого задоволення різноманітних потреб... Моральний прогрес — питання все більшої і більшої симпатії»<sup>262</sup>. Протиставлення кантіанської моралі, що будується на засадах раціоналізму, та рортіанської, створеної на засадах сентименталізму, увиразнюється переведенням проблематики в політичну площину. Сприйняття моральних сентиментів як підстави до інклюзії в суспільстві означає бачення моралі як поблажливості до Іншого — зняття відповідальності за соціально-політичні рішення з метафізичних сил (на кшталт Абсолюту) та передання її індивідам, що мають владу, важелі

---

<sup>260</sup> Ibid. P. 22.

<sup>261</sup> Asghari, M. Has Richard Rorty a Moral Philosophy? // *Philosophical Investigations*. University of Tabriz. Fall & Winter, 2015. Vol. 9. No. 17. P. 69.

<sup>262</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 82.

впливу й матеріальні ресурси для її здійснення на землі. «Оскільки тоді ми покладаємося на тих, хто має владу змінювати стан речей — людей на кшталт багатих аболіціоністів Нової Англії чи багатих благородних душ на кшталт Роберта Овена та Фрідріха Енгельса — радше, ніж покладатися на щось, що має силу над ними»<sup>263</sup>. Прагнення пошуку невинуватих та сильних союзників Ніцше характеризує як ключову спільну рису платонізму та кантіанства. Віра в надприродне (supernaturalism) означає покладання контролю за дотримання моральних законів на надприродні сили. У той час, як безумовний моральний обов'язок Канта відсилає до позаісторичних сил, Просвітницький проєкт не має на меті апелювати до абстракцій на кшталт людської душі. Екстраполяцію антиесенціалістського підходу на соціально-політичних питань спостерігаємо в «Листі про гуманізм» (1946) Гайдегера, де філософ наголошує на деструктивному застосуванні певних ідеологічних максим, що позірно апелюють до блага для всього людства, для утвердження тоталітарних режимів. «Мислити про істину буття також означає мислити про *humanitas homo humanus*. Для *humanitas*, важливо служити істині буття, але без гуманізму в метафізичному сенсі»<sup>264</sup>. На парадоксальності та певній суперечності суміщення прагматичної ідеї переописів наративів та наявності чітко артикульованих моральних цінностей наголошує Гіларі Патнем у праці «Реалізм із людським обличчям» (1990). Адже, попри антиметафізичний характер релятивізму Рорті та можливість здійснення реформ на основі заміни одних систем на ті, які є більш адекватними для актуальної ситуації, можна спостерегти прив'язаність пропонованих змін до моральних норм. Крім того, на думку Патнема, філософ надто перебільшує власне покладання на історизм, адже виправданість певної реформи не завжди детермінована згодою більшості. «Оскільки спільнота, про яку говорить Рорті, зазвичай сформована західною культурою, може статися, що переможуть фашистські тенденції, та люди вважатимуть кращим жорстоке поводження з... євреями, іноземцями та

---

<sup>263</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 181.

<sup>264</sup> Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt A. M. : Klostermann, Vittorio, 2010. P. 44.

комуністами»<sup>265</sup>. Для подолання суперечності в тому, що конвенційність певних конструктів та правил, пов'язаних із розумінням навколишнього світу не має призводити до цілковитого відкидання етики, Патнем пропонує визнати наявність певних сталих засад у філософському ревізійізмі Рорті. Адже реформи, пропоновані філософом, спрямовані на збільшення толерантності та розширення прав маргіналізованих спільнот. «Якщо нашою метою є толерантність та відкрите суспільство, чи не краще було б стверджувати про це прямо, ніж сподіватися, що це стане побічним продуктом зміни нашої метафізичної картини?»<sup>266</sup> Подібним чином, Ф. Девайн зауважує про імпліцитну наявність у неопрагматизмі Рорті певних гарантованих достовірностей (warranted assertabilities) — істин, що приймаються як абсолютні при прийнятті юридичних рішень або попередженні певних ситуацій. Відповідно, філософ також сумнівається в цілковитості антиесенціалістського підходу неопрагматиста. «І — за відсутності певної версії на заміну доктрини божественного провидіння, — немає причин, чому зараз ми повинні враховувати погляди людей віддаленого майбутнього, чиї судження можуть бути переглянуті людьми ще більш віддаленого»<sup>267</sup>.

Посилаючись на Анет Бейер, Рорті погоджується з думкою про потребу родинної спільноті для всього людства, що є своєрідною секулярною вірою в загальне братерство (fellowship), але, на відміну від авраамічних релігій, не передбачає уніфікацію звичок більшості індивідів. Крім того, Рорті вважає, що те, що в побутовому мовленні вважають раціональністю, зазвичай означає відданість та готовність слідувати певним законам задля уникнення міжусобиць та війн. Адже джерелом братерства часто слугує бажання бачити в представникові іншої культури «таку ж людину, як ти сам»<sup>268</sup> та досягти компромісу з приводу відмінностей задля миру. Ірраціональність же зазвичай у дискусіях асоціюють із

---

<sup>265</sup> Putnam H. *Realism with a Human Face* / Ed. by J. Conant. Cambridge, Massachusetts & London Harvard University Press, 1990. P. 23.

<sup>266</sup> Ibid. P. 25.

<sup>267</sup> Devine P. E. *Contingency, Irony, Solidarity*. New Fuziness. Retrieved from: file:///C:/Users/%D0%A1%D0%B5%D0%BD%D1%8F/Downloads/Devine\_The%20New%20Fuzziness\_3\_Contingency,%20Irony,%20Solidarity%20(1).pdf. P. 3.

<sup>268</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 53.

небажанням приймати певну позицію радше, ніж із наперед даними інтелектуальними властивостями. «Радити людям бути раціональними — це, з позиції, яку я пропоную, означає просто припускати, що десь серед їхніх спільних поглядів та бажань може бути достатньо ресурсів, щоб досягти згоди, як існувати без насилля»<sup>269</sup>. Тож, братерство асоціюється в Рорті з комунікативною раціональністю та слідуванням принципам взаємної довіри. Можемо провести паралель із мотивацією до реалізації принципу рівних можливостей Ролза, що пояснює потребу урівнювати початкове положення більшості людей наданням представникам маргіналізованих спільнот визначеного мінімуму соціальних пільг та освітніх можливостей саме братерством — потребою рівності в суспільній системі через відсутність вертикального підпорядкування одних соціальних класів іншим. Громадянська дружба (*civic friendship*) та суспільна солідарність реалізуються за допомогою зрівнювання природного стану, за якого одні члени соціуму від народження мають пільги перед іншими, на кшталт матеріального добробуту чи природних здібностей. Егалітаризм досягається взаємністю, завдяки якій люди, що мають більші здібності, працюють на благо не лише себе, а й усього соціуму. «Принцип відмінностей, тим не менш, ніби збігається з природним значенням, а саме, з ідеєю небажання мати більші переваги, якщо ці переваги — не на користь тих, хто менш забезпечені»<sup>270</sup>. У такому разі, суспільство порівнюється з родиною, для якої взаємодопомога та кооперація є природними та очевидними. Ендрю Сміт має амбівалентну позицію стосовно цілковитого відкидання Рорті метафізичних засад кооперації на користь братерства між людьми. З одного боку, дослідник розкриває та поділяє критику т. зв. раціоналістичного ідеалізму — підходів, що легітимізують виправдання страждань людини в теперішньому часі задля вищої мети в позаземному житті та відволікають спільноту від більш актуальних проблем сьогодення, на кшталт класової нерівності. «Метафізичні та естетичні питання — найбільш політично релевантні та найменш політично шкідливі. Вони відволікають увагу від практичних проблем, які стимулюють

---

<sup>269</sup> Ibid. P. 53.

<sup>270</sup> Rawls J. A Theory of Justice. P. 90.



публічні обговорення та можуть навіть відстрочити рішення. Представлення таких питань на публічний розгляд... має відчутну тенденцію приносити більше шкоди, ніж блага»<sup>271</sup>. Зокрема, розкривається походження розуміння Рорті солідарності як суспільної моралі — обов'язку людини не лише перед Іншими, а й перед собою як перед громадянином демократичного суспільства. Подібне уявлення про себе як про частину майбутніх глобальних соціальних перетворень, як вважає науковець, успадковане з часів Просвітництва. Проте, винятково негативне сприйняття Рорті метафізики, з погляду Сміта, може принести шкоду. Зокрема, вчений апелює до твердження Ніцше, що кінець метафізики може означати підрив суспільної солідарності. Адже відсутність спільних базових цінностей для людства може означати відсутність необхідних засад для консолідації. В такій системі люди можуть бути надто сфокусованими на творенні власних життєвих проєктів, щоб бути спроможними відчувати емпатію до Інших. «Відповідно, позиція, яку іронік може зайняти щодо публічного життя, певним чином, є гіршою альтернативою, ніж та, що займають метафізики, деякі з яких, хоча б, відкриті до сприйняття страждань серйозно»<sup>272</sup>.

Важливим кроком для прийняття іншості, на думку Рорті, має стати впровадження сентиментальної освіти — розвитку не лише здатності людини раціонально мислити та накопичувати знання, а й емоційного інтелекту, вміння співчувати та мати емпатію. Марек Квік у праці «Вибрані спорідненості Рорті: нова прагматистська та постмодерна думка» (1996) простежує генеалогію поняття “сентиментальна освіта” із зіставлення підходів Платона (успадкованого Кантом) і Рорті до природи людини, яке описує сам неопрагматист у праці «Істина та прогрес» (1998). Через метафізичне усвідомлення світу, де має панувати єдина істина, Платон сприймає людську природу як статичну. У питанні про обґрунтування підстави бути моральним філософ керується силою розуму як здатністю опанувати універсальні істини на протигагу сентиментам. У праці

---

<sup>271</sup> Smith A. F. *Solidarity as Public Morality: Reconstructing Rorty's Case for the Political Value of the Philosopher // Contemporary Pragmatism*. 2014. Vol. 11. No. 1. P. 156.

<sup>272</sup> *Ibid.* P. 160.

«Критика чистого розуму» (1781) Кант відмічає здатність Платона формулювати моральні приписи регулятивного характеру на основі ідей, що мають універсальне значення. «Якщо усунути перебільшення у висловлюваннях [Платона], то духовний злет цього філософа, що піднявся від чіткого спостереження Фізичного в світобудові до архітектонічного зв'язку її відповідно до цілей, себто ідей, є праця, що заслуговує на увагу й наслідування; а в тому, що стосується принципів моральності, законодавства та релігії, де допіру лиш ідеї уможливають досвід (добра), хоча й ніколи не можуть бути вповні виражені в ньому...»<sup>273</sup>. Подібний підхід отримує в прагматика назву «раціональний егоїзм», оскільки у прийнятті рішень стосовно допомоги Іншому, в цьому випадку, грає роль винятково розрахунок, без сентиментальних відчуттів, на кшталт емпатії. Відповіддю на запитання «Чому я маю бути моральним?» стає відповідь на запитання: «Чому мені вигідно бути моральним?»<sup>274</sup>. За Рорті, подібна раціоналізація людської природи призводить до того, що еталоном людини, від якого моральні філософи прогнозують поведінку індивіда в тій чи іншій ситуації є психопат — індивід, що керується винятково власними інтересами у прийнятті рішень, ігноруючи інтереси та бажання інших. Вироблення здатностей людини до емпатії, в цьому випадку, базується лише на зверненні уваги на виняткові випадки злочинів та страждань, не враховуючи фактору банальності зла. «Від Платона очікувалося рушити від раціональності до виняткових, рідкісних випадків замість намагання вчуватися в спільні страждання інших, часто псевдолюдей для нас (невірних під час хрестових походів, рабів, чорних тощо)»<sup>275</sup>. Аналогічно, Александер Кремер відмічає у кантіанській етиці морального обов'язку ігнорування емоцій, бажань та прагнень людини, що призводить до статичності розгляду її психіки при прийнятті рішень. «...Кант не приймає до розгляду емоційне життя морального агента в своїй етиці!»<sup>276</sup>. На противагу цьому, Рорті як антиесенціаліст, бачить людську природу

<sup>273</sup> Кант І. Критика чистого розуму. С. 224.

<sup>274</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 176.

<sup>275</sup> Kwiek M. Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism & Postmodern Thought. Wydawnictwa Naukowe IF UAM: Poznań, 1996. P. 144.

<sup>276</sup> Kremer A. Rorty on Kant's Moral Ethics. P. 241.

як змінювану та полярну, що здатна вміщувати в собі безліч его на різних етапах самотворення. Нестатичність людського характеру передбачає здатність до виховання індивіда на основі тези про змінюваність його здатностей, у тому числі — моральних. Можемо провести паралель із «Промовою про людську гідність» (1996) Джованні Піко делла Мірандоли, у якій філософ Відродження визначає людину, як «істоту невизначеного образу», яка творить сама себе завдяки власній волі. «Ми не зробили тебе ні небесним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як великий і знаменитий скульптор і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який уподобаєш»<sup>277</sup>. Відповідно, якщо підхід Платона в подальшому слугуватиме кантіанському нарративові про раціональну людську моральну природу, рортіанство в освіті передбачатиме намагання навчити людей бачити якомога більше собі подібних як fellow-humans.

Історично проблема з соціальною концепцією Платона полягає саме в недостатності належності індивідів до одного біологічного виду задля їхнього включення в спільноту та усвідомлення неприпустимості насилля над ними. Саме тому розширення інклюзивності є одним із центральних моментів сентиментальної освіти, що передбачає «наближення та ознайомлення людей з іншими так, щоб до них не ставилися як до не-людей»<sup>278</sup>. Адже ключова відмінність між раціоналістичним сприйняттям Іншого та універсальним братерством є саме те, що останнє не призводить до утворення замкненої спільноти, де людьми по дефолту вважаються лише індивіди, що є членами однієї спільноти. «Для більшості білих людей, лише до нещодавнього часу, більшість чорних не вважалось людьми. Для більшості християн до XVII ст. чи більше, більшість язичників ними не вважалися. Для нацистів, євреї ними не вважалися. Для більшості чоловіків у країнах, де середній дохід менший за дві тисячі фунтів, більшість жінок досі ними не вважається»<sup>279</sup>. У такому ракурсі, центральним стає не питання про людську природу, а практичне питання того, чому людина має турбуватися про незнайомця

<sup>277</sup> Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини // Пер. Н. Назарова. Всесвіт. 2014. № 11—12. С. 45.

<sup>278</sup> Kwiek M. Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism & Postmodern Thought. 145.

<sup>279</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 177.

так само, як про ближнього? Квік бачить у порівнянні підходів Платона та Рорті до людського виховання унаочнене втілення дихотомії душі й тіла, однієї з центральних філософських проблем з часів Середньовіччя. Юрій Сватко в статті «Фрагментарій великої гри для XXI ст». (2016) критикує підхід Рорті саме за наявність серйозних проблем із самоідентифікацією індивіда у ліберальному соціумі внаслідок відсутності в сучасній людині опертя на трансцендентний вимір світу, що породжує цілковиту фрагментацію людської особистості. «Ідентифікуючись щодо власної ліберальної природи у проміжку від окремішності приватного життя до глобального миробудівництва цей світоустрій набув рис дещо іронічного самоусвідомлення, отже, історичності»<sup>280</sup>.

Формулюючи свої погляди на оптимізацію освітнього процесу, Рорті, використовуючи гру слів, наголошує на потребі переходу education в edification (настанову) — знаходження оптимальних шляхів діалогу під час обміну досвідом та знаннями. Подібне вчування в Іншого, що бере початок від герменевтики Ганса-Георга Гадамера, означає можливість деконструкції однозначної репрезентації домінантної парадигми та переходу до діалогічного опанування знань за допомогою солідарності та взаєморозуміння. «Коли спілкування, радше ніж істина, стає метою знання, ризики в сприйнятті інших парадигм стають компонентами освіти як настанови»<sup>281</sup>. Видатний герменевт у праці «Істина та метод» (1960) характеризував освіту (Bildung), поняття, легітимоване Йоганном-Готфрідом Гердером у значенні «зростання до гуманності», як процес піднесення до загального, в результаті якого людина стає відкритою до інакших досвідів та людей з іншими способами життя. Через глибоке пізнання мови та культури в гуманітарних науках особистість перевідкриває власні звичаї та звичаї інших на відстані, тим самим реалізуючи основну настанову герменевтичного кола: «немає цілого без частин і частин без цілого». Відповідно, коментуючи Гегеля, філософ зауважує про інтерсуб'єктивний характер освіти.

<sup>280</sup> Сватко Ю. І. Фрагментарій «великої гри» для XX ст. Вступ // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могил. академія, 2016. Т. 180. С. 23.

<sup>281</sup> Noaparast K. B. Neo-Pragmatist Philosophy of Education // Encyclopedia of Philosophy and Education. 30 Nov, 2011. P. 7.

«Але основна ідея залишається слухною: упізнавати своє в чужому, призвичаюватися — ось у чому рух духу, сенс якого тільки в поверненні з інобуття до себе самого»<sup>282</sup>. Серед процесів *edification*, Рорті виокремлює два основні напрями — герменевтичний («налагодження зв'язків» між різними культурами або історичними епохами, що мають різні словники) та поетичний (створення нових словників та напрямів, трансформація особистості)<sup>283</sup>. Окреслені процеси виконують терапевтичну, а не систематичну функцію, адже, в перспективі, вони покликані радше сприяти звільненню сприймачів від нав'язуваних соціумом усталених словників та культурних практик, ніж упорядкуванню вже наявних традицій. Для філософа, освіта означає акультурацію — формування людського з тваринного начала через соціалізацію, щоб у подальшому повстати проти самого процесу соціалізації за допомогою створення власного словника (індивідуації) та переописів минулих традицій (перевизначення). Описуючи спільні риси герменевтики та позитивізму, П. Матвієнко наголошує на формуванні механізму людського пізнання за рахунок двоступеневого семантичного апарату теорії та практики: «Але більш адекватною є інша схема пізнання...: тристоронне відношення між суб'єктом (С), об'єктом (О) та деяким «А», яке ідентифікується з об'єктом, тобто його «моделлю» у свідомості суб'єкта або спільноти суб'єкта»<sup>284</sup>. Подібним чином, у праці «Політичний лібералізм» (2005) Ролз наголошує на важливості вивчення основних принципів ідеалів публічного розуму (*public reason*) з дитинства, у термінах найдоцільнішої концепції справедливості. Педагогіка сприймається філософом як цивільний обов'язок працівників установ, що мають культурне значення, на кшталт шкіл, університетів, коледжів, музеїв тощо. «Дорадча демократія полягає також в усвідомленні, що без поширення освіти у базові аспекти конституційного управління для всіх містян та без публічного

---

<sup>282</sup> Гадамер Г.—Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. Пер. з нім. О. Мокровольського. Т. 1. К.: Юніверс, 2000. С. 23.

<sup>283</sup> Voparil C. On the Idea of Philosophy as Bildungsroman: Rorty and His Critics // *Contemporary Pragmatism*. Vol. 2. №1. June 2005. P. 123.

<sup>284</sup> Матвієнко П. П. Трансформація епістемологічних концепцій у філософії ХХ ст.: тенденції та проблеми: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 27.02.02. Харків. нац. ун-т. Х., 2002.

інформування про нагальні проблеми, просто неможливо приймати ключові політичні та соціальні рішення. Навіть якби далекоглядні політичні лідери бажали здійснити істотні зміни та реформи, вони не могли б переконати неінформовану та цинічну публіку прийняти ці настанови та слідувати ним»<sup>285</sup>. Програма мінімальної цивільної освіти (*minimal civic education*), за Ролзом, має базуватися на знанні дітьми своїх конституційних та громадянських прав, включаючи такі якості раціонального громадянина, як членство в суспільстві, самопідтримка та політичні чесноти. При цьому, кооперація членів суспільства має здійснюватися на засадах, схвалених законом правил та процедур, і завданням освіти є інформувати про ці правила більшість мешканців держави.

З погляду, Рорті, праць Канта недостатньо для ознайомлення молоді із соціальною мораллю, адже їхній догматизм не має достатньої привабливості для молодого покоління та не відповідає його запитам. «Оскільки їхнє пояснення, що значить «мораль» здається нерелевантним до підліткових проблем. Аналогічно, пояснення, що значить «реальне» або «правдиве», або звернення до джерела нормативних понять може здатися нерелевантним для тієї, хто міркує, чи може вона стати жертвою божевільного нейрохірурга з голкою»<sup>286</sup>. Саме тому літературна культура, що полягає в ознайомленні з найкращими зразками художньої прози та літературної критики, сприяє кращому саморозумінню учнів. Зразками художніх творів, що, на думку неопрагматиста, актуалізують відчуття емпатії, наголошуючи на актуальних суспільних проблемах, є «Хижка дядька Тома» Гарієт Бічер-Стоун та «1984» Джорджа Орвела. Тезу про наближення до досвіду Іншого як центральне призначення літератури, особливо ж — американської, знаходимо у розділі збірника «Діалоги» Жюльєн Дельоза «Про переваги англо-американської літератури». Для філософа, письмо є становленням-меншиною, перевтіленням в Іншого, який був маргіналізований соціумом. Саме в наданні голосу тим, хто може отримати його лише опосередковано, — пригнобленим меншинам, і полягає мета художньої творчості. «Схоже, письмо, як

<sup>285</sup> Rawls J. *Political Liberalism*. Columbia: Columbia University Press. P. 449.

<sup>286</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 200.

таке, коли воно не слугує офіційному, недбало ставиться до «меншин», які самі по собі не пишуть, і про які не пишуть, в сенсі, не сприймають їх як предмет письма, але до яких поволі тебе зараховують вже через те, що ти пишеш. Меншина ніколи не буває завершеною, вона утворюється тільки по лініях вислизання, що визначає також її спосіб просування та нападу»<sup>287</sup>. Відчуження письменника від власної ідентичності задля буття медіумом досвіду, буття на лінії втечі та детериторіалізація власного «Я» вигідно відрізняють англо-американську літературну школу від французької, яку Дельоз називає «літературою маленьких секретів» через, із його погляду, нарцисичне зосередження її авторів на розкритті лише власного еґо. Скері також наголошує на тому, що донесення болю Іншого у мистецтві уможлиблює художня література через наративи, пов'язані переважно з психічним стражданням. Адже саме ця форма болю, маючи референтний зміст, найбільш придатна до об'єктивації, а отже — до вираження художніми засобами. «Сетембрині Томаса Мана нагадує нам, що загалом немає літературного твору, що не присвячений стражданням, немає літературного твору, що не готовий нам у цьому зарадити»<sup>288</sup>. Проте, філософія вважає, що в покладанні визначальної ролі в сприйнятті страждань Іншого на літературу як на засіб їхньої медіації є недоліки: 1. небезпека відволікання уваги від страждань реальних людей на переживання героїв класики; 2. фіксація на стражданнях літераторів як людей, що найкраще здатні вербалізувати свої відчуття порівняно з представниками інших професій. Запереченням окреслених аргументів може бути те, що сентиментальна освіта Рорті сприймає художні твори не як самоціль, а саме як спосіб увиразнення болю Іншого на противагу механізованим етичним правилам у філософських працях та юридичних законах. Також Рорті взорується в розкритті поняття «сентиментальна освіта» на Ральфа Волдо Емерсона, який у промові «Американський вчений», виголошеній у 1837 р. у Кембриджі, наголошує на тому, що людина мисляча (Man Thinking) потребує не лише книжної мудрості, а має використовувати більшість емпіричних джерел для розширення свого досвіду — наукові матеріали, природу,

<sup>287</sup> Deleuze G. et Parnet C. Dialogues. Paris, Flammarion, 1975. P. 54-55.

<sup>288</sup> Scarry E. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. P. 11

активну участь у зміні суспільства. Бачимо перегук із подальшими тезами філософа стосовно здатності активно перевизначати власне існування й парадигму мислення. «Життя — це наш словник»<sup>289</sup>. Іншою тезою цієї промови, що могла мати вплив на підхід Рорті до освіти, є наголошення на відкритті літератури, де оптика переакцентована на пригноблені класи та опис різноманіття їхнього досвіду. «Література бідних, почуття дітей, філософія вулиці, значення домашнього життя, є темами на часі»<sup>290</sup>. Так, філософ стверджує, що саме Французька революція стала поворотною точкою в сучасному науковому знанні.

На думку, Рорті, моральний прогрес не обов'язково перегукується з раціональністю, а радше є пов'язаним із чуттєвістю — вмінням реагувати на потреби різних індивідів, що має допомогти підтримувати інклюзію. Філософ посилається на Дьюї, для якого мета освіти безпосередньо пов'язана з саморозвитком, що корелює з моральністю. «Сам по собі, розвиток є моральною метою» та «захищений, стійкий і безпосередній зріст є ідеалом освіти»<sup>291</sup>. У праці Дьюї «Демократія та освіта» (1916), до якої апелює Рорті, наявна думка про те, що, за настановами Платона та Аристотеля, мораль має засвоюватися не лише абстраговано, у вигляді конспектування філософських підходів, а й, насамперед, емпірично. Саме моральна освіта передбачає безпосередній зв'язок між знаннями та діяльністю. Кооперативна навчальна діяльність, що включає соціальне життя на прикладі функціонування індивіда як частини колективу, сприяє засвоєнню людиною цінностей соціуму. «Школа має, сама по собі, бути місцем суспільного життя в усіх значеннях цього слова... Це включає контекст роботи та гри в кооперації з іншими»<sup>292</sup>. Відповідно, школа сприймається як суспільство в мініатюрі, що має виховати чесноти, які знадобляться особистості для інтеграції в соціумі. Адже необхідною умовою розвитку суспільства є надія на прогрес людства в майбутньому як у технічному, так і в моральному плані.

<sup>289</sup> Emerson R. W. *The American Scholar*.

<https://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEEmersonAmerSchTable.pdf>. P. 7.

<sup>290</sup> *Ibid.* P. 11.

<sup>291</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 120.

<sup>292</sup> Dewey J. *Democracy and Education*. The Pennsylvania State University, 2001. P. 365.



Для реалізації двох основних освітніх функцій — соціалізації (адаптації в суспільстві) та індивідуації (формування критичного мислення) потрібно враховувати вікову психологію. Початкова та середня освіта (з 8 до 18 років) має базуватися на правих ідеях платонівського розуміння раціонального значення системи. Натомість, вища освіта повинна бути лівою та навчати індивідів свободі підважувати нав'язані соціальні стандарти соціо-економічної машини та усвідомлювати репресивність системи, аби в майбутньому досягти докорінних змін за допомогою прогресивного мислення та іронічного переопису нав'язаних сталих наративів. Консервативність початкової освіти зумовлена потребою автоматизованого вміння дотримуватися базових правил здорового глузду (*common sense*) для всіх членів соціуму, незалежно від їхніх поглядів. «Навіть палкі радикали... насправді не хочуть, аби вищі школи щороку створювали випускні класи Заратустр-аматорів»<sup>293</sup>. Так само, ліві ідеї є важливими саме на етапі дорослішання індивіда та опанування ним усіх знань, які можна запам'ятати, щоб осмислити надану інформацію не лише раціонально, а й усвідомити на рівні емоцій. Людей, які залишаються на стадії соціалізації, так і не досягаючи індивідуалізації, Рорті називає поборниками спільних сенсів (*commonsensicalists*). Для самоопису, вони використовують лише ті поняття та категорії, що є звичними для соціальних практик, не домислюючи нічого оригінального та індивідуального. Розподіл етапів освіти за віком слугує підставою для простеження Дж. Герофом етимології поняття «*education*», як *educere* — розвиток інтелектуальних та логічних здібностей людини та *educare* — акцентування уваги на формуванні творчої особистості, із креативним мисленням та естетичним сприйняттям. «Слово «освіта» має два основних латинських корені — *educere* та *educare*, — що означає «викликати, витягувати» та «культивувати, плекати, виховувати»<sup>294</sup>. Якщо для початкової та середньої школи в пріоритеті, за Рорті, *educere*, то для вищої — *educare*. Як зазначає Гостроу Багері Ноапараст, подібне бачення ступенів освіти також перегукується з

---

<sup>293</sup> Ibid. P. 117.

<sup>294</sup> Haroff J. E. Educating for Irony or Reverence: Rorty and Zhu Xi on the Appropriation of Tradition.

