

Глава 3. либерализм и неопрагматизм

§1. Политический и культурный контекст неопрагматизма

Для понимания места философии неопрагматизма в современном политическом, социальном и культурном контексте необходимо прежде всего остановиться на различиях американской и континентальной традиции использования ряда ключевых социально-политических терминов. Кроме того, данный терминологический экскурс позволяет взглянуть на политический аспект современного постмодерна и на соотношение неопрагматизма с либерализмом и либертарным утопизмом.

Американская традиция приписывает несколько иное, нежели европейская, значение понятию «либеральный». В европейском смысле, «либеральный» соотносится с основными принципами учений Милля, Локка, Адама Смита и Константа. Это соотношение однозначно и не имеет дополнительных оттенков. Соответственно, современный строй в развитых странах Запада называется «либеральной демократией». Либералами, соответственно, являются все те, кто разделяет основные принципы данного общественного и экономического устройства. При этом слева находятся «социальные либералы» (или социал-демократы), а справа – «консерваторы» (или в ряде стран – христианские демократы).

Американская традиция раздваивает значение термина «либеральный». С одной стороны, «либералами» называют тех, кто находится левее центра. Это более широкое, собирательное понятие, чем «социальные

демократы» в Европе. Оно, в зависимости от контекста и политических взглядов того, кто им оперирует, может обозначать как сторонников рыночной экономики с сильной социальной составляющей, так и сторонников социальной демократии или даже социализма. В целом «либеральный» чаще всего ассоциируется с «левым». Справа, как и в Европе, находятся консерваторы, но и это понятие, пожалуй, несколько шире, чем европейское, и может включать как сторонников минимального государства и максимальной экономической свободы, так и религиозных консерваторов и традиционалистов.

При этом сочетание «либеральная демократия» в Америке не теряет полностью своего изначального (европейского) значения в качестве термина, описывающего гражданское общество с рыночной экономикой. Продолжателей традиции Милля и Адама Смита иногда называют «классическими», или «рыночными», либералами (*“classical”, “market” liberals*), чтобы не путать с либералами социал-демократической ориентации (прежде всего сторонниками Демократической партии США). Дополнительным направлением, малопредставленным в европейской политической мысли, зародившимся и получившим распространение именно в США, является либертарианство, которое как бы доводит «классический» либерализм до его логического завершения и тем самым сохраняет его основные принципы «в чистоте».

Таким образом, называя себя либералом, Рорти сознательно идет на двойную игру. Из-за различия в значениях термина «либеральный» в американской и европейской традициях эту игру не всегда понимают в Европе, и это также вызывает противоречия. С одной стороны, идентифици-

руя себя с либеральной демократией, Рорти ясно обозначает отличие своей философии от леворадикальных школ французского постмодерна. В связи с этим Рорти говорит в своей работе «О последствиях прагматизма»: «По моему мнению, мы должны в еще большей степени отмечать тот факт, что буржуазное капиталистическое общество является самым лучшим из реализованных до сих пор...»⁸⁹

Рорти даже предлагает новое название для своей концепции «постмодернистский буржуазный либерализм» в одноименной статье в первой части сборника «Объективизм, релятивизм и правда».⁹⁰ Рорти, по видимому, сознательно использует несколько негативно окрашенный термин «буржуазный». Он отдает себе отчет в том, что этот термин был введен в политический оборот больше полутора веков назад и имеет очень мало общего (как, собственно, и термин «капитализм») с реальным положением вещей в современных либеральных демократиях. Тем не менее Рорти как бы сознательно идет на обострение конфликта, ставя разграничительную линию между теми, кто принципиально принимает либеральную демократию, и теми, кто выбирает революционную или нигилистскую программу.

С другой стороны, для понимания философии Рорти важно осознать его «политическое происхождение». Оно прекрасно описано в его небольшой работе «Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX

⁸⁹ Rorty R., On the Consequences of Pragmatism. In: Haber, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics. Lyotard. Rorty. Foucault. Routledge, NY, London, 1994. P. 64.

⁹⁰ Rorty R., Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge University Press. 1991. P. 197 – 203.

