

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
відділ історії зарубіжної філософії
сектор історії східної філософії

27 лютого 2024, 16:00

СЕМІНАР ДОСЛІДНИКІВ СХІДНИХ ФІЛОСОФІЙ

Засідання CXLIV

приєднатися до конференції Zoom можна за покликанням:

<https://us02web.zoom.us/j/89207313474?pwd=VklOTG5NbnFPZjdaN0VaZ0Y5YVhVUT09>

ідентифікатор конференції 892 0731 3474, код доступу 805888

Тема доповіді:

**«Проблема сприйняття східної та західної
культури у філософії Ричарда Рорті»**

Доповідач:

Ксенія Мейта,

випускниця PhD-програми

Національного університету

«Києво-Могилянська академія»

ЗАПРОШУЄМО УСІХ ЗАЦІКАВЛЕНИХ!

Див.: www.tdsf.kiev.ua/

http://community.livejournal.com/ukr_asia_philos

<http://www.facebook.com/OrientalPhilosophiesSeminarKyivUkraine>

ДОПОВІДЬ

У підході Ричарда Рорті до соціальної філософії вагоме місце займає осмислення проблеми діалогу зі Сходом. Дослідник зазнає значної критики за вестерноцентризм власного соціального проєкту, оскільки культура ліберальної утопії має бути уніфікована за стандартами культури США, а відповідно – передбачається мало простору для культурного різноманіття. Особливу увагу приділено полеміці Рорті з Аніндітою Нійогі Балслев у листуванні, що вийшло друком після двох конференцій на тему культурних відносин Заходу та Сходу, які відбулися на Гавайях у 1989 р. та в Індії у 1991 р.

Перш за все, варто звернути увагу на визначення Р. Рорті категорії «культура». У праці «Істина й прогрес» філософ надає три основні визначення поняття «раціональність»: раціональність¹ – спроможність справлятися з викликами навколишнього середовища за допомогою технократичного мислення та логіки; раціональність² – здатність поводитися відповідно до панівних цінностей культурного середовища; раціональність³ – здатність толерантно ставитися до Іншого та приймати відмінності його поведінки від панівних культурних практик, провадити діалог за допомогою переконань. Із цих визначень випливають три визначення слова «культура»: культура¹ – набір основних практик, що дають можливість членам соціуму для порозуміння; культура² (висока культура) – спроможність до абстрактного мислення та оцінки творів мистецтва; культура³ – найвищий прояв культури, здатність переборювати тваринне начало «універсально/сутнісно людським», цивілізована поведінка. Виникає проблема діалогу між культурою¹ як спробою максимальної інклюзії та культурою³, як намаганням об'єктивної оцінки, що саме з культурної спадщини варте збереження для нащадків. На думку Р. Рорті, більшість сучасних інтелектуалів сповідують погляд Канта про самоцінність та відсутність інструменталізації кожної живої істоти, що відображається у думці про однакову цінність та збереження всіх культур людства, «що має незаперечну цінність – як оточена аурую, що для особистостей, які сформовані культурою², оточує витвори мистецтва» (Rorty, 2011, p. 190). Проте, на думку філософа, спостерігаємо надмірну демонізацію сучасними інтелектуалами західної культури, у якій бачать винятково культуру загарбників, на противагу культурам, які зазнавали утисків в історії (the oppressed cultures). Відповідно, «відсутність влади» (powerlessness) стає індикатором оцінки вартості культур. Задля розкриття критики негативної стереотипізації Заходу, Рорті в статті «Філософи, новелісти та інтелектуальні порівняння: Гайдегер, Кундера та Дікенс» моделює гіпотетичну ситуацію домінування східної культури в соціумі майбутнього внаслідок сприйняття західної винятково як носія колоніалізму, пригноблення народів та конс'юмеризму. Причини такого погляду Рорті бачить у песимізові доби Нового часу, яскравим прикладом якого є підхід М. Гайдегера, що сприймає східну культуру як осердя мудрості та містичних таємниць, а західну – як середовище «забуття буття» внаслідок технократичного мислення (Rorty, *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons*, 1999, p. 105). Водночас, Рорті засуджує вестерноцентристське сприйняття культур, подібне до того, яке бачимо в Гегеля, коли лише західне

мистецтво сприймається як вартісне, а східне вважається наївним, а відповідно – менш вартим уваги та культурного збереження.