думкою Гадамера про потребу початкового ознайомлення індивіда з т. зв. «істинними передсудами», закладеними в людську соціалізацію, аби мати змогу для їхньої критики та переописів<sup>295</sup>. Людмила Архипова теж наголошує на спадкоємності поділу Рорті етапів навчального процесу на повчальну та систематичну філософію від герменевтики Гадамера, адже спільною рисою неопрагматизму та герменевтики є саме діалогічна налаштованість. Подібний підхід увиразнює відмінність між епістемологічною (спрямована на знаходження істини) та герменевтичною (спрямована на пізнання в діалозі з Іншим) настановами. «Герменевтика відкриває можливості віднайти цікавіший спосіб виразити себе, і таким чином краще спілкуватися зі світом, і тому — це освітня, повчальна діяльність, яка є проектом пошуку нових, плідних способів висловитися... Такий повчальний дискурс призначений бути ненормованим (abnormal), щоб силою Іншості відвести нас від старого самоусвідомлення, допомогти у становленні новими істотами»<sup>296</sup>. Утім, пропонований погляд на освіту зазнає й критики через редукаціонізм у плані надмірної прив'язки навчальних функцій соціалізації й індивідуації до віку людини. На думку Дарена Герсайда, помилка неопрагматиста полягає у неврахуванні деконструкції сталої ідентичності дитини/дорослого в постмодерному суспільстві та руху освіти від есенціалістської суспільної реконструкції до суспільного оновлення. «...Рорті надто редукативний в урівнюванні початкової та вищої освіти як форм навчання лише до однієї чи іншої з цих освітніх функцій»<sup>297</sup>. Посилаючись на Дж. Б'єсту, теоретик освіти пропонує додати до двох пропонованих філософом функцій третю — кваліфікацію, яка має відповідати за перевірку знань у вигляді екзаменів та інших форм моніторингу. Роберт Райх також критикує Рорті за надмірний редукаціонізм в оцінці віку в освітньому питанні, вказуючи на те, що, для молодшого покоління індивідуація є

---

<sup>295</sup> Noaparast K. B. Neo-Pragmatist Philosophy of Education. P. 7.

<sup>296</sup> Архипова Л. Д. Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2010. Т. 102. С. 35.

<sup>297</sup> Garside D. Using Rorty to Consider the Future of P4C // Thinking: The Journal of Philosophy for Children, 2014. Vol. 20. Issue 3/4. P. 24.

більш доступною за старших школярів саме внаслідок відсутності в них репресивного досвіду соціалізації. «Молодші діти, фактично, мають надзвичайно могутню силу уяви, можливо, тому, що вони ще не поглинені та не придушені силою соціалізаційного процесу»<sup>298</sup>. Крім того, підхід Рорті сприймається як надмірно елітаристський, адже вища та середня освіта оцінюється філософом як компетенція, яку людина має за замовчуванням, у той час, як наразі американці мають сплачувати tuition fees задля здобуття вищої освіти. Тож, в перспективі матеріальна нерівність створює загрозу нереалізації ліберальної утопії Рорті, якщо соціалізація та індивідуалізація мають відбуватися головню в освітніх закладах. «Ліберальна утопія Рорті набуває вигляду маленького острова, оточеного величезним островом»<sup>299</sup>. У цьому випадку, існує ризик того, що іроніки, які реалізовуватимуть власні приватні проєкти, зазіхатимуть на свободу самовизначення Інших, використовуючи імперіалістичну іронію — підкорення соціуму за стандартами власних переописів. Утім, пріоритетність саме школи як універсалізованого місця первинної соціалізації ставиться під сумнів Р. Райхом, адже в наведеній схемі ігноруються родина, засоби мас-медіа та інші джерела соціалізації та здобуття інформації, що виникають у житті індивіда раніше за безпосередній інституційно-навчальний досвід. Вчений радше погоджується з Дьюї, що вважає школи місцем не соціалізації, а радше процесу рефлексій про вже наявні соціальні впливи. Лешек Дронг наголошує на тому, що філософ акцентує увагу винятково на навчанні привілейованих соціальних класів майбутньої інтелектуальної еліти — креативних інтелектуалів, соціалізованих громадян, які мають у майбутньому становити основу для ліберальної утопії. Але філософ не має освітніх ідей для випускників шкіл, що не можуть дозволити собі вищу освіту. Відповідно, соціальний бар'єр увиразнюється наявністю чіткого бачення манери викладання освітян елітних університетів, але відсутністю такого бачення для вчителів початкових та середніх шкіл. «Вища освіта — квиток до панівної

---

<sup>298</sup> Reich R. The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia // Frank Margolis (ed.), *Philosophy of Education*. Urbana, IL, («Philosophy of Education Society»). P. 347.

<sup>299</sup> Ibid. P. 346.

соціальної ролі, фактично, єдиний доступний квиток до досвідченого життя інтелектуальної зрілості та політичної свідомості»<sup>300</sup>. Крім того, у демократичності освітнього проєкту Рорті є істотні сумніви, адже знання розглядається як інструмент соціалізації, що означає навчання панівним у соціумі ідеологічним настановам. А отже, освіта детермінована актуальними політичними реаліями, що залишає мало простору до декларованих інновацій соціальної утопії. «За Рорті, освіта завжди залежатиме від локальної парадигми знань з тієї простої причини, що універсальна та транскультурна парадигма є недоступною»<sup>301</sup>.

Іншим критичним зауваженням на адресу теорії сентиментальної освіти є думка, сформульована Анною Філіпс у праці «Політика людини» (2015), в якій філософія наголошує на тому, що пропонована Рорті стратегія розвитку людяності функціональна лише відносно моральних почуттів благодійників, а не жертв, що потребують допомоги. Адже ознайомлення шляхом свідчень очевидців та творів мистецтва з наративом про страждання Іншого (можемо згадати категорію «літературна культура»), все одно, не сприятиме баченню в страждених рівних собі акторів та не даватиме картину спільної людяності (*common humanity*). «Коли сильний бачить слабкого приблизно як себе самого, щоб виявити свою симпатію, його зусилля мають бути спрямовані на покращення його умов: пожертвування на добротність, компанії проти рабства, голосування за партії, що обіцяють збільшити бюджет на іноземну допомогу. Нічого, тим не менш, не примушує їх аналізувати обставини, що спричинили нерівність та сприяли цій «слабкості»<sup>302</sup>. В есеї, присвяченому порівнянню підходів Рорті та Анрі Бергсона, Джон Сніп характеризує ліберальних філантропів як претензійних «моральних всезнайо», здатність яких до емпатії до Іншого прямо детермінована престижністю того, чи вигідно виявляти емпатію та допомагати певним соціальним групам. По суті,

---

<sup>300</sup> Drong L. A Few Skeptical Remarks on Richard Rorty's Philosophy of Education: Or, Do We Really Want Crowds of Ironist Liberal Zarathustras on Our Campuses? // *Perspectives in Higher Education: Poland Proceedings* / Ed. by Merry G. Perry and William Lalicker; West Chester: West Chester University Press, 2007. P. 65-77.

<sup>301</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>302</sup> Phillips A. *The Politics of the Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 56.

філантропи із заможних станів перебувають у позиції відсторонених спостерігачів, які не можуть самотійно фокусувати свою увагу на певних проблемах, без впливу актуальних каналів зв'язку на це. Відповідно, завдання ліберального іроніка як членам відкритого суспільства полягає в тому, аби звертати увагу громадськості на проблеми, невидимі широкому колу людей. «Це надзвичайно креативне використання інтелекту, створене надто, щоб зробити суспільно (а отже, і морально) видимим те, що було невидиме досі»<sup>303</sup>. Лілі Хоуліаракі в праці «Іронічний спостерігач» (2013) наголошує на контрасті між мораллю, орієнтованою на Іншого (*other-oriented moral*) — коли в людини уточнюють, яка саме допомога може бути найдоцільнішою, та мораллю, орієнтованою на себе (*self-oriented moral*) — приховане під маскою альтруїзму бажання самоствердитися, а не насправді зробити шляхетну річ. Позбавлення жертв права на власний голос є закономірністю західного капіталістично-філантропічного бачення добра, де суспільні трагедії сприймаються у світлі своєрідного «театру жалю» (*theatre of pity*), де вразливі інші (*vulnerable others*) мають поставати перед спільнотою максимально стражденими, аби викликати співчуття та мотивувати на допомогу. В такому разі, маємо справу з опосередкованим стражданням (*mediated suffering*), де, при висвітленні трагічних подій у мас-медіа, факти перемішані з маніпуляцією. Тому виникає проблема агентності самих жертв соціальних потрясінь, чия думка в репортажі не відіграє такої особливої ролі, як думка журналістів, що висвітлюють події. «Конвергентна журналістика, представлена в домінуючій культурі виробництва новин — це... розрив з вимогою правди в телевізійних новинах радше, ніж визнання авторитету журналістської об'єктивності, джерела новин надто впевнені в здатності галузі до встановлення порядку денного, використовують свої платформи стратегічно, щоб представити альтернативні звіти про події»<sup>304</sup>. Загалом, переміщення фокусу з людей, які потребують допомоги, на філантропів здійснюється завдяки такому елементу риторичної іронії, як

<sup>303</sup> Sneep J. *Bergsonian Metaphysical Undercurrents in Rorty's Liberal Gradualism: a Thesis...* Masters of Arts : Sept. 2013. McMaster University, Ontario. Hamilton, 2013. P. 23.

<sup>304</sup> Chouliaraki L. *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism.* Cambridge: Polity Press, 2013. P. 176-77.

семіотична юкстапозиція, своєрідне майже Брехтівське відчуження, що увиразнює дистанцію між привілейованим існуванням зіркових індивідів та стражданнями жертв. При захисті знаменитістю (*celebrity advocacy*) певної групи людей увага може зміститися на перформативність відомої особи — її зіркову ауру та престиж. З іншого боку, впливовість зірки та її харизма може виконувати позитивну роль у плані залучення своїх фанатів до турботи про вразливих Інших. Авторка наводить приклад із істотною заможністю та впливовістю А. Джолі, і можна до нього приєднатися в світлі подій сьогодення, згадуючи активне волонтерство акторки на користь постраждалих від російської агресії. Навіть поява Джолі в кафе у Львові під час війни стала істотним медіа-приводом, що демонстрував підтримку України світом та бажання знаменитостей активніше займатися волонтерством. «У захисті знаменитістю цей процес покладається на втілення Джолі страждання, що об'єднує її публічну особу з озвученням (або персоніфікацією) нею стану страждаючого»<sup>305</sup>. Тож, за Л. Хоуліаракі, юкстапозиція контрасту неймовірного багатства зірок та знедоленості жертв становить системний парадокс гуманітаризму.

Крім того, проблемою з прийняттям Іншого в пропонованій схемі, на думку А. Філіпс, є складність із усвідомленням людини, спільною з якою є лише безпосередньо людська природа та нічого більше, як рівної собі. Буття безпосередньо людиною (*bare human*) означає відсутність політичного впливу та значущості певних суб'єктних рішень. Саме на обмеженість політичних прав та впливу, проблему, що становить додаткову перепону емпатії та сентиментальному навчанню, вказує Філіпс слідом за Г. Арендт. Хоч Рорті вважає симпатію до «простого існування» закономірною рисою еволюціонуючої та мислячої людини, на думку філософинь, задля цілковитого самоототожнення з Іншим самої емпатії лише недостатньо. Потрібні активність та воля, які дають змогу бачити в страждених людях акторів, які беруть відповідальність за свої дії. Гуманітарний же імпульс — розуміння потреби допомогти нужденним внаслідок їхньої вразливості, може чудово працювати на початку інтеграції людини в соціум, але

---

<sup>305</sup> Ibid. P. 176.

згодом поставатиме питання про нормативну вагу індивіда, який не має нічого, крім свого злиденного положення. «Громадянство включає рівність; гуманність зазнає поразки»<sup>306</sup>. Як бачимо, критика сентиментальної освіти Рорті зосереджена на питаннях як вікової відповідності певних тем для навчання, так і достатніх підстав для інклюзії індивідів у соціумі на основі емпатії до їхнього становища.

Інклюзія індивідів різних віросповідань, на думку Рорті, має відбуватися за допомогою стирання конфлікту між релігійним і атеїстичним вимірами в ліберальній утопії майбутнього. Питання іншості людей із різними релігіями пов'язане з питанням способу життя та дихотомією віри й інтелектуальної відповідальності, адже індивід є частиною спільноти, об'єднаної спільними мовними іграми, яка має реалізувати глобальний проєкт в інтересах кращого майбутнього. «Хоча ваші емоції є вашими власними справами, ваша віра є спільною справою»<sup>307</sup>. По суті, демократія мислиться як ліберальна моральна й соціальна віра. Втім, філософ схильний погоджуватися з думкою Міла стосовно того, що кожна людина має право на приватність, і може шукати особисті шляхи досягнення щастя, якщо вони не заважають життю, безпеці та самореалізації інших людей. Відповідно, релігія є приватною справою, якщо віряни не чинять відверто деструктивних дій. Можливість кожного обирати власні напівприватні мовні ігри (semi-private games), якщо, при цьому, не відбувається зазіхань на права та свободи Іншого, є, за прагматиком, важливою запорукою демократичного суспільства. «Зростаюча приватизація релігії впродовж останніх 200 років підготувала ґрунт для думки, в якій люди мають те саме право на ідіосинкратичні форми релігійної відданості, яке вони мають на написання віршів чи малювання картин, які ніхто, крім них не зможе зрозуміти»<sup>308</sup>. Посилаючись на В. Джеймса, Рорті нагадує про те, що саме релігія може давати людині надію на майбутнє та задовольняти наше пристрасне прагнення до креативних змін. «Наука дає нам змогу передбачати та контролювати, в той час, як релігія пропонує нам більшу надію, а отже — сенс

<sup>306</sup> Phillips A. The Politics of the Human. P. 67.

<sup>307</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 152.

<sup>308</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Polittics. P. 25.

життя»<sup>309</sup>. Втім, філософ скептично ставиться до інституалізованої віри, вважаючи, що держава має бути світською, адже питання про те, чи є вплив церкви благотворним у широкому суспільстві, на противагу приватних систем вірувань окремих людей, залишається відкритим. Вето на аборти та обмеження базових прав людини для жінок в ісламі є найочевиднішими прикладами. Хоча, релігія може давати позитивні приклади інтерсуб'єктивної згуртованості на державному рівні. Зокрема, у праці «Філософія як культурна політика» Рорті апелює до думки Пауля Тіліха, що соціально-демократична утопія Західного світу з часів Просвітництва є новою інтерпретацією символу загальної турботи (*ultimate concern*), уособленням якого для вірян авраамічних релігій був Ісус Христос<sup>310</sup>. Яскравим прикладом подібної єдності в сентиментальній любові до ближнього є паралель між Євангеліями та Маніфестом, оскільки в обох текстах відображено ідею рівності та прийняття Іншого. Думку про соціальні зміни як про секулярну релігію Рорті розвиває в дискусії з Джанні Ваттімо на релігійну тематику в інтерв'ю, що увійшло до збірника «Майбутнє релігії» (2005), впорядкованого Сантьяго Забалою. Філософ порівнює за значущістю події Христового воскресіння та Великої французької революції, надаючи перевагу останній як конкретному прикладові втілення історичних очікувань суспільних трансформацій на базі егалітарної настанови. «Інтелектуали почали говорити про силу людської уяви, як Шилер і Шелі, в той самий час, коли християнська любов змінилася на *liberté, égalité, fraternité*»<sup>311</sup>.

Другим фактором розуміння цінностей Іншого є радикальний плюралізм — усвідомлення релятивної цінності всіх істот та досвідів, за яким, різний спосіб життя з Іншим, соціальна чи класова приналежність не мають позбавляти його прав. Саме тому істотними для індивідів є безумовні базові права — категорія, що дає змогу самоідентифікації індивідів як подібно мислячих осіб. На думку Рорті,

<sup>309</sup>Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 153.

<sup>310</sup>Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 22.

<sup>311</sup>Rorty R., Vattimo G. *The Future of Religion*. Ed. by S. Zabala. New York: Columbia University Press, 2005. P. 65.



важливим для людства є не так пошук спільностей на основі мови чи відчуттів, як вміння адаптувати відмінності в суспільному житті, орієнтуючись на майбутнє. В такому випадку, для прагматизму неважливо, чи є людські права конструктором, адже головним є їхнє функціональне навантаження — виконання об'єднавчої ролі для людства. «Прагматисти вважають моральний прогрес радше зшиванням великої, грубої, поліхромної ковдри, ніж чіткішим баченням чогось істинного та глибокого»<sup>312</sup>. Тому всі способи реалізації людиною проєкту власного існування та пошуки шляхів досягнення щастя мають вважатися доцільними, якщо вони не несуть шкоди іншим представникам соціуму. Протягом історії, з античних часів, існувала звичка засуджувати спосіб існування маргіналізованих спільнот, надаючи йому непривабливих тваринних рис. «Вважалося, що жінки мають менше цього інгредієнту, ніж чоловіки, варвари — ніж греки, раби — ніж вільні чоловіки, істинні віруючі — ніж язичники, чорні — ніж білі тощо»<sup>313</sup>. Рорті пов'язує прогрес у відсутності зневажливого ставлення до порівнянь людини із тваринами з виходом праці Чарлза Дарвіна «Походження видів» (1859), яка засвідчила механічну природу наших звичок та подібність будови нашого тіла. Саме цим антиесенціалістським баченням людського характеру та запереченням наперед визначеної природи людини зумовлене краще ставлення філософа до фройдизму, ніж до ніцшеанства, описане в праці «Контингентність, іронія та солідарність». Адже, в той час, як вченню Ніцше притаманний елітаризм та уподібнення більшості індивідів до тварин в зневажливому сенсі, Фройд вважає таку подібність природною та адекватно сприймає людські комплекси та самопошук внаслідок урізноманітнення можливості судження про вчинки людини поза категоріями «моральне» та «аморальне». «...Він не відносить абсолютну більшість людей до статусу вимираючих тварин»<sup>314</sup>.

У аналізі Рорті наративів письменників та філософії-іроніків також присутня подібна антитеза елітаризму й егалітаризму. Наприклад, Марсель Пруст, на думку

<sup>312</sup>Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 86.

<sup>313</sup> Ibid. P. 266.

<sup>314</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 35.

філософа, зміг значно переконливіше за Ніцше та Гайдегера здійснити переопис норм суспільних дискурсивних практик саме через здатність літератора до іронічної самооб'єктивації, що уможлиблює уникнути погляду Бога, зосереджуючись не на викладі власної метафізичної програми, а на художньому відтворенні життя зображуваних персонажів без чітких оцінок їхнього морального вибору. Автор стає об'єктом самоаналізу на рівні з персонажами наративу, не займаючи позиції голосу вищої інстанції. «Він перетворив інших людей із суддів на своїх товаришів по нещастю, і таким чином, мав успіх у створенні смаків, за якими він себе ж оцінював»<sup>315</sup>. Незважаючи на те, що Ніцше критикує усталені моральні норми метафізичної доби за їхню репресивність стосовно вибору людиною особистого поведінкового ідеалу порівняно з досократовою Грецією, де процвітала плюральність норм, сам філософ засуджує ті способи життя Іншого, які вважає не гідними надлюдини. Так, у праці «Філософія як культурна політика» Рорті простежує корені нетерпимості Ніцше до відмінності в проєктах пошуку щастя різними людьми в платонізмі, однією з ідей якого є розділення волі до влади та волі до щастя. За цією класифікацією, щастя поділяється на: нижче — тваринне, задоволення базових благ, та вище — близькість до божественного начала\істини\ідеалу надлюдини —будь-чого, що б вписувалося в модель кореспондентної теорії істини. Ніцше закликає людей ставати поетами своїх власних життів та сприймає саме існування як шедевр людської уяви. Саме здатність здійснювати зміни у власному існуванні, на думку Ніцше, становить основну відмінність між людьми та тваринами, і тому, з погляду філософа, його варто прожити гідно. «Він стверджує знову й знову, що світ, у якому проживаються життя, є витвором людської уяви»<sup>316</sup>. Відповідно, право на щастя, за Ніцше, має лише обрана меншість виняткових людей — ентузіастів, чиє існування є вищим за буржуазне буття обмежених філістерів. Саме вони заслуговують на вище щастя як лицарі духу. Ніцше критикував християнство та демократичні цінності саме через урівнювання більшості способів життя, в якому він не бачив місця героїзмові

---

<sup>315</sup> Ibid. P. 102.

<sup>316</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 110.

античності. «Він був так вражений тим фактом, що християнство здавалося безглуздим порівняно з гомерівськими героями, що він був не здатний, окрім певних випадкових моментів, сприймати християнство як витвір сильних поетів»<sup>317</sup>. Відсутність усталеного бачення людської природи та об'єктивної істини як мети всіх інтелектуальних пошуків, за Рорті, уможливорює здатність людських проєктів до варіабельності. Квік згадує думку неопрагматиста про дискредитацію Фройдом ідеї перманентного та незмінного «Я», і, натомість, пропонує бачити індивіда як особу, що змінюється під впливом обставин. «Це був він (Фройд — К. М.), який відкинув ідею парадигматичного людського буття, і відповідно, саму потребу в теорії людської теорії»<sup>318</sup>. Суттєва перевага нашого виду полягає в здатності віднаходити все нові й нові шляхи отримання насолоди від життя, а не просто слідувати віковичним алгоритмам. Можна провести паралель із працею Бергсона «Творча еволюція» (1907), в якій наголошується на основній відмінності між людьми та тваринами в домінуванні різних видів психічної діяльності, за допомогою яких приймаються рішення: інстинкту (у тварин, матерія) та інтелекту (у людей, форма). Прикметною ознакою людини є здатність до механічного продукування організованих штучних знарядь (винаходів) завдяки креативній діяльності, в той час, як тваринам для пристосування в природі необхідні відповідні органи тіла. «Якби ми могли відкинути всю марну гордість,... ми, можливо, говорили б не *Homo sapiens*, а *Homo faber*»<sup>319</sup>.

На думку Рорті, причина класової поляризації індивідів полягає в економічних проблемах, які потрібно вирішувати раніше, ніж намагатися ствердити культурну інтеграцію. Класове відчуження індивідів призводить до їхньої дискримінації в плані критики способу життя. Адже постійна нужденність та потреба в самозабезпеченні до мінімального прожиткового рівня призводить до звуження кола інтересів лише до справ, що гарантують певні матеріальні блага тут

---

<sup>317</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 32.

<sup>318</sup> Kwiek M. *Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism & Postmodern Thought*. P. 142.

<sup>319</sup> Бергсон А. *Творча еволюція*. Пер. з фр. Р. Осадчука. К. : Вид-во Жупанського, 2010. С. 113.

і зараз. Усі незацікавлені дії виключаються зі світогляду малозабезпеченої людини. «Форстер, підходить до твердження, що дуже бідні люди, які не можуть дозволити собі любов або дружбу, оскільки кожний момент їхнього життя сповнений тривоги щодо наступного шматка їжі, більш схожі на фермерів, ніж на панство, більш нагадують сміття, ніж ми»<sup>320</sup>. Крім того, відбувається поляризація інтересів осіб на комунікативному рівні: внаслідок відсутності ефективного перерозподілу благ виникає небезпека атомізації суспільства, за якого лише такі соціальні прошарки, як олігархи чи інтелектуали, матимуть шанси на гідне життя. Основним конфліктом між двома лівими антиавторитарними проєктами — лібералізмом та марксизмом — філософ вважає саме економічний: різне ставлення до ідеї перерозподілу благ. Тому Рорті вважає завданням інтелектуалів, замість підтримки правих проєктів із персонального збагачення, продовжити виконання завдання, покладеного на цей клас ще марксизмом — реалізації ідеї універсального братерства в подоланні соціальної прірви між людьми. (Хоч подібна думка може здатися надмірним месіанством, як і наведена нижче цитата). «Навіть низхідні ліберальні ініціативи, від звільнення від рабства через розширення франшизи до створення Міжнародного валютного фонду та Світового банку, були впроваджені з надією, що колись ми більше не потребуватимемо розрізнення нас, джентльменів, від інших, людей, що живуть як тварини»<sup>321</sup>. Проте, в ліберальному соціумі інклюзія індивідів продовжує відбуватися вибірково, адже існує проблема сингуляризації культурних спільнот, на якій наголошує Бадью в праці «Апостол Павло. Обґрунтування універсалізму» (1997). Філософ стверджує, що в ліберальному суспільстві відбувається фрагментація закритих ідентичностей разом із комунітаризацією загальної думки, що позбавляє вияви іншості множинності та самотності. Відповідно, конфлікт логіки ідентичності та логіки меншин завершується загальною уніфікацією. Прикладом подібного позбавлення меншин унікальних рис є бажання гомосексуалів вступати в легальні шлюби або бути священиками, що означає намагання радше адаптуватися до умов усталеної

---

<sup>320</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 224.

<sup>321</sup> *Ibid.* P. 225.

спільноти, аніж змінити її. «Щоб еквівалентність стала процесом, потрібна видимість нееквівалентності»<sup>322</sup>.

Отже, з погляду Рорті, ідентифікація з маргіналізованими спільнотами відбувається шляхом актуалізації відчуття емпатії: солідаризації індивідів на основі неприпустимості фізичного насильства та вербальних знущань шляхом розширення власної моральної ідентичності як більшої лояльності та реалізації принципу братерства. Задля розвитку здатності до емпатії, передбачається сентиментальна освіта — навчання людей емоційному інтелекту, що має відбуватися на основі художньої літератури.

---

<sup>322</sup> Badiou A. Saint Paul. La Fondation de l'universalisme. Paris: PUF, 2003.

## РОЗДІЛ 3. ІНШИЙ ЯК СУБ'ЄКТ ЛІБЕРАЛЬНОЇ УТОПІЇ РИЧАРДА РОРТІ

### 3.1. Проблема надання права голосу маргіналізованим спільнотам

Однією з ключових у підході Рорті до проблеми Іншого є проблема репрезентації маргіналізованих спільнот та знаходження межі між опосередкованим представництвом їхніх інтересів та самостійним набуттям представниками міноритарних груп семантичної влади. Жак Деріда у праці «Про граматику» (1967) та в своїх статтях інтерпретує проблему егалітарного ставлення до представників маргіналізованих спільнот як деконструкцію центру, панівного дискурсу, фалологоцентризму, утверджуваного привілейованою більшістю в соціумі, та маргінесу. Подібне переосмислення є не так руйнацією усталеного порядку, як трансформацією ставлення до різних об'єктів дискурсу (слідів) та надання їм можливості мати різноманітні ідентичності та рівні права водночас. «Поza сумнівом, обираючи напрям і організовуючи пов'язаність системи, центр структури дозволяє вільну гру елементів всередині її цілісності»<sup>323</sup>. Отже, проблему надання голосу маргіналізованим спільнотам у філософії Рорті розкрито в декількох аспектах — аналізі потреб представників міноритарних груп до емансипації та набуття ними впливу в соціумі (на прикладі фемінізму), оцінці ефективності представницької демократії та легітимності представництва державою й привілейованими класами соціальних груп, що зазнають утисків.

Першим істотним аспектом у розумінні потреби надання голосу маргіналізованим спільнотам є необхідність осмислення та створення групами, яких утискають, нової моральної ідентичності на протигагу ролі, нав'язуваної ним панівними соціальними групами. У лекції «Фемінізм та прагматизм», прочитаній у Мічиганському університеті, що згодом увійшла у збірник «Істина та прогрес», Рорті позначає основну проблему соціального пригноблення Іншого як привласнення панівними угрупованнями мови та семантичної системи, яка

---

<sup>323</sup> Дерріда Ж. Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької; 2-е вид., допов. Л. : Літопис, 2001. С. 60.

використовується для осмислення світу. «Доки лише мова пригноблювача була доступною, більшість пригноблювачів мали розум навчити пригноблюваних мові, в якій пригноблювані здавалися б дивними — навіть для самих себе — якби вони описували себе як пригноблювані»<sup>324</sup>. У вже згадуваному нами дослідженні Сніп наводить приклад морального виснаження індивіда внаслідок узурпації дискурсу самоопису людини панівними класами. Цим зразком семантичної монополії є життя Джо, робітника із роману Дікенса «Холодний дім» (1863). Внаслідок позбавленості можливості творити власний словник через відсутність належної освіти та зневажливе ставлення оточуючих, з ним відбувався все більший занепад, закладений ще на початку життя самим фактом класового походження. «...Він навіть не знає, як поскаржитися або сказати, що він заслуговує на більше, оскільки його «більше» виходить з мови, яку він має використовувати для самоопису. Отже, він здатний лише бачити себе як його бачить інші, що означає сказати, що він зовсім не може бачити себе...»<sup>325</sup>.

З андроцентризмом шляхом приватизації істини на тлі цілковитого присвоєння владними структурами способу вираження спільнот через мову пов'язана проблема самовираження жінок. Зокрема, Рорті наводить як приклад літературний досвід Амелії Річ та Емілі Дікінсон, які реалізувалися як письменниці не завдяки, а на противагу тискові патріархального соціуму, що, сприяючи літературній творчості чоловіків, перешкоджав можливості письменниць повноцінно приділяти час обраній діяльності, нав'язуючи їм потребу виконувати репродуктивну працю як пріоритетний вид діяльності («було не дозволено бути фултайм поеткою та фултайм жінкою»<sup>326</sup>). У відомому феміністичному есеї «Власна кімната» (1929) В. Вулф виокремлює основні проблеми, які заважали жінкам-письменницям досягати успіху впродовж історії в андроцентричному суспільстві, порушуючи, зокрема, питання приватизації чоловіками дискурсу

---

<sup>324</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 5.