века».⁹¹ Рорти всю жизнь ассоциировал себя с левым движением, поддерживая борьбу американских профсоюзов, движение за мир, терпимость, эмансипацию и за гражданские права. Называя себя либералом, Рорти подчеркивает и эту составляющую своих политических взглядов. Интересно, что, отдавая дань американской терминологии и классификации, Рорти нигде, кроме одной статьи, не называет себя «социальным демократом», а исключительно либералом. Только в статье «Космополитизм без эмансипации: ответ Жану-Франсуа Лиотару»⁹² он почему-то вдруг характеризует отстаиваемый им строй как «социальную демократию».

Рассматривая политический контекст философии Рорти, нельзя не упомянуть и о том, что он вырос в семье убежденных троцкистов и с детства впитал идеи социализма от родителей, которые были активистами компартии США и дружили со многими ведущими левыми интеллектуалами. «Я вырос, считая, что все приличные люди, если не троцкисты, то по крайней мере социалисты. Я также знал, что по указанию Сталина был убит не только Троцкий, но и Киров, Эрлих, Альтер и Карло Треска (Треска, застреленный в Нью-Йорке посреди улицы, был другом семьи). Я знал, что бедные будут угнетены до тех пор, пока не побежден капитализм».⁹³

Тем не менее он не поддержал радикальный политический крен, который произошел с распространением в американских университетах

⁹¹ Рорти Р. Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века. М., 1998.

⁹² Rorty R., Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge University Press. 1991. P. 211 – 223.

⁹³ Рорти Р. Троцкий и дикie орхидеи // Либеральное наследие. 2001, 3 (17).

постмодернизма. Насколько Рорти соглашается с философским пафосом этого движения (с отрицанием интеллектуального фундаментализма и рационализма), настолько он не соглашается с уходом многих его сторонников из активной политики. Поскольку Рорти вообще ставит демократию выше философии, то он в принципе не считает оправданным любое интеллектуальное затворничество, какими бы взглядами оно ни оправдывалось. Для прагматиста любая философская деятельность имеет смысл только постольку, поскольку она помогает решать реальные проблемы, стоящие перед обществом.

Вместе с тем, ассоциируя себя с левым движением, он тем не менее резко осудил заигрывания постмодернистов по обе стороны Атлантики с такими разрушительными учениями, как маоизм, троцкизм и анархо-коммунизм. Для Рорти тоталитаризм и террор неприемлемы в любых формах и проявлениях. Пафос левого либерализма Рорти направлен не на слом существующей системы, а на ее реформирование. Рорти поддерживает всех, кто стремится сделать либеральную демократию Запада более терпимой и более комфортной для максимального числа людей: феминистов, экологов, движения за права афро-американцев, иммигрантов и сексуальных меньшинств.

Рорти противопоставляет либеральный реформизм левому экстремизму на примере истории своей страны: «Не было бы Дьюи и Сиднея Хука, американские левые интеллектуалы 1930-х годов были бы раздавлены марксистами так же, как их единомышленники во Франции и в Латин-

ской Америке. Идеи, несомненно, имеют следствия».94

В статье «Троцкий и дикие орхидеи» Рорти описывает те трудности, с которыми ему пришлось столкнуться, отстаивая свои философские и политические убеждения от нападков как справа, так и слева. «Враждебность правых объясняется тем, что им кажется недостаточным просто предпочитать демократические общества. По их мнению, необходимо верить в то, что демократические общества Объективно Лучшие, что институты подобных обществ основаны на Первейших Рациональных Принципах. Преподаватель философии, как я, должен учить студентов не только тому, что их общество одно из лучших когда-либо придуманных, но и тому, что оно — само воплощение Истины и Разума. Того, кто отказывается так считать, обвиняют в измене, примерно как чиновника, который отрекся от профессиональной и моральной ответственности. Но мои философские взгляды — взгляды, которые я разделяю с Ницше и Дьюи, не позволяют мне говорить подобных вещей. Я не очень пользуюсь такими понятиями, как “объективные ценности” и “объективная истина”. Я по большей части разделяю критику так называемых постмодернистов в отношении традиционных философских разговоров о “сознании”. Вот и получается, что мои философские взгляды задевают правых так же, как мои политические взгляды задевают левых».95

Принцип плюрализма дискурсов (словарей) применяется Рорти не только в отношении различных культур, но и в отношении разных ин-

94 Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Либеральное наследие. 2001, 3 (17).