Філософ намагається відповісти на запитання, чи збережеться культурне різноманіття у пропонованому ним проєкті ідеальної держави майбутнього – ліберальній утопії? Мислитель наголошує на істотних трансформаціях більшості світових культур у майбутньому та творенні більш універсальних ідентичностей, порівнюючи історичний процес поступової трансформації дискурсивних практик людства з ходом еволюції. «У обох випадках, є відчуття, що ми 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» (Rorty, 2011, p. 194). Подекуди спостерігаємо у Р. Рорті відверто дискримінаційні тези щодо відсутності доцільності діалогу зі східною культурою внаслідок безумовної вищості західної. Так, в інтерв'ю Кремера під заголовком «Рорті про релігію та історію» (2010) філософ зауважує, що західна культура випередила східну такою мірою, що ймовірний інтеркультурний діалог між Заходом та Сходом був би недоцільним через цивілізаційний розрив, який приписує релігійній свідомості цивілізацій Сходу. «Говорити про діалог з ісламськими аятоллами – це як говорити про діалог між сучасними європейцями та християнськими теологами 15 століття» (Kremer, 2010, p. 344). Тільки з Китаєм, внаслідок більших технологічних перспектив, він припускає можливість комунікації. Зрозуміло, що такий погляд є суперечливим, враховуючи зусилля людства зберегти мови та культурну спадщину цивілізацій, що переживають занепад та утиски.

Також, Рорті аналізує природу стереотипу про деструктивність секулярного гуманізму Західної культури, який уніфікує культури під виглядом позірної цілковитої інклюзії. Зокрема, дослідник аналізує критику Ашишем Нанді еволюціоністської концепції підходу Дж. Дьюї, який передбачає бачення всіх живих організмів як рівноцінні мему культури, без урахування їхньої специфіки. «В очах Нанді та багатьох інших, сам Дьюї є просто ще одним представником несамокритичної культури¹, яка, навіть якщо вона пишається своєю добротою та толерантністю, залучена до знищення всіх можливостей культурного різноманіття – культури¹, яка, у глибині, є міщанською, стерильною та жорстокою, внутрішньо протиставленою меті культури² та розвитку раціональності³» (Rorty, 2011, p. 195). Зокрема, Нанді, посилаючись на Магатму Ганді, критикує секуляризованість Західного світу за відкидання ним релігійних приписів як можливих моральних вимірів. Адже культура, що не має теологічних моральних орієнтирів, має складнощі з визначення базових етичних вимірів добра та зла. Загалом, на думку Рорті, перевагами західної культури перед східною є: 1. науково-технічний прогрес; 2. можливість соціальної політики як соціальних експериментів, що сприяють еволюції людства; 3. секуляризація, що сприяє технічному прогресу. Проте, на думку Нанді, саме технічна раціональність сучасності породжує авторитаризм, сприяючи редукції ролі індивіда до соціальної ролі. З погляду Нанді, східна культура дає індивідові більшу свободу самоусвідомлення в плюральному світі. На думку ж Рорті, технічний прогрес сприяє вивільненню часу, що, в перспективі, може поживлявати культурний розвиток в практичному вимірі, на противагу абстрактній близькості до трансцендентної свободи, що може

дати східна культура. «... Я не впевнений, що є сенс сперечатися, що є «центральною» або «суттєвою» 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» (Rorty, 2011, p. 198). Врешті, Рорті вважає найбільш продуктивною ідею мультикультурної глобальної утопії – суміші досконалих компонентів світових культур¹, що, в результаті, має сформувати єдність раціональностей³ у їхній різноманітності.