<sup>325</sup> Sneep J. Bergsonian Metaphysical Undercurrents in Rorty's Liberal Gradualism: a Thesis... Masters of Arts : Sept. 2013. P. 19.

<sup>326</sup> Ibid. P. 29.

художньої літератури на лінгвістичному рівні. Послуговуючись термінологією Рорті, можемо стверджувати, що жінки в історії літератури поставали радше персонажками літературної культури, ніж творчинями власних метафор. «Деякі з найбільш натхненних слів, деякі з найглибших думок у літературі сходять з їхніх вуст; в реальному житті вона ледве могла читати, вимовляти слова по складах, та була власністю чоловіка»<sup>327</sup>. Окрім штучно звуженого кругозору, відсутність можливостей для жіночої самореалізації зумовлена соціальним детермінізмом, що ілюструє наратив із альтернативною історією, за якою в Шекспіра мала б бути однаково обдарована сестра Джудит, але доля якої за рівних здібностей розвинулася б трагічно та безславно, на відміну від брата. Врешті, причиною відсутності популярності жіночого письма, що перегукується з подальшою думкою Рорті про затирання голосів пригноблених пригноблювачами, є спостереження Вульф про тяжіння жінок до анонімності та відсутності в них потягу до марнославства відносно результатів своєї літературної праці, на відміну від чоловічого нарцисизму. «Анонімність тече в їхніх жилах. Бажання бути завуальованими досі має над ними владу»<sup>328</sup>. Також можемо згадати новелу Шарлоти Перкінс Гілмен «Жовті шпалери» (1892), де, на тлі алегоричної критики патріархальної психотерапії 19 ст. та методу «лікування спокоєм», описано інфантилізацію та інвалідизацію жінок Вікторіанської доби шляхом позбавлення їх можливості самовираження та приділення уваги мистецтву слова. «Якби мені було достатньо добре, щоб писати — це б трохи вивільнило тиск думок та дало б мені відпочинок»<sup>329</sup>. Саме тому філософ скептично ставиться до універсалістського підходу, що передбачає потребу для активістів відновити наперед задану істину, яка була апропрійована панівними класами.

Проте, одна з феміністичних авторок, яку критикує Рорті, Сабіна Лавібонд, у «Відповіді Ричардові Рорті», що є частиною збірника «Феміністичні інтерпретації Ричарда Рорті» (2010) висловлює здивування тим, що її ім'я стоїть у ряді

<sup>327</sup> Woolf V. *A Room of One's Own* // Liberty / London: Vintage Minis, 2020. P. 4.

<sup>328</sup> Woolf V. *A Room of One's Own*. P. 12.

<sup>329</sup> Gilman Ch. *The Yellow Wallpaper*. New York: Feminist Press, 1973. P. 649.



критикованих авторок, адже ідея Рорті стосовно моральної уяви — створення нових моральних реалій у соціальному контексті, аби забезпечити більш рівноправне існування людства в майбутньому, суголосна її підходові. Подібні реформи здійснюватимуться маргіналізованими групами внаслідок проблем наявної системи з соціальною інтеграцією Інших. «Індивіди, які в певний історичний момент погано інтегровані у позитивну «раціональність» їхнього суспільства... можуть отримати визнання *в ретроспективі* як творці нового та значущого способу дій»<sup>330</sup>. Крім того, філософія наголошує на наявності рис універсалізму у підході самого неопрагматиста до гендерного питання. Адже, сприймаючи фемінізм як новий соціальний опис, Рорті намагається інтегрувати новий пропонований концепт у спільний словник, що є описом реальності. Без урахування раціональності та потреби в універсальному проєкті, незрозумілою стає моральна роль фемінізму, та його значення редукується до «ще однієї ідеології», що виражає групові інтереси. Тому, Лавібонд вважає безперспективним намагання Рорті обмежити доступ до усвідомлення семантики фемінізму як раціоналістичної політики, що має моральне значення. Наприклад, поняття «гарасмент», яке у викладі Рорті поставало б не більше, ніж новим терміном у пропонованому словнику, у філософії означає той репресивний процес, що вже має місце в жіночому досвіді, і був відомий до його вербальної концептуалізації. Відповідно, узагальнене розуміння певних понять та їхня універсалізація не завжди є шкідливими, адже вони можуть використовуватися для розкриття деструктивного значення історичних реалій нерівного гендерного розподілу та задля солідарності з жертвами соціальної несправедливості. Використання універсалістських термінів має сприяти коригуванню наявних дискурсивних практик, що, з погляду Лавібонд, у перспективі, є доцільнішим, ніж творення нових смислів без вирішення наявних нагальних проблем, актуальних для жінок тут і зараз. «Вони (феномени — *К. М.*) мають загалом сприйматися як уможливлені не-гомогенністю соціального... фактом, що деякі люди менш захищені колективом, ніж інші, та мають меншу

---

<sup>330</sup> Lovibond S. A Reply to Richard Rorty // *Feminist Interpretations of Richard Rorty* / Ed. by M. Zanack. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010. P. 62.

підтримку від свідків у ситуації конфлікту»<sup>331</sup>. Нерівні відносини між статями можуть піддаватися моральній оцінці з погляду моральної норми усталеної рівності між статями, а відповідно, можуть бути переглянуті хибні претензії однієї статі на універсальність внаслідок сексистських настанов. Тож, для переопису патріархальних норм, істотним є саме формування нової норми, доцільність якої можна виснувати внаслідок перегляду лінгвістичних практик. «По суті, Лавібонд звинувачує Рорті в тому, що він залишається філософом, який не бажає прийняти «скромну» точку зору користувача мови, за якою, різниця «видимість/реальність» не є метафізичною, а радше, лише частиною того, що можна використати в твердженні (assertion)»<sup>332</sup>. За цієї ситуації, універсалізм сприймається не як апеляція до метафізичних універсалій, а як вдосконалення реальності шляхом референцій до загального дискурсу людських прав. Із погляду Лавібонд, замість фокусування винятково на семантичній владі та лінгвістичних інноваціях, прагматист мав би звертати більшу увагу на епістемологічні проблеми реального світу.

Для Рорті ж картезіанський світогляд не може мати емансипативного навантаження, адже, з його погляду, він вже був ієрархічним з самого початку створення, передбачаючи обов'язкову наявність істини, а отже — й існування соціальних прошарків, які продовжуватимуть творення хибної свідомості навіть при позірних політичних змінах. Філософ наводить приклад із нижчими класами в антиутопії Олдоса Гакслі «Який чудовий світ новий» (1932) — дельтами та епсілонами, — про потенціал особистісного розвитку яких важко було судити через жорсткі лінгвістичні рамки тоталітарного світу, де їх заздалегідь було створено для виконання принизливої рабської діяльності. Можна згадати, що в самому творі дельти не захотіли відгукнутися на пропозицію Дикуну розпочати бунт та перестати приймати психоактивні речовини (сому), саме тому, що вони не змогли прийняти пропонований їм новий опис. У подальшому, ідея узурпації

---

<sup>331</sup> Ibid. P. 70.

<sup>332</sup> Janack M. To Philosophize or not to Philosophize? Rorty's Challenge to Feminists // Ideas y Valores. № 138. Diciembre 138. P. 35.

семантичного поля вищими класами задля реалізації власних інтересів не лише на політичному, а й на мовному рівні використовуватиметься у соціальній філософії XXI ст. Зокрема, у праці Латура «Приземленість: Політика за нового кліматичного режиму» (2018) наголошується на втраті людством спільного світу як універсально комфортного місця в результаті екологічних та політичних катастроф. Конфлікт між атракторами Глобального та Локального, які співіснували в минулому внаслідок ігнорування потреб меншості, у постполітиці сучасності реалізується «обскурантськими елітами» — правлячими класами, що вводять в оману більшість населення землі та применшують масштаби катастроф майбутнього за рахунок створення хибної свідомості шляхом розповсюдження *fake news*. На думку філософа, праві політики на чолі з Дональдом Трампом ставлять у центр оптики Позасвітового атрактора — політику без об'єкта, де основним є механічне виконання ідеологічних приписів влади. За таких обставин, заперечення більшістю кліматичних змін можна пояснити ігноруванням владою голосу Іншого та створенням владою західних країн культурного бар'єру між собою та представниками інших націй і класів. «...Люди «вірять в альтернативні факти», коли вони самі живуть в альтернативному *світі*, в якому відбувається мутація клімату, не трапляючись в світі їхніх опонентів»<sup>333</sup>. Логічною є наведена Латуром паралель із «Титаніком», де шлюпки, призначені для жінок та дітей, отримували, насамперед, представники панівних класів.

Едмунд Дюсель, коментуючи представництво маргіналізованих спільнот у підході Рорті, наголошує на ризикові викривлення їхніх позицій навіть без деструктивних намірів, а лише через класову відмінність між безпосередньо утискуваними та виразниками інтересів пригноблених — ліберальними письменниками чи поетами. Подібне медіаторство зумовлює викривлення первинних інтенцій маргіналів, а отже, їхні базові права та свободи ігноруються через надмірну контекстуалізацію конкретних проблем у Великому наративі панівних класів. Тому науковець піддає критиці намагання солідаризації людства

---

<sup>333</sup> Latour B. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Trans, by Catherine Porter. Polity Press, 2018. P. 22.

на основі лише ліберальних ідеалів, оскільки подібний монологізм суперечить фундаментальній рисі постмодерного дискурсу — включеності у загальний консенсус представника кожної спільноти та сприйняття диверсифікованих думок. У ліберальній утопії Рорті дослідник спостерігає неврахування відмінностей між відчуттям болю та стражданням через кінестезу. Панівні соціальні групи не завжди здатні серйозно ставитися до проблем, які можуть помилково здаватися їм несуттєвими через відсутність безпосереднього переживання. «Я вважаю, що розмова може, по щирості й насправді, продовжуватися, завдячуючи двом запитанням: перше — «Чому ти страждаєш?», а друге, неunikне, якщо рортіанська солідарність претендує на серйозність — «Як я можу допомогти?». Але, щоб серйозно та щиро ставити ці запитання, потрібно бути схильним розуміти, усвідомлювати, обговорювати те, що інший мені каже»<sup>334</sup>. Тема опосередкованого представництва інтересів вразливих груп, зокрема, постраждалих у результаті природних катаклізмів чи військових дій, окреслюється й Скері. Філософія має більш оптимістичне бачення опосередкованого передання страждань Іншого за Рорті та більшість представників філософії прагматизму, наголошуючи, що у людей, які безпосередньо переживають біль, може не вистачати ресурсів на артикуляцію їхніх страждань іншими засобами виразності, ніж долінгвістичні, на кшталт криків. Тому важливим є опосередковане представництво страждених тими, хто говорить від імені Іншого, надаючи розголосу радикально приватним моментам їхнього досвіду та вводячи їх у публічний дискурс. Проблема подібної репрезентації через медіацію полягає в тому, що рівень довіри оповідам про страждання інших, у такому випадку, прямо пропорційний рівню довіри певним громадським організаціям. «Намір Amnesty International домогтися припинення тортур прямо залежить від її здатності донести реальність фізичного болю тим, хто самі його не відчують»<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. P. 118.

<sup>335</sup> Scarry E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. P. 9

Вирішення проблеми узурпації панівними групами інтересів маргіналізованих спільнот Рорті вбачає у протиставленні політичному радикалізмові соціального утопізму, що зумовлює створення нової мови та нових соціальних конструктів із нуля за допомогою креативних експериментів та соціальної надії на відчутні зміни в суспільстві. Зокрема, для фемінізму подібна соціальна практика означає потребу набуття жінками нової моральної ідентичності, аби завершити шлях становлення особистості, що пропонує світові альтернативний самоопис на противагу застарілим патріархальним описам. По суті, бачимо парафразу Марксової 11 тези про Фюєрбаха. «Прагматистська феміністка бачитиме себе як та, що допомагає створювати жінок радше, ніж намагається більш чітко їх описати»<sup>336</sup>. Загалом, Рорті скептично ставиться до есенціалістської ідеї про пріоритетність будь-якої абстрактної філософської течії у трансформації життя соціуму. Подібна редукція, на думку мислителя, мала б сенс лише якби статус-кво у світовій політиці миттєво змінювався під впливом нових соціально-філософських ідей. Відповідно, прагматизм сприймається Рорті як радше «метафоричне очищення світової думки від сміття», аніж революційний напрям. Відповідаючи на лист Аніндіти Балслев із припущенням стосовно феміністичної утопії, філософ зауважує: «Отже, мені здається непотрібним припускати, що професори філософії прагматизму... мають бути «справді ефективними у здійсненні егалітарної мрії». Це як стверджувати, що люди, які ремонтують танки, є «справді ефективними у перемозі у війні»<sup>337</sup>. Фрейзер також критикує розуміння Рорті фемінізму за надто узагальнений характер пропонованого ним «профетичного фемінізму», повністю базованого на лінгвістичних інноваціях. На думку філософині, за новим баченням та унікальними підходами, неопрагматист ігнорує соціальну складову та прийнятність нових ідей широким загалом. «Модель вдосконалення свідомості дозволяє нам побачити шляхи, якими семантична влада створюється спільнотами,

---

<sup>336</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 16.

<sup>337</sup> Letter 6 // Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 96.

радше, ніж будучи продуктом індивідуального бачення, що привертає увагу та залучає послідовників»<sup>338</sup>.

Філософ наголошує на немонолітності фемінізму як на пряму, що є метатеорією. Зокрема, Рорті акцентує увагу на непотрібності та шкідливості т. зв. «феміністичного есенціалізму» (походження якого він виводить із соціально-філософського уявлення Канта про речі-в-собі та речі-для нас) — намагання вичленувати первинно жіночу сутність, що характеризує жінку як Іншу, апеляції до, нібито, універсального жіночого досвіду, що не може бути зрозумілий іншим соціальним групам. Подібній настанові мислитель протиставляє те, що Селларс називає «психологічним номіналізмом» — усвідомлення, що всі характеристики та стереотипи про соціальні групи походять із лінгвістичної свідомості. Крім того, відмінність гендерної дискримінації від класової, расової тощо полягає у стиранні суб'єктності жінок на основі викреслення їхньої самосвідомості та детермінованості їхньої самоідентифікації поглядом панівних груп. У той час, як пролетаріат в переважній більшості усвідомлює себе пригнобленим капіталістичною системою, багато жінок досі вважають закономірним та природним станом бути підкореними<sup>339</sup>. Тож, з погляду Рорті, завданням філософів та філософинь фемінізму є не так дослідження статусу-кво жіночої сутності та історичного стану пригноблення, як знаходження шляхів подолання пригноблення за гендерною ознакою в теперішньому часі. Відповідно, очікується заміна есенціалістської моделі пояснення підпорядкованої ролі жінки історичними причинами еволюційними емансипативними моделями. Для цього украй важливим є самостворення жінки як емансипованої людини, що визначає своє призначення сама, незалежно від віковичних стереотипів про власну роль. «Має бути створена сильна, автономна, суб'єктна жінка, яка не зважатиме на традиційні гендерні відмінності, вбудовані у мову та традиції її часу»<sup>340</sup>. За Рорті, традиційні стереотипи про жіночу роль мають бути замінені прагматистською еволюційною

---

<sup>338</sup> Janack M. To Philosophize or not to Philosophize? Rorty's Challenge to Feminists. P. 34.

<sup>339</sup> Ibid. P. 100.

<sup>340</sup> Ibid. P. 98.

моделлю, що уможливорює створення образу жінки з чистого аркуша. Віру Рорті у можливість набуття жінками семантичної влади та ствердження ними власної емпансипативної ролі, на думку Л. Фаббрі, підкреслює вживання неопрагматистом жіночого роду на позначення філософинь-іронікинь як носійок нових ідей стосовно трансформації культурних практик. Хоч італійський філософ стверджує думку про жінку як носійку нового з певними саркастично-сексистськими інтонаціями («вона за суттю — паразитка, що поглинає старі тексти філософської традиції...»<sup>341</sup>), розуміння Рорті фемінного прагнення до прогресу в трансформації усталених словників на противагу маскулінній ретроградності в бажанні зберегти платонічну істину як авторитет дається взнаки. «Фактично, у «Контингентості, іронії та солідарності» Рорті використовує займенник жіночого роду стосовно іроніків, у той час, як чоловічий збережений за злими метафізиками»<sup>342</sup>. Можемо знайти перегук із ідеєю набуття жінками семантичної автономії в праці Гайятрі Чакраворті Співак «Чи може підпорядковане промовляти?» (1988), де філософиня наголошує на потребі інтелектуалів враховувати в осмисленні революційних прагнень не лише активну частину представників маргіналізованих спільнот, що готові бути суб'єктами соціальних змін, а й людей, що змирилися зі своєю об'єктністю та обирають покору панівним класам та групам як механізм виживання — підпорядкованих Інших. У подібній ситуації, небезпекою цілковитого представництва інтелектуалами маргіналізованих спільнот стає ризик перешкодження набуття семантичної влади та автономії підпорядкованими групами, адже вони позбавляються творчої функції трансформативного класу. Особливо відчутно постає ця проблема для жінок, адже, внаслідок гетерогенного характеру імперіалізму, на них поширюється пригноблення як із боку привілейованих груп колонізаторів, так і з боку чоловіків зі своєї соціальної групи колонізованих. «Між патріархатом та імперіалізмом, конституюванням суб'єкту та формуванням об'єкту, не в первісне ніщо, а у жорстку боротьбу, що є зміщеною

---

<sup>341</sup> Fabbri L. The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction. P. 12.

<sup>342</sup> Ibid. P. 13.

фігурою «жінки третього світу», яка перебуває між традицією й модернізацією»<sup>343</sup>. Підпорядкування в різних аспектах породжує епістемологічну жорсткість, у результаті якої жінка постає ідеальним конструктом об'єкта, якого постійно примушують мовчати, гомогенної Іншої, навіть коли у чоловіків є шанси відвоювати свою суб'єктність. Саме таку проміжну ланку між двома суб'єктами підкорення займає інтерпретація індійського обряду самоспалення вдів — саті, який у Британських колоніях переосмислюється як злочин, а не ритуал, а отже, відповідно до норм закону колоніальної держави. Водночас, за Співак, і первинне значення цього обряду має очевидне деструктивне значення позбавлення жінки життя шляхом нав'язування розуміння ритуальної святості. Філософіня наводить приклад із Буванесварі Бадурі — діячкою 1926 р., яка замаскувала своє рішення зробити саті з політичних мотивів буття членкинею індійської визвольної групи під консервативні причини ритуалу<sup>344</sup>. Подібний вчинок став демонстрацією самотійного переопису соціального підтексту. Відповідно, робиться висновок, що, без набуття жінкою суб'єктності, сексуалізований підпорядкований суб'єкт не може промовляти, а отже, завданням жінок-інтелектуалок є саме представлення інтересів інших груп жінок, що поки не спроможні говорити за себе через обставини колоніального пригноблення.

Для самостворення груп у формі інтеграції альтернативних описів у соціум слід легітимізувати правозахисний рух як соціальну практику захисту артикульованих законних бажань (*legitimated wants*). Філософ порівнює феміністичні організації з Платонівською академією, зібраннями ранніх християн, коперніканськими коледжами тощо, оскільки вони становлять зібрання груп людей, що мали моральну сміливість озвучити свою позицію в часи переслідувань та утисків<sup>345</sup>. Поступово здійснювані переописи попереднього ладу можуть сприяти інтеграції маргіналізованих у минулому груп у соціум на егалітарних

---

<sup>343</sup> G. Chakravorti Spivak. *Can the Subaltern Speak? // Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader / Ed. and introduced by P. Williams and L. C. Sman; New York: Columbia University Press. P. 102.*

<sup>344</sup> *Ibid.* P. 104.

<sup>345</sup> Rorty R. *Truth and Progress. P. 30.*



засадах. Відповідно, фаза сепарації має змінитися фазою асиміляції, призвівши до встановлення та легітимації нових соціальних конструктів. Схожим чином, на емансипативній функції мови як засобу утвердження свободи маргіналізованих груп наголошує П'єр Бурдьє в інтерв'ю П'єру Віасону-Понте у журналі «Le Monde» (1977). Соціолог наголошує на монополізації продукції політичного дискурсу політиками та інтелектуалами. Подібне культурне відчуження можна подолати при наданні більшій кількості соціальних верств символічної влади за допомогою ствердження їхнього права на саморепрезентацію. Саме в наданні найбільш дискримінованим класам права голосу, з погляду Бурдьє, полягає справжня політична сила. Істотним, при цьому, є приділення уваги повсякденним ситуаціям, які є предметом скарги нижчих класів, адже саме зневіра у здатності влади вирішувати проблеми на місцевому рівні породжує соціальний ресентимент із розчаруванням у власній суб'єктності. «Якщо життя має змінитися — ці зміни також мають включати дрібні речі, з яких складається людське життя, і які зараз полишені на приватну ініціативу та проповіді моралістів»<sup>346</sup>. Повернення універсального права говорити є емансипативним щодо пригноблених індивідів та соціальних груп.

Натомість, Лавібонд наголошує на контраверсійності ідеї набуття жінкою нової моральної ідентичності, адже думка про прив'язаність суспільного стану жінки до її ідентичності відповідно до гендерного позиціонування є сумнівною для фемінізму та прогресизму. «Врешті, якщо все, що ми знаємо — це пошук ідентичності, *відмінної від* підпорядкованої сексуальності, що приписувалася жінкам в минулому, яка в нас причина припускати, що вона надалі буде *спільною* ідентичністю, що пов'язуватиме нас як гендер?»<sup>347</sup>. Зокрема, надається порівняння Андреа Дворкін сучасних вимог до емансипованої жінки із вимогами патріархального суспільства до «янгола в домі». Крім того, суперечливою Лавібонд видається теза про можливість почути громадою лише феміністок, що відвоювали

---

<sup>346</sup> Bourdieu P. Interventions, 1961-2001: Science Sociale & Action Politique. Textes choisis et présentés par F. Poupeau et T. Discepolo. Agone, Comeau & Nadeau, 2002. P. 102.

<sup>347</sup> Lovibond S. A Reply to Richard Rorty. P. 72.

своє право на семантичну владу шляхом набуття нової ідентичності. Таким чином, на думку мислительки, Рорті ігноруються жінки у вразливому становищі, які знаходили шлях до висловлення своїх думок іще до поширення феміністичного руху. Філософіня вважає, що метою емансипативних рухів має бути не так вбудовування нових ідентичностей у старий гегемонічний порядок домінування, як створення нового егалітарного суспільства, в якому гендерну гомогенність та потребу творення ідентичності за статевою ідентифікацією має замінити соціум, де цінність людини не детермінована її статтю чи гендером. У самого Рорті можемо знайти твердження, що резонують із ідеєю самостворення маргіналізованими групами свого нового іміджу, що буде більш прийнятним для інтеграції в соціум. Зокрема, у праці «Контингентність, іронія та солідарність» бачимо тезу про те, що нерідко заклик людей до самопереопису сприймається ними як насилля над особистістю. «Іронізм... походить від впевненості у силі переопису. Але більшість людей не прагнуть бути переописаними. Вони хочуть, щоб їх сприймали на їхніх власних умовах — сприймали серйозно якими вони є та як вони говорять»<sup>348</sup>. Кес Санштайн також скептично ставиться до наголошення Рорті на обов'язковій потребі представників маргіналізованих спільнот інтегруватися у життя соціуму. «Учасники гетерогенних груп прагнуть надати найменшій ваги поглядам їхніх членів, що мають низький статус — у певному часі та просторі — жінкам, афро-американцям, менш освіченим людям»<sup>349</sup>. Із погляду дослідника, без можливості емансипації в межах вузьких груп (*enclave deliberation*), члени міноритарних спільнот, яких змушують підлаштовуватися під загальні правила без можливості бути почутими, можуть вдаватися до радикальних дій, зокрема, екстремізму. Науковець вважає, що свідоме сепарування від репресивного соціуму сприятиме формуванню солідарності та виробленню маргіналізованими спільнотами власних лінгвістичних практик радше, ніж нав'язана соціалізація.

---

<sup>348</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 161.

<sup>349</sup> Sunstein C. R. The Law of Group Polarization // Ed. by James S. Fishkin and Peter Laslett. Debating Deliberative Democracy. Malden, Mass.: Blackwell, 2003. P. 82.

Можна провести паралель рортіанського набуття семантичної влади з есеєм Ернесто Лаклау «Ідентичність та гегемонія», що є частиною збірника «Контингентність, гегемонія, універсальність» (2000, очевидна алюзія на збірник Рорті), де філософ наголошує на походженні соціальної нерівності з конститутивної нерівності в розподілі суспільної влади. На противагу природному станові Гобса, спостерігаємо потребу боротьби між виявленням антагоністичних воль. «Тотальна влада не є владою, загалом»<sup>350</sup>. Гегемонія становить співвідношення сил, при якому універсальне у вигляді пустого означуваного стає площиною гегемонічної боротьби — конфронтації між безліччю партикулярних змістів. Марксове твердження про «загальний злочин» системи економічного панування одних класів над іншими ставиться під сумнів, адже загальний злочин передбачає образ загальної жертви. Між тим, жертви політичних утисків є неоднорідними, становлячи диверсифіковані партикулярні групи з різними інтересами. Наявність соціального антагонізму демонструє обмеженість об'єктивного (символічного) виміру внаслідок нездатності жодного лінгвістичного елементу на пряму бути співвіднесеним із означуванним та наявності різних контекстів у лінгвістичних системах диверсифікованих соціальних груп. Тому цінність суб'єкта є пріоритетною порівняно з матеріальністю. «Момент антагонізму... є не частиною суспільної об'єктивності, а обмеженням об'єктивності (символічного) в самоконструюванні»<sup>351</sup>. Послуговуючись Лаканівською термінологією, Лаклау акцентує увагу на тому, що примордіальна нестача смислів означуваного (гегемонії) зумовлює відсутність потреби монополізування ним усіх онтологічних функцій. Тому, аналогічно до Рортіанської потреби в самостворенні суб'єкта та конструюванні його ідентичності, в Лаклау бачимо наголошення на необхідності емансипації та автономізації суспільних агентів (суб'єктів, означників), які спочатку набувають самоідентифікації, а потім організуються в громадянське суспільство — об'єднання, яке, за Антоніо Грамші,

---

<sup>350</sup> Laclau E. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics // Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left / Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek; London, New York: Verso, 2000. P. 54.

<sup>351</sup> Ibid. P. 77.

є локусом етнополітичних впливів, здатним виявляти колективну політичну волю. Суспільні агенти потребують захисту власних прав, що є універсальними, а відповідно — безумовними.

Проте, відмінність у позиції представників дискурс-аналізу, Ернесто Лаклау та Шанталь Муф, і Рорті в питанні репрезентації маргіналізованих спільнот полягає в різному підході до осмислення потреби консенсусу між членами груп у прийнятті істотних для соціуму рішень. Полеміка стосовно механізму прийняття рішень у суспільстві викладена у збірнику «Деконструкція та прагматизм» (1996). Лаклау у критиці представницької демократії наголошує на спонтанності прийняття сингулярних рішень суб'єктами в гегемонічних відносинах, зумовленій відсутністю повноти репрезентації політичних змістів. Істотним є сам момент рішення — час виявлення суб'єктом власної творчої та політичної волі, який К'єркегор порівнює з безумством внаслідок цілковитої спонтанності — причини та обставини прийняття рішень, якими тією чи іншою мірою рухає випадковість, яка означає свободу суспільних агентів. У демократичних соціальних відносинах політичні рішення приймаються на основі нестабільних відносин між повнотою суспільства та його членами. Саме соціальний антагонізм із боротьбою партикулярних елементів універсального запобігає формуванню тоталітарних режимів, адже різні соціальні об'єкти мають однаковий вплив на формування політичних відносин. «Раціональність єдиного можливого вибору звела б до жарту саме визначення вибору. Перверсивна логіка «любові з першого погляду» унеможливила б будь-яку діалектику любові»<sup>352</sup>. Тому відбувається протиставлення етичного (моменту «безумства», коли приймається сингулярне рішення) та дескриптивного/нормативного (раціонально обґрунтованих рішень, що ігнорують момент персональної свободи) вимірів. Відповідно, Лаклау критикує Рорті за «раціоналістський тероризм» — наявність певного примусу у прийнятті універсалізованих рішень, що означає нетолерантність до світогляду Іншого.

---

<sup>352</sup> Laclau E. Deconstruction, Pragmatism, Hegemony // Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge. 1996. P. 62.