95 Там же.

теллектуальных традиций в рамках одной цивилизации. В этом смысле уместно говорить о традиции или словаре левых либералов в Америке или социальных демократов в Европе, противопоставленной консервативной или право-либеральной традиции. Этот метод можно применить и к творчеству самого Рорти: многое в его работах становится понятным, если рассматривать их именно в свете левой либеральной американской традиции. Творчество Рорти не понятно вне контекста того гуманитарного воспитания (родители Рорти были активными участниками левого движения) и той академической традиции (тоже левой в своем подавляющем большинстве), которые стали основой его философского развития. Этот политический компонент, в соответствии с терминологией Рорти, можно считать результатом «случайности».

Наконец, нельзя не сказать о различии в американской и европейской академических традиций. В США дистанция между академическим миром и миром политики значительно меньше, чем в Европе. Граница между академической кафедрой и политической трибуной в Америке оказывается зачастую размытой, что допускает не только высокую степень влияния профессоров на мнение и настроения политиков, но и прямой переход из одной сферы в другую. Рорти считает это безусловным преимуществом американской системы. В работе «Приоритет демократии над философией» он описывает взгляды своего философского учителя Дьюи и говорит: «Он [Дьюи] одобрял американскую традицию приоритета демократии над философией, задаваясь вопросом по поводу любого мировоз-

зрения: “Не будет ли разработка такого мировоззрения противоречить возможности других заниматься собственным спасением?”»⁹⁶

Здесь мы обращаемся к либертарно-утопическому, или либертарианскому, прочтению неопрагматизма Рорти, которое основано на пересечении его взглядов с этой социально-политической доктриной. Автор берет на себя смелость предположить, что если бы Рорти разработал свою прагматическую концепцию на 20-30 лет позже, в ее основе с равным успехом могла бы оказаться не левая политическая парадигма, а принципы американского либертарианства. Проблема заключается в том, что либертарианское течение стало заметным на политической сцене (и все равно далеко не столь влиятельным, как левое движение) в США только в конце 60-х годов. Либертарианская партия была основана в 1971 году и с тех пор стала принимать участие в кампаниях за гражданские права как самостоятельное движение. Вместе с тем, пытаясь приспособить левую традицию к прагматической философии (основой которой является антифундаментализм и отказ от любого метанарратива), Рорти пришлось закономерно столкнуться со многими проблемами.

Одной из таких проблем (но далеко не единственной) является наследие марксизма, через которое, будучи частью левого движения, переступить очень сложно. Признавая вклад и значение философии Маркса в развитие историцистской традиции от Гегеля к Ницше, Рорти тем не менее не соглашается с фундаментализмом политической и мировоззренческой про-

⁹⁶ Rorty R., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1.* Cambridge University Press. 1991. P. 194.

граммы марксизма. С этой точки зрения, а также в смысле внутренней непротиворечивости либертарианство, возможно, было бы значительно лучшим компонентом для прагматистского мировоззрения. Исходной точкой либертарианства является как раз неприятие любого идеологического гностицизма, что принципиально и для неопрагматизма Рорти. Вместе с тем либеральная демократия и минимальное государство не являются результатом некоего морального долженствования или сверх-цели, а лишь наиболее эффективной системой плюралистической самореализации. То есть принципы либертарианства изначально прагматичны и вместе с тем утопичны (что тоже приветствуется Рорти).

Как либертарианство, так и марксизм являются социальными утопиями. Но у этих утопий есть важное отличие. Один из основоположников радикального либертарианства Мюррей Ротбард в книге, ставшей библией американского анархо-индивидуализма, четко определяет принципы либеральной утопии. В работе «За новую свободу. Либертарианский манифест»⁹⁷ Ротбард разрабатывает модель либертарного, рыночного общества, в котором вообще отсутствует государство и даже протогосударственные институты. Функции обороны, суда, полиции, денежного обращения – все это является прерогативой частных агентов, осуществляющих свою деятельность на полностью конкурентной основе. Безусловным отли-

⁹⁷ Rothbard, Murray, For a New Liberty. The Libertarian Manifesto. Collier Books, NY, 1978.

чем такой системы от коммунистической (или анархо-коммунистической) утопии является то, что в ее основе лежит частная собственность. Ротбард отрицает даже понятие прав человека, связывая все права с правами собственности.