Важливою частиною рецепції Сходу Р. Рорті є листування з А. Нійогі Балслев, частини якого увійшли у збірник «Культурна іншність» (1999). Дослідниця наголошує на відсутності раціональних підстав для довіри Сходу Заходу внаслідок історії колоніальної експансії та класової дискримінації, що підважують авторитет заходу. Крім того, філософія погоджується з аргументацією щодо спланованого економічного ослаблення Сходу Заходом задля використання ресурсів. Бачення ж східними та західними країнами майбутнього також може суттєво відрізнятись через різне сприйняття ідей емансипації та технічного прогресу. Більш того, спостерігаємо авторитарний характер прийняття рішень в міжнародній політиці внаслідок монополії західної гегемонії та позбавлення східного представництва рівноцінного права голосу, на відміну від єдиних індивідів, чия суб'єктність враховується де-факто – західних інтелектуалів. Східних інтелектуалів сприймають у ролі «невидимого Іншого», чию позицію можна ігнорувати. «...Як може політично свідомий інтелектуал рекомендувати будь-що, якщо «інший» не був присутнім на зустрічі?» (Cultural Otherness, 1999, p. 61). (Можемо згадати теорію соціального антагонізму Е. Лаклау та Ш. Муффа, за якого, демократичні принципи реалізуються лише за рівного врахування суб'єктності всіх сторін прийняття рішень). З погляду Балслев, Рорті спрощує також оцінку можливості Сходу до соціальних реформ, редукуючи східний соціум лише до ретроградної пошани до традицій та циклічного часу. «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» (Cultural Otherness, 1999, p. 86). Якби західне суспільство було готове до сприйняття східних проєктів облаштування світу в майбутньому – можна було б переконатися в спроможності східних футурологів моделювати проєкти, що передбачають істотні соціальні реформи. Як приклад, дослідниця наводить соціальні рухи, керовані Магатмою Ганді та Шрі Ауробіндо. Рорті на окреслені зауваження відповідає тезою про культурну асиметрію, в результаті якої, більшість реформ у східному суспільстві є первинно натхненними західними проєктами внаслідок відкритості заходу до технічної раціональності та наукового прогресу. Зокрема, неопрагматист вважає егалітаризм тенденцією, запозиченою Сходом із західної традиції. «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» (Cultural Otherness, 1999, p. 89).

За Рорті, основною відмінністю культури Заходу від культури Сходу є толерантність до різноманітності, а також – спроможність до саморефлексії та

виправлення історичних помилок, зумовлені цивілізаційним прогресом. «Може здатися дивним приписувати такі прагнення нещодавньому Заходві – 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» (Rorty, *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons*, 1999, 121). Проте, можемо спостерегти суперечності у погляді Рорті на позитивний вплив західної раціональності та секуляризації на етичні питання, адже бачимо в історії приклади пригноблення на релігійному ґрунті, провоковані саме західним колоніалізмом (Індія, Північна Америка тощо). Як приклад – суперечність в цій цитаті філософа: «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)» (*Cultural Otherness*, 1999, p. 100).

Важливим питанням для Рорті постає потреба класифікувати східні мисленнєві традиції. Зокрема, Вей Чжань (2006), коментуючи листування з Балслев, наголошує на вестерноцентризмі Рорті та некоректній зверхності стосовно східної культури. Подібне ставлення може бути непереконливим для східних країн, адже йдеться про співпрацю на умовах неготовності приймати їхню суб'єктність та бачення їх лише з погляду гегемонії. «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...?» (Zhang, 2006). Крім того, існує складність в організації інтеркультурних освітніх філософських проєктів. Рорті у праці «Інтерпретуючи поза кордонами: нові есеї з компаративної філософії» (1988) стверджує про дискримінаційний характер приписування всього різноманіття східних мисленнєвих практик однозначно саме до філософської традиції. Адже такий однобічний погляд зумовив би штучну уніфікацію інтелектуальних практик культури Іншого на засадах класифікацій західної традиції з епохи Просвітництва. «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?» (Rorty, 1988). Крім того, на думку Рорті, у західній традиції, на відміну від східної, наявна «традиція антитеорії» – здатності іронічно переосмислювати доробок минулого. «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» (Rorty, *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons*, 1999, p. 112). Як спосіб налагодження інтеркультурного діалогу, Рорті пропонує культуртрегерство в освіті у вигляді не лише навчання за обміном, а й організації відряджень

викладачів, які є представниками певних культурних традицій, для викладання предметів, що особливо пов'язані з потребою занурення в культурний контекст. «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» (Cultural Otherness, 1999, p. 89). Проте, у запропонованого проекту є істотні недоліки стосовно реалістичності втілення в життя. Внаслідок кадрового голоду з педагогами у східних країнах, що розвиваються, влада навряд чи, сприятиме участі викладачів у подібній «цивілізаційній місії».

У післямові до праці «Філософія та соціальна надія» – «Прагматизм, плюралізм та постмодернізм» Р. Рорті намагається відповісти на закиди щодо відсутності відкритості до інших культур у проекті ліберальної утопії. Зокрема, філософ відповідає на критику Кліффорда Гірца у праці «Світ в шматках» стосовно ризику культурної дискримінації у пропонуваній моделі комунікації східної й західної культури тезою про ризик відродження метафізичного есенціалізму за однакової відкритості до будь-якої іншості. Рорті висловлює скептицизм щодо сучасних форм культурного постмодернізму внаслідок культурного релятивізму, що передбачає потурання будь-яким звичаям Іншого під виглядом плюралізму, навіть коли йдеться про порушення формального чи морального законодавства. «Відмінністю між плюралізмом та культурним релятивізмом є різниця між прагматично оціненою толерантністю та бездумною безвідповідальністю» (Rorty, Philosophy and Social Hope, 1999, p. 276).

Значною проблемою у взаєморозумінні західної та східної культури є питання економічного розриву. Серед причин, чому ліберальна утопія майбутнього, навряд чи, буде реалізована найближчим часом, філософ називає, зокрема, «європейський стандарт життя» – нерівномірний поділ ресурсів серед населення землі (Rorty, Philosophy and Social Hope, 1999, p. 274). В есеї «Любов та гроші» Рорті згадує про свій досвід дослідницької поїздки до Індії, після якої він наочно переконався в тому, що проблеми середньостатистичного мешканця Півдня суттєво відрізняються від проблем європейця чи американця. Зокрема, існує проблема перенаселення регіону та дефіциту ресурсів, які наразі складно вирішити, оскільки ріст населення та народження великої кількості дітей, на цей момент, є єдиною гарантією, щоб декілька з них могли утримувати батьків у старості внаслідок епідеміологічної ситуації в регіоні та потреби економічної міграції. Філософ вважає культурну уніфікацію за зразком моделей епохи Просвітництва кращим практичним рішенням задля економічних реформ та 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» (Rorty, Philosophy and Social Hope, 1999, p. 227). Зокрема, Рорті пропонує створення т. зв. «глобального уряду» (global polity) – органу

правління, відповідального за рішення, що стосуються норм соціальної сфери в усьому світі.

Однією з істотних проблем у діалозі Заходу та Сходу є нерівномірний розподіл не лише економічних ресурсів, а й домінуючих дискурсивних практик. Тож, постає потреба донести до східних країн розуміння концепту універсальних людських прав. Кращим способом подібного культур-трегерства на рівні ціннісного діалогу для прагматиста є не пряме підкорення, а демонстрація східним країнам позитивних прикладів покращення економіки країн, які досягли консенсусу стосовно важливості базових людських прав. «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» (Rorty, 2007, p. 55). Відповідно, Рорті у праці «Об'єктивність, релятивізм та істина» (1991) реінтерпретує термін «етноцентризм», що набуває позитивного значення самоідентифікації з певною спільнотою, яка оцінює досвід інших країн на основі спроб його проєкції на власному ґрунті та захищає власну культуру від впливу Абсолютного Іншого (Чужого) – представників традицій, несумісних з глобальними демократичними процесами, що легітимізують здійснення насильства. Тож, за Рорті, універсалізоване моральне суспільство має будуватися на засадах «суспільства довіри» на противагу прескриптивності норм. Філософ зазнає критики від представників лівого дискурсу, зокрема – Ж.-Ф. Ліотара та М. Фуко стосовно того, що ізоляціонізм спільноти можна порівняти з нацистськими рухами. Проте, Рорті зауважує про суттєву різницю між ізоляцією та дискримінацією інших культур шляхом фізичного насилля та впокорення. «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» (Rorty, 1991, p. 214).

Можемо підсумувати, що сприйняття Р. Рорті східної та західної культур не позбавлене стереотипів стосовно європеоцентризму та бачення майбутнього людства як цивілізації, що слідує технічній раціональності та успадкованому від епохи Просвітництва дискурсу цінності людських прав. Водночас, спостерігаємо бачення Рорті можливості взаємодії східної та західної культури шляхом створення глобального уряду та універсалізованого цивільного законодавства.

Список використаних джерел

Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty (1999). Edited by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press, 1999.

Kremer, A. (2010). Rorty on Religion and History. *Philobiblon*. Vol. 15. P. 326-350.

Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1999). *Philosophers, Novelists, and Intellectual Comparisons: Heidegger, Kundera, and Dickens. Cultural Otherness Correspondence with Richard Rorty*. Edited by Anindita Niyogi Balslev, 2nd ed. Atlanta: Scholar Press. P. 103-125.

Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Virginia: Penguin Books.

Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 4.

Rorty, R. (1988). Review of *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy // Philosophy East and West*. Vol. 39. No 3.

Rorty, R. (2011). *Truth and Progress // Philosophical Papers / Cambridge*: Cambridge University Press. Vol. 3.

Zhang, W. (2006). *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: a Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press.