

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.Д. Джохадзе

Ричард Рорти как историк философии

Всякое направление философской мысли или система идей, утверждал Гегель в «Лекциях по истории философии», принадлежит своему времени и удовлетворяет запросам эпохи. Исследователь философии прошлого не должен, игнорируя этот контекст, поддаваться «соблазну перечеканить древних философов в собственную форму рефлексии». По мнению Гегеля, историю духовных исканий и достижений великих предшественников следует «излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение»¹. Но *исторически* – не значит *беспристрастно*; история (даже политическая, а тем более история философии) – не документальная хроника, не летописание. Историк не может «излагать без собственного суждения», не давая оценки, «ничего не привнося от себя»². Дистанция, отделяющая «ранних» философов от «поздних» исследователей философии (а *позднее*, по мысли Гегеля, всегда и с необходимостью *более развитое*), исключает возможность такой независимости и беспристрастности.

В англо-американской философии XX в. проблематика, поднятая в «Лекциях» Гегеля, получила развитие и новое интересное осмысление в спорах о так называемом *анахронизме* – тенденции историков мысли рассматривать прошлое философии и науки с точки зрения современных представлений, полностью игнорируя или отрицая как псевдофилософское (ненаучное) все, что этим представлениям не соответствует. Статья «гегельянца» Ричарда Рорти

«Историография философии: четыре жанра» (1984)³ отражает эту полемику, которая в конце прошлого века велась на страницах западных философских и историко-философских изданий⁴. В статье дается разбор четырех основных «жанров», или методологических канонов, историографии, бытующих в современной философии. Это *рациональная реконструкция*, *историческая реконструкция*, *доксография* и *история духа*. Каждый из названных жанров имеет свои особенности и может, по мнению Рорти, с большим или меньшим успехом (в зависимости от намерений и мастерства исследователя) применяться в истории философии.

Рациональная реконструкция представляет собой метод изучения и интерпретации философских концепций прошлого в терминах более поздней (современной исследователю) философии. Историки-*презентисты*, реконструирующие учения мыслителей предшествующих эпох рациональным способом, делают это «в надежде на то, что им удастся представить великих философов прошлого своими современниками, коллегами и партнерами по разговору, с которыми можно свободно обмениваться мнениями и аргументами»⁵. В результате смысл исследуемого текста (намеренно или неосознанно) искажается, подгоняется под якобы «вне-(транс-)историческую» (Крюгер)⁶ проблематику текущих философских дебатов. Рациональные реконструкторы главным образом озабочены тем, чтобы сформулировать и обосновать свою собственную позицию; их мало волнует историческая правдивость и «достоверность» воспроизведения материала; они избавлены от «ложного пиетета»⁷ перед великими учеными и философами, властителями умов минувших эпох. Интеллектуальное прошлое изображается ими в виде истории предвосхищений, осторожных подступов, догадок и приближений к тому, что признается за «объективную истину» современными профессорами философии. Их историко-философские повествования «напоминают рассказы о путешественниках, которые могли бы открыть Америку, если бы проплыли чуть дальше, вместо того чтобы остановиться на полпути»⁸. Ярким примером таких повествований, выдержанных в жанре рациональной реконструкции, могут служить, по мнению Рорти, исследования П.Стросона (о Канте), А.Айера и Дж.Беннета (о британском эмпиризме), М.Даммита (о Фреге)⁹.

Второй жанр историографии в классификации Рорти – историческая реконструкция – не пересекается с реконструкцией рациональной и не отменяет ее, а по-своему дополняет. Исследователи, работающие в этом жанре, видят свою задачу в обеспечении максимальной «аутентичности» историко-философской реконструкции и стремятся всячески избежать анахронизма. Они предпочитают «описывать предшественников в их собственных терминах», ошибки и заблуждения древних мыслителей в контексте возникновения их учений представляя менее случайными и абсурдными. В отличие от исследований в жанре рациональной реконструкции, направленных на то, чтобы «осовременить прошлое»¹⁰, исторические реконструкции преследуют целью, если можно так выразиться, «архаизировать» образ мыслей (*mentalité*) философов-современников. «В ряде случаев, – пишет Рорти, – бывает полезно и целесообразно... воссоздать интеллектуальную ауру, в которой предшествующие философы и ученые жили своей жизнью, воспроизвести разговоры (реальные или вымышленные), которые они вели (или могли бы вести), мысли, которыми обменивались с современниками. Полезно иметь представление о том, *как, о чем и почему* говорили люди, жившие до нас и не знавшие всего того, что известно нам... Приобретение и усвоение этого исторического знания, – поясняет далее Рорти, – совпадает с вытеснением из активной памяти ученого его собственного, более развитого знания»¹¹. Исторические реконструкции – «объяснительные» (*explanatory*) нарративы, в терминологии П.Мунца, – предполагают более углубленное и скрупулезное изучение философии прошлого; в отличие от рациональных реконструкций, всегда замкнутых на современной проблематике («интерпретативных») (*interpretative*) нарративов¹²), такие работы способствуют расширению профессионального кругозора философов и удерживают от повторения старых ошибок, от «изобретения философских велосипедов»¹³. Образцом исторической реконструкции является книга Дж.Данна о Локке¹⁴; Рорти также упоминает работы Г.Слуги и Дж.Б.Шнеевинда¹⁵.