Представник дискурс-аналізу акцентує на тому, що навіть попри наголошення філософа на релятивному характері істини, у неопрагматизмі наявний примус до прийняття всіма членами соціуму загального словника на консенсуальній основі. «...У межах його історичистської та номіналістської перспективи можна грати лише в одну з мовних ігор»<sup>353</sup>. У подальшому, Фридрих Гаєк у праці «Конституція свободи» (1960), аналогічним чином, критикуватиме лівий утопізм з позицій того, що бачення бажаного результату соціальних реформ заздальгідь є відбитком картезіанства, що може призвести до диктатури. Адже немонолітне сприйняття досконалої держави неможливе, як і консенсус щодо цього. «Велика кількість утопічних теорій втрачають свою вартість через те, що їхні теоретики припускають, що ми маємо досконалі знання»<sup>354</sup>. Схожим чином, скептицизм стосовно можливості суміщення свободи волі та соціального утопізму висловлює Фредрік Джеймсон в есеї «Когнітивна картографія» (1990). Посилаючись на визначення Луї Альтюсером ідеології як «уявної репрезентації відносин суб'єкта до його/її реальних умов існування»<sup>355</sup>, філософ відмічає суттєвість різниці між ідеалізованим феноменологічним уявленням соціальної утопії та трансцендуванням реальністю наявних досвідів членів соціуму. Зокрема, наводяться три основні риси, що вирізняють суспільство постмарксизму та утверджують у думці про складність побудови універсальної тотальності в теперішньому суспільстві: 1. деконструкція соціального класу як сталого поняття; 2. детермінованість суспільства відтворенням, а не виробництвом; 3. негативна суспільна думка про проекти тотальності після двох світових воєн. Подібні узагальнення логічно сприяють висновку про те, що «узагальнююча думка є тоталітарною думкою (totalitarizing thought is a totalitarian thought)»<sup>356</sup>. Проте, філософ відмічає також складність у створенні соціальних проєктів, що стосуються всього людства, без залучення універсалізуючих узагальнень, на кшталт суспільної

---

<sup>353</sup> Ibid. P. 63.

<sup>354</sup> Гаєк Ф. А. Конституція свободи. Л. : Літопис, 2002. С. 11.

<sup>355</sup> Jameson F. Cognitive Mapping // Marxism and the Interpretation of Culture / Ed. by L. Grossenberg, University of Illinois Press, 1990. P. 347-60.

<sup>356</sup> Ibid.

ієрархії. «Якщо суспільство не має форми, як архітектор може побудувати її контрформу?»<sup>357</sup>. Відповідно, філософ констатує складнощі, що переживає людина як суб'єкт із самостійним співвіднесенням себе із соціальною та економічною організацією інституцій без посередництва ідеології. Крім того, загальний проєкт тотальної трансформації соціуму, за ефективної реалізації, здатний об'єднувати партикулярні прагнення різнорідних груп.

У «Відповіді Ернесто Лаклау» Рорті обстоює думку про некоректність розуміння екзистенціалізму представником деконструктивізму з наданням цьому напряму винятково ірраціональних сенсів, у той час, як неможливість одразу після прийняття рішення навести переконливі аргументи стосовно його релевантності з позиції засад вчення, в рамках якого воно приймається, ще не означає цілковитої його спонтанності. Ставлячи під питання релевантність дихотомії «раціоналізм/екзистенціалізм», філософ наголошує на тому, що раптовість рішення, яке перериває ланцюг роздумів, все ще не заперечує його попередньої обміркованості. «Більш вірогідно описувати рішення так, як зазвичай, як результат обмірковування, навіть якщо ми достатньо впевнені, що такі самі раціональні міркування могли б призвести до іншого рішення»<sup>358</sup>. Мислитель акцентує увагу на тому, що в філософії прагматизму йдеться про підбір найкращих інструментів для вирішення проблем у конкретний момент часу, а не про пошук метафізичних підстав для цілковитого слідування пропонованому алгоритму. Посилаючись на Вітгенштайна, Рорті стверджує, що, попри випадковість та тимчасовість механізмів віднайдення консенсусу в прагматизмі, взаємозамінність пунктів правил не означає необов'язковості самої доцільності унормованості соціальних ідей. Проводиться паралель із вищою математикою та інженерією: інструментальне користування математичними максимами в інженерії не означає потребу заглиблюватися в усі засади цієї дисципліни. Відповідно, на думку Рорті, деконструктивізм надто зациклений на пошукові загальних відповідей та універсальних значень, щоб

---

<sup>357</sup> Ibid.

<sup>358</sup> Rorty R. Response to Ernesto Laclau // *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty* / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge, 1996. P. 72.

осмислювати та узагальнювати альтернативні описи проблем політичних суб'єктів та їхні інструментальні рішення.

Істотним питанням у полеміці між неопрагматистом та представниками дискурс-аналізу є проблема залученості більшості в інтерсуб'єктивний процес прийняття рішень та творення й можливість практичної реалізації консенсусу. У вступному розділі «Деконструкція, прагматизм та політика демократії». Муф, посилаючись на критику Рорті соціальної концепції Габермаса за абсолютизацію сприйняття демократії як найкоректнішого соціального підходу, а не найдоцільнішої мови гри в окреслений момент часу, апелює до наявності концептуалізованого соціального проєкту ліберальної утопії, заснованого на безпеці й толерантності, в самого Рорті. Відповідно, демократична політика критикується представниками деконструкції за обмежене розуміння соціального конфлікту, зі штучною уніфікацією його сторін у єдиній категорії ліберального «ми» та переконаністю, що всі суспільні проблеми можна вирішити за допомогою соціального та економічного прогресу. «Будь-яка концепція демократичної політики, навіть така очевидно антифілософська, як пропагована Рорті, обов'язково включає певне розуміння природи політики»<sup>359</sup>. Філософія наголошує на нерівності умов при прийнятті рішень більшістю, адже окремі члени соціуму можуть бути спеціально виключені чи введені в оману задля формування соціального консенсусу. Крім того, як і Лаклау, Муф вважає, що сингулярні рішення не можуть мати цілковито раціонального характеру, адже процес переконування більшості вибраними представниками партикулярних груп завжди матиме демагогічну природу. Як приклад подібної свідомої інфантилізації суб'єкта носієм символічної влади наводиться історія Нори в п'єсі Генрика Ібсена «Ляльковий дім» (1879). «Це ще радикальніший спосіб зробити тихішим голос тих, хто не згодні з панівним консенсусом та надати можливість лібералам почуватися «поза критикою»<sup>360</sup>. Тож у плюралістичному соціумі має залишатися місце для

---

<sup>359</sup> Mouffe Ch. Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy // Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge, 1996. P. 7.

<sup>360</sup> Ibid. P. 10-11.

антагонізму як можливості репрезентації інтересів представників різних етично-політичних цінностей. Адже саме дисенсус створює підвалини для збереження демократичної змагальності в соціумі, сприяючи захисту від диктатури в разі монополізації однією зі сторін гегемонічної боротьби права на істину. В цьому випадку, консенсус набуває тимчасової форми гегемонії та дає змогу вільно реалізовуватися спільнотам, не згодним із думкою більшості, оберігаючи соціум від «небезпеки самовдоволення». Тож, ідеал плюралістичної демократії, що включає постійне самозаперечення та деконструкцію, на думку представників дискурс-аналізу, має базуватися саме на хаосі та нестабільності для убезпечення від диктатури та збереження деридіанського *differance*. Н. Поліщук у статті «Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності)» (2020) схожим чином окреслює конфлікт переконань Габермаса та Рорті у тому плані, що, якщо перший абсолютизує ідею підходу до істини як до цілераціональності, а отже — як до консенсусу в соціумі, то другий наголошує на потребі у відкритості дискурсу до переописів у філософській розмові. «У працях Р. Рорті поняття філософського дискурсу специфікується як філософія розмови (*philosophy as conversation*). У цій ролі філософія втрачає статус привілейованого Пізнавача Істини, але від того посилює своє значення у соціально-культурній сфері, зокрема сприяючи «прагматичній культурі»<sup>361</sup>.

Протилежну риторику стосовно можливості досягнення консенсусу при соціальному антагонізмові спостерігаємо у Славоя Жижека. Так, у праці «Як крадіжка на денному світлі: сила в часи постгуманності» (2018) філософ аналізує ситуацію спроб кожної ідентичності досягти культурної гегемонії у суспільстві капіталістичного універсалізму. В умовах сучасної постполітики на зміну «залізній завісі ідеології» приходить «оксамитова завіса культури» — переміщення основної уваги в суспільно-політичному житті з економічної на культурну емансипацію, наголошення на *diversity*. Бачимо перехід фокусу соціальної політики від

---

<sup>361</sup> Поліщук Н. Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності) // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2020. Т. 6. С. 78.



перерозподілу до визнання (from redistribution to a recognition). Подібна ситуація включає ризик руйнування класової боротьби, як найбільш універсального антагонізму, що рухає суспільство до прогресу. «Світ, де ми живемо, є єдиним, але він такий, бо він рухається за рахунок антагонізму, вбудованого всередину глобального капіталізму»<sup>362</sup>. Філософ тлумачить класову боротьбу між кількома маргіналізованими спільнотами як протистояння між двома емансипативними прагненнями, зумовлене прагненням нав'язування власного дискурсу через заперечення Іншого — негативної ідентичності. Так, філософ наводить приклад побутових конфліктів між феміністками та робітниками зі східних країн стосовно сексистських висловлювань останніх. Як варіант вирішення проблеми атомізації суспільства через класовий антагонізм Жижек пропонує створення конкретної універсальності на базі креативних відмінностей, що зумовлюватиме право представників різних культур на власний спосіб життя, якщо він не загрожує загальній безпеці. Також, з погляду мислителя, інтерсуб'єктивний консенсус є важливим для уникнення глобальних світових катастроф, на кшталт загрози ядерної катастрофи. «Ми хочемо врятувати не реальність нашого світу, а реальність, яка могла б бути, якби не була загрожена антагонізмами, що породили ядерну загрозу»<sup>363</sup>. В есеї «Класова боротьба чи постмодернізм? Так, будь ласка!» (2000) Жижек розвиває думку про те, що питання гегемонії та класового антагонізму у вигляді концентрації винятково на партикулярних проблемах маргіналізованих соціальних груп зумовлює ігнорування соціумом проблем економічних, зокрема, питань класової боротьби та радикальної деконструкції наявного соціального устрою, залишаючи лише постмодерне визнання як засіб безальтернативного панування наявного ліберального устрою. Подібне узагальнення поняття «людські права» гегемонізує універсальну форму, працюючи за принципом інтерпеляції — нав'язування людському суб'єктові ідентичності, вигідної для виконання нею певної соціальної ролі. «...Універсальні людські права

---

<sup>362</sup> Žižek S. Like a Thief in Broad Daylight: Power in the Era of Post-Human Capitalism. Penguin, Allen Lane, 2018. P. 60.

<sup>363</sup> Ibid. P. 51.

є, по суті, правами білих власників майна чоловічої статі вільно проводити операції на ринку, експлуатуючи працівників та жінок, та утверджуючи політичне домінування...»<sup>364</sup>. Посилаючись на Лакана, філософ наголошує на фундаментальній неможливості гегемонічного прагнення, адже навіть ідеальне суспільство не є статичним, подібно до прагнення людської психіки до досконалого, але неможливого в реальності *objet petit a*. Оскільки «Я», таким чином, проєктує на Іншого досвід свого пасивного очікування (реалізується інтерпасивність), можемо констатувати у суб'єкта наявність залишку (*remainder*), що опирається подібній символічній ідеалізації як на індивідуальному, так і на інтерсуб'єктивному рівні. Тому Реальне сприймається як те, що опирається символізації та творить символізацію водночас. Як спосіб радикального переопису символічного всесвіту, пропонованого гегемонією, філософ пропонує радикальний жест (автентичну дію) — непередбачуваний вчинок, якого не очікує система як Великий Інший, що може передбачати самопожертву, нелогічну з погляду звичних інстинктів самозбереження. Такою дією є, зокрема, збройні повстання. «Це примордіальне: «Так!», доведене в негативному плані фактом, що є суб'єкти, які не кажуть: «Так!», а: «Ні!» — так звані психотики, які саме так відмовляються брати участь у символічному процесі»<sup>365</sup>. Важливим є те, що радикальним жестом вважається лише та дія, яка справді кардинально змінює поле соціальних антагонізмів. Наприклад, нацизм, хоч і мав достатньо радикальну форму, не підходить під визначення пропонованої Жижекком автентичної дії саме тому що, фактично, Гітлер та його прибічники змінили в соціумі лише бачення символічного ворога, змістивши його з буржуа на євреїв, а по суті, пануюча гегемонія продовжувала процвітати лише з кривавими жертвами. Відповідно, Жижек підсумовує констатацією відмінності його поглядів від позицій сучасних йому «конформістських лібералів», до яких від зараховує й Рорті. Філософ вважає, що їхній страх перед радикальними діями, зумовлений трагедіями минулого

---

<sup>364</sup> Zizek S. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please! // Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left / Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek;* London, New York: Verso, 2000. P. 105.

<sup>365</sup> *Ibid.* P. 118.

(Освенцім, ГУЛАГ тощо) є невинуватим внаслідок консервації думки, що будь-яка пряма дія є деструктивною. «Рорті, який зробив це проникливе спостереження, підсумовує з цього, що філософські відмінності не включають, генерують чи покладаються на політичні відмінності — політично, вони не мають значення»<sup>366</sup>. Тому Жижек пропонує повернення до політизації філософських відмінностей у вигляді деконструкції символічних підвалин капіталізму.

У порівняльному огляді підходів Рорті та Жижека до проблеми подолання класового антагонізму, Грегорі А. Слек теж наголошує на суперечливості підходу неопрагматиста, що акцентує на своєму антиесенціалізмові, редукуючи класову боротьбу до лінгвістичних ігор. Дослідник акцентує увагу на переведенні деконструктивістами уваги із питань класового антагонізму в площину дискурсивних режимів, внаслідок чого фокус зміщується на економічні проблеми замість культурних, іронічно зауважуючи: «І оскільки такі слова, як «клас», «капіталізм», «експлуатація» тощо будуть переописані наявністю «прогресивної» культурної критики, на кшталт Рорті, що успішно позбавляє маси концептуальних засобів, які б мали слугувати для покращення їхнього становища, ми прийдемо до нашого очікуваного безкласового суспільства!»<sup>367</sup>. Крім того, на думку Слека, твердження Рорті про потребу опиратися, насамперед, на інтелектуалів у боротьбі з олігархатом у глобальному суспільстві майбутнього є елітаристським, адже, таким чином, філософ ніби вважає, що пролетаріат неспроможний до творення активних змін, як самостійний суб'єкт революції, що мало корелює з декларованим неопрагматистом прагненням безкласовості в ліберальній утопії майбутнього. Врешті, з перспективи як Жижека, так і Слека, наголошення Рорті на потребі не так реалізації конкретних людських прав та свобод, як персональної автономії кожного індивіда демонструє прагнення неопрагматиста нав'язати суспільству універсальні суспільні закони, що є волею лібералів, що засвідчують фетишизацію ним ліберальних інституцій. «Відповідно, ми живемо у класовому суспільстві, де клас

---

<sup>366</sup> Ibid. P. 128.

<sup>367</sup> Slack G. A. Limits of the Liberal Utopia: Žižek as a Critic of Rorty: a Thesis... Masters of Arts : Dec. 2014. Dalhousie University, Halifax, Nova Scotia. — P. 71-72.

капіталістів продуктивно насолоджується силою визначати напрям публічної влади»<sup>368</sup>. За критикою Жижеком та його послідовниками підходу Рорті, можемо зробити висновок, що проєкт ліберальної утопії передбачає прагнення дати людству свободу в утилітаристському розумінні цієї категорії, як щастя для максимально великої кількості людей, директивно надаючи маргіналізованим спільнотам перспективу бачення щастя саме таким чином.

Опонуючи думці представників дискурс-аналізу про неможливість адекватного інтрасуб'єктивного консенсусу, Рорті наголошує на тому, що головною у представницькій демократії є не так кількість учасників, які мають право голосу, як низка таких істотних факторів, як: їхня компетентність, досконалість законів, ознайомленість суб'єктів рішень із правовими механізмами в державі тощо. По суті, обмежена кількість політичних представників зумовлена практичною доцільністю браку часу, коли йдеться про глобальні питання. «Кожний державний устрій, що претендує на цілісність, свідомий того, що рішення, прийняті представниками, можуть не збігатися з прийнятими шляхом зібрання усіх громадян»<sup>369</sup>. Ідея ж постійного гегемонічного протистояння плюральностей має для Рорті зміст надто високого рівня абстракції для її утилітарного застосування, коли прагматика диктує потребу ухвалення послідовності певних дій для здійснення змін у соціумі. Тому філософ не вважає оригінальною ідею про потребу керуватися в голосуванні здоровим глуздом та базувати своє рішення на особистій думці, а не на переконаннях більшості. «...Обрані представники не завжди мають вирішувати, як голосувати, просто питаючи своїх виборців, як би проголосували вони»<sup>370</sup>.

Другим аспектом осмислення проблеми репрезентації маргіналізованих спільнот є проблема, що певним чином контрастує з першим пунктом, а саме: питання легітимності репрезентації державним механізмом інтересів меншин. Зокрема, Рорті акцентує увагу на питанні наявності такого права в Америки, яку

---

<sup>368</sup> Ibid. P. 82.

<sup>369</sup> Rorty R. Response to Ernesto Laclau. P. 72.

<sup>370</sup> Ibid. P. 73.

він вважає попередницею ліберальної утопії майбутнього. Питання, чи може держава, значна кількість політичних кроків якої базується на колоніалізмі, претендувати на буття втіленням соціальної надії, залишається відкритим. По суті, В'єтнамська війна трактується світом як порушення принципу фундаментальної моральної дії — вимоги дотримання базових етичних принципів у інтерсуб'єктивному аспекті. Порушення цього принципу означає припинення буття соціальним утворенням моральним дієвцем внаслідок незворотності негативних результатів окреслених ворожих дій. Відповідно, саме зневіра в офіційній політиці США береться Рорті в праці «Здобуваючи нашу країну» (1998) як точка відліку класифікації лівих соціальних активістів у США. «Відчай став модним для лівих — принципівий, теоретизований, філософський відчай»<sup>371</sup>. Якщо у 1900-1964 рр. домінували ліві реформісти (ліберали, що прагнули сконструювати демократію всередині системи та наголошували на змінах в економіці), то з 1964 р. основною рушійною силою соціальних перетворень стали нові ліві (революціонери, культурні ліві), які самоідентифікувалися не з державним апаратом США, а з людством загалом, і чия діяльність сконцентрована на культурній політиці у вигляді інклюзії маргіналізованих спільнот<sup>372</sup>.

Рорті критикує філософський відчай стосовно можливості конструктивної ролі американського суспільства в глобальних світових перетвореннях. Посилаючись на думку Дьюї про експериментальний характер політичних дій, філософ наголошує на пріоритетності активних перетворень на противагу інертності, спричиненої ресентиментом після політичних помилок минулого. «Нічого зі зробленого нацією нездатне унеможливити відновлення самоповаги конституційної демократії»<sup>373</sup>. Самому Дьюї належать тези есею «Радикальна демократія», де досягнення демократії на прикладі США розглядається як регулятивна настанова, мета, яка ще не зовсім реалізована, але втілює у собі

---

<sup>371</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1998. P. 37.

<sup>372</sup> Мейта К. Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Ричарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 5. С. 81-89.

<sup>373</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. P. 32.

«американську мрію» про створення цілковито егалітарного соціуму, що має базуватися на додержанні основних прав особистості, відсутності насилля та дискримінації стосовно різних соціальних груп. «Це маніфестація питомого та тривалого духу нації проти деструктивних посягань сил, які чужі для демократії»<sup>374</sup>. Філософ наголошує на потребі американського суспільства в патріотизмі, адже винятково моральних принципів недостатньо для конструктивних політичних дій. У праці Карла Мангайма «Ідеологія та утопія» (1929) як основна відмінність між двома окресленими поняттями наводиться саме те, що, в той час, як ідеологія фокусується на абстрактних ідеях змін всередині наявного соціального ладу, утопія означає активну зміну суспільних реалій за відсутності страху перед експериментами та спроможність втілювати сконструйовані трансцендентальні буття уявлення в реальну дійсність. «Воно (поняття «утопія» — К. М). позначене передовсім прагненням врахувати **динамічний характер дійсності**, бо опирається не на буття взагалі, а на **конкретне**, постійно змінне **історико-соціальне буття**»<sup>375</sup>. Тож, центральним для втілення утопії в життя, з погляду Мангайма, є саме переживання історичного часу та виявлення структурних елементів у дійсності, як засновків до реалізації проєктів із соціальних трансформацій. У такому ракурсі, бачимо, що ліберальна утопія Рорті, справді, має тенденційний характер, адже пропоновані неопрагматистом суспільні перетворення повинні відбуватися на прикладі конкретно існуючого в історичному часі успішного проєкту розбудови держави в Північній Америці, що не може бути ідеальним та статичним, адже відбувається в лінійному часі. На апелюванні Рорті до експериментального характеру соціальних перетворень як характерної риси американської філософії звертають увагу Ніл Гасконь та Майкл Бекон. Навіть сама форма викладу американської філософії як метафілософії демонструє ліберальну надію на протипагу метафізичній традиції Європи, де основний акцент робився на прагненні до істини. «Так само, як

---

<sup>374</sup> Dewey D. Democracy Is Radical. <http://liberalarts.iupui.edu/mpsg/Essays/Dewey%20-%20Democracy%20is%20Radical.pdf>.

<sup>375</sup> Мангайм К. Ідеологія та утопія / Пер. з нім. В. Шведа. К. : Дух і літера, 2008. С. 215.

німецький романтизм прагнув змінити філософію в термінах власної лінгвістичної ідентичності, прагматизм пропонує варіації на тему націоналістичного повороту. Якщо Америка у європейській мрії — «країна прагнень для всіх, хто стомився від історичного арсеналу старої Європи» — прагматизм часто претендував на те, щоб бути філософією «країни майбутнього»...»<sup>376</sup>. При цьому, погляди на американську соціальну філософію як на експериментальну можуть варіюватися від сприйняття американської думки як продовження європейської на новому континенті (Гегель) до бачення прагматизму як цілковитого розриву з попередньою проблематикою в культурній політиці (Дьюї). Ульф Шуленберг у праці «Романтизм та прагматизм: Річард Рорті та ідея поетичної культури» (2015) також простежує спадкоємність ідей неопрагматизму, що формують постметафізичну філософію, від романтизму за медіаторства філософії Просвітництва. «Романтизм є центральним у розумінні сучасної антифундаменталістської традиції»<sup>377</sup>. Подібним чином, Том Рокмор, помічає спадкоємність спрямованості американського прагматизму від настанови континентальної британської філософії на емпіризм. «Аналітична філософія, поширювана в Англії у працях Рассела та Мура, а трохи пізніше — Вітгенштайна, була чітко емпіристською»<sup>378</sup>. Відповідно, можемо спостерегти перенесення американського епістемологічного емпіризму в соціально-філософську площину. Майкл Пітерс також простежує зв'язок між соціальною концепцією Рорті та постпросвітницькими спробами європейських філософів деконструювати когнітивізм у підході до окреслення шляху філософії майбутнього. Проте, суттєвою відмінністю між континентальною та аналітичною філософією є спрямування останньої на творення трансісторичного суб'єкту ліберальної утопії. «У цьому відмінність між останньою філософією старого (європейського) світу, що віщує «кінець метафізики» та фокусується на питанні європейського нігілізму та

---

<sup>376</sup> Gascoigne N. & Bacon M. Taking Rorty Seriously: Pragmatism, Metaphilosophy, and Truth // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Routledge, Taylor & Francis Group. 16 Sept, 2020. P. 6.

<sup>377</sup> Schulenberg U. *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 32.

<sup>378</sup> Rockmore T. On Classical and Neo-Analytic Forms of Pragmatism // *Metaphilosophy LLC & Blackwell Publishing*. Vol. 36. №3. Apr. 2005. P. 265.

неминучого занепаду культури, та впевненою, самовпевненою утопічною філософією Нового світу, яка, у своїй молодій впевненості, ніколи ні сприймала себе як культура в органічному сенсі...»<sup>379</sup>. Проблематичною, з погляду дослідника, є абсолютизація т. зв. «ситуативної епістемології» у вигляді детермінованості позиції та ідей автора його місцем перебування. Зокрема, відсутність ресентименту стосовно подій американської історії трактується дослідником амбівалентно: з одного боку, спрямованість на соціальний утопізм та реалізацію ліберальної надії може дати позитивні наслідки у майбутньому, з іншого — відсутність рефлексії стосовно минулого, де Америка виступала в ролі колонізатора, продовжує спричиняти расову дискримінацію. «У цьому, можливо, ключова різниця у культурі та стилем між Рорті та європейськими постніцшеанцями: він вірить у наративне уславлення минулого нації як в найкращий спосіб надихнути людей на мрії про майбутнє, радше, ніж у роботу над її проблематичними чи ганебними епізодами»<sup>380</sup>. Утім, Девід Рондель наголошує на неоригінальності ідеї ліберальної утопії, в цілому, адже науковець не бачить фундаментальної різниці між описом ідеальної демократичної системи, розробленим Мілем та Дьюї та пропонованою Рорті ідеєю співжиття на базі формальних правил приписів ненасилля та релятивістичного сприйняття дискурсивних практик. «Це був лише старий, звичайний лібералізм: звичайна американська суміш Міла та Ролза, з елементами Дьюї, та випадковий вибух «постмодерної» приправи, що додається в міру»<sup>381</sup>.

Пітерс посилається на Стіва Фьолера, який наголошує на тому, що Рорті доклав значних зусиль до створення іміджу Америки як місця панівного світового дискурсу, що є ексклюзивним до Інших. Порівняно зі своїм попередником, Стенлі Кевелом, з погляду дослідника, Рорті просунувся від американського екзеptionалізму до американського тріумфалізму. «Він стверджує, що Рорті

---

<sup>379</sup> Peters M. A. White Philosophy in/of America // Linguistic and Philosophical Investigations. Vol. 10. 2011. P. 147.

<sup>380</sup> Ibid.

<sup>381</sup> Rondel D. Liberalism, Ethnocentrism, and Solidarity: Reflections on Rorty // Journal of Philosophical Research. Vol. 34. 2009. P. 57.



артикулював самобутній голос американської філософії, та зробив те, що Гегель та Гайдегер зробили для Німеччини, роблячи Америку місцем останнього призначення для філософії, але сублімуючи саморозуміння Америки в світовій історії як місця, підозрілого стосовно іноземців, якщо вони не бажають змішуватися у «плавильному котлі»<sup>382</sup>. Подібну позицію має Б. Лойд, який вважає, що сучасний американський неопрагматизм, зазнавши впливу підходів Дьюї та В. Джеймса, центрується навколо американського патріотизму, який сприяє солідаризації представників американської демократії як опозиції лівим ідеям. «Подібно до того, як Бафало Біл змішав індивідуалізм та капіталістичне барижництво, щоб стати неповторним прикордонним стрільцем, екзепціоналісти 1950х об'єднали два прагматизми, в яких Дьюї почав розчаровуватися, та спрямував їх проти тих, особливо, марксистів, хто сперечався з домінуванням США над сучасною глобальною пустелею»<sup>383</sup>. У подальшому, подібний акцент на потребі сумістити рефлексію помилок у політиці пам'яті з активними політичними діями простежуємо в концепції П. Брюкнера, який у праці «Тиранія покаяння» (2006) наголошує на потребі позбавлення Європи від ресентименту внаслідок кривавого насильства у Другій світовій війні, адже зациклення європейців на каятті за звірства минулого сприяє їхній інертності на політичній карті світу та неспроможності активно допомагати країнам, які страждають від тероризму тут і зараз. Універсалізація мазохізму породжує лише «збереження обвинувальної настанови на рефлекторному рівні»<sup>384</sup>. Тема недостатньої рішучості Західного світу у захисті інтересів країн, які цивілізаційно прагнуть до нього приєднатися, також є наскрізною в есеях Мілана Кундери «Трагедія Центральної Європи» та «Вступ до варіації» (1985). Спираючись на трагічний досвід окупації Чехії радянськими військами у 1968 р., письменник розкриває проблему співвідношення недостатньої активності представників Західної, «географічної» Європи, коли йдеться про відстоювання інтересів, які не підпадають під загальні канони уніфікованої західної

---

<sup>382</sup> Ibid. P. 149.

<sup>383</sup> Lloyd B. Richard Rorty in Context // Humanities. 2013. № 2. P. 410.

<sup>384</sup> Bruckner P. La Tyrannie de la Pénitence: Essai Sur le Masochisme Occidental. Grasset, 2006.

культури<sup>385</sup>. «Обличчям до обличчя із вічністю руської ночі, я відчув у Празі насильницьке завершення західної культури, як її уявляли на світанку сучасної доби, базованої на індивіді та розумі, на плюралізмі думок і толерантності. У малій західній країні я відчув кінець Заходу. Це було величне прощання»<sup>386</sup>.

Також Рорті вважає, що неможливо визнати порушення фундаментальної моральної дії через амбівалентність трактування історичних подій. Відмінність його підходу від марксистського та гегелівського бачення історії полягає у відсутності надмірного телеологізму, а відтак — неможливості однозначно трактувати наміри історичних діячів. Зокрема, філософ вважає, що війна у В'єтнамі мала певні позитивні наслідки, як фаза Холодної війни, що мала сприяти звільненню жертв від радянської окупації. «Наші російські та польські колеги не хотіли сепаратного миру. Вони хотіли звільнення від бандитської, жорстокої та позірно непереможної тиранії»<sup>387</sup>. В інтерв'ю «Проти босів, проти олігархів», що Дерек Ністром та Кент Пакет провели з Рорті як рефлексію на працю «Здобуваючи нашу країну», неопрагматист стверджує, що метою Холодної війни було, насамперед, дати шанс для демократичних країн Східної Європи<sup>388</sup>. Проте, у філософа немає однозначної позиції з приводу цієї війни. Рефлексуючи про результати діяльності нових лівих, мислитель наголошує на порятункові ними репутації Америки та її моральної ідентичності саме завдяки критиці мілітаристської політики уряду. Активність соціальних рухів у «антиантикомуністичній» позиції показала світові здатність США до саморефлексії та переопису владних рішень. «Без американських лівих, ми могли б досі бути сильними та сміливими, але ніхто б не припустив, що ми добрі»<sup>389</sup>. Саме радикально налаштована молодь із лівими поглядами, на думку Рорті, врятувала Америку від репутаційних втрат. «...Марксистська теза про те, що система не

<sup>385</sup> Кундера М. Трагедія Центральної Європи // Збруч. <https://zbruc.eu/node/92843>.

<sup>386</sup> Kundera M. An Introduction to a Variation // The New York Times, Late City Final Edition Section 7. 06 Jan. 1985.

<sup>387</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. P. 57.

<sup>388</sup> Rorty R., Nystrom D., Puckett K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. P. 6.

<sup>389</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. P. 107.

підлягає реформуванню, корелювала із поширеним поствотергейтівським відчуттям, що американське суспільство — безнадійно корумповане<sup>390</sup>. Тож, ліберальна утопія Рорті має базуватися саме на американській демократії, адже суспільні експерименти та перетворення в цій державі підлягають моральній оцінці та переосмисленню.

Третьою проблемою в питанні репрезентації маргіналізованих спільнот у підході Рорті є здатність опосередкованого висловлювання їхніх бажань через медіаторство інших соціальних груп. У такому разі, особливо актуалізується проблема партисипативної демократії, адже невирішеним залишається питання дихотомії прямого представництва народом власних інтересів порівняно з технократичними механізмами демократії процедурної. За Рорті, недоліком ідеалістського вектору погляду на окреслену проблему порівняно з позитивістським полягає в надмірній ідеалізації представників маргіналізованих спільнот, тоді, як образ представників привілейованих класів демонізовано до абсурду. Зокрема, філософ окреслює багатогранність питання етичності співробітництва членів профспілок з людьми інших класів, окрім пролетаріату. «Очікується, що ці пригноблені в минулому та наразі впливові люди є янголоподібними тією мірою, якою гетеросексуальні білі чоловіки були диявольськими»<sup>391</sup>. Схожим чином, Рансьєр наголошує, що в сучасній етиці власне етичне ототожнюється з політичним, що призводить до нівеляції тлумачення моралі як розділення закону й факту, що призводить до абсолютизації права жертви, роль якої відіграє особа, виключена з усіх соціальних зв'язків внаслідок утвердження більшістю штучної гомогенності фактичного суспільства. Потреба помсти та реваншу за травматизм народження актуалізується в нескінченній боротьбі, насильство у якій набуває етичного виміру. Відповідно, виникає серйозний ризик раціоналізації гуманітарних війн через прагнення зберегти суспільством імідж спільноти, яка опікується проблемами індивідів, століттями

---

<sup>390</sup> Rorty R., Nystrom D., Puckett K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. P. 16.

<sup>391</sup> *Ibid.* P. 104.

маргіналізованих в історії. «Тільки зло слугує винагородою за зло — така змінена формула, властива консенсусній та гуманітарній епосі»<sup>392</sup>. Рорті простежує генеалогію такого підходу від класичного марксизму, адже саме в цій соціально-економічній теорії тільки люди, чиї соціальний статус та погляди з абсолютно всіх принципів політичних питань є дотичними до лівої ідеології, можуть бути долучені до лівої спільноти. Подібним чином, а авраамічних релігіях людина має постійно доводити свою ритуальну чистоту, аби бути гідною спільноти вірян. «Марксизм був, як справедливо зазначали Пауль Тіліх та інші, і є більшою мірою релігією, ніж секулярною програмою соціальних змін»<sup>393</sup>. Можемо згадати Марксові «До критики гегелівської філософії права» та «Критику Готської програми», в яких постулюється думка про неприйнятність навіть частково коректних концепцій, якщо вони створені під впливом належності до буржуазного суспільства, з метою збереження даного органу, який, апріорі, вважається репресивним та експлуаторським, а отже, «частиною реакційної маси»<sup>394</sup>. Подібний підхід нівелює можливість діалогу між диверсифікованими соціальними класами на егалітарних засадах.

Проте, з погляду Рорті, подібне постулювання міфічної «чистоти», окрім руйнування глобальної солідарності, є просто нереалістичним, адже жодна держава чи соціальна група не може цілковито відповідати окресленим ідеалам. Більш того, сама належність до певної соціальної групи ще не означає цілковите самоототожнення з її міфологемами та відсутність певних упереджень стосовно соціально-політичних питань. На думку Рорті, самого лише буття фермером недостатньо для бездоганної активістської позиції та відсутності сексистських чи гомофобних поглядів, а бути офісним працівником — іще не означає бути реакціонером. Більше того, філософ цінує індивідуальні ідентичності більше за групові, вважаючи важливими не так безпосередньо різницю між культурами, як

---

<sup>392</sup> Ranciere J. Malaise dans l'esthetique. Galilee, 2004. [http://www.editions-galilee.fr/f/index.php?sp=liv&livre\\_id=3050](http://www.editions-galilee.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=3050).

<sup>393</sup> Rorty R. Achieving Our Country. P. 47.

<sup>394</sup> Маркс К. Критика Готської програми. <https://vpered.wordpress.com/2014/04/03/marx-kritik-gotha-prog/>. 1875.

подолання стигми, що є її результатом. На думку філософа, стигматизовані групи потребують не так прийняття своєї культури, як припинення стигматизації їхніх рис, що в однаковій мірі можуть чи не можуть бути продуктом соціалізації в певному культурному середовищі. З погляду Рорті, політика відмінностей, що включає приписування апріорі негативних рис «білому англосаксонському чоловіку-гетеросексуалу», призводить до насильного нав'язування сприйняття певних ідентичностей негативним чином, що руйнує солідарність та здатність особистостей до самоопису й насильно гомогенізуючи спільноту. «(Мартин Лютер — К. М), Кінг не був зацікавлений у афро-американській культурі. Він був зацікавлений у тому, щоб афро-американці мали життєві перспективи, які завжди мали білі»<sup>395</sup>. Відповідно, на противагу марксистському баченню потреби єдиного консолідованого сприйняття соціальних груп шляхом теоретичної інтеграції, неопрагматист вважає за краще звертатися окремо до представників різних спільнот, враховуючи інтереси кожної з них за допомогою індивідуального підходу. «І небезпека концентрації академії на расі та гендері полягає в тому, що білі робітники вважатимуть, що академія їх ігнорує»<sup>396</sup>. Саме підірив класової солідарності, з погляду філософа, як би парадоксально це не могло звучати, є результатом демонізації марксистом потенційних союзників. Рорті полемізує з К. Лашем, на думку якого, лише емансипативні рухи, у яких безпосередню участь беруть пролетарі, мають право на існування. Натомість, за неопрагматистом, еліти та пригноблені, за сприятливих обставин, спроможні на ефективну кооперацію. Так само, метою кооперації представників лівих та правих рухів, з погляду Рорті, мало б бути переміщення основної уваги соціально-протестних рухів із питань культурної репрезентації до питань матеріального забезпечення, задля чого корисною є перспектива кооперації пролетарів із бюрократами як з інтелектуалами, компетентними в фінансових питаннях. «Я вважаю, що нічого не зміниться, доки не вдасться переконати маси перестати вважати бюрократів злом, та почати

---

<sup>395</sup> Rorty R., Nystrom D., Puckett K. Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. P. 32.

<sup>396</sup> Ibid. P. 44.

вважати босів ворогами»<sup>397</sup>. Спротив представників інтелігенції, зокрема, публіцистів, Рорті ілюструє прикладами буття авторів публікацій у «The New York Times» у 1960-1990х рр. виразниками інтересів представників пригнобленого класу. Висвітлення в мас-медіа низових ініціатив — сидячого страйку працівників компанії General Motors, Стоунволського бунту, руху чорних націоналістів М. Гарві тощо — сприяло донесенню до широких мас інформації про права меншин. «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 би залишитися безплідним, якби неквапні, освічені люди, що відносно нічим не ризикували, не включалися в боротьбу»<sup>398</sup>.

Можемо зробити висновок про те, що, з погляду Рорті, ключовими моментами в репрезентації маргіналізованих спільнот є: потреба створення та набуття міноритарними спільнотами семантичної влади та автономії в плані створення власного концептуального словника для представлення інтересів своєї групи (на прикладі фемінізму); формування адекватних механізмів представницької демократії, що мають сприяти утвердженню консенсусу в соціумі; уможливлення державою ефективного виконання функцій партисипативної демократії; солідаризація маргіналізованих спільнот з іншими соціальними групами у питаннях, де їхні інтереси можуть перетинатися.

### 3.2. Проблема діалогу Заходу й Сходу

В аналізі проблеми Іншого в філософії Рорті окреме, найістотніше, місце посідає питання діалогу між культурами Заходу й Сходу. Питання інтеркультурної комунікації пов'язане з намаганням побачити в людині з іншим бекграундом та культурі, де домінують соціальні практики, незвичні для культури власної, Іншого або Чужого, залежно від його\її намірів та звичок. Ставлення філософа до істотності цієї проблеми напряму пов'язане з тим, що ліберальна утопія, по суті, становить вестреноцентристський проєкт, що має базуватися на демократії США. Елементи східної культури, за задумом Рорті, мають оцінюватися за їхньою

---

<sup>397</sup> Ibid. P. 16.

<sup>398</sup> Rorty R. *Achieving Our Country*. P. 104.

релевантністю до західних ліберальних цінностей. Оцінюючи перспективи ідеального суспільства майбутнього, неопрагматист виокремлює три причини того, чому проєкт ліберальної утопії, навряд чи, здійснений найближчим часом: 1. «Європейський стандарт життя» — нерівномірний поділ ресурсів серед населення земної кулі; 2. Клептократія, яка, порівняно з експліцитно диктаторськими режимами комунізму та нацизму, стає більш вигадливою й здатною маскуватися під порожніми та популістськими гаслами; 3. Світовий федералізм («єдиними творами наукової фантастики, що постулюють постійне зростання суверенних національних держав, є апокаліптичні дистопії»<sup>399</sup>). Як бачимо, всі вони, так чи інакше, пов'язані з культурною політикою та питанням діалогу Заходу зі Сходом.

Однією з істотних проблем у діалозі Заходу та Сходу, за Рорті, є нерівномірний розподіл не лише економічних ресурсів, а й домінуючих дискурсивних практик. Відповідно, боротьба за людські права та й сам концепт людських прав є ствердженням монополії Західного розуміння законів та справедливості для більшості людей. Неопрагматист посилається на працю Ролза «Закон людей» (1993), де автор намагається універсалізувати звичаї та правові норми західного світу під збірним поняттям «закону для людей», універсального для всіх раціональних індивідів. В уявленні соціального філософа, більшість норм мають бути уніфіковані на основі базових людських прав. Зокрема, свобода совісті та свобода думки мають бути універсальними в будь-якій точці Землі. Рорті не поділяє подібного оптимізму та стверджує про довільний характер соціальних практик, а відповідно — наявність у східних країнах концепцій справедливості, які можуть не збігатися з правовими засадами та розумінням справедливості західним світом. «Якщо ви збираєтеся виключити із суспільства людей із соціумів, у яких «невірним» гомосексуалам не дозволено бути залученими до певних занять, ці суспільства можуть цілком обґрунтовано сказати, що, виключаючи їх, ми звертаємося не до чогось універсального, а до недавніх відкриттів в Європі та

---

<sup>399</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 274.

Америці»<sup>400</sup>. Також виникає ширше політичне запитання: яким чином легітимізувати припинення міжнародних відносин із країнами, що аргументують порушення ними базових людських прав різницею в локальних звичаях та місцевих законах? Вороже сприйняття представників інших культур, що порушують соціальний консенсус щодо відсутності насилля, не поділяє й Бадью. У праці «Етика» (1993) філософ критикує присвоєння собі західним світом ролі судді, який визначає, повага до яких відмінностей є необхідною для іммігрантів задля інтеграції в т. зв. «цивілізоване» середовище. По суті, мешканцям східних країн пропонується зрестися своїх традицій та звичаїв, а відповідно — власної ідентичності. «...Етична ідеологія залишається всього лише останнім словом цивілізованого завойовника: Ставай таким, як я, — і тоді я поважатиму твою відмінність»<sup>401</sup>. Тоді постає питання, чи може вважатися терпимістю до Іншого прийняття Чужого лише тоді, коли він втратить особисті унікальні риси? Аналогічним чином проблему інклюзії Іншого в ліберальному суспільстві інтерпретує й Батлер у праці «Фрейми війни: чиє життя оплакують?» (2009), наголошуючи на тому, що модернізація прогресивної сексуальної політики може використовуватися для штучної уніфікації західної культурної ідентичності. Зокрема, критики зазнає практика запитування емігрантів про ставлення до гомосексуальних спільнот при в'їзді в західні країни, адже таким чином інклюзивне ставлення до Іншого парадоксально може інструменталізуватися радикальною демократією з політичною метою побудови ізольованого соціуму. «У результаті, виходить парадокс, коли засвоєння певних культурних норм стає передумовою входу до державного устрою, який визначає себе як втілення свободи»<sup>402</sup>.

Враховуючи опір східних країн, який є закономірним, якщо Захід поводитиметься як носій цивілізаційної місії, знецінюючи культуру та звичаї Іншого, Рорті пропонує альтернативний шлях порозуміння. Кращим вирішенням проблеми культурно-ціннісного діалогу, на думку філософа, є не пряме підкорення

---

<sup>400</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 54.

<sup>401</sup> Бадью А. *Етика*. С. 96.

<sup>402</sup> Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?*. London, New York: Verso, 2009. P. 107.



Сходу, а радше демонстрація позитивних прикладів покращення економіки країн, які досягли консенсусу стосовно важливості базових людських прав. Подібний відкритий етноцентризм виконуватиме мирну культуртрегерську місію краще, ніж критика східної культури за, нібито, відсутність у ній раціональності. «Буде кращим сказати:... Ось, що відбувається після того, як ми почали ставитися до певних відмінностей як до випадковостей, радше, ніж до злочинів морального значення. Якщо ви спробуєте так до них ставитися — вам можуть сподобатися результати. Казати такі речі ліпше за: дивіться, наскільки ми ліпше знаємо, які відмінності між людьми випадкові, а які — ні, які ми більш раціональні за вас»<sup>403</sup>. Повчальні історії з конкретними прикладами, з погляду неопрагматиста, працюватимуть краще за моралізаторство зі звинуваченням східних країн в іншості. У цьому ключі, знаковою є реінтерпретація Рорті у праці «Об’єктивність, релятивізм та істина» (1991) терміну «етноцентризм», що в його словнику означає не примітивну й грубу дискримінацію інших народів, а адекватну ідентифікацію себе з певною спільнотою, яка оцінює досвід інших країн на основі спроб його проєкції на власному ґрунті. «Відмінності між культурами, теоріями чи дискурсами є лише способами розділення корпусів речень, які стверджуються у групах»<sup>404</sup>. Можемо провести паралель із пасажем Бурку Байкурта та Вікторії де Грація у передмові до збірника «Інтернаціоналізм м’якої сили: змагаючись за культурний вплив у глобальному порядку 21 ст». (2021), де автори згадують поняття, введене Джозефом Найємом, “інтернаціоналізм м’якої сили”, що означає поширення країнами свого впливу через поширення культури та ідеології на противагу воєнним діям. Часові рамки набуття цим процесом особливого поширення автори умовно визначають як 1990-2015 рр. Така мобілізація культурного капіталу комунікативними шляхами була характерна спочатку для США, що намагалися втримати свою культурну гегемонію над світом після завершення Холодної війни, а потім стала світовим трендом для Європи та східних країн-монополій, на кшталт

---

<sup>403</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 55.

<sup>404</sup> Rorty R. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 218.

Китаю. «Їхня апропріація ідеї м'якої сили виявила виміри, які, можливо, навіть не уявляло їхнє американське джерело, водночас проливаючи світло на все більш внутрішньодержавні глобальні змагання з політики переконування»<sup>405</sup>.

На думку Рорті, універсалізоване моральне суспільство краще будуватиметься на засадах «суспільства довіри» між самими собою та іншими, ніж на базі кантівського морального імперативу та позбавленої переконливих аргументів раціональності, що тримається винятково на прескриптивності норм. Сприйняття Іншого винятково крізь призму усталеної в Західному світі цілераціональності без усвідомлення партикулярності соціальних норм лише зашкодить міжкультурному діалогу. Саме тому варто припинити монополізацію Заходом поняття здорового глузду. «Ідея того, що певні суспільства є більш раціональними за інші, передбачає, що ми маємо певний доступ до джерела нормативності, відмінний від практик людей, що нас оточують»<sup>406</sup>. Отже, в діалозі зі східною культурою Рорті пропонує раціоналізм Просвітництва замінити лібералізмом тієї ж епохи. Проте, питання, чи здатні мешканці Сходу прийняти нові, прогресивні цінності лише внаслідок наближення завдяки ним до матеріального добробуту, враховуючи, що не всі культури поділяють утилітаристське розуміння щастя, залишається дискусійним. Зокрема, Ричард Румана у праці «Про Рорті» (2000) критикує цілковиту переконаність філософа в тому, що практичні переваги західних демократичних цінностей можуть бути достатньою підставою для їхнього прийняття представниками Сходу. Дослідник акцентує увагу на тому, що прийняття певних інновацій, насамперед, пов'язане з їхньою кореляцією з культурним середовищем виховання індивіда. «Лише коли хтось вже походить із культури, яка має достатньо багатий словник демократичних цінностей, впровадження цих цінностей має сенс»<sup>407</sup>. Подібну

---

<sup>405</sup> Soft-Power Internationalism: Competing for Cultural Influence in the 21st century Global Order / Ed. by Burcu Baykurt and Victoria de Grazia. — New York: Columbia University Press, 2021. P. 3-4.

<sup>406</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 107.

<sup>407</sup> Rumana R. On Rorty. Australia; Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learnings, 2000. P. 81-82.

позицію щодо етноцентризму Рорті має й Габермас. В есеї «Єдність розуму в розмаїтті його голосів» представник комунікативної філософії наголошує на тому, що неопрагматист підміняє можливість діалогу західного соціуму з іншими культурами ототожненням початкових знань індивідів із їхніми поглядами, детермінованими належністю до певного соціуму. На думку Габермаса, подібний підхід унеможлиблює самокритику та позірний прогресизм Заходу, зводячи інтерсуб'єктивну взаємодію культур до комендаторних висловів — тверджень, що мають нав'язувати політичну волю в репресивній формі, унеможливаючи інтеркультурний діалог на егалітарних засадах. «Він підміняє прагнення до об'єктивності прагненням до одностайності в мовній спільноті, до якої він випадково належить»<sup>408</sup>. Із погляду філософа, кращим виходом для вирішення міжкультурних конфліктів є розуміння симетричності стосунків між різними етносами та прийняття обопільного відчуття іншості. Критику спроби уніфікації східного й західного світу саме на основі раціональності бачимо й у Вальденфельса у праці «Топографія Чужого». Дослідник наголошує, що специфіка західного етноцентризму полягає саме у намаганні цілковитого присвоєння Чужого, до створення монокультурного простору з усього світу. Філософ виокремлює два підходи до взаємодії з Чужим: ейдетичну редукцію — у взаємодії зі Своїм власне Чуже як Чуже виноситься за дужки; трансцендентальну редукцію — Чуже редукується до смислу Чужого, інтегруючись у власні події смислу під час взаємодії зі Своїм. «Привести до висловлення власного смислу досвіду Чужого означало б тоді примусити Чуже як Чуже зникнути»<sup>409</sup>. Аналізуючи європейський етноцентризм, філософ критикує монополізацію Західною, зокрема, європейською культурою, логосу, що унеможлиблює суспільну дискусію на рівних та призводить до симбіозу еґо- й логоцентризму, в якому Чуже знищується, зливаючись зі Своїм у штучно створене Ціле, зручне для Західної особистості. «Європеєць, поки він зберігає свою грецьку спадщину, може спокійно розраховувати на те, що він як

---

<sup>408</sup> Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підруч. / К. : Лібра, 1999. — С. 274.

<sup>409</sup> Вальденфельс Б. Топографія Чужого. С. 83.

космополіт *буде в себе вдома як у світі й у світі як у себе вдома*. Якщо хтось хоче його наслідувати, то він європеїзується, тоді як європеєць не бачить жодної підстави асимілювати інші культури. Європа розглядає себе як авангард спільного світу, який населений загальною спільнотою»<sup>410</sup>. Коментуючи підхід до розуміння іншості Рорті, нову форму етноцентризму задля запобігання культурному релятивізму, філософ наголошує на цілковитому розчиненні Чужого в Своєму, що слугує своєрідним маркером для інтеграції Іншого у соціумі. Наявність певного спільного етосу стає підставою усвідомлення суб'єктності індивіда як того, з ким можна вести діалог внаслідок спільних дискурсивних практик та моральних цінностей, притаманних спільноті. «Прагматичне посилення на те, чим ми фактично є і що ми звичайно робимо, допускає припущення іншої культури, лише якщо вона витримує нашу перевірку і може бути пов'язана з нашими переконаннями»<sup>411</sup>. Європеїзація та раціоналізація всезагального відбувається за рахунок універсального консенсусу щодо «наднаціональності Європи» як «ідеального образу життя та смислу»<sup>412</sup> за Гусерлем. При цьому, утвореному спільному світові, попри позірну досконалість в універсалізації, складно буде продукувати певні інновації в науці й культурі внаслідок збіднення сенсів. Саме тому важливою є інтеркультурна взаємодія — взаємодія між світами, що сприяє не повному злиттю цивілізацій, а можливості продуктивного діалогу, своєрідної універсалізації в множині.

Аніндіта Нійогі Балслев у листуванні з філософом, що вийшло друком після двох конференцій на тему культурних відносин Заходу та Сходу, які відбулися в Гавайях у 1989 р. та в Індії у 1991 р., вступає з ним у полеміку стосовно претензій Заходу на монополію культуртрегерської місії, наголошуючи на тому, що у Сходу є всі підстави не довіряти культурній та економічній політиці Заходу, враховуючи історичний досвід колонізації, що триває дотепер. Колоніальні війни та загострення класової нерівності викликають закономірні питання з приводу претензій західного

---

<sup>410</sup> Так само. С. 69.

<sup>411</sup> Так само. С. 83.

<sup>412</sup> Так само. С. 81.

проєкту на буття єдиним джерелом раціональності в сучасному світі. Мислителька приєднується до тези Роже Гароді про те, що «більша частина бідності третього світу спричинена розвитком Заходу»<sup>413</sup>. Крім того, філософиня акцентує увагу, що візії східним та західним соціумом кращого майбутнього закономірно можуть відрізнятися в ціннісному аспекті. Саме тому просвітницький проєкт універсалізованої емансипації та технічного прогресу може бути недостатнім аргументом для легітимації майбутніх соціальних реформ. «Одним із таких варіантів є сила переконання — не кожна ідіома має той самий ефект для кожного, навіть якщо те, чого вони прагнуть досягнути, не надто відрізняється від мети іншого»<sup>414</sup>. По суті, принципи досягнення консенсусу на раціональних засадах, на яких має будуватися діалог за законами західної демократії, порушуються у міжнародних відносинах вже тим, що інтерсуб'єктивні політичні рішення приймаються, по суті, без прямої участі Сходу. «...Як може політично свідомий інтелектуал рекомендувати будь-що, якщо «інший» не був присутнім на зустрічі?»<sup>415</sup>. При цьому, збірна категорія «ви», якою апелюють прагматисти, де-факто означає досить вузьку групу діячів, наділених суб'єктивністю у міжнародних відносинах — західних демократичних інтелектуалів. Східні ж інтелектуали залишаються невидимими Іншими, чий голос ігнорується у ключових питаннях формування «коду людської поведінки». На думку Балслев, бачення Рорті Сходу як інертного ретроградного соціуму, всередині якого не можуть відбуватися зміни, є спрощеним. Захід може не знати в достатній мірі всіх традицій та прагнень Сходу до облаштування кращого світу. «Сподівання на вільніше та рівніше майбутнє суспільство» є не лише західними, як ви думаєте. Очевидно, що ми маємо чіткіше артикулювати спільні візії майбутнього та сподівання Сходу та Заходу»<sup>416</sup>. Вирішення проблеми нерівної репрезентації західних та східних проєктів

---

<sup>413</sup> Letter 5 // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty* / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 89.

<sup>414</sup> Ibid. 87.

<sup>415</sup> Letter 3 // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty* / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 61.

<sup>416</sup> Letter 5 // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty*. P. 86.

вдосконалення світу, на думку філософині, можна було б уникнути за умови готовності Заходу розглядати незахідні утопії як такі соціальні проекти, що мають ідентичну цінність із пропозиціями західних футурологів. Відповіддю ж Рорті є наголошення на культурній асиметрії між Заходом та Сходом, у результаті якої навіть революційні східні соціально-політичні рухи є наслідками культурно-технологічного західного впливу. Філософ вважає, що навіть засоби боротьби з колоніальним поневоленням, які використовують східні прогресисти, є результатом вдалого використання західних науки й технологій. За Рорті, приклади, наведені Балслев, із діяльністю Магатми Ганді та Шрі Ауробіндо, красномовно підтверджують тезу про припинення абсолютної демонізації Заходу та потребу використання західних технологій для поліпшення світу. Адже, з погляду філософа, егалітаристські інтенції початково не були властиві східній думці. «Я вважаю, що більша кількість західної науки та технологій — єдине, що може дати раду з результатами теперішніх західної науки та технологій... Лише західна бюрократична раціональність може впоратися з голодом, спричиненим колоніалістською експансією ранніх землеробних методів; лише інституції на кшталт фукольдівських, проголошені «паноптичними», можуть запобігти експлуатації мирних мешканців землевласниками»<sup>417</sup>.

Загалом, із погляду Рорті, розкритого в статті «Філософи, новелісти та інтелектуальні порівняння: Гайдегер, Кундера та Дікенс», ставлення загалу до Заходу є не менш стереотипізованим, ніж сприйняття Сходу в масовій свідомості. Задля пояснення негативної ролі есенціалістської редукції образу Заходу, філософ моделює гіпотетичну ситуацію цілковитої перемоги східної культури в глобальному світі майбутнього. У подібній моделі мислитель засуджує звернення до есенціалізму, де західна культура редукується винятково до колоніалізму, пригноблення народів та культу конс'юмеризму. Корені подібного погляду Рорті простежує в соціально-політичному песимізмові Нового часу, починаючи від

---

<sup>417</sup> Letter 6 // Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 89.

ніцшеанства та гайдегеріанства та закінчуючи постмодернізмом. «Постмодернізм намагається законсервувати та узагальнити Захід, сприяючи омані протиставити Захід як ціле решті світові як цілому»<sup>418</sup>. В той час, як Захід асоціювався з репресивною структурою, незахідні культури — із наближенням до істини через знання містичних таємниць. Яскравим прикладом, із погляду філософа, є розуміння Заходу у філософії Гайдегера як головного осередку «забуття буття» та відходу від істини як Цілковитого Іншого внаслідок технічного прогресу, що, начебто, перекреслив прагнення до єдиного знання.

У праці «Істина й прогрес» філософ наголошує на незбігові інтенції європейських лівих, із одного боку, вважати будь-яку культуру, створену людиною, цінною самою по собі, а з іншого — таврувати західну культуру як «хвору на імперство» та «декадентську». Визначаючи поняття «раціональність», філософ окреслює три загальновідомі значення цього слова: раціональність<sup>1</sup> — здатність справлятися з викликами навколишнього середовища за допомогою реагування на його стимули шляхом вироблення технічних навичок виживання; раціональність<sup>2</sup> — здатність вписуватися в ієрархію цінностей середовища; раціональність<sup>3</sup> — здатність приймати Іншого та не реагувати агресивно на його відмінності від представників своєї культури, вміння інтегрувати Іншого в суспільство за допомогою переконання, а не насилля. Із окресленими визначеннями прямо корелюють три дефініції слова «культура»: культура<sup>1</sup> — набір певних практик та уявлень, що дає змогу членам певного соціуму розуміти одне одного; культура<sup>2</sup> (висока культура) — здатність апелювати абстрактними ідеями та оцінювати якості різних мистецьких творів; культура<sup>3</sup> — здатність переборювати тваринне начало тим, що є «універсально/сутнісно людським», найвищий прояв культури, вартий збереження для нащадків. Проблема полягає у складності знаходження компромісу між цінністю будь-якої культури<sup>1</sup> та культурою<sup>3</sup>, яку й тільки яку вважає вартісним та вартим вічності суспільна думка. Сучасні ліві інтелектуали, на думку

---

<sup>418</sup> Rorty R. *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens // Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 105.*

Рорті, редукують Захід до європоцентризму. Корені подібних поглядів філософ відстежує в кантіанстві, де теза про те, що будь-яка людська істота має гідність та варта гуманного ставлення, проєктується на тезу про потребу збереження та самоцінність кожної культури, «що має незаперечну цінність — як оточена аурую, що для особистостей, що сформовані культурою<sup>2</sup>, оточує витвори мистецтва»<sup>419</sup>. У той самий час, із погляду філософа, спостерігаємо стигматизацію сучасної Західної культури та валідацію лише тих культур, які зазнавали утисків в історії (the oppressed cultures). Та й саме буття культурним визначається як здатність сприймати всі пригноблені культури, що були жертвами економічних чи суспільних утисків, як вищі за Західні культури постімперіалістичних країн. Саме «відсутність влади» (powerlessness) стає тим індикатором, що визначає вартісність та святість певного твору, його особливу ауру з художнього погляду. «Аналогічно, серед сучасних європейських інтелектуалів, які пишаються своєю належністю до культури<sup>2</sup>, існує тенденція вважати, що лише «складні» та «різноманітні» мистецькі твори — бажано, створені на горищах гнаними, маргіналізованими митцями — є «справжніми» та «вагомими» зразками мистецької креативності»<sup>420</sup>. Так само помилковим філософ вважає підхід Західних імперіалістів до культурної критики, відповідно до якого, усі форми мистецтва інших країн вважаються наївними, порівняно зі створеними у сучасній Європі та Америці. Відповідно, питанням, що ставить філософ, є те, чи збережеться культурне різноманіття у ліберальній утопії майбутнього, і чи доцільним є його збереження, загалом? Мислитель наголошує на відсутності чітких причин, що давали б підставу стверджувати про сталість збереження більшості сучасних культур у тому вигляді, в якому вони існують зараз. Натомість, неопрагматист прогнозує виникнення на їхньому місці нових та більш різноманітних ідентичностей. Процес заміни дискурсивних практик одних культур на інші філософ порівнює з процесом еволюції земної цивілізації, в цілому, наголошуючи на тому, що зміни культур є неunikними в процесі розвитку планети. «У обох випадках, є відчуття, що ми

---

<sup>419</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 190.

<sup>420</sup> Ibid. P. 190.



маємо зараз багато культурної різноманітності, можливо, всю, яка нам потрібна, і що про ПАР та Гарапу шкодують не більше, ніж про еогупіса, мамонта та шаблезубого тигра»<sup>421</sup>. Еволюційно-прогресистські тези як аргументацію стосовно доцільності збереження певних культур бачимо й в інтерв'ю Кремера з філософом під заголовком «Рорті про релігію та історію» (2010). На запитання про діалог між Заходом та Сходом, неопрагматист зауважує, що західна культура випередила східну такою мірою, що ймовірний інтеркультурний діалог буде надто нерівним. «Говорити про діалог з ісламськими аятолами — це як говорити про діалог між сучасними європейцями та християнськими теологами 15 століття»<sup>422</sup>. У технологічному ж аспекті, філософ не знає, які цінності може взяти Захід від Сходу, враховуючи економічні проблеми, які він безапеляційно приписує наслідкам надмірної релігійності східних цивілізацій. Хоча, з погляду Рорті, набуття Китаєм економічної могутності може спричинити зміни в міжнародних відносинах. Можемо порівняти подібну радикальну еволюціоністську тезу з думкою, висловленою в уже згадуваному есеї «Історіографія філософії: чотири жанри», де філософська традиція розглядається в динаміці, та зміни канону також ототожнюються зі змінами в царстві «тварини». «Проблема виникає лише в дуже тривіальній формі для історії хімії, оскільки нікого особливо не хвилює, називаємо ми Парацельса хіміком, алхіміком, чи обома цими визначеннями. Питання про те, чи був Пліній біологом у тому самому сенсі, як Мендель, чи про те, чи вважати «Про виникнення» та «Про зникнення» Аристотеля хімією, не пробуджують глибинних пристрастей. Це тому, що ми маємо, у цих сферах, чіткі історії прогресу»<sup>423</sup>. Втім, із подібною радикальною тезою можна полемізувати, враховуючи те, що людство намагається зберегти та докладає до цього сили, багато цивілізацій, традицій та мов, що перебувають на межі зникнення.

Крім того, філософ звертає увагу на стереотип про деструктивність секулярного гуманізму Західної культури, який, створюючи ілюзію тотальної

---

<sup>421</sup> Ibid. P. 194.

<sup>422</sup> Kremer A. Rorty on Religion and History. P. 344.

<sup>423</sup> Philosophy in History. P. 56.

інклюзії, насправді, заважає виявлятися різноманітності традицій, адаптуючи їх під уніфікованість культури-гегемона. Так, філософ аналізує критику Ашишем Нанді еволюціоністського підходу Дьюї до бачення всіх живих організмів як мемів культури, без урахування їхньої самоцінності та унікальності, оскільки, при такій візії, вкрай складно було б толерувати усі культури однаково та не ставитися до маргіналізованих культур як до віджилих форм розвитку людства. «В очах Нанді та багатьох інших, сам Дьюї є просто іще одним представником несамокритичної культури<sup>1</sup>, яка, навіть якщо вона пишається своєю добротою та толерантністю, залучена до знищення всіх можливостей культурного різноманіття — культури<sup>1</sup>, яка, у глибині, є міщанською, стерильною та жорстокою, внутрішньо протиставленою меті культури<sup>2</sup> та розвитку раціональності<sup>3</sup>»<sup>424</sup>. Так, Нанді критикує секуляризованість Західного світу, наводячи як приклад погляди Магатми Ганді, якому саме відкидання релігії Заходом заважало сприймати його філософію. Адже культура, що не має теоретичної опори в трансцендентному вимірі, з погляду східних мислителів, може мати складнощі з ідентифікацією етичних вимірів добра та зла. Загалом, із погляду Рорті, перевагами західної культури є: 1. науково-технічний прогрес, що є універсальним та значимим для мешканців усієї Землі; 2. сприйняття соціальної політики як результату соціальних експериментів радше, ніж принципів та традицій минулого, що дає змогу цивілізаціям еволюціонувати; 3. секуляризація, що сприяє можливості соціальних реформ на шляху до ліберальної утопії майбутнього. Зокрема, питання конструктивної ролі технічного прогресу, принесеного Західною цивілізацією, залишається дискусійним. Дьюї вважає сучасні науку та технології інструментами, які з однаковою ймовірністю можуть використовуватися людиною як на благо, так і з деструктивною метою. Натомість, із погляду Нанді, технократичний характер Заходу зумовлює виникнення авторитаризму, адже паноптицизм інструментальної раціональності сприяє знеособленню індивідів, їхній ізоляції та об'єктивуванню всіх внутрішніх переживань людини, що може зруйнувати романтичні прагнення

---

<sup>424</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 195

побудови соціальних утопій. У порівнянні з цим, як вважає філософ, східна культура дає людині більше свободи самостійно знайти своє місце в плюральному світі. Можемо згадати працю Едварда Саїда «Орієнталізм» (1978), де дослідник критикує західних науковців та ідеологів за апеляцію до технічного прогресу та інструментальної раціональності до як аргументу стосовно могутності західної культури порівняно зі східною. Так, орієнталізм як категорія полягає в спрощенні культурами Заходу інтенцій інших культур до більш примітивізованих, із обов'язковим наголошенням на власному перебуванні в позиції влади, яка, нібито, має надавати санкції на колоніалізм. Так, орієнтальним націям приписується відсутність раціональності, мстивість та неспроможність милити логічно, а західним («народам-суб'єктам») — прагнення точності, надійності, скептицизм та логічне мислення. Подібне іншування з наголошенням на інакшості культури Сходу дає західним країнам можливість виправдовувати експансію. «Орієнталізм був, зрештою, політикою, чие бачення структури реальності сприяло розрізненню між знайомим (Європою, Заходом, «нами») та дивним (орієнтальним, Сходом, «ними»)»<sup>425</sup>. Дьюї ж вважає, і до цієї думки приєднується Рорті, що вивільнений, за рахунок технічного прогресу, час, та значно більша кількість матеріального добробуту та соціальної захищеності сприятимуть розвитку культур більше, ніж слідування традиціям. «... Я не впевнений, що є сенс сперечатися, що є «центральним» або «суттєвим» для культури Заходу чи Індії, або сперечатися, чи, наприклад, наявність «теорії трансценденції» в останній зробила більше чи менше для індивідуальності, ніж 40-годинний робочий тиждень та держава соціального добробуту в першій»<sup>426</sup>. Загалом, ідеальним Західним суспільством майбутнього Рорті вважає мультикультурну глобальну утопію — суміш досконалих компонентів культур<sup>1</sup> по всьому світові, що, в результаті, має сформувати єдність раціональностей<sup>3</sup> у їхній різноманітності.

Рорті пропонує сприймати як парадигматичну рису західної культури толерантність до різноманітності, що в сучасності оприявнюється у заміні

<sup>425</sup> Said E. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. P. 43.

<sup>426</sup> Rorty R. *Truth and Progress*. P. 198.

глобальних метафізичних проєктів на чутливість до болю Іншого. Загалом, із погляду філософа, прикметною рисою Західної цивілізації є здатність до саморефлексії стосовно власних історичних помилок та вміння їх виправляти. «Може здатися дивним приписувати такі прагнення нещодавньому Заходові — культурі, про яку часто кажуть, маючи достатні підстави, що вона расистська, сексистська та імперіалістська. Але, звичайно, це також культура, яку також турбує, що вона расистська, сексистська та імперіалістська, так само як те, що вона євроцентристська, обмежена та інтелектуально нетолерантна»<sup>427</sup>. Саме завдяки Заходу, на думку Рорті, толерантність та комфортне співіснування з Іншим стають більш пріоритетними та актуальнішими за спекуляції наближенням до істини в майбутньому через жертвування добробутом різноманітних соціальних груп у теперішньому. Проте, на наш погляд, у тезі Рорті про позитивний вплив західної раціональності на соціальні зміни та антиколоніальну боротьбу на Сході є певні суперечності. По-перше, теза про прогресивність західної філософської думки задля ліквідації негативних впливів колоніалізму провокує запитання стосовно того, чому західній політичній думці не можна одразу створити досконалу систему, що не базуватиметься на репресивному пригнобленні колонізаторами колонізованих. По-друге, думка про емансипативну роль західної традиції у секуляризації суспільства та боротьбі з пригнобленням на релігійному ґрунті видається недостатньо переконливою внаслідок наданих історичних прикладів, що прямо суперечать аргументові про однозначно прогресивну роль Заходу. Іноді подібну внутрішню самосуперечність можемо спостерегти в одному реченні: «Завдяки секуляризуючим впливам теперішнього Сходу, стало надзвичайно складно використовувати релігію для виправдання утисків. (Мені здається, що це є майже повністю доброю річчю, яку вестернізація зробила для Сходу, хоча я маю визнати, що Західні колоніалісти намагалися використовувати християнство для легітимації власних утисків під час свого прибуття)»<sup>428</sup>. По-третє, діяльність

---

<sup>427</sup> Rorty R. *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens*. P. 121.

<sup>428</sup> Letter 6 // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty*. P. 100.

східних інтелектуалів-революціонерів, натхненних ідеями соціальних перетворень у західній філософії, не є однорідною. Західна філософія не є однозначним медіатором позитивних суспільних перетворень. На противагу прикладу із Магатмою Ганді, можна, з такими самим підставами, навести приклад із Полом Потом як східним диктатором, що здобував освіту в Сорбоні на засадах західних традицій екзистенціалізму та марксизму.

Складним дискусійним питання є також момент потреби класифікувати східні мисленнєві традиції в рамках філософського проєкту. Коментуючи листування філософа з Балслєв, Вей Чжань (2006) критикує позицію Рорті за вестерноцентризм, який полягає в утвердженні імпліцитної зверхності західної культури над східною. Етноцентристський соціальний проєкт здається дослідникові репресивним, адже східні країни можуть не хотіти співпрацювати з англо-американським світом на умовах неготовності прийняти їхню суб'єктність та зверхнього ставлення колонізуючої гегемонії. Глобальні ж інтеркультурні освітні проєкти взагалі видаються утопією, якщо Рорті наголошує на тому, що інтелектуальна традиція в східних країнах не може вважатися філософією. «Якщо західні філософські категорії, на кшталт логіки, епістемології та метафізики, не можуть бути класифіковані за східними текстами та канонами, чи може Рорті допомогти визначити серію нових концептуальних категорій, інтелігібельних і для індійських, і для західних мислителів...?»<sup>429</sup> Крім того, здатність інтеркультурного діалогу може бути загрожена через складнощі в перекладі західних філософських категорій та адаптації їх до східного бекграунду. На закиди стосовно уніфікації культур із відмовою Сходові в можливості наявності в ньому своєї філософії Рорті відповідає у рецензії на працю «Інтерпретуючи поза кордонами: нові есеї з компаративної філософії» (1988) зауваженням, що наголошення його опонентів на необхідності існування саме філософії, а не інших форм міркування на Сході є імперіалістичним. Адже, в такому випадку, маємо справу з перенесенням за аналогією інтелектуальних форм, що є традиційними для світогляду людини

---

<sup>429</sup> Zhang W. Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: a Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding. New York: State University of New York Press, 2006. P. 17.

Західної просвітницької традиції, на інші горизонти мислення. «Цілковито раціонально ставити... запитання, що сформульовано в есеї Сталь: «Чи є філософія в Азії?» Оскільки це не запитання: «Чи Азія інтелектуально зріла?», а запитання: «Чи мали азійці потреби, що мотивували західні університети викладати Сенеку, Окама, Г'юма та Гусерля на тій самій кафедрі?»<sup>430</sup>». Тим більше, з погляду Рорті, фундаментальна різниця між східною та західною філософією полягає у відсутності в першій «традиції антитеорії» — здатності критично переосмислювати інтелектуальні надбання попередників за допомогою іронії. Саме наявність традиції самоіронізування, близького до раблезіанського, на думку філософа, могла б сприяти вирішенню герменевтичного конфлікту між двома протилежними світоглядними позиціями. «Це (філософи поза системою — *К. М.*) радше люди, які або ніколи б не слідували звичній філософській аргументації, якби могли, або люди, які й не прагнуть до цього. Нам потрібно шукати не лише японських Гайдегерів, індійських Платонів та китайських Г'юмів, а й китайських Стернсів та індонезійських Рабле»<sup>431</sup>. У вже згаданому листуванні мислитель як один із варіантів вирішення проблеми інтеркультурного вивчення філософії пропонує культуртрегерство представників різних традицій. «Єдиним шляхом, у який ці тексти можуть щось значити для студентів, було би їхнє викладання людьми, які мають якусь вагу у соціальних інституціях, де ці тексти було створено, у традиції інтерпретації, до якої вони належать та яку вони застосовують — певний зв'язок, яким окремі британські викладачі в Індії та Африці пов'язані з Шекспіром»<sup>432</sup>. Вивчення ж текстів іншої традиції без пояснення її особливостей людиною, що є представником певної культури, може дати лише поверхневі знання, та слугувати «непотрібним додатком» до основної навчальної програми. Проте, у запропонованого проекту ознайомлення з традиціями Іншого через безпосередню комунікацію, за Рорті, є очевидні обмеження, які, знову ж, пов'язані зі складністю

---

<sup>430</sup> Rorty R. Review of *Interpreting Accross Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* // *Philosophy East and West*. 39. №3.

<sup>431</sup> Rorty R. *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens* P. 112.

<sup>432</sup> Letter 6 // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty*. P. 89.

в інтеркультурному діалозі. Так, влада східних країн, навряд чи, заохочуватиме викладачів брати участь у подібній «цивілізаційній місії», беручи до уваги кадровий голод у наведених країнах, особливо, через нестачу викладачів базових дисциплін шкільного рівня у країнах, що розвиваються. Схожим чином, Джеймісон у статті «Когнітивна картографія» (1990) наголошує на потребі культуртрегерства задля демонстрації специфіки локальних проблем людям, що перебувають у різних культурних контекстах, задля успішного міжнародного діалогу. Як приклад, філософ наводить Лігу Чорних Революційних Робітників із основним осередком у Детройті, представники якої подорожували до різних країн, зокрема, до Італії та Швеції, задля інтеркультурного обміну та кращого розуміння стратегій консолідації працівників у світі. «У більш загальному сенсі, тим не менш, ці подорожі були більшим, ніж просто нетворкінгом, налагодженням контактів, поширенням інформації: вони підняли проблему того, як репрезентувати унікальну місцеву проблематику та досвід людям в інших ситуаціях»<sup>433</sup>. Адже суспільну структуру філософ розуміє як тотальність класових відносин на глобальному (міжнародному) рівні.

Рорті порушує цікаве питання стосовно того, чому він вважає перевірену модель західної демократії досконалішим варіантом як зразок для побудови суспільства майбутнього, ніж ідеальну платонівську абстракцію, засновану на узагальненому людському розсудові та позбавлену етноцентризму. Як антиесенціаліст, філософ вважає, що навіть найдосконаліші метанаративи, маючи внутрішню привабливість, тим не менш, не є експериментально перевіреними, а отже, вважає цінності морального та політичного прогресу більш ефективними внаслідок їхньої вже доведеної результативності. «Саме тому я прагматист — тому, що я вважаю, що моральний та політичний прогрес — чинник конкуренції однієї частини суспільних практик із іншими, краще, ніж порівняння практики, в цілому, з ідеалом, який наразі не відбивається в жодній із практик»<sup>434</sup>. Філософ

---

<sup>433</sup> Jameson F. Cognitive Mapping.

<sup>434</sup> Letter 4 // Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 73.

неодноразово прямо чи опосередковано звертається в своїх працях до найвідомішого афоризму В. Черчіля про демократію, тим самим, наголошуючи, що лібералізові та демократії на цей момент немає досконалішої заміни в глобальному плані зразків побудови суспільства. «Я повинен замислитися над питанням, чи хтось має кращі ідеї правової та політичної системи, ніж ліберальна, конституційна, соціально-демократична»<sup>435</sup>; «Це судження сформоване не зверненням до критеріїв, а зверненням до різних деталізованих практичних переваг»<sup>436</sup>. Відповідно, моральні універсалії, які в більшості залишаються абстракціями, протиставляються соціальним інноваціям, що проходять емпіричну перевірку та активно впроваджуються. Хоча, критика абстракцій, заснованих на універсаліях, не надто корелює із проголошеною самим же Рорті ліберальною утопією, що є космополітичним суспільством майбутнього. Адже шанси інтрасуб'єктивної відмови всього людства від національної та релігійної ідентичностей задля уникнення конфронтацій, на наш погляд, є мізерними. Післямова до праці «Філософія та соціальна надія» — «Прагматизм, плюралізм та постмодернізм», становить спробу відповісти на закиди опонентів про відсутність у проєкті ліберальної утопії інклюзивності до інших культур. На критику Кліфорда Гірца у праці «Світ в шматках» щодо зручності пропонованої моделі комунікації східної й західної культури лише для представників західного світу, що може сприяти культурній дискримінації, легітимізованій на найвищих рівнях, Рорті наголошує на тому, що подібні закиди призводять лише до відродження метафізичного есенціалізму. При цьому, подібні скептики не пропонують жодних конкретних ідей запобігання переходу лібералізму в колоніалізм. Пропоноване критиками Рорті ідентичне прийняття всіх думок, що здаються західній людині ірраціональними, не може призвести до прогресивних змін, оскільки вже сам факт наявності деструктивного впливу теократії на формування соціуму є підтвердженим історією, а отже, слід намагатися тверезо оцінювати, чи не є пропоновані реформи, прив'язані до традицій окремих націй, абсурдними. Саме

---

<sup>435</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 84.

<sup>436</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism and Truth. P. 29.



тому до поняття «постмодернізм» філософ ставиться з обережністю, коли мається на увазі культурний релятивізм, оскільки дуже часто він зумовлює неадекватне потурання легітимації відвертих злочинів проти людства під прикриттям симуляції плюралізму. «Відмінністю між плюралізмом та культурним релятивізмом є різниця між прагматично оціненою толерантністю та бездумною безвідповідальністю»<sup>437</sup>. Поліщук наголошує на тому, що основна відмінність в аргументації Гірца та Рорті виходить із специфіки галузей їхнього зацікавлення. В той час, як Гірц виходить з антропологічних досліджень в уявленні про складність інтерсуб'єктивної консолідації на рівних засадах, Рорті вважає відправною точкою міркувань категорію соціальної надії, що характеризується оптимізмом в утопічних візіях та спрямованістю на майбутнє. «Це — комунікація індивідів і спільнот на ґрунті надії, яка створює несподівані, локальні, але ефективні осередки можливої суспільної трансформації»<sup>438</sup>.

Істотною проблемою, що може значно ускладнювати діалог між Заходом та Сходом, є також економічна експансія країн-гегемонів. У есеї «Любов та гроші» Рорті, згадуючи про свій досвід поїздки до Індії, наголошує на складнощах із економічним забезпеченням Півдня всіма необхідними ресурсами, зокрема, через перенаселення регіону<sup>439</sup>. Проте, філософ також зазначає, що ріст населення є наразі єдиним виходом для мешканців Півдня задля самозбереження та самозабезпечення, ілюструючи цей приклад родиною пересічних індіанців, де лише двоє з восьми гіпотетичних дітей утримуватимуть батьків у старості. Відповідно, мислитель наголошує на тому, що тези про плюралізм, космополітизм та поліфонію культур є недостатніми без істотних реформ економіки східних країн. Культурну уніфікацію за зразком західних ідеалів Просвітництва філософ вважає

---

<sup>437</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 276.

<sup>438</sup> Поліщук Н. Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності). С. 77.

<sup>439</sup> Див. також: Meita K. *The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy*. XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 13—14 травня 2021 р., м. Харків). [Збірник тез]. С. 50-53.

кращим рішенням, ніж збереження різноманітності ціною економічного занепаду та недостатнього продовольчого забезпечення країн Сходу. «...Любові недостатньо. Що марксистки були абсолютно праві стосовно однієї речі: душа історії є економічною. Всі розмови в світі про те, що нам слід залишити «технологічну раціональність» та припинити «перетворюватися на товар», про потребу в «нових цінностях» та «незахідному стилі мислення» не принесуть грошей до індійського села»<sup>440</sup>. Як варіант рішення проблеми утисків глобальним вищим класом колонізованих національних держав, Рорті пропонує створення т. зв. «глобального уряду» (global polity) — органу правління, відповідального за рішення, що стосуються норм соціальної сфери в усьому світі. Представники цього органу матимуть право приймати рішення стосовно законів та запобіжних заходів за порушення норм загального консенсусу з приводу соціальних питань. На думку Рорті, важливим є саме фактор низового бюрократичного контролю, адже зміни внаслідок силових революцій продемонстрували свої недоліки у ХХ ст.

Отже, проблема діалогу між Заходом та Сходом у філософії Рорті полягає у питанні можливості взаєморозуміння різних культур за умов колоніальної гегемонії. Позитивно ставлячись до етноцентризму, філософ пропонує створити мультикультуральну глобальну утопію, що має розвиватися на засадах технічного прогресу.

### **3.3. Підстави виокремлення та механізми взаємодії з Абсолютним Іншим (Чужим)**

Важливим моментом у розумінні взаємодії з Абсолютним Іншим є поставлене Рорті в праці «Філософія та дзеркало природи» (1979) питання про комунікацію з людьми культур усієї планети Земля та носіями соціальних практик, що відрізняються від утилітаристського західного світогляду. А отже, постає потреба виокремлення герменевтичних критеріїв взаємодії з Іншим, що були б побудовані на ненасильницьких принципах, а також — взаємодії з Абсолютним Іншим — індивідом, який не поділяє універсальну для представників ліберальної

---

<sup>440</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 227.

утопії майбутнього цінність неприпустимості насилля, а отже — не може бути включеним в інтерсуб'єктивний консенсус.

При аналізі взаємодії з Іншим, істотним є те, що представники культури Іншого можуть сприймати звичаї універсалізованого «ми» — представників західної цивілізації, так само незвичними, як і ми бачимо їхні традиції. Тут важливо пам'ятати про подвійне очуднення, адже середньостатистичний білий гетеросексуальний європеєць чи американець теж може бути Іншим в очах представників східних держав. Їхні словники можуть здаватися примітивними лише в очах європеоцентриста, а в глобальному плані — виразниками невідомої мови, що становить власну чітку систему описів реальності та має свої закони. «Існує спокуса антропоморфізувати нелюдський світ, або якусь його частину одразу після того, як вона стає зрозумілою, так само, як аборигена екзотичної культури, або генія, чия мова перевершує наші можливості; ми не говоримо тією самою мовою»<sup>441</sup>. Прикладом такого подвійного очуднення є описана в романі Мішеля Турньє «П'ятниця, або життя дикуна» (1967) ситуація в стосунках Робінзона та П'ятниці, де окреслено дзеркальність іншості їхніх ролей один для одного. Відповідно, спроби налагодження ними діалогу розвиваються за схемою стосунків пана та раба, де сторони поступово розуміють своє функціонування, як альтер-его, адже дві різні культури стають віддзеркаленням одна одної, що досконало ілюструють сцени, на кшталт обряду вдягання кактусу, до якого губернатор острова залучається, саме, за посередництва дикуна. «Робінзон збагнув, що ця гра йшла П'ятниці на користь, бо лікувала його від важких спогадів про рабське життя. Але й для Робінзона також ця гра була корисною, оскільки йому ще дошкуляли деякі докори сумління того, що він був строгим хазяїном для П'ятниці»<sup>442</sup>. У деконструкторській функції П'ятниці втілено тлумачення Іншого як досконалого спостерігача, що втілює дистопічні сторони картезіанства в соціальній площині.

<sup>441</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 352.

<sup>442</sup> Турньє М. П'ятниця, або життя дикуна. Пер. А. Немирової. (фр. та укр. мовами). Х. : Фоліо, 2000. С. 112.

Важливим пунктом осмислення ставлення до Абсолютного Іншого є поняття «етноцентризм», яке у філософа набуває значення самоідентифікації спільноти як закритої структури задля самозахисту членів соціуму від Абсолютного Іншого (Чужого) — індивідів та спільнот, традиції яких несумісні з базовими принципами недопустимості насильства та знущань. Рорті вважає ефективною засадою для консолідації спільнот людей за етико-політичною настановою («ми-ліберали»), в опозиції до «них», людей, чиї цінності не передбачають недоторканності, фізичної безпеки та гідності людини як базових засад. У плані взаємодії з ними пропонується спочатку спроба мирного діалогу, і лише потім — соціальна ізоляція, якщо виявиться, що діалог із ними неможливий. «Ми повинні пильнувати за маргіналізованими людьми — людьми, яких ми все ще інстинктивно сприймаємо, як «вони», радше, ніж «ми». Ми маємо спробувати знайти з ними спільні риси»<sup>443</sup>. Можемо провести паралель із парадоксом толерантності Карла Поппера, викладеним у примітках до праці «Відкрите суспільство та його вороги» як репліки щодо парадоксів свободи та демократії Платона. Суть парадоксу толерантності охоплює формулювання: «необмежена толерантність призводить до зникнення толерантності»<sup>444</sup>. Адже надання слова індивідам, що не вважають свободу та недоторканність Іншого цінностями, може призвести до майбутнього тоталітаризму в усьому суспільстві. Методи дискутування на основі раціональної полеміки не діють у випадку з Абсолютним Іншим, адже мета тоталітарних лідерів полягає саме в підірванні основ раціональної аргументації для встановлення майбутньої диктатури. У лекції «Використання відмінностей» (1985), прочитаній в Університеті Мічигану, Кліфорд Гірц критикує етноцентризм Рорті за наголошення на потребі західноєвропейських спільнот у самоізоляції. Посилаючись на Леві-Строса, дослідник окреслює як одну з прикметних рис етноцентризму т. зв. «оптимальну відмінність» — межу, до якої може існувати соціальний контракт між представниками двох різних культурних традицій, вихід

<sup>443</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 196.

<sup>444</sup> Popper, K. The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition. With a new introduction by Alan Ryan and an essay by E. H. Gombrich. Princeton and Oxford, Princeton University Press. 2013.