Например, право на свободу слова, согласно Ротбарду, есть не что иное, как право на собственность печатного издания или средства массовой информации и свободу им распоряжаться по собственному усмотрению. Аналогичным образом рассматриваются остальные фундаментальные права человека. Кстати, Ротбард здесь процитирован не случайно: из всех либертарианцев он, наверное, ближе всего к Рорти, так как относился к так называемому левому крылу (именно его представители были наиболее активны в антивоенной кампании во время войны во Вьетнаме, поддерживали движение за права афро-американцев, иммигрантов, женщин и сексуальных меньшинств). На определенном этапе Ротбард откололся от более консервативного движения, наиболее известным представителем которого была Эйн Рэнд, которую многие обвиняли в фанатизме и сектантстве.

В «Либертарианском манифесте» Ротбард проводит интересную генеалогию, в которой как бы переписывает историю американского пацифистского и антиколониального движения с точки зрения участия и влияния либертарных, нелевых активистов. Так, в частности, именно сторонники *laissez-faire* Грехам Саммер (Graham Summer) и Эдвард Аткин-

сон (Edward Atkinson) были основателями Антиимпериалистической Лиги, а британские *laissez-faire* радикалы Ричард Кобден (Richard Cobden) и Джон Брайт (John Bright) из Манчестерской школы были одними из наиболее решительных сторонников прекращения колониального вмешательства и войн.⁹⁸

Ротбард замечательно характеризует другое, не менее важное, чем право собственности, отличие либертарианской утопии от утопии марксизма или анархо-коммунизма. Описывая принципы функционирования частной полиции, Ротбард отвечает на возможное возражение о том, что частная полиция не гарантирована от того, что она повернет свое оружие не против преступников, а против мирных граждан, превратившись, по сути, в криминальную структуру. В отсутствие государства у общества может не оказаться эффективной гарантии от такого сценария. Ответ Ротбарда на подобную критику изобилует деталями и различными гипотетическими построениями. Но внимания в данном случае заслуживает не сам ответ, а преамбула к этому ответу.

Ротбард пишет: «Прежде всего, либертарианцы не уходят от подобного вопроса. В отличие от таких утопистов, как марксисты или левые анархисты (анархо-коммунисты или анархо-синдикалисты), либертарианцы не исходят из допущения о том, что реализация полностью свободного общества, о котором они мечтают, приведет к волшебной трансформации и появлению нового Либертарного Человека. Мы не считаем, что лев ляжет

⁹⁸ Rothbard, Murray, For a New Liberty. The Libertarian Manifesto. Collier Books, NY, 1978. P. 263-264.

рядом с овцой и что ни у кого не появится криминальных или воровских намерений в отношении соседа... Мы считаем лишь, что, исходя из определенного уровня «положительного» и «отрицательного» в людях, полностью либертарное общество будет одновременно наиболее моральным и наиболее эффективным, наименее криминальным и наиболее безопасным для людей и их собственности».99

Если из этого пассажа исключить одну характеристику либертарной утопии – моральное превосходство – то под этим мог бы подписаться сторонник прагматизма и «либеральный утопист» Рорти. Моральные ценности, как и сама этическая шкала, формируются в рамках каждого отдельного словаря. Следовательно, заявление о моральном превосходстве, просто невозможно в рамках постмодернистского дискурса. Но даже это отличие можно во многом отнести за счет терминологического несоответствия: собственно, для Ротбарда важно не моральное превосходство, а все тот же моральный плюрализм – максимальная возможность самореализации различных этических дискурсов. В либертарианском обществе не исключено ни одно мировоззрение: люди свободны действовать в соответствии с любыми ценностными установками. Частная полиция и армия будут охранять как квартал частных собственников, так и добровольную коммуны с обобществлен-

99 Там же. Р. 234.

ной собственностью, как сообщество атеистических гедонистов, так и аскетический монастырь.