Защитники историко-реконструктивной модели (К.Скиннер, А.Макинтайр, Ч.Тейлор, Р.Кэмпбелл) настаивают на приоритетном значении истории философии и необходимости ее «объективного» изучения – не столько ради чистого исторического познания, сколько для овладения доступными средствами и инструментарием

ем философствования (в этом смысле исследование *историко-философское* является одновременно и с необходимостью исследованием *философским*¹⁶). Знание прошлого, доказывают историки, необходимо для лучшего понимания настоящего, для нашего *самопознания* (Тейлор)¹⁷ – адекватного (более полного и глубокого, очищенного от «поздних» интеллектуальных иллюзий и комплексов) *понимания самих себя* (Кэмпбелл)¹⁸; философ не может оставаться «пленником настоящего» (Макинтайр)¹⁹; задача историка – помочь философу «*обрести себя*» (Йолтон)²⁰; «философия без истории философии была бы глуха, слепа и нема» (Селларс)²¹. Историко-философская реконструкция текстов прошлого, раскрытие «внутреннего контекста»²² произведений и «первоначальных интенций»²³ авторов, постижение смысла и логики их высказываний должно предшествовать философской оценке последних, поискам ответа на главный, с точки зрения рационального реконструктора, вопрос: являются ли рассматриваемые суждения истинными или ложными?²⁴ Игнорирование этой историко-экзегетической задачи ведет к анахронизму, к самолегитимации философии на достигнутом уровне ее исторического развития, к тому положению, когда философия диктует свою волю истории философии, подчиняет ее себе²⁵ (т. е. когда философская мысль прошлого «модернизируется» и подгоняется под современный шаблон²⁶). Фактом является то, что в разные исторические эпохи люди, называвшиеся философами, придерживались разных представлений о предмете и сущности философии как дисциплины. Презентисты как будто не замечают этого; они полагают, что существует только одна философия, история которой заканчивается (или *начинается*, если прошлое считать *предысторией* настоящей философии) в наше время. Критики же рационально-реконструктивных проектов, напротив, высказывают сомнение, вправе ли мы вообще говорить об *истории*²⁷ (в единственном, а не множественном числе) и *прогрессе*²⁸ философии как «естественном виде»²⁹ знания.

По мнению Рорти, объективность и беспристрастность познания, за которые ратуют историки философии (сторонники метода исторической реконструкции), недостижима. В любом историко-философском исследовании неизбежно присутствуют элементы рациональной реконструкции: исследователь не в состоянии «выпрыгнуть из собственной кожи»³⁰, чтобы в точности воспринять

и без каких-либо искажений и примесей репродуцировать идеи своих предшественников. «Историк философии, – пишет Рорти, – должен руководствоваться своим пониманием того, какие из рассматриваемых философских проблем заслуживают внимания, а какие следует отнести к разряду псевдо-проблем, точно так же как историк науки руководствуется своим пониманием научной корректности, оценивая, какие вопросы, занимавшие Аристотеля или Парацельса, все еще значимы, а какие утратили актуальность»³¹. Никакие соображения не мешают ученому – физику, химику или биологу – заявлять, что он и его коллеги лучше, чем их предшественники, разбираются в том, что составляло предмет их теоретических изысканий или экспериментальных исследований. «К естественному невежеству великих ученых прошлого мы относимся с пониманием и снисходительностью. Однако мы не решаемся заявить, что великие *философы* прошлого: Аристотель, веривший в сущности, Лейбниц – в существование Бога, Декарт – в нетелесную субстанцию духа – были невеждами, поскольку у нас имеются знакомые коллеги, разделяющие это “невежество”, и мы относимся к ним как к “придерживающимся иных философских взглядов”. У историков же науки нет коллег, которые верят в существование кристалльных сфер или сомневаются в достоверности теории кровообращения Гарвея; следовательно, они свободны от подобного рода ограничений»³². Рациональная реконструкция в истории философии играет не менее важную роль, чем в истории точных наук, убежден Рорти. Чтобы реконструировать текст, историк, прежде всего, должен его *понять* и *осмыслить*; это понимание всегда теоретически нагружено и несет на себе отпечаток «рациональных предпочтений» интерпретатора, т. е. оно с необходимостью (в большей или меньшей степени) анахронично³³. «Минимальное понимание» (minimal sort of understanding), конечно, возможно и без рациональной реконструкции, однако с философской точки зрения оно будет совершенно бессодержательным и пустым, – подобным тому «пониманию», которое возникает при обмене вежливыми приветствиями с иностранцами, когда мы оказываемся неспособными перевести их слова на наш язык. «Перевод необходим, если “понимание” означает нечто большее, чем участие в ритуалах, смысл которых остается для нас неопределенным»³⁴. Рорти сравнивает историка философии с антропо-

логом, в задачу которого входит не голое описание наблюдаемых фактов – практик, обычаев и традиций «чужих» культур, но освоение этих практик и транспонирование их на язык его собственной, более развитой и синтетичной культуры³⁵. Если под анахронизмом (или презентизмом) понимать сведение прошлого к настоящему, тогда всякий историк или теоретик культуры является анахронистом/презентистом. Когда исследователя обвиняют в анахронизме, имеют в виду только то, что его выбор ошибочен (некое X сводится к Z, а не к Y). Но в любом случае связь с настоящим (т. е. интерпретация) должна четко прослеживаться, иначе мы имели бы дело с репликой или копией, а не с *реконструкцией* материала³⁶. Даже если рациональная реконструкция *неверна*, если интерпретация *навязана* тексту – не беда: ни история философии, ни тем более философия как «довлеющая себе» дисциплина не терпят от этого никакого ущерба, считает Рорти. Даже наоборот: чем оригинальнее и смелее «искажающая интерпретация» (*misinterpretation*), тем лучше для философии. Джонатан Ри выразил эту мысль так: «Хороший интеллектуальный историк, само собой разумеется, в состоянии доказать, что те или иные идеи, которые школьная история философии связывает с именем того или иного мыслителя прошлого, приписываются ему ошибочно. Однако нет никаких гарантий того, что подлинные мысли философа, извлеченные на свет стараниями историка, окажутся глубже и интереснее тех, что были “навязаны” ему нашей традицией или фантазией интерпретаторов. Ошибки истории философии в таких случаях лучше оставлять неисправленными»³⁷.

Третьим жанром историографии, согласно классификации Рорти, является *Geistesgeschichte* – история духа. Парадигмальные представители этого жанра – Гегель и Маркс, а в XX веке М.Хайдеггер, Г.Рейхенбах, М.Фуко, Г.Блуменберг и А.Макинтайр³⁸. Историки духа исследуют философскую проблематику в целостности, *in toto*: их интересует *постановка* проблем, а не различные варианты частных *решений*. Здесь все внимание уделяется происхождению и генеалогии мысли: почему такой-то философ рассматривал такую-то проблему как фундаментальную? как сложилось, что рассматриваемый вопрос (именно этот, а не другой) приобрел в определенное время интерес для философов? почему одна тема считается важной и значимой, другая

нет? Результатом исследования в жанре *Geistesgeschichte* является «легитимация определенного образа философии», «формирование философского канона»³⁹.

При всех недостатках истории духа (неизбежности упрощения философии и ее вольной или невольной схематизации, «осюжетивания» (emplotment) истории, телеологизации и т. д.⁴⁰), у этого типа исследования имеется одно важное преимущество перед рациональной и исторической реконструкциями: *Geistesgeschichte* дает ясное представление об исторической изменчивости философской проблематики и описывает философию в ее развитии. В отличие от рациональной реконструкции и истории науки, третий жанр чувствителен к анахронизму, ведь для историка духа вполне очевидно, что ответ на сакраментальный вопрос: «кто является парадигмальным философом?» – не вытекает с необходимостью из практики и контекста современного философствования. Однако, в отличие от исторической реконструкции, исследование в жанре *Geistesgeschichte* не замыкается рамками словаря, использовавшегося философом прошлого. Задача историка духа состоит в том, чтобы «найти место» данному исследуемому словарю в ряду других словарей и оценить его важность, заключив в более широкий контекст (исторический нарратив), в котором прослеживались бы изменения в языке философии и способах обращения с ним⁴¹.

Три рассмотренных выше жанра историографии имеют мало общего с жанром, о котором вспоминают в первую очередь, когда речь заходит об истории философии. Это *доксография* – по мнению Рорти, самый распространенный и одновременно наиболее сомнительный вид исследования, худшая разновидность архивно-музейного, непродуктивного обращения с философией. Истории, выполненные в этом жанре, обычно начинаются с Фалеса или Декарта⁴² и заканчиваются современными историками авторами: в них описывается, что думали о проблемах, традиционно считающихся философскими, персонажи, традиционно именуемые философами. Истории такого рода, говорит Рорти, чаще всего «навевают скуку и разочаровывают», они бедны по содержанию, незанимательны и однообразны. Доксографы-систематизаторы, авторы многотомных «Историй», «Хрестоматий» и «Энциклопедических словарей», лелеют ошибочное представление о философии как дисциплине «естественного вида» (natural kind)⁴³, которая испокон века зани-

мается изучением одних и тех же неизменных «фундаментальных» проблем, вне зависимости от исторической эпохи и обстоятельств их возникновения. Философия в этом качестве противопоставляется литературе, политике, социологии, более изменчивым и менее «строгим» дисциплинам⁴⁴. В результате исследуемые авторы, входящие в обязательный список чтения студентов философских факультетов, «примитивизируются и искажаются, превращаются в мумии». Подлинная, живая философия подменяется «хроникой», поверхностной компиляцией искусственно упорядочиваемого материала (выводить *историю* философии из такой *хроники*, по мнению Кроче, «все равно что собирать живое существо из трупных останков»⁴⁵). «Это та опасность, – поясняет Рорти, – которой пытаются избежать исторические реконструкторы, настаивающие на обязательном изучении контекста произведения, и рациональные реконструкторы, указывающие на необходимость учета последних достижений науки по рассматриваемой проблеме. Обе стратегии преследуют благую цель воскрешения великих почивших философов, мумифицированных историко-философским каноном»⁴⁶.

Идею о том, что философия имеет дело с вечными «транс-историческими» проблемами, сохраняющими свою актуальность вне зависимости от культурной среды и «случайностей места и времени», Рорти отвергает как метафизическую иллюзию. Философия, настаивает он, трансформируется и развивается одновременно с эволюцией языка, социума и культуры. В этом смысле она ничем принципиально не отличается от других дисциплин: специфически философская проблематика и инструментарий (способы решения философских проблем) столь же разнообразны, изменчивы и диверсивны, как стили художественной литературы или правила «языковых игр», которые разыгрываются, к примеру, в сферах социальной политики или бизнеса. Вопросы, к признанию «фундаментальности» которых склоняет историка *communis opinio* современных ему профессиональных философов, отнюдь не тождественны тем вопросам, которыми задавались мыслители ушедших эпох⁴⁷. «Никакое вопрошание не является обязательным и не может распространяться на все размышляющее человечество. Жизненные стимулы, на которые реагируют люди, не едины для всех; в каждом историческом сообществе и у каждого поколения они разные, и каждая эпоха выбирает для себя что-то новое и более интересное»⁴⁸. Работу

философа, убежден Рорти, оправдывает не поиск ответов на вечные, фундаментально-значимые вопросы (*лучших* ответов в сравнении с ответами исторических предшественников), а постановка *лучших* – новых и более интересных – вопросов⁴⁹.

Неоднократно предпринимавшиеся историками философии попытки подвести под общую рубрику таких разных мыслителей, как Анаксимандр, Спиноза и Кьеркегор, по мнению Рорти, никогда ни к чему хорошему не приводили. Рамки любого канона оказывались слишком тесными для философии. Тем не менее, без дисциплинарных канонов философия, по-видимому, не может полноценно существовать и развиваться. Философская мысль нуждается не в упразднении, а в совершенствовании уже сложившихся и изобретении новых канонов. «Следует всячески поощрять историков философии, занятых поисками новизны и ниспровергающих с пьедесталов идолов прошлого... Чем чаще историки будут удивлять нас своими “историями”, центральными персонажами в которых фигурировали бы не Аристотель, Беркли и Фреге, а другие лица, тем лучше. Подобного рода эксперименты с переименованием канонов способствуют преодолению философского традиционализма и догматизма»⁵⁰. Эксперименты с канонами и историко-философскими дискурсами оказываются возможными благодаря *Geistesgeschichte*, но они-то как раз не поощряются доксографией.

Четыре выделенных Рорти метода историографии философии (рациональная и историческая реконструкции, доксография и *Geistesgeschichte*) венчаются пятым, более масштабным, богатым по фактуре и диффузным жанром, не имеющим прямого отношения к истории собственно философии, однако поддерживающим ее и как бы «сохраняющим» внутри себя в качестве неотъемлемой компоненты комплексного историко-герменевтического исследования (наряду с другими «историями») – науки, литературы, теологии, права и т. д.). Это – жанр «*интеллектуальной истории*» (*intellectual history*). Как способ герменевтического освоения прошлого, интеллектуальная история в наибольшей степени удовлетворяет методологическим требованиям, предъявляемым к историографии в «постфилософской» культуре. Объектом изучения в данном случае оказывается не конкретная философская проблематика или аргументация того или иного мыслителя по тому или иному вопросу, а *состояние знания* в исследуемый период истории, общая интел-

лектуальная атмосфера эпохи (например, умонастроения, царившие в Афинах IV в. до н. э. или во Флорентийской республике периода противостояния гвельфов и гибеллинов). Интеллектуальные историки подробно описывают, чем занимались, каким философским или политическим «словарем» пользовались, о чем размышляли и какие цели преследовали в своей деятельности люди, составлявшие интеллектуальную элиту общества в определенный конкретно-исторический период его развития. Эти описания носят, как правило, междисциплинарный характер и не затрагивают вопроса о принадлежности исследуемых персоналий к той или иной сфере образования, науки или культуры. Жанр *intellectual history* представлен, в частности, сочинениями, рассказывающими о людях, которых обычно не называют «философами», но род деятельности которых пограничен с философией. Это художники и поэты в самом широком смысле слова – люди, которые во все времена осуществляли на практике то, что, по мнению Рорти, является прерогативой философии и философов: продвижение социальных реформ, изобретение и внедрение новых словарей для обсуждения моральных проблем (*moral deliberation*), придание импульса научным изысканиям и развитию культуры в новых направлениях. Перечень имен здесь может быть очень длинным: Парацельс, Гроций, Монтень, Лессинг, Кольридж, Эмерсон, Гексли, Вебер, Фрейд, Боас, Лоуренс... «Различие между “настоящей” философией и “второстепенной”, между “философией” и “нефилософией” (литературой, политикой, религией, социологией и т. д.) оказывается, по мере того как мы спускаемся по лестнице историографии с высот *Geistesgeschichte* на уровень интеллектуальной истории, все менее и менее принципиальным и все более эфемерным, – резюмирует Рорти. – Философия утрачивает свой исключительный статус и уравнивается в правах с другими дисциплинами»⁵¹.

Интеллектуальная история (история философских идей не в «узко-дисциплинарном», по определению Майкла Фреде, а в самом широком культурном смысле⁵²) состоит с *Geistesgeschichte* в той же диалектической связи, что историческая реконструкция – с реконструкцией рациональной. Исследования в жанре исторической реконструкции нередко подводят современных философов (тех, кого Рорти называет рациональными реконструкторами) к осознанию необходимости переформулирования проблематики их

собственного исследования: рассмотренная сквозь призму истории философии и сопоставленная с результатами деятельности мыслителей прошлого, эта проблематика может показаться не столь значимой и «фундаментальной». Аналогичным образом исследования, выполненные в жанре интеллектуальной истории, действуют отрезвляюще на «историков духа» (когда обнаруживается, что «великие» философы прошлого, превозносимые историками, как раз в прошлом-то, для *своего времени* и в культурном контексте *своей эпохи*, были фигурами менее заметными, почитаемыми и влиятельными, нежели многие из тех, кого *Geistesgeschichte* вообще обходит молчанием). Интеллектуальная история, следовательно, работает на поддержание *Geistesgeschichte* в статусе честной и самокритичной дисциплины, точно так же как историческая реконструкция гарантирует честность рациональной реконструкции.

Полагая, что задачи, стоящие перед исследователями философских текстов, идентичны задачам экзегетов и герменевтиков, занятых изучением и «освоением» литературных источников, Рорти (в книге «Случайность, ирония и солидарность», в статьях 80–90-х гг.) проводит параллель между историко- и рационально-реконструктивными методами, с одной стороны, и различными типами герменевтического исследования, с другой. Вслед за Х.-Г.Гадамером и Р.Ингарденом, Рорти рассматривает понимание в тесной связи с *интерпретацией* (истолкованием) и *применением* (аппликацией). Понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование всецело детерминировано субъективными потребностями интерпретатора и возможностями практического использования текста – его «применения», «приложения» к современной для интерпретатора ситуации. Исследуя литературный или философский текст, герменевтик применяет его («конкретизирует», в терминологии Р.Ингардена) точно так же, как юрист применяет закон, а теолог – Писание⁵³. Задачу исследователю диктует не текст, а скорее *контекст* – его собственный, исследователя, контекст, обстоятельства его жизни и интеллектуальных занятий, а также интересы и предпочтения его fellow citizens, современников. В конце концов, любая история, как отмечает Б.Кроче, «отсылает к нуждам ситуации настоящего»⁵⁴; история философии и культуры – не исключение. *Практическая потребность* лежит в основании всякого исторического и историко-философского суждения, «сообщает истории

характер современности»⁵⁵. По мнению Р.Дж.Коллингвуда, задача исследователя прошлого – вовсе не в том, чтобы «полностью отрешиться от своего времени». «Историк способен разглядеть подлинное прошлое только в том случае, если он твердо опирается на настоящее... Он должен во всех отношениях быть человеком своей эпохи и рассматривать прошлое с точки зрения этой эпохи»⁵⁶, а «если у него не будет [своей] точки зрения, он вообще ничего не увидит»⁵⁷.

По мнению Рорти, Гадамер тысячу раз прав, когда в противовес Шлейермахеру и Дильтею, односторонне ставящим интерпретатора в историческую ситуацию автора текста и игнорирующим историческую обусловленность самого интерпретатора, требует сближения и слияния «горизонтов» (исторических ситуаций) того и другого. Наличие «пред-мнений» и предрассудков в сознании интерпретатора исключает возможность «психологической транспозиции», о которой говорит Шлейермахер, – эмпатического «перевоплощения» в автора произведения, проникновения в строй его мыслей и чувств. Историческая дистанция, отделяющая создателя текста от его критика-интерпретатора, препятствует реализации этого теоретического проекта. Но даже если бы дело обстояло иначе, даже если акт «перевоплощения» был бы возможен и осуществим, герменевтическая проблема этим не разрешилась бы, ведь смысл исторического текста, обращенного к интерпретатору, в действительности «не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой... смысл текста всегда превышает авторское понимание... [герменевтическое] понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением»⁵⁸. «Психологическая транспозиция» не является, следовательно, конечной целью герменевтики, точно так же как историческая реконструкция не является целью историографии философии. Понимание, интерпретация и аппликация как составляющие герменевтического опыта неразрывно сплетены друг с другом. Каждый герменевтик накладывает свою схему интерпретации на материал и по-своему осваивает его; в любом случае, прошлое воспринимается через призму настоящего. Интерпретация текста, согласно Рорти, состоит не в воссоздании его изначального аутентичного смысла, а в создании смысла заново, переописании и «реконтекстуализации»⁵⁹ текста. На по-

мощь интерпретатору здесь приходит *диалектика*, которую Рорти определяет как «искусство экспериментирования с текстами» и «разыгрывания одних конечных словарей против других»⁶⁰. «Это разыгрывание... является смыслом деятельности, которую мы сегодня называем “литературной критикой”. Влиятельные критики-реконструкторы... видят свою задачу не в объяснении “истинного” значения книг или оценке их так называемых “литературных достоинств”. Они заняты другим делом, а именно перемещением книг из одного контекста в другой, – одних книг в контекст других книг»⁶¹. Для нас, ироников, совершенно очевидно, что критика того или иного конечного словаря может осуществляться лишь изнутри другого конечного словаря; ответом на переописание может быть только пере-пере-переописание. Поскольку за пределами словарей нет ничего, что служило бы надежной основой различения или критерием выбора между конечными словарями, постольку уделом критики является рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но никак не сравнение их с оригиналом... Критикой культуры (словаря) может быть только альтернативная ей культура (словарь)»⁶².

Так «историцизм» Рорти оборачивается де-факто *антиисторизмом*; история философии «растворяется» в философии, притом очень своеобразно понимаемой (философии как игре с метафорами и лексемами, как жанре литературы⁶³). Исследуемый философский текст утрачивает, полностью и без остатка, свойство *аутентичности*, обезличивается и низводится до «рабочего материала» в руках экспериментирующего с ним интерпретатора – нарратолога, сочиняющего занимательные «истории», поэта, манипулирующего текстовыми фрагментами, литературного критика и философа, «разыгрывающего словари». Силу историка философии, его исключительное превосходство над «чистым» философом Рорти усматривает... в *независимости* историка *от истории* философии, в его способности *игнорировать* прошлое, в нежелании и неготовности относиться к нему всерьез! Заявляя, что единственным назначением истории философии, литературной критики и герменевтики является простое «рассмотрение и сопоставление тех или иных картин и образов, но не сравнение их с оригиналом», Рорти говорит о неизбежной произвольности любой, даже самой «глубинной», корректной и исчерпывающей интерпретации (в дей-

ствительности являющейся всегда «лжеинтерпретацией» – *misinterpretation*) и о столь же неизбежной «ошибочности» использования философом-метафористом доставшегося ему в наследие от предшественников языка («creative misuse of inherited language») ⁶⁴. Редуцировать текст до единственно правильного и «объективного» прочтения – значит выхолостить и обесмыслить произведение, заживо его похоронить. «Нам следует искать не объективности, а новых оригинальных способов описания прошлого, которые позволили бы сделать наш разговор с философами-предшественниками более насыщенным и полноценным» ⁶⁵. Но о какой «полноценности» разговора может идти речь, если один из собеседников не считает необходимым слушать (а значит, не слышит) партнера, относится к нему как к объекту манипуляции? «Иронизм» Рорти делает разговор между историком философии и философом, которого он исследует, совершенно бессодержательным и пустым, лишает его цели и смысла.

При некоторых внешних сходствах и совпадениях, герменевтическая доктрина Рорти существенно (если не сказать кардинально) отличается от концепции Гадамера, на которого Рорти непрестанно ссылается. Принципиальных отличий много, но главное заключается в том, что немецкий философ и его американский «последователь» совершенно по-разному описывают процесс *диалектического освоения* историком исследуемого текста. У Рорти герменевтическое *понимание* фактически подменяется *интерпретацией*, тогда как у Гадамера оба способа исследования – и понимание, и интерпретация – взаимосвязаны, равноправны и дополняют друг друга. Интерпретация, согласно Гадамеру, не достигает желаемой цели, если оказывается оторванной от понимания, если тексту, без учета его исторической специфики и без уяснения *сути* того, о чем идет речь, просто «навязывается» та или иная интерпретация. Конечно, признает немецкий философ, «горизонт интерпретатора», исследователя текста *является определяющим*, однако «не в качестве некоей собственной, упорно сохраняемой или проводимой точки зрения, а скорее как мнение и возможность, которую мы вводим в игру и ставим на карту и которая помогает нам действительно усвоить себе то, что говорится в самом тексте... Мы познаем этот процесс как *способ осуществления разговора* – разговора, в котором выражается некое дело, являющееся не

только моим делом или делом моего автора, но нашим собственным делом»⁶⁶. Целью разговора является достижение *взаимопонимания* собеседников, обретение истины во взаимном согласии, дающем возможность преодолеть «партикулярность» обеих сторон⁶⁷; целью не является «творческое экспериментаторство», игра с текстом и фривольное манипулирование им в расчете на извлечение «пользы», самоутверждение историка и т. п.⁶⁸ «По мнению Гадамера, герменевтический разговор в конечном счете манифестирует истину. По мнению же Рорти, разговор сам по себе хорош: он бывает интересным, стимулирующим и увлекательным, но никогда – “открывающим истину”». У Гадамера герменевтик движим желанием самопознания. У Рорти философ поглощен другой страстью – стремлением к самовыражению... Разговор, в интерпретации Гадамера, является разновидностью практического философствования, аристотелевского *phronesis*. В интерпретации Рорти, наоборот, он представляет собой разновидность софистического искусства – искусства риторики»⁶⁹. По мнению критиков Рорти, разница между «аристотелевским *phronesis*» и «софистической риторикой» столь существенна, что не может сбрасываться со счета, если речь идет о серьезном историко-философском или герменевтическом исследовании. Как отмечает Ч.Тэйлор, освоение философии посредством «творческого переописания» классических текстов немислимо без «восстановления» (retrieving) предшествующего опыта мысли – опыта, который заново обретается и переживается как действительное историческое прошлое, как то, что предваряет и подготавливает настоящее⁷⁰. Чтобы «стряхнуть» с себя прошлое, освободиться от его гипнотических чар, мы должны прежде *понять*, что нас удерживает. Понимание (и описание понятого) *предшествует* переописанию; знание прошлого необходимо для лучшего постижения настоящего, для нашего *самопознания*⁷¹ (ведь «прошлое живет в настоящем»⁷², отражается в нем, как в зеркале⁷³). Однако философ-метафорист, иронический теоретик Рорти, ищет не *самопознания*, а *само-утверждения* и *само-оправдания* (self-justification); как и рациональному реконструктору, ему важно знать (т. е. верить), что он и его современники в чем-то превзошли «великих предшественников»⁷⁴; в сущности, он разделяет мнение тех, кто полагает, что новое всегда лучше старого⁷⁵, кто считает само собой разумеющимся, что «история философии пишется победителями»⁷⁶.

Развернутая Рорти в «Последствиях прагматизма» (1982) и статьях 1980–90-х гг. интерпретация философии Джона Дьюи, которого он считал своим «духовным учителем», служит яркой иллюстрацией такого вульгарного историцизма. Путая свои мысли с чужими, отбрасывая за ненадобностью все то, что не укладывается в его собственную мыслительную схему (стало быть, попирая основополагающую этическую максиму герменевтики, сформулированную Эриком Хиршем: «относиться с уважением к интенциям автора»⁷⁷), Рорти, по мнению большинства исследователей американской философии, самым недопустимым образом искажает и «огрубляет» классика (Дьюи предстает у него «разочарованным» метафизиком и чуть ли не эпистемологическим анархистом, ратуящим за де-методологизацию философии)⁷⁸. Возражая критикам, Рорти с присущей ему прямоотой и обезоруживающей откровенностью заявляет, что никогда не стремился к точности и адекватности воспроизведения мыслей философов прошлого. О прагматизме, как о любом другом направлении в философии, говорит он, может быть рассказана и одна, и две, и несколько альтернативных историй (включающих сравнительный анализ программных текстов, деконструкцию понятийно-категориального аппарата и переописание отдельных доктрин), причем эти истории, будучи параллельными и несоизмеримыми, не обязательно должны вступать в противоречие друг с другом. Его собственная интерпретация Дьюи, подчеркивает Рорти, не является *буквалистской* (в смысле прямо-однозначного соответствия *букве* учения), но может и должна рассматриваться как один из вариантов такого переосмысления интеллектуального прошлого. Неопрагматизм представляет собой адаптацию идей прагматистской классики к современности, ее «перевод» на язык более поздней – постаналитической и постмодернистской – философии⁷⁹. Новаторская (*поздняя*) интерпретация классики на самом деле не извращает и выхолащивает ее, а как бы продолжает и развивает, обогащает новыми смыслами, придает остроту и актуальность ее утверждениям. Чем актуальнее интерпретация, настаивает Рорти, тем большую культурную ценность она представляет. Задача исследователя (во всяком случае, в области философии и гуманитарных наук) состоит не в том, чтобы просто реконструировать тексты, обеспечивая буквалистскую точность их «перевода»; задача – в максимально возможном «осовременивании»

и популяризации тех или иных идей, теорий, направлений мысли за счет нахождения новых способов их прочтения («аргументированного пересказа», по выражению Р.Бернстайна⁸⁰). Деятельность последователя-интерпретатора (критика, комментатора, историографа) должна способствовать развитию и совершенствованию учения, а не замораживанию его в первоначальном виде. Это прогрессивное требование, аргументирует Рорти, согласуется с представлениями Дьюи о задачах экспериментально-критического исследования, оно прямо вытекает из его установок *laissez-faire* и *learning by doing*. «Ценность философии Дьюи, – пишет в «Последствиях прагматизма» Рорти, – заключается не в том, что она предъявляет аккуратную репрезентацию общих черт природы, или опыта, или культуры, или чего-либо еще. Ее ценность – в чистой провокативности предположений о способах вольного обращения с интеллектуальным прошлым и рассмотрения этого прошлого скорее в качестве материала для игрового экспериментирования, нежели как возложенного на нас бремени и ответственности»⁸¹. Дьюи, конечно, счел бы абсурдной подобную интерпретацию своей философии. Однако Рорти это мало заботит. Хоть он и называет себя «гегельянцем», его понимание *историчности* в корне расходится с гегелевским: история для него – «зеркало» современности, не наоборот⁸².

Итак, на примере прагматической герменевтики Рорти мы видим, как постмодернистская «радикализация историзма»⁸³ ведет к *разрушению* истории философии, ее поглощения «историческим настоящим». Метод игрового экспериментирования с текстами не оставляет места для аутентичного опыта исторического мышления – опыта мысли, в котором философия прошлого, вопреки и наперекор усилиям всех радикальных интерпретаторов и текстualiстов, могла бы еще, по выражению Анкерсмита, «предъявлять» себя, «утверждая свою независимость от историописания»⁸⁴. В первых главах книги «Философия и зеркало природы», где рассматривается генеалогия репрезентационистской идеи, а также в более поздних историко-философских работах, Рорти предстает в качестве нарратолога-экзегета, занятого не столько исследованием и описанием, сколько поэтически-вольной интерпретацией и переописанием философских концепций прошлого – «перечеканкой древних философов в собственную форму рефлексии» (Гегель)⁸⁵. «Редескрипция» Рорти – продукт чистой воды интеллектуальной

фантазии, оторванной от историко-философского синтеза. По сути, здесь мы имеем дело не с *ре*-конструкцией (будь то исторической или рациональной), а с *де*-конструкцией философской мысли. Это такая история философии, которая камня на камне не оставляет от своего титульного предмета, полностью выхолащивая и обесценивая (в конце концов списывая в литературный архив) ту самую философию, «историей» которой себя называет.

Примечания

- ¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 2006. С. 103.
- ² Там же. С. 159.
- ³ См.: Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R.Rorty, J.B.Schneewind & Q.Skinner. Cambridge, 1984. P. 49–75. Обстоятельный и глубокий анализ этой статьи Рорти содержится в книге Н.С.Юлиной «Очерки по философии в США. XX век» (М., 1999. С. 227–238).
- ⁴ См.: Philosophy and the History of Philosophy. Special issue of The Monist. 1969. Vol. 53. № 4; Rée J., Ayers M., Westoby A. Philosophy and Its Past. Brighton, 1978; Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy / Ed. by R.Rorty, J.B.Schneewind & Q.Skinner. Cambridge, 1984; Philosophy, Its History and Historiography / Ed. by A.J.Holland. Dordrecht, 1985; Doing Philosophy Historically / Ed. by P.H.Hare. Buffalo, 1988; Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica' / Ed. by G.Santinello. Dordrecht, 1993; Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T.Sorell & G.A.J.Rogers. Oxford, 2005.
- ⁵ Rorty R. Op. cit. P. 49. Ср.: Bennett J. Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. Oxford & N.Y., 2001. Vol. I. P. 1.
- ⁶ См.: Rorty R. The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke // Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1998. P. 278–279; а также: Kruger L. Why Do We Study the History of Philosophy? // Philosophy in History. P. 84; Watson R. Shadow History in Philosophy // Journal of the History of Philosophy. 1993. Vol. 31. P. 95–109.
- ⁷ См.: Strawson P.F. Bennett on Kant's Analytic // Philosophical Review. 1968. Vol. 77. № 3. P. 332.
- ⁸ Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 12.
- ⁹ Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'. L., 1966; Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936; Bennett J. Locke, Berkeley, Hume. Oxford, 1971; Dummett M. Frege: Philosophy and Language. L., 1973; Idem. The Interpretation of Frege's Philosophy. L., 1981.
- ¹⁰ См.: Ayers M. Analytical Philosophy and the History of Philosophy // Philosophy and Its Past. Brighton, 1978. P. 58.

- 11 Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. P. 50.
- 12 См.: Munz P. The Historical Narrative // Companion to Historiography / Ed. by M.Bentley. L. & N.Y., 1997. P. 845–848.
- 13 См.: Kenny A. The Philosopher's History and the History of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy. P. 24.
- 14 Dunn J. Locke. Oxford, 1984.
- 15 Sluga H. Gottlob Frege. L., 1980; Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977.
- 16 См.: Williams B. The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy. Princeton, 2006. P. 344.
- 17 См.: Taylor Ch. Philosophy and Its History // Philosophy in History. P. 28.
- 18 См.: Campbell R. Truth and Historicity. Oxford, 1992. P. 10.
- 19 См.: MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past // Philosophy in History. P. 33.
- 20 См.: Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy // Journal of the History of Philosophy. 1985. Vol. 23. № 4. P. 572–573.
- 21 Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L., 1967. P. 1.
- 22 Hatfield G. The History of Philosophy as Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T.Sorell and G.A.J.Rogers. Oxford, 2005. P. 109.
- 23 Skinner Q. Hermeneutics and the Role of History // New Literary History. 1975. Vol. 7. № 1. P. 212.
- 24 См.: Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy. P. 574–575; Harlan D. Intellectual History and the Return of Literature // The American Historical Review. 1989. Vol. 94. № 3. P. 603–604; Hirsch E.D. The Aims of Interpretation. Chicago, 1976. P. 79; Popkin R. Philosophy and the History of Philosophy // The Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82. № 11. P. 625–632.
- 25 См.: MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past. P. 45.
- 26 См.: Spoerhase C., King C.G. Historical Fallacies of Historians // A Companion to the Philosophy of History and Historiography / Ed. by A.Tucker. Malden, 2009. P. 275.
- 27 Yolton J.W. Some Remarks on the Historiography of Philosophy. P. 577.
- 28 Nielsen K. Can There Be Progress in Philosophy? // Metaphilosophy. 1987. Vol. 18. № 1. P. 1.
- 29 См.: Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 13.
- 30 Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982. P. XIX. Ср.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 104–105 («отдельный человек... не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи»).
- 31 Rorty R. The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke. P. 280–281.
- 32 Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 49–50. Ср.: Kenny A. The Philosopher's History and the History of Philosophy. P. 15–16; Dupré L. Is the History of Philosophy Philosophy? // Review of Metaphysics. 1989. Vol. 42. № 3. P. 463–465.
- 33 См.: Jurist E.L. Recognizing the Past // History and Theory. 1992. Vol. 31. № 2. P. 164–165.

- ³⁴ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 52n. Cp.: Yolton J.W. Metaphysical Analysis. Toronto, 1967. P. 197–207.
- ³⁵ См.: Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Introduction // Philosophy in History. P. 6–7.
- ³⁶ Ibid. P. 10–11.
- ³⁷ Rée J. Review of ‘Philosophy in History’ // History and Theory. 1986. Vol. 25. № 2. P. 207.
- ³⁸ Heidegger M. Sketches for a History of Being // The End of Philosophy. N.Y., 1973; Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkley; Los Angeles, 1951; Foucault M. The Order of Things: An Archeology of Human Sciences. L., 1970; Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, 1982; MacIntyre A. After Virtue. L., 1981.
- ³⁹ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 57, 58. Cp.: Campbell R. Truth and Historicity. P. 9–10.
- ⁴⁰ См.: White H. Tropics of Discourse. Baltimore, 1978. P. 82–83.
- ⁴¹ В интерпретации Роберта Пирси, *Geistesgeschichte* (или жанр «историко-философского философствования») – нечто среднее между реконструкцией исторической и рациональной, своего рода «гибрид философии “в чистом виде” и истории философии». Продуктом историко-философского философствования является *нарратив* – широкое повествование о философии прошлого, точнее, концептуальных моделях и «картинах реальности» (платонической, картезианской, репрезентационистской и др.), которые задают вектор развития философской мысли (см.: Piercey R. The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically. Cambridge, 2009. P. 1, 9–10, 21–22, 31).
- ⁴² Линия «континентальной» истории философии: Фалес – Платон – Аристотель – Плотин – Декарт – Кант – Гегель – Маркс – Гуссерль – Хайдеггер; линия аналитической истории философии: Декарт – Локк – Кант – Милль – Фреге – Мур – Рассел – Карнап – Витгенштейн – Поппер.
- ⁴³ См.: Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 226.
- ⁴⁴ Как отмечает Ж. Бувресс, доксография «упрочивает бытующее в академической среде представление о философии как самостоятельной и особо значимой дисциплине» – за счет того, что позволяет компенсировать отсутствие (или низкий уровень) «актуальной» философии занятиями *историей* философии, которая, в качестве предмета профессионального изучения, вытесняет и замещает собой философию как таковую (Bouveresse J. Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences // Rorty and His Critics / Ed. by R.Brandom. Oxford, 2000. P. 131).
- ⁴⁵ Кроче Б. Антология сочинений по философии. СПб., 2008. С. 179.
- ⁴⁶ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 62.
- ⁴⁷ Ср. с критикой историко-философских воззрений оксфордских «реалистов» Р.Дж.Коллингвудом: «То, что считается вечной проблемой Р, на самом деле представляет собою серию преходящих проблем Р₁, Р₂, Р₃,... – проблем, специфические особенности которых затуманились в глазах исторически близорукого человека, который сгреб их в одну кучу под общим названием Р. ... Мы не можем выудить проблему Р из внеисторической коробки фокусника, поднять ее и спросить: “А что такой-то думал по этому поводу?”»

- (Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 361–362). По мнению Коллингвуда, убежденность философов в вечности научных проблем и концепций «столь же беспочвенна, как и уверенность молодой девицы, что шляпки этого года единственные, которые вообще могут носить женщины, находясь в здравом уме» (там же, с. 359). См. также: *Mandelbaum M.* The History of Philosophy: Some Methodological Issues // *The Journal of Philosophy*. 1977. Vol. 74. № 10. P. 570–571.
- 48 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 63.
- 49 Ср.: *Rée J.* Philosophy and the History of Philosophy // *Philosophy and Its Past*. Brighton, 1978. P. 12, 15–18.
- 50 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 67.
- 51 *Ibid.* P. 70.
- 52 См.: *Frede M.* Essays in Ancient Philosophy. Minneapolis, 1987. P. XVI–XIX.
- 53 См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 364–366.
- 54 *Кроче Б.* Антология сочинений по философии. С. 210.
- 55 Там же.
- 56 *Коллингвуд Р.Дж.* Цит. соч. С. 59.
- 57 Там же. С. 105.
- 58 Там же. С. 351. Ср.: «Для историка недостаточно *быть* Юлием Цезарем или Наполеоном; это так же не приводит к познанию Юлия Цезаря или Наполеона, как очевидный факт, что он *является* самим собой, не приводит к познанию самого себя» (Там же. С. 165).
- 59 *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991. P. 94.
- 60 *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989. P. 78.
- 61 «Сократ реконтекстуализировал Гомера, Гегель – Сократа, Деррида – Гегеля» (*Ibid.* P. 134).
- 62 *Ibid.* P. 80.
- 63 О «литературном подходе» к истории философии см.: *Harlan D.* Intellectual History and the Return of Literature // *American Historical Review*. 1989. Vol. 94. № 3. P. 581–609; *Orr L.* The Revenge of Literature: A History of History // *New Literary History*. 1986. Vol. 18. P. 1–22; *Windschuttle K.* The Killing of History: How a Discipline Is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists. N.Y., 1997.
- 64 *Rorty R.* Feminism and Pragmatism // *Truth and Progress*. P. 213.
- 65 *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 73.
- 66 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 452.
- 67 Там же. С. 361, 448.
- 68 См.: *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 359.
- 69 *Bouma-Prediger S.* Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics // *Journal of the American Academy of Religion*. 1989. Vol. 57. № 2. P. 322–323. См. также: *Warnke G.* Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason. Stanford, 1987. P. 139–166; *Risser J.* Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis // *Modern Schoolman*. 1986. Vol. 63. № 4. P. 275–287; *Bialostosky D.H.* Dialogic, Pragmatic, and Hermeneutic Conversation: Bakhtin, Rorty, Gadamer // *The Bakhtin Circle Today*. Atlanta, 1989. P. 107–119.
- 70 *Taylor Ch.* Philosophy and its History // *Philosophy in History*. P. 20–21.

- ⁷¹ Ibid. P. 25. Рорти, однако, как уже отмечалось в связи с рассмотрением жанра исторической реконструкции, именно *отрицает* возможность адекватного «понимания», т. е. *перевода* с языка прошлого на язык современности: наше понимание философии и истории ее развития с необходимостью анахронично, говорит он, поскольку несет на себе отпечаток наших предмнений, текущих интеллектуальных потребностей и привычек.
- ⁷² Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. С. 164.
- ⁷³ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 102.
- ⁷⁴ Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. P. 73.
- ⁷⁵ См.: Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 110.
- ⁷⁶ См.: Jurist E.L. Recognizing the Past // History and Theory. 1992. Vol. 31. № 2. P. 166.
- ⁷⁷ См.: Hirsch E.D. The Aims of Interpretation. Chicago, 1976. P. 90–92.
- ⁷⁸ См., напр.: Haack S. Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect // Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics / Ed. by H.J.Saatkamp. Nashville & L., 1995. P. 126–147; Hartshorne Ch. Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment // Ibid. P. 16–28; Lavine T.Z. America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // Ibid. P. 37–49; Allen B. What Knowledge? What Hope? What New Pragmatism? // The Pragmatic Turn in Philosophy / Ed. by W.Egginton and M.Sandbothe. N.Y., 2004. P. 145–162; Rockwell T. Rorty, Putnam and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics // Pragmatism / Ed. by A.Malachowski. Vol. 3. L., 2004. P. 141–156.
- ⁷⁹ Rorty and Pragmatism. P. 53, 99.
- ⁸⁰ Bernstein R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism. P. 61.
- ⁸¹ Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 87.
- ⁸² Наибольший интерес для «реконтекстуалиста» представляет *идиосинкразическое* – все случайное, anomальное, субъективное и специфичное в истории мысли. Иронический теоретик «реагирует не на идеи, а на людей» (Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 136). У Гегеля, совершенно напротив, история философии представляет историю именно *философии* (т. е. собственно мысли), а не отдельных *философов* (мыслящих индивидов). «События и деяния, составляющие предмет этой истории, суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер [философов], сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 70). Ср.: Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998. С. 53–55, 88 (истории надлежит быть «не субъективной, а объективной» /с. 53/, «историей понятий, а не личностей» /с. 88/).
- ⁸³ Анкерсмит Ф.Р. История и топология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 425.
- ⁸⁴ Там же. С. 365.
- ⁸⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. С. 103.