за яку може спричинити небезпеку, в т. ч. — фізичного насильства. Спостерігаємо конфлікт між рівністю та братерством і збереженням власної ідентичності, адже інтегральні взаємодії можуть загрожувати креативності представників того чи іншого соціуму. Підхід із домінуванням поділу на своїх та чужих, із погляду Гірца, ще довго існуватиме в суспільствах, адже досягнення універсального консенсусу є можливим лише за цілковитої відмови націй та спільнот від власних ідентичностей. «Якщо наші цінності не можуть бути відокремлені від нашої історії та наших інституцій, і ніхто інший не може бути від них відокремлений, здається, не залишається нічого іншого, крім як слідувати Емерсону та бути на власній стежині, говорячи власним голосом»<sup>445</sup>. Етноцентризм Рорті, на думку дослідника, передбачає створення підстав для моральної гідності колективного суб'єкта — нації на деструктивних засадах: у вигляді порівняння на контрасті «нас, лібералів» (людей західного світу) із «ними, варварами» (всіма іншими націями та угрупованнями). Передбачається, що моральність поведінки особистості оцінюватиметься на ґрунті її несхожості на поведінку народів, які, за західного постмодерного буржуазного лібералізму, вважаються не такими цивілізованими, як власний. «... На мій погляд, щоб перейти до цього, дуже легко здатися комфорту просто бути собою, культивувати глухоту та максимізувати вдячність за те, що вони не є вандалами..., буде згубним для обох із них»<sup>446</sup>. Апелюючи до підходу Б. Вільямса, Гірц наголошує на тому, що найбільшою перевагою культурної різноманітності, на противагу ізоляціонізму, є те, що культура Іншого здатна запропонувати нам альтернативи різноманітних способів життя та цивілізацій, збагачуючи наш досвід та світогляд. Крім того, в той час, як етноцентризм перешкоджає нашому самопізнанню внаслідок культурної обмеженості, мультикультуралізм розширює горизонти нашого світосприйняття, даючи змогу по-новому побачити не лише Іншого, а власну культуру. Обмеженість перспективи етноцентризму Гірц пояснює обмеженістю людських спільнот, що перебувають у

---

<sup>445</sup>Geertz C. The Uses of Diversity: The Tanner Lectures on human Value. The University of Michigan, 8 Nov. 1985. P. 258.

<sup>446</sup>Ibid. P. 259.

межах лише власних мовних ігор, а відповідно, у соціальних взаємодіях членам однієї соціальної групи легше досягти консенсусу та взаєморозуміння. Страх перед Іншим, що не є подібним до нас, а відповідно, становить частину позиції, від якої варто ізолюватися, алегорично пояснюється цитатою із праці Леві-Строса: «Ми, каже Леві-Строс, — пасажери потягів, якими є наші культури, кожен їде власною колією, на власній швидкості, та у власному напрямі. Потяги, що їдуть поруч, у тому самому напрямі, та зі швидкістю, не особливо відмінною від нашої, хоча б, видимі для нас, коли ми дивимося з наших купе. Але потяги на косих чи паралельних коліях, які їдуть у протилежному напрямі, такими не є»<sup>447</sup>. Власне, етноцетризм займається фіксуванням світоглядних та культурних рис, що визначають межі самості та взаєморозуміння між мною та Іншим — асиметрій, із відокремленням суттєвих для комунікації з різними культурами (ігнорованих відмінностей) та відмінностей, що складно толерувати. В той самий час, із погляду Гірца, істотною є саме потреба прийняття моральних асиметрій — відмінностей у світосприйнятті, що характеризують етоси різних народів світу та моральні рішення представників різних культур у тій чи іншій ситуації. Саме культурне різноманіття уможливорює бачення індивідами практичних альтернатив у різних ситуаціях та перегляд і вдосконалення власних риторичних звичок. Хоча, приклади, що наводить антрополог, є сумнівними, оскільки в ілюстрації поведінки корінних народів прикладом із індіанцем, який пив багато алкоголю, доки його підключали до апарату зі штучною печінкою, видається наявність певної дискримінації та апеляція до негативних стереотипів стосовно певних етносів. «Ми можемо думати про *îprim itivesî* (дикунів, німісцевих...), як ми думали про марсіан — як про можливі способи думати, пояснювати, оцінювати та поводитися, що продовжуються та не збігаються з нашими, альтернативами нашого (способу життя — *К. М*)»<sup>448</sup>. Антрополог підсумовує тим, що, в умовах глобалізації, все складніше стає триматися лише власної культури, тому ми потребуємо недискримінативної толерантності та розуміння (*comprehension*), що означає потребу приймати Іншого

---

<sup>447</sup> Ibid. P. 262.

<sup>448</sup> Ibid. P. 269.

попри відмінності його схожості життя, моралі й поглядів від наших, на протипагу цілковитій залученості — абсолютній згоді в думках та світоглядних позиціях. «Якщо ми хочемо бути спроможними судити, що, ми повинні, звичайно, робити, ми повинні бути спроможними бачити»<sup>449</sup>.

На закиди Гірца, а також — лівих теоретиків, зокрема Жана-Франсуа Ліотара та Теодора Адорно, стосовно відсутності чітко артикульованої різниці між політикою ізоляціонізму та нацизмом та можливості переходу прагматичної утопії в диктатуру, Рорті відповідає у праці «Об'єктивність, релятивізм та істина». Мислитель наголошує на суті відмінностей між нацизмом та лібералізмом: можливості доведення власних аргументів за допомогою риторики, а не фізичного насилля, а також терпимості до всіх соціальних груп і готовності очікування зміни їхньої поведінки за допомогою поступового здійснення просвітницької роботи, а не шляхом штучної монолітизації диференційованих угруповань. «Є різниця між нацистами, що кажуть: «Ми чудові, бо ми є певною групою тих, ким ми є» та реформістами, що кажуть: «Ми чудові, бо ми переконуємо інших приєднуватися до нас переконанням, а не силою»<sup>450</sup>. Від лівих ідеологій же подібна позиція відрізняється відсутністю есенціалістського приписування людській природі початкової досконалості, яка, нібито, була штучно спотворена класовим розрізненням, що спричиняє відчуження, оскільки, при утвердженні космополітизму, з погляду філософа, варто апелювати до наявного стану речей, на протипагу напівміфологічним поняттям, успадкованим із часів кантіанства. «Якщо ми цінуємо цей розвиток, ми, прагматисти, відкидаємо революційну риторику емансипації та викриття на користь реформістської риторики, що стосується зростання толерантності та зменшення страждань»<sup>451</sup>. Таким чином, Рорті характеризує свою позицію як «антиантиетноцентризм», що зумовлює «уникнення як зарозумілості етноцентризму, так і самозаперечливоого релятивізму антиетноцентризму»<sup>452</sup>. Подібним чином, Рикер у есеї «Толерантність,

<sup>449</sup> Ibid. P. 275.

<sup>450</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism and Truth. P. 214.

<sup>451</sup> Ibid. P. 213.

<sup>452</sup> Ankersmith F. R. Sublime Historical Experience. P. 45.

нетолерантність, неприйнятне» (1990) намагається окреслити межі терпимості та інклюзії Іншого в сучасному світі. За філософом, починаючи з часів Просвітництва, основу толерантності в сучасному поліфонічному світі становить конфліктний консенсус, і тому нетолерантність є найбільш неприйнятним явищем. Повага до протилежних поглядів унеможливорює інструменталізацію особистості за рахунок того, що розуміння детермінованості поглядів конкретними умовами виховання та свободою вибору має рівне значення для представників різних культур. «Ціною за цю повагу є, у термінах нашого власного переконання, право іншого на помилку»<sup>453</sup>. Мислитель виокремлює два типи неприйнятного, перший із яких стосується особистих переконань, нав'язаних культурою перебування, а другий «є істинно неприйнятне, яке виражає те, що абсолютно не гідне нашої поваги, позаяк виражає неповажність»<sup>454</sup>. Негідним тут постає те, що заперечує право іншого на особисту свободу. Нетолерантність можна вважати своєрідним виявом попереднього жертвовного принципу, за яким особистій думці надається більше значення, ніж позиції Іншого, й, відповідно, така позиція стає неприпустимою. Така позиція повинна бути ключовою в запобіганні та розв'язанні конфліктів для держави, що має забезпечити можливість вільного існування та висловлення власної думки й уберегти від віктимізації якомога більшу кількість членів суспільства.

Причини виникнення в свідомості дихотомії «свій-чужий» Рорті виводить із солідарності всередині своєї спільноти задля самозахисту. Глобалізований західний соціальний проєкт, починаючи з доби Просвітництва, передбачає розширення в перспективі моральної спільноти до всіх людей на землі — планетарної спільноти. Проте, у більшості людей можуть виникати запитання стосовно того, чи може належність до одного біологічного виду бути достатньою підставою для солідаризації з Іншим. Зокрема, люди, що не належать до західної постпросвітницької цивілізації, загалом, не прагнуть самоідентифікуватися з

---

<sup>453</sup> Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // Навколо політики. К. : Дух і літера, 1995. С. 324.

<sup>454</sup> Так само. С. 326.



людством, у цілому, а прагнуть вужчих рамок ідентичності. Мислення себе як щільної групи уможлиблюється завдяки виразному антагонізмові між своєю групою, члени якої мисляться як досконалі, та чужими, що сприймаються як «гірші люди». Самоусвідомлення члена подібної спільноти відбувається на негативній основі: він/вона мислить себе відповідно до того, ким він точно не має бути (представником стигматизованої групи) відповідно до усталених дискурсивних практик. «Ключове у їхньому відчутті, хто вони є — в тому, що вони не невірні, не квіри, не жінки, не недоторкані»<sup>455</sup>. Відповідно, саме розуміння того, ким є людина, загалом, у члена замкненого суспільства побудоване на тому, що це — не будь-який член біологічного виду, а лише член його прайду. Тож сама спроба запропонувати більш інклюзивний підхід та розширити межу прийняття Іншого може сприйматися як образа гідності, адже пропонується ідентифікуватися із «нелюдським». «Ми протиставляємо нас, справжніх людей, рудиментарним, або первертним, або деформованим прикладам людства»<sup>456</sup>. Наслідки, які може мати відсутність інклюзії Іншого, є катастрофічними, адже десуб'єктивізація часто корелює з дегуманізацією та наданням собі привілейованою групою права творити з Чужим дії, що не вкладаються у розуміння людяності. Описуючи геноцид мусульман сербами під час війни на Балканах, Рорті наголошує та тому, що викривлена мораль сербських військ пов'язана саме з несприйняттям ними представників інших релігій та способу життя як людських. Адже вони мислили саме за окресленою логікою солідаризації лише з власною групою, сприймаючи себе як парадигматичний приклад людства, а відмінних від себе людей — як прикордонні випадки. Більше того, філософ акцентує увагу на тому, що неоднозначність цього прикладу полягає в сприйнятті західноєвропейською людиною обидвох сторін Балканської війни зі зверхнього погляду — як дегуманізованих Чужих. Відмінність полягає лише в закономірно більшій емпатії жертвам, ніж агресорам. «Ми думаємо про сербів чи нацистів як про тварин, бо хижі звірі є тваринами. Ми думаємо, що мусульмани чи євреї загнані в

---

<sup>455</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 178.

<sup>456</sup> Ibid. P. 179

концентраційні табори як тварини, оскільки худоба є тваринами. Жоден вид тварин не особливо нагадує нас, і немає сенсу людині брати участь у суперечках між тваринами»<sup>457</sup>.

Для осмислення контрасту між інклюзією в західноєвропейському суспільстві та соціумах, що виходять за його межі, Рорті посилається на приклад Коліна МакДжина із вихованням у європейців толерантності в суспільстві після Другої світової війни та Голокосту. У подібному суспільстві повагу до Іншого легко прищепити завдяки сентиментальній освіті, зокрема, будуючи навчання етиці таким чином, щоб учні ставили себе на місце пригноблених завдяки емпатії. Нетолерантними члени західного суспільства є лише до тих, кого вони вважають ірраціональними — «релігійного фундаменталіста, усміхненого гвалтівника чи пихатого скінхеда»<sup>458</sup>. Абсолютизація раціональності як безпосередньо асоційованої з толерантністю виходить із раціоналізму Канта, переосмисленого сучасними моральними філософами у висновок про те, що неприйняття Іншого пов'язане з упередженнями та марновірством. Натомість, Рорті пропонує вважати нетолерантних людей не недостатньо інтелектуально розвиненими та раціональними, а радше такими, що мають світогляд, обмежений обставинами та оточенням. Задля того, аби усвідомити доцільність ідеї прийняття Іншого, з погляду філософа, потрібні дві сприятливі умови — безпека та симпатія. Безпека означає наявність життєвих умов, що сприяють можливості прийняти відмінність Іншого без загрози для власного самоусвідомлення та самоповаги. Симпатія ж — здатність відчувати емпатію до трагедії Іншого. Очевидно, що збіг умов безпеки та симпатії можемо спостерігати у США та західноєвропейських країнах внаслідок матеріального добробуту та задоволення базових потреб їхніх мешканців радше, ніж у східних країнах, де Інший може бути загрозливим (зокрема, у зв'язку з історичним досвідом колонізації). «Чим складніше йдуть справи, тим більших речей ти маєш боятися, тим складнішою є твоя ситуація, тим менше ти можеш собі дозволити часу чи зусиль думати, як можуть бути справи в людей, з якими ти себе

---

<sup>457</sup> Ibid. P. 166.

<sup>458</sup> Ibid.

не ідентифікуєш безпосередньо»<sup>459</sup>. Відповідно, симпатія є кращим мотиватором для прийняття Іншого, ніж раціональність, адже солідарність із усіма членами людського роду є вигідною внаслідок того, що будь-яка людина в будь-який момент може бути вимушена взаємодіяти з Іншим або сама стати членом маргіналізованої спільноти. «Чому я маю турбуватися про незнайомця, людину, яка не споріднена зі мною, людину, чиї звички я вважаю огидними?»... «Оскільки ось як бути в її ситуації — бути далеко від дому, серед незнайомців», або «Оскільки вона може стати твоєю невісткою», або «Оскільки її мама сумуватиме за нею»<sup>460</sup>.

Також, за Рорті, проблемою риторики лівих інтелектуалів стосовно відносин із Абсолютним Іншим є штучна гомогенізація західного суспільства через бачення його лише як осередку імперіалізму, класизму, сексизму та інших видів глобальних утисків. Так, філософ простежує спроби критики Ліотаром представників західної культури через феномен семантичного парадоксу автореференції, як систематичне ігнорування Заходом позиції Іншого відносно себе. Також Рорті опонує думці Адорно про те, що будь-яку кроскультурну комунікацію можна звести до тероризму. Зокрема, такі приклади, як феномен навчання за обміном, спростовують тезу про апріорі репресивний характер будь-якої міжнародної взаємодії. В есеї «Габермас та Ліотар про постмодерність» філософ критикує ліву думку, загалом, за надмірну зацикленість на критиці будь-яких бюрократичних відносин як форми біополітики, незалежно від їхнього характеру та мети, що, якраз, може продукувати складнощі у міжкультурному діалозі. «Ліотар, на жаль, підтримує одну з найдурніших (sic — *M. K.*) лівих ідей — що звільнення від інституцій є автоматично доброю річчю, оскільки воно гарантує, що ніхто не буде використаний злими силами, які «обрали» ці інституції»<sup>461</sup>. Відповідно, університетську революцію 1960х рр. Рорті оцінює скептично, як намагання лівих інтелектуалів підважити комфортне для студентів середовище. «Університет просто робив те, що й робив завжди. Радикали просто шукали те, через що університет буде

<sup>459</sup> Ibid. P. 180.

<sup>460</sup> Ibid. P. 185.

<sup>461</sup> Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 42.

скомпрометовано»<sup>462</sup>. Крім того, привілейованість засад ліберального суспільства можна трактувати доволі амбівалентно, оскільки потребі консолідації на ґрунті національності протипоставляється інша потреба — об'єднуватися на основі ненасильницьких ідеалів. У цілому, спілкування з представниками інших спільнот порівнюється Рорті з розбіжностями між минулим та теперішнім однієї цивілізації, які дають змогу осмислення й розв'язання конфліктів, навіть якщо іноді потребують більшої кількості зусиль, ніж передбачалося попередньо. Адже віднесення кожної з мов до лінгвістики вже говорить про можливість порозуміння з представниками більшості культур, оскільки ми ідентифікуємо їх, як потенційних суб'єктів діалогу. «Отже, прагматистська відповідь на запитання, що ставить Ліотар у своїй «Універсальній історії та культурних відмінностях»: «Чи можемо ми продовжувати організовувати події, що об'єднують представників людського та позалюдського світів за допомогою ідеї універсальної історії людства?» — ми відповідаємо, що можемо та повинні, доки мета цих дій — спрямувати наші душі на реалізацію утопічних фантазій, радше, ніж спрямовувати нашу волю до метафізичної зброї»<sup>463</sup>. Відповідно до голістичного погляду, єдиною відмінністю між націями в глобальному сенсі є різниця думок, яку можливо поступово залагодити за допомогою просвіти.

Отже, рішення проблеми взаємодії з Абсолютно Іншим (Чужим), із погляду Рорті, полягає в етноцентризмові та ненасильницькому ізоляціонізмові як самозахисті замкненої спільноти, що має потенціал до консолідації на засадах уникнення насилля.

---

<sup>462</sup> Rorty R., Nystrom D., Puckett K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. P. 15.

<sup>463</sup> Rorty R. *Objectivity, Relativism and Truth*. P. 212.

## ВИСНОВКИ

Проблема Іншого в англomовній філософії від Нового часу до англофонної філософії прагматизму концентрується на темах адекватного облаштування соціуму на засадах суспільного консенсусу. Зокрема, увагу приділено порівнянню утилітаризму, що базується на кількісному підході як реалізації волі до щастя максимальної кількості людей, та деонтологічній теорії справедливості як чесності, що стверджує свободу й справедливість як базові цінності, на яких має будуватися інтерсуб'єктивний консенсус. Також розглянуто підхід до соціальної філософії Дж. С. Міла, який наголошує на інклюзії іншості, зокрема, ексцентричних геніїв, як способові боротьби проти тиранії більшості, що може призвести до тоталітарного устрою. Адже окреслені підходи мали істотний вплив на соціальну філософію Р. Рорті, зокрема, на формування його поглядів та етику, а також — на підхід до інтеркультурного діалогу.

В інтерпретаціях проблеми Іншого у філософії фемінізму, жінка сприймається як образ Іншої, яку позбавляли суб'єктності в патріархальному соціумі через протиставлення чоловічій трансцендентальній суб'єктності на основі бінарних опозицій «виробництво/відтворення» та відсутності незалежності від виконання бажань Великого Іншого як чоловічого начала. Як альтернативні способи здобуття власної автономії різноманітними напрямками фемінізму пропонуються: конструювання опозиційної свідомості людей-кіборгів (трансфемінізм Д. Гаравей), перформативна теорія гендеру (інтерсекційний фемінізм Дж. Батлер), економічна емансипація на основі рівного поділу благ та всеосяжного принципу прогресивної інкорпорації (Н. Фрейзер) тощо.

У класичній феноменології (Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті тощо) проблема Іншого інтерпретується крізь призму розуміння дихотомії між трансцендентністю Іншого та особистісною автономією, що розкривається на основі аналізу *the problem of other minds*. Інший не надається до цілковитого пізнання свідомістю «Я» внаслідок відсутності механізмів відтворення кінестези та здатності повністю відчувати суб'єктивний досвід Іншого. Проте, саме Інший слугує способом пізнання та соціалізації індивіда, що поступово виводить його на

осмислення та інтеграцію в інтерсуб'єктивність культурного світу. Також проаналізовано когнітивні експерименти в підходах Т. Нагеля та Д. Чалмерса, на основі концептуальних схем яких (філософські зомбі) пропонується об'єктивна феноменологія у вигляді раціонального осмислення суб'єктивних досвідів інших живих організмів. Врешті, розглянуто феномени чужості як іншування індивіда та буття представниками іншої культури, підходи до якої різняться від сакральної віктимізації до утвердження мультикультуралізму. Проблема Іншого у психоаналізі та структуралізмі інтерпретується шляхом розуміння Іншого як компенсації реального его символічною фігурою ідеалу у вигляді порятунку від нарцисизму в колективному несвідомому, де іншість набуває найрізноманітніших архетипних форм.

Іншість у філософії Рорті стає одним із факторів творення культурної політики (сфери культури, що розвиває власні звичаї). Зокрема, реформація соціальних проєктів відбувається за рахунок поступової реалізації пропонованих поетами-іроніками інновацій — метафор, які трансформують словник наявних у соціумі дискурсивних практик (поведінкових та світоглядних стандартів, характерних для певної спільноти). Більшість соціальних норм є гнучкими та продиктованими суспільними обставинами, що є випадковими та зумовленими мовними іграми, характерними для певного періоду часу. Категорії соціальної філософії та юриспруденції, на кшталт поняття «права людини» є консенсуальними та загальноприйнятими для певного періоду часу, а не універсалізованим абсолютом. Відповідно, для історичного релятивізму є раціональний діалог із інтелектуальними надбаннями попередніх епох на рівних шляхом раціональної реконструкції. У постметафізичному світі домінуючою є літературна культура, на противагу релігійній та філософській. Літературна культура характеризується деконструкцією еготизму — однобічного сприйняття моральних рішень Іншого з позиції погляду Бога, та зумовлює підвищення рівня моральної чуттєвості та емпатії. Філософія Рорті має синкретичний наративний характер, маючи за джерела підходи Дж. С. Міла, М. Фуко, Г. Блума, Ф. Ніцше, Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера тощо, в реконструкції біографій яких філософ використовує переописи, що дають

змогу творити альтернативні наративи їхнього життя та оцінювати їхні особистості відповідно до щирості їхніх намірів. Філософські підходи поділяються на ті, що стосуються приватного життя та сприяють реалізації особистої автономії, й ті, що стосуються ліберальної філософії та сприяють утвердженню інтерсуб'єктивної солідарності. Перші є досконаліми для приватного користування, але в суспільному житті можуть спричинити катастрофи, а другі є ефективними в політичному житті. Відповідно, іншість як чинник втілення особистісного проєкту в Рорті є способом трансформації соціальних практик шляхом контакту й переконання з представниками певної культурної політики та самотворення й самореалізації на основі аналізу біографій видатних постатей минулого та літературних героїв та їхнього переопису за допомогою творення особистого оригінального проєкту.

Тлумачення проблеми Іншого як розв'язання проблеми тіла й душі (*mind-body problem*) відбувається у філософії Рорті шляхом конструювання концептуальної схеми у вигляді наративу про антиподів — істот, що фізіологічно ідентичні з людьми, але не мають свідомості. Для тлумачення їхніх дій та намірів, пропонується елімінативний матеріалізм — сприйняття людських відчуттів аналогічно до всіх інших фізіологічних процесів в організмі, без прив'язки до міфу Даного, як уявлення про наявність метафізичного Абсолюту. Відповідно, проблема тіла та розуму розв'язується Рорті шляхом позбавлення виміру душевності сакрального змісту, що допомагає долати герменевтичний бар'єр між «Я» та Іншим.

Проблема ідентифікації з маргіналізованими спільнотами, з погляду Рорті, базується на емпатії до Іншого внаслідок спільного відчуття небезпеки та розуміння неприпустимості фізичного насилля й вербальних знущань. Деструктивність знущань, зокрема, тортур полягає у приниженні ними людської гідності та руйнуванні елементів самоопису та приватного наративу, що є для індивіда найціннішими. Відповідно, емпатія як ідентифікація з жертвою виявляється не так на основі спільних рис, як на базі спільного трагічного досвіду, в результаті чого людство можна вважати спільнотою братів по нещастю (*fellow*

sufferers). Рорті критикує кантіанство за легалізм категоричного морального імперативу через його негнучкість у межових ситуаціях, протиставляючи йому розсудливість та чуттєвість, що є більш адаптативними до випадків конкретних моральних дилем. Оскільки емпатія передбачає відчуття спільності всередині групи, фактором консолідації індивідів є солідарність як ширша лояльність, що включає в себе об'єднання представників різних цивілізацій задля збереження планети. Для розвитку в майбутніх поколіннях не лише формального, а й емоційного інтелекту, передбачається впровадження сентиментальної освіти — поняття, джерелами якого є *Bildung* у герменевтиці Г.-Г. Гадамера та освітні ідеї для розвитку демократії Дж. Дьюї. Сентиментальна освіта передбачає акультурацію індивіда шляхом його соціалізації як адаптації до суспільних норм у початковій освіті та індивідуалізації як творення власних метафор у середній та вищій освіті. Задля реалізації проєкту сентиментальної освіти важливою є літературна культура як ознайомлення читачів із етичними нормами на прикладі художніх творів. У розумінні представників маргіналізованих спільнот важливу роль відіграє радикальний плюралізм як толерантність до різних поглядів та способів життя, що досягається терпимістю до різноманітних досвідів та виявів волі до щастя, а також — соціальними реформами задля перерозподілу благ та подолання атомізації суспільства.

Проблема надання голосу маргіналізованим спільнотам аналізується Рорті з перспективи потреби набуття семантичної влади міноритарними групами. Задля реалізації цього проєкту, пропонується ідея моральної уяви як здатності соціальної групи створити нову моральну ідентичність та зробити власний переопис, переозначивши себе на противагу семантичній монополії панівних класів чи інших соціальних груп. Зокрема, механізм набуття автономії аналізується Рорті на прикладі феміністичного руху, де, на зміну феміністичному раціоналізму, пропонується психологічний номіналізм у вигляді деконструкції в лінгвістичній свідомості образу жінки, нав'язаного патріархатом, та заміни його на нові, емансипативні моделі. Право на саморепрезентацію має утвердитися шляхом переходу від фази сепарації від владного дискурсу до фази асиміляції в соціумі



нових соціальних конструктів. У питанні партисипативної демократії, було проаналізовано полеміку Рорті з представниками дискурс-аналізу — Е. Лаклау та Ш. Муф, а також — зі С. Жижеком. Із погляду представників дискурс-аналізу, небезпекою інтерсуб'єктивного консенсусу є загроза тоталітаризму, а отже, ефективним є плюралізм у вигляді антагоністичної боротьби партикулярних ідей в одній гегемонії. Рорті ж вважає, що партисипативна демократія, базована на консенсусі, є ефективним механізмом прийняття рішень із врахуванням думки більшості стосовно державотворчих питань. У питанні доцільності репрезентації інтересів маргіналізованих спільнот Великим Іншим, яким у Рорті є США як держава, філософ наголошує на тому, що саме американська демократія має стати відправною точкою для побудови соціальної утопії майбутнього, внаслідок здатності представників цієї держави до сміливих соціальних експериментів та визнання й виправлення власних помилок у разі їхньої невдачі. Подібне бачення США як проєкту реалізації соціальної надії у вигляді цілковито егалітарного суспільства у філософа засноване на синтезі настанов французького Просвітництва, романтизму, британського емпіризму та історизму Гегеля. Також дослідник вважає необхідними відхід від класових стереотипів та солідаризацію представників різних верств населення у репрезентації інтересів маргіналізованих спільнот, що має сприяти утвердженню не лише соціальному визнанню міноритарних груп, а й економічному перерозподілові ресурсів.

Проблема діалогу між Заходом та Сходом розкривається у підході Рорті у вигляді утвердження етноцентризму та створення мультикультуральної глобальної утопії, що має базуватися на уніфікації всіх світових культур та етичних норм на засадах західної демократії. Доцільність культурної гегемонії Заходу філософ виправдовує у листуванні з А. Н. Балслев революційною роллю технічного прогресу та еволюціонізму західної культури, а також — її секуляризованістю, що дає ширший простір до соціальних перетворень, порівняно зі східною релігійністю. Загалом, сприйняття Рорті західної культури як носія монополії цивілізації є приводом для критики проєкту соціальної утопії філософа, зокрема, за комендаторні вислови — нав'язування Іншому політичної волі в репресивній

формі. Проте, неопрагматист наголошує, що саме західна культура сприяла розвитку толерантності до різноманіття та чутливості до болю Іншого в глобальному сенсі, на зміну теологічним абстракціям. Відповідно, Захід, загалом, та США, зокрема, сприймаються Рорті як носії цивілізаційної місії як держави, чий соціальні проєкти пройшли перевірку часом, на противагу платонівським абстракціям гіпотетичних ідеальних держав. Культурний релятивізм у постмодернізмі зазнає критики Рорті внаслідок можливості допущення неприйнятних дій, зокрема, насилля чи знущань, якщо на них немає табу в певній культурі. Задля культурної емансипації східних держав пропонується здійснювати конкретні кроки задля світової економічної емансипації, зокрема, призначення глобального уряду (global polity), відповідального за соціальну політику в світі.

Взаємодія з Абсолютним Іншим (Чужим) — індивідами чи спільнотами, у чийй культурі ненасилля не є значущою цінністю, за Рорті, має бути побудована на засадах етноцентризму як соціального ізоляціонізму з метою захисту членів ліберальної утопії від ризику виникнення тоталітаризму. Критиці К. Гірцем та Ж. - Ф. Ліотаром етноцентризму за відсутність культурного різноманіття через штучний консенсус Р. Рорті протиставляє антиантиетноцентризм та уявлення про ідеал моральної спільноти як про консолідовану на засадах неприпустимості насилля. Відповідно, комунікація з Абсолютним Іншим має відбуватися не на насильницькій основі, а на базі толерантності та переконання до поділу спільних етичних цінностей, та відсутності подальшої взаємодії у разі відмови іншої сторони приєднатися до консенсуальної думки стосовно неприпустимості насилля.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Архипова Л. Д. Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2010. Т. 102. С. 33-37.
2. Бадью А. Етика: нарис про розуміння добра і зла. Пер. з фр. В. Артюха та А. Рєпи. К. : КомуБук, 2016. 192 с.
3. Бахтін М. Проблема тексту у лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької; 2-е вид., допов. Л. : Літопис, 2001. С. 406-415.
4. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Собр. соч. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 958 с.
5. Бовуар С. Друга стаття. Пер. з фр. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко: в 2 т. Т. 1. К. : Основи, 2017. 368 с.
6. Бовуар С. Друга стаття. Пер. з фр. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко: в 2 т. Т. 2. К. : Основи, 2017. 368 с.
7. Бергсон А. Творча еволюція. Пер. з фр. Р. Осадчука. К. : Вид-во Жупанського, 2010. 318 с.
8. Бубер М. Я і ти. Шлях людини за хасидським вченням. Пер. з нім. К. : Дух і літера, 2012. 272 с.
9. Богачов А. Досвід і сенс. К. : Дух і літера, 2011. 336 с.
10. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Пер. з нім. В. Кебуладзе. К. : ППС, 2002, 2004. 206 с.
11. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підруч. К. : Лібра, 1999. С. 255-286.
12. Гадамер Г.—Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. Пер. з нім. О. Мокровольського. Т. 1. К. : Юніверс, 2000. 464 с.
13. Гаєк Ф. А. Конституція свободи. Л. : Літопис, 2002. 556 с.
14. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наукова думка, 2001. 340 с.

15. Гусерль Е. Картезіанські медитації: вступ до феноменології. Пер. із нім. А. Вахтель, наук. ред. В. Кебуладзе, ред. Б. Романцова. К. : Темпора, 2021. 304 с.
16. Дерріда Ж. Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької; 2-е вид., допов. Л. : Літопис, 2001. С. 460-472.
17. Єрмоленко А. Визнання самоцінності інакшого буття як основа для порозуміння між людьми // Інакший досвід: збагнути незбагненне: круглий стіл «Філософської думки» / А. Бондар, О. Балашова, О. Білий, В. Волковський, Н. Вяткіна, Т. Гардашук, А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, О. Кисельов, Ю. Кисельова, А. Колеснік, Я. Краснова, І. Крошко, Т. Лютий, К. Мейта, О. Панич, В. Скуратівський, А. Храброва // Філософська думка. 2019. № 3. С. 7-12.
18. Івашина О. О. Річард Рорті і можливості постметафізичної культури // Наукові записки НаУКМА: культура. К. : Києво-Моги́л. академія, 1997. Т. 2. С. 10-20.
19. Камю А. Міф про Сізіфа. Пер. з фр. О. Жупанський. Портфель, 2015. 105 с.
20. Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К. : Юніверс, 2000. 504 с.
21. Кебуладзе В. Ідеї І: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Моги́л. академія, 2022. Т. 9-10. С. 98-106.
22. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. К.: Дух і літера. 280 с.
23. Козак Г. О. Рецепція і критика егалітаризму Дж. Роулза у філософії Р. Рорті // Магістеріум: історико-філософські студії. К. : Києво-Моги́л. академія, 2010. Вип. 39. С. 55-58.
24. Крістева Ю. Самі собі чужі. Пер. з фр. З. Борисюк. К. : Вид-во Соломії Павличко Основи, 2004. 262 с.
25. Кундера М. Трагедія Центральної Європи // Збруч. <https://zbruc.eu/node/92843>.

26. Левінас Е. Між нами: дослідження думки про іншого. Пер. з фр. В. Куринський; ред. М. Погребинський; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». К. : Дух і Літера, 1999. 291 с.
27. Лисий І. Я. Ідея після філософської/літературної культури у Річарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Могилянська академія, 2011. Т. 115. С. 49-55.
28. Лютий Т. Двійник. Про природу дублювання і множинності. К. : Віхола, 2023. 265 с.
29. Лютий Т. Сковорода: самовладання. К. : Темпора, 2022. 623 с.
30. Магдич Т. О. Риторика радикального дефляціонізму Р. Рорті // Магістеріум: історико-філософські студії. К. : Києво-Могилянська академія, 2010. Вип. 39. С. 49-54.
31. Мангайм К. Ідеологія та утопія. Пер. з нім. В. Шведа. К. : Дух і літера, 2008. 370 с.
32. Маркс К. Критика Готської програми // Режим доступу: <https://vpered.wordpress.com/2014/04/03/marx-kritik-gotha-prog/>. — 1875.
33. Матвієнко П. П. Трансформація епістемологічних концепцій у філософії ХХ ст.: тенденції та проблеми: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 27.02.02. Харків. нац. ун-т. Х., 2002.
34. Мейта К. Маргінальні філософські концепції як спосіб трансформації словників у філософії Річарда Рорті // Магістралі та маргінеси: тези 14-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» (Київ, НаУКМА, 29-30 травня 2020 р). Упоряд.: В. Пугач, В. Корчевний. К. : НаУКМА, 2020. С. 46-49.
35. Мейта К. Проблема Іншого в сучасній західній філософії: провідні тенденції // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 6. С. 58-67. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.58-67>
36. Мейта К. Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Річарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 5. С. 81-89. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.81-89>

37. Менжулін В. Актуальні практики і дискусії в сучасній англомовній історіографії філософії // *Sententiae*. 2022. Vol. XLI. №3. С. 46.
38. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. К. : Український Центр духовної культури, 2001. С. 412.
39. Онфре М. Сила життя. Гедоністичний маніфест. Пер. з франц. А. Репа. К. : Ніка-Центр, 2016. 192 с.
40. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини // Пер. Н. Назарова. *Всесвіт*. 2014. № 11-12. С. 38-63.
41. Поліщук Н. Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності) // *Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство*. К. : Києво-Могилянська академія, 2020. Т. 6. С. 69-90.
42. Поліщук Н. Чинник філософії прагматизму у період демократичної модернізації // *Будуємо нову країну: зб. конференції*. — К. : Києво-Могилянська академія. 2012. Розд. 4. С. 337-347.
43. *Про час* // *Філософія сьогодні: розмови з У. Беком, Г-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін.* За ред. Ульриха Бьома.; пер. з нім. А.Л. Богачова. К.: Альтерпрес, 2003. 168 с.
44. Рікер П. Сам як Інший. Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцова. Вид. 2ге. К. : Дух і літера, 2002. 458 с.
45. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // *Навколо політики*. К. : Дух і літера, 1995. С. 313-332.
46. Самчук В. А. Філософія творчої еволюції Анрі Бергсона в історико-філософських студіях Вільяма Джеймса та Джорджа Міда // *Магістеріум: історико-філософські студії*. К. : Києво-Могилянська академія, 2016. Вип. 65. С. 30-35.
47. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології. Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. К. : Вид-во Соломії Павличко Основи, 2001. 854 с.
48. Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова. К. : Основи, 1993. 464 с.

49. Сватко Ю. І. Фрагментарій “великої гри” для ХХ ст. Вступ // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. К. : Києво-Моги́л. академія, 2016. Т. 180. С. 22-29.
50. Турньє М. П'ятниця, або життя дикуна. Пер. А. Немирової. (фр. та укр. мовами). Х. : Фоліо, 2000. 171 с.
51. Фуко М. Археологія знання. Пер. з фр. В. Шовкуна. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
52. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / М. Фуко; пер. з фр. П. Тарашук. — К. : Основи, 1998. — 392 с.
53. Циба В. Трансцендентальний аргумент і проблема об'єктивності / В. Циба // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. — К. : Києво-Моги́л. академія, 2011. — Т. 115. — С. 35.
54. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме. Пер. з нім. К. Котюк; наук. ред. укр. вид. О. Фешовець. Л. : Астролябія, 2013. 608 с.
55. Ankersmith F. R. Sublime Historical Experience. Stanford University Press, 2005. 368 p.
56. Arras D. J. Pragmatism and Bioethics // Journal of Medicine and Philosophy. 2003. Vol. 28. № 5-6. P. 597-613.
57. Asghari, M. Has Richard Rorty a Moral Philosophy? // Philosophical Investigations. University of Tabriz. Fall & Winter, 2015. Vol. 9. No. 17. P. 55-74.
58. Auxier Randall E. Image and Act: Bergson`s Ontology and Aesthetics // Sztuka I Philosophia. 2014. 45. P. 64-81.
59. Badiou A. Saint Paul. La fondation de l'universalisme. Paris: PUF, 2003. 119 p.
60. Bentham J. A Fragment on Government. Jonathan Bennett, 2017. 74 p.
61. Bentham J. A Table of the Springs of Action // The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism / Ed. by Amnon Goldworth; Oxford: Clarendon Press, 1983. 400 p.

62. Bloom H. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York, Chicago: Oxford University Press, 1997. 57 p.
63. Bohman J. *Deliberating about the Past: Decentering Deliberative Democracy // Pragmatism, Nation, and Race: Community in the Age of Empire* / Ed. by Chad Cautzer & Eduardo Medieta. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. P. 110-124.
64. Borradori G. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Trans. by R. Crocitto. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. 177 p.
65. Bourdieu P. *Interventions, 1961-2001: Science Sociale & Action Politique / Textes choisis et présentés par F. Poupeau et T. Discepolo*. Agone, Comeau & Nadeau, 2002. 487 p.
66. Bruckner P. *La Tyrannie de la Pénitence: Essai sur le Masochisme Occidental*. Grasset, 2006. 258 p.
67. Bush F. *Irony & Idealism: Rereading Schlegel, Hegel, & Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 312 p.
68. Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London, New York: Verso, 2009. 224 p.
69. Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge, 1990. 221 p.
70. G. Chakravorty Spivak. *Can the Subaltern Speak? // Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* / Ed. and introduced by P. Williams and L. C. Sman; New York: Columbia University Press. P. 66-111.
71. Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*. Santa Cruz: The University of California, 1995. 375 p.
72. Chouliaraki L. *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*. Cambridge: Polity Press, 2013. 238 p.
73. Choy V. *Mind-Body Realism and Rorty's Therapy // Synthese*. 1982. Vol. 52. № 3. P. 515-554.



74. Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. 125 p.
75. Curtis W. M. Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Value. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 286 p.
76. Davidson D. What Metaphors Mean // Chicago: The University of Chicago Press, 1978. Vol. 5. № 1. P. 31-47.
77. Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge, 1996. 90 p.
78. Deleuze G. et Parnet C. Dialogues. Paris, Flammarion, 1975. 189 p.
79. Devine P. E. Contingency, Irony, Solidarity. New Fuziness. Retrieved from: [file:///C:/Users/%D0%A1%D0%B5%D0%BD%D1%8F/Downloads/Devine\\_The%20New%20Fuzziness\\_3\\_Contingency,%20Irony,%20Solidarity%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/%D0%A1%D0%B5%D0%BD%D1%8F/Downloads/Devine_The%20New%20Fuzziness_3_Contingency,%20Irony,%20Solidarity%20(1).pdf).
80. Dewey J. Democracy and education. The Pennsylvania State University, 2001. 368 p.
81. Dewey D. Democracy Is Radical. Retrieved from: <http://liberalarts.iupui.edu/mpsg/Essays/Dewey%20%20Democracy%20is%20Radical.pdf>.
82. Drong L. A Few Skeptical Remarks on Richard Rorty's Philosophy of Education: Or, Do We Really Want Crowds of Ironist Liberal Zarathustras on Our Campuses? // Perspectives in Higher Education: Poland Proceedings / Ed. by Merry G. Perry and William Lalicker; West Chester: West Chester University Press, 2007. P. 65-77.
83. Dussel E. The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. Trans. and ed. by E. Mendieta. New Jersey: Humanities Press, 1996. 248 p.
84. Fabbri L. The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction. Trans. by D. Manni. London, New York: Continuum, 2008. 150 p.

85. Erez L. Rorty on Dignity, Humiliation, and the Boundaries of the Moral Community.... Masters of Philosophy: Sept. 2013. Darwin College, University of Cambridge. Cambridge, June 2011. 71 p.
86. Emerson R. W. The American Scholar. Retrieved from: <https://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEEmerisonAmerSchTable.pdf>. P. 1-12.
87. Feyerabend P. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: New Left Books, 1975. 221 p.
88. Fischer A., Fuchs M. J. «Solidarity at the Time of the Fall»: Adorno and Rorty on Moral Realism // *Etica & Politica / Ethics & Politics*. 2014. Vol. 2. No 16. P. 550-559.
89. Foucault M. Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana. Hautes Études, Gallimard Seul, 2004. 355 p.
90. Fraser N. The Old is Dying and the New Cannot Be Born. London, New York: Verso, 2019. 64 p.
91. Fraser N. Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalized World. New York: Columbia University Press, 2009. 224 p.
92. Frazier B. Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 249 p.
93. Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Weisheit der Welt. Nikol, 2021. 96 p.
94. Gallaher K. T. Rorty's Antipodeans: An Impossible Illustration?. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 45. No. 3 (Mar., 1985) P. 449-455.
95. Gilman Ch. The Yellow Wallpaper. New York: Feminist Press, 1973. P. 648-656.
96. Garside D. Using Rorty to Consider the Future of P4C // *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 2014. Vol. 20. Issue 3/4. P. 20-26.
97. Gascoigne N. & Bacon M. Taking Rorty Seriously: Pragmatism, Metaphilosophy, and Truth // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Routledge, Taylor & Francis Group. 16 Sept, 2020. 19 p.

98. Gigard R. *La Violence et le Sacre*. Paris: Bernard Grasset. 1972. 155 p.
99. Haraway D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. 65 p.
100. Haraway D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press, 2016. 90 p.
101. Haroff J. E. *Educating for Irony or Reverence: Rorty and Zhu Xi on the Appropriation of Tradition*. University of Hawaii at Manoa. Retrieved from: [https://www.academia.edu/7058295/Educating\\_for\\_Irony\\_or\\_Reverence\\_Rorty\\_and\\_Zhu\\_Xi\\_on\\_the\\_Appropriation\\_of\\_Tradition](https://www.academia.edu/7058295/Educating_for_Irony_or_Reverence_Rorty_and_Zhu_Xi_on_the_Appropriation_of_Tradition).
102. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 1967. 437 p.
103. Heidegger M. *Über den Humanismus*. Frankfurt A. M. : Klostermann, Vittorio, 2010. 56 p.
104. Hume D. *Essays, Moral, Political, and Literary* // Ed. and with a foreword, notes, and glossary by Eugene F. Miller; Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 638 p.
105. Irigaray L. *Speculum of the Other Woman* // Trans. by Gillian C. Gill; Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985. 365 p.
106. Jameson F. *Cognitive Mapping // Marxism and the Interpretation of Culture* / Ed. by L. Grossenberg, University of Illinois Press, 1990. P. 347-60.
107. Janack M. *To Philosophize or not to Philosophize? Rorty's Challenge to Feminists* // *Ideas y Valores*. № 138. Diciembre 138. P. 29-39.
108. Jenkins K. *On «What Is Philosophy»: From Carr and Elton to Rorty and White*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1995. 205 p.
109. Johnson P. *Moral Philosophers and the Novel: a Study of Winch, Hussbaum and Rorty*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 203 p.
110. Kearney R. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London & New York: Routledge, 2003. 304 p.
111. Koopman C. *Language is a Form of Experience: Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism* // *Transcriptions of the Charles S. Peirce Society*. 2007. Vol. 43. № 4. P. 694-727.

112. Kremer A. Rorty on Kant's Ethics // Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century // Ed. by K. P. Skowronski and S. Pihlstrom. Nordic Studies in Pragmatism 4. Helsinki: Nordic Pragmatism Network. P. 235-250.
113. Kremer A. Rorty on Religion and History // Philobiblon. 2010. Vol. 15. P. 326-350.
114. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: The University of Chicago, 1970. 210 p.
115. Kundera M. An Introduction to a Variation // The New York Times, Late City Final Edition Section 7. 06 Jan. 1985. Retrieved from: [https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/98/05/17/specials/kundera-variation.html?source=post\\_page](https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/98/05/17/specials/kundera-variation.html?source=post_page).
116. Kwiek M. Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism & Postmodern Thought. Wydawnictwa Naukowe IF UAM: Poznań, 1996. 302 p.
117. Lacan J. Le Séminaire (1956-1957): Livre IV: La Relation D'objet. Paris, Seuil, 1994.
118. Languilli N. Philosophy and the Mirror of Nature by Richard Rorty // Interpretation: A Journal of Political Philosophy. 1985. Vol. 13. № 1. P. 119-142.
119. Laclau E. Deconstruction, Pragmatism, Hegemony // Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge. 1996. pp. 49-70.
120. Laclau E. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics // Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left / Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek; London, New York: Verso, 2000. P. 44-89.
121. Latour B. Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime. Trans. by Catherine Porter. Polity Press, 2018. 128 p.
122. Latour B. Nous N'avons Jamais Été Modernes: Essai D'anthropologie Symétrique. Paris: La Découverte & Poche, 2006. 212 p.
123. Levi-Strauss C. L'anthropologie Face aux Problèmes du Monde Moderne. Paris, Seuil: La librairie du xxie siècle. 150 p.

124. Lloyd B. Richard Rorty in Context // *Humanities*. 2013. № 2. P. 404-420.
125. Locke J. *Two Treatises of Government & A Letter Concerning Toleration* // *Rethinking the Western Tradition* / Ed. and with an introduction by Ian Shapiro; New Haven & London: Yale University Press, 2003. 359 p.
126. Lovibond S. A Reply to Richard Rorty // *Feminist Interpretations of Richard Rorty* / Ed. by M. Janack. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010. P. 55-78.
127. Malachowski A. Richard Rorty. *Acumen: Philosophy Now*, 2002. 202 p.
128. Marchetti S. Irony and Redescription // «Iride». A. XXXII. № 88. Settembre-dicembre 2019 / «Iride». Vol. 32. № 88. Sept.-Dec. P. 631-643.
129. Mead J. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1972. 401 p.
130. Meita K. The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation // *Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство*. 2022. Т. 9-10. С.119-126. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.119-126>
131. Meita K. The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy. XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна (13—14 травня 2021 р., м. Харків). [Збірник тез]. С. 50-53.
132. Mill J. St. *On Liberty* // *Rethinking the Western Tradition* / Ed. by David Bromwick and George Katel. New Haven & London: Yale University Press, 2003. 272 p.
133. Mosteller T. *Relativism in Contemporary American Philosophy*. London, New York: Continuum, 2006. 192 p.
134. Mouffe Ch. *Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy* // *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty* / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge, 1996. P. 1-12.

135. Moyn S. How the Work of a Literary Critic Became the Proxy for Our Preoccupation with the Horrors of Torture // *The Nation*. Feb. 2013. Retrieved from: <https://www.thenation.com/article/archive/torture-and-taboo-elaine-scarry/>.
136. Mullarkey J. Bergson and Perceptivism: PhD Thesis : Nov. 1993 University of Warwick. 1993. 232 p.
137. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *Duke University Press*, 1974. Vol. 83. № 4. P. 435-450.
138. Noaparast K. B. Neo-Pragmatist Philosophy of Education // *Encyclopedia of Philosophy and Education*. 30 Nov, 2011. P. 1-12.
139. Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford & Cambridge: Cambridge, 1974. 367 p.
140. Peters M. A. White Philosophy in/of America // *Linguistic and Philosophical Investigations*. Vol. 10. 2011. P. 144-154.
141. Phillips A. *The Politics of the Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 150 p.
142. *Philosophy in History* / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 403 p.
143. Popper, K. *The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition*. With a new introduction by Alan Ryan and an essay by E. H. Gombrich. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013. 755 p.
144. Putnam H. *Realism with a Human Face*. Ed. by J. Conant. Cambridge, Massachusetts & London Harvard University Press, 1990. — 347 p.
145. Ranciere J. *Malaise dans l'esthetique*. Galilee, 2004. Retrieved from: [http://www.editions-galilee.fr/f/index.php?sp=liv&livre\\_id=3050](http://www.editions-galilee.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=3050).
146. Ranciere J. *La Mesentente: Politique et Philosophie*. Paris: Galilee, 1995. 187 p.
147. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // *The University of Chicago*. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765-807.
148. Rawls. J. *Political Liberalism*. Columbia: Columbia University Press, 2005. 525 p.

149. Rawls J. *A Theory of Justice* // Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. P. 358.
150. Reich R. The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia // Frank Margolis (ed.), *Philosophy of Education*. Urbana, IL, («Philosophy of Education Society»). P. 342-351.
151. Richard Rorty / Ed. by C. Guignon and D. R. Hiley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 205 p.
152. Rockmore T. On Classical and Neo-Analytic Forms of Pragmatism // *Metaphilosophy* LLC & Blackwell Publishing. Vol. 36. №3. Apr. 2005. P. 259-271.
153. Rondel D. Liberalism, Ethnocentrism, and Solidarity: Reflections on Rorty // *Journal of Philosophical Research*. Vol. 34. 2009. P. 55-68.
154. Rorty, R. *Achieving Our Country*. Cambridge. London: Harvard University Press, 1998. 159 p.
155. Rorty R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982. 237 p.
156. Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 201 p.
157. Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 197 p.
158. Rorty R. From Religion Through Philosophy to Literature // *Comparative Literature*, 172, 2010, Retrieved from: <https://calisphere.org/item/bb4120edbb4e7bdfa5112949d416ce4c/>.
159. Rorty R. *Objectivity, Relativism and Truth*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
160. Rorty R. *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens* // *Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty* / Ed. by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999. P. 103-125.
161. Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Virginia: Penguin Books, 1999. 288 p.

162. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. 401 p.
163. Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics // Philosophical Papers / Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Vol. 4. 206 p.*
164. Rorty R. *Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises // Telos. 2001. Vol. 3. No 3. P. 243-264.*
165. Rorty R. *Response to Ernesto Laclau // Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty / Ed. by C. Mouffe. London, New York: Routledge, 1996. P. 71-78.*
166. Rorty R. *Review of Interpreting Accross Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy // Philosophy East and West. Vol. 39. №3. P. 332-337.*
167. Rorty R. *Truth and Progress // Philosophical Papers / Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Vol. 3. 355 p.*
168. Rorty R., Nystrom D., Puckett K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. 66 p.*
169. Rorty R., Vattimo G. *The Future of Religion. Ed. by S. Zabala. New York: Columbia University Press, 2005. 91 p.*
170. Rumana R. *On Rorty. Australia; Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2000. 90 p.*
171. Said E. *Orientalism. New York: Vintage Books, 1979. 368 p.*
172. Sartre J. P. *L'existentialisme est un Humanisme. Paris, Gallimard, Folio Essais, 1946. 108 p.*
173. Sartre J.-P. *Qu'est-ce que la littérature?. Gallimard, 1967. 375 p.*
174. Scarry E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York, Oxford: Oxford University, 1985. 400 p.*
175. Schopenhauer A. *Über die Grundlage der Moral. Hamburg: F. Meiner, 2016. 211 p.*
176. Schuetz A. *The Stranger: An Essay in Social Psychology // American Journal of Sociology. Vol. 49. № 6. May, 1944. P. 499-507.*



177. Schulenberg U. *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 251 p.
178. Shklar J. N. *Putting Cruelty First // Daedalus, Representations and Realities*, Summer, 1982. Vol. 111. № 3. P. 17-28.
179. Slack G. A. *Limits of the Liberal Utopia: Žižek as a Critic of Rorty: a Thesis... Masters of Arts : Dec. 2014*. Dalhousie University, Halifax, Nova Scotia. 105 p.
180. Sleat M. *On the Relationship Between Truth and Liberal Politics // Routledge, University of New Mexico*. 05 Jun, 2007. P. 288-305.
181. Smith A. F. *Solidarity as Public Morality: Reconstructing Rorty's Case for the Political Value of the Philosopher // Contemporary Pragmatism*. 2014. Vol. 11. No. 1. P. 153-170.
182. Smith N., Laitinen A. *Taylor on Solidarity // Thesis Evenen*. 2009. Vol. 48. № 99. P. 48-90.
183. Sneep J. *Bergsonian Metaphysical Undercurrents in Rorty's Liberal Gradualism: a Thesis... Masters of Arts : Sept. 2013*. McMaster University, Ontario. Hamilton, 2013. 86 p.
184. *Soft-Power Internationalism: Competing for Cultural Influence in the 21st century Global Order / Ed. by Burcu Baykurt and Victoria de Grazia*. New York: Columbia University Press, 2021. 352 p.
185. Sontag S. *Regarding the Pain of the Others*. Picador: New York, 2003. 131 p.
186. Sunstein C. R. *The Law of Group Polarization // Ed. by James S. Fishkin and Peter Laslett. Debating Deliberative Democracy*. Malden, Mass.: Blackwell, 2003. P. 80-101.
187. Tartaglia J. *Rorty and the Mirror of the Nature*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007. 257 p.
188. Voparil C. *On the Idea of Philosophy as Bildungsroman: Rorty and His Critics // Contemporary Pragmatism*. Vol. 2. №1. June 2005. P. 115-133.
189. Walsh P. J. *Husserl on Other Minds / Ed. by Hanne Jacobs // The Husserlian Mind*. New York: Routledge. 28 Mar, 2020. 18 p.

190. Wellmer A. Reading Rorty // *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*. 2008. № 2. P. 1-18.
191. Wolfe C. *Critical Environments: Postmodern Theory and the pragmatics of the Outside*. *Theory out of Bounds*. Vol. 13. London, Mineapolis: University of Minnesota Press. 175 p.
192. Woolf V. *A Room of One's Own // Liberty / Virginia Woolf*; London: Vintage Minis, 2020. 128 p.
193. Zahavi, D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 304 p.
194. Zhang W. *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press, 2006. 127 p.
195. Žižek S. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please! // Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left / Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek*; London, New Tork: Verso, 2000. P. 90-135.
196. Žižek S. *Like a Thief in Broad Daylight: Power in the Era of Post-Human Capitalism*. Penguin, Allen Lane, 2018. 256 p.
197. Žižek S. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. The MIT Press, 1992. 111 p.

## ДОДАТОК А

## ДОДАТОК

## Список публікацій здобувача

Праці, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Мейта К. Проблема Іншого в сучасній західній філософії: провідні тенденції // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 6. С. 58-67. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.58-67>
2. Мейта К. Проблема репрезентації маргіналізованих спільнот у філософії Ричарда Рорті // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2020. Т. 5. С. 81-89. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.81-89>
3. Meita K. The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. 2022. Т. 9-10. С. 119-126. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.119-126>

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

4. Мейта К. Маргінальні філософські концепції як спосіб трансформації словників у філософії Річарда Рорті // Магістралі та маргінеси: тези 14-ої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» (Київ, НаУКМА, 29-30 травня 2020 р). Упоряд.: В. Пугач, В. Корчевний. К. : НаУКМА, 2020. С. 46-49.
5. Meita K. The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy. XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 13—14 травня 2021 р., м. Харків). [Збірник тез]. С. 50-53.

## ДОДАТОК В

### Відомості про апробацію результатів дисертації

У квітні-серпні 2022 р. авторка брала участь у стипендіальній програмі «Project Fleck» (Collegium Invisible, Варшава) на дистанційній основі із фінальною презентацією статті «The Category of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy: The Principles and Mechanisms of the Differentiation». Результати різних розділів дослідження презентовано в доповідях авторки на академічних заходах: XIV міжнародна наукова конференція «Філософія: нове покоління» на тему «Магістралі та маргінеси» (НаУКМА, 29 травня 2020 р.), IX Ph. D. конференція «A LINEA» (НаУКМА, 30 червня 2020 р.), XVII Харківські студентські філософські читання до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна (Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, 13-14 травня 2021 р.), історико-філософські читання на тему «Історіографія філософії як предмет дослідження» (ІФ НАН України, 16 грудня 2021 р.), XV міжнародна наукова конференція «Філософія. Нове покоління» на тему «Зустріч з Іншим як виклик» (НаУКМА, 21-22 квітня 2023 р.). Також, підхід Рорті до соціальної філософії опосередковано залучено у виступі на науковому форумі «Революція Гідності: на шляху до історії» з доповіддю на тему «Євромайдан та війна (з 2014 р.): інтерсуб'єктивність у межових ситуаціях» (Київ, Національний музей Революції Гідності, 17-18 листопада 2022 р.).

**Документ підписано у сервісі Вчасно (продовження)**  
Дисертація-Мейта-27-2 підпис.pdf

Документ відправлено: 21:12 02.10.2023

**Власник документу**

**Електронний підпис**

21:12 02.10.2023

Ідентифікаційний код: 3421216085

МЕЙТА КСЕНІЯ ЮРІЇВНА

Власник ключа: МЕЙТА КСЕНІЯ ЮРІЇВНА

Час перевірки КЕП/ЕЦП: 21:12 02.10.2023

Статус перевірки сертифікату: Сертифікат діє

Серійний номер: 5E984D526F82F38F04000000990B2301FFEC7204

Тип підпису: удосконалений