В связи с отношением философии прагматизма к коллективистским проектам, основанным на обобществлении собственности, можно процитировать одного из философских предшественников Рорти Джеймса, который в «Беседах с учителями о психологии» писал: «Инстинкт собственности присущ нашей природе и так глубоко в ней коренится, что с психологической точки зрения приходится, по-видимому, наперед смотреть с сомнением на все крайние формы коммунистических утопий... Для душевного благоденствия человека, по-видимому, совершенно необходимо, чтобы он владел на правах исключительной собственности не только платьем, которое на нем надето, но и еще чем-нибудь, что он мог бы в случае нужды защищать от всего мира».100

Несогласие Рорти, безусловно, вызвало бы соотношение либертарианцев с «классическим», рационалистическим либерализмом. Либертарианцы считают свою систему не случайной, а закономерной. Для них она – результат человеческого прогресса. Но именно такой либерализм и подвергается решительному пересмотру в философии прагматизма. Тем не менее надо заметить, что такая проблема «завершенности» характерна практически для любого (тем более радикального и утопического) политического движения. И как раз в левом движении, от которого произошли наиболее жестокие диктатуры последнего столетия, эта проблема стоит наиболее остро. Суммируя все сказанное выше, можно сделать смелое до-

100 Джеймс У. Беседы с учителями о психологии. М., 1914. С. 40-41.

пущение, что Рорти было бы «проще», если бы в результате лингвистической игры и случайности, в основе его либерального прагматизма был бы не левый утопизм, а либертарианство.

Так почему же Рорти не стал либертарианским Роланом Бартом, Кристевой или Фуко? Тот факт, что этого не произошло, связан, по мнению автора, не только с историческим периодом, когда формировались взгляды Рорти и когда в обиходе не было даже самого термина либертарианство. Проблема в том, что даже сегодня, когда у либертарианцев есть свои «гуру», своя партия и даже свои немногочисленные избранные представители во власти, они все равно остаются во многом политическими маргиналами. Философский размах Рорти просто слишком велик для этого сравнительно небольшого движения.

Французские постмодернисты могут себе позволить идеологический флирт с самыми малопопулярными и вызывающими группами (например, маоистский период в творчестве школы «Тель Кель» и Ролана Барта или троцкистский период британского постмодерна). Рорти такой политической изоляции себе позволить не может: это противоречило бы практической направленности его философии. Если демократия важнее философии, то очевидным становится, почему Рорти ассоциирует себя с теми, кто оказывает серьезное влияние на политические процессы, несет реальные изменения в демократическом обществе. Такой силой оказываются для него социал-либералы во всем их сегодняшнем многообразии.

§2. Либеральная утопия и случайность демократии

Демократическая система не раз подвергалась критике со стороны самых различных коммунитаристских течений: от социалистов и фашистов до религиозных фундаменталистов и представителей других радикальных школ. Гораздо менее известной является критика демократии со стороны индивидуалистического либерализма. С точки зрения прагматистской философии, данная критика интересна как подтверждение тезиса о «случайности» демократии и того мирового порядка, в котором мы находимся, а следовательно, и системы поддержания социальной свободы посредством демократических институтов в целом.

В качестве своего рода социально-политического преломления идей Рорти нами рассматриваются такие модели (как в теории, так и в виде исторических примеров), которые предлагают не-тоталитарную альтернативу демократической системе управления, придерживаясь при этом принципов частной собственности и *laissez-faire*. Критику демократии с либеральных позиций можно условно классифицировать по двум направлениям: одно характеризуется как анархо-индивидуализм или анархо-капитализм, а другое как не-тоталитарный, либеральный или «просвещенный» авторитаризм. Представители первого (Лисандер Спунер или Мюррей Ротбард, взгляды которого мы рассматривали в предыдущем параграфе) оспаривают не только демократию как метод, но и саму легитимность современного государства (государствен-

ных бюрократий, возникших на основе представительной демократии). Они предлагают исторические прецеденты примитивных обществ, которые они называют «безгосударственными».

Ротбард использует пример сообществ американского «Дикого Запада» в период колонизации¹⁰¹, другие авторы в частности, Франц Оппенгеймер, апеллируют к образцу средневековой Исландии и общества викингов. В своем исследовании «Государство»¹⁰² Оппенгеймер обозначил ключевые этапы развития государственных институтов в человеческой истории, переописав эту историю с точки зрения становления аппаратов насилия и подавления. «Небольшое меньшинство похитило наследие человечества» - этот афоризм Оппенгеймера достаточно коротко характеризует общий пафос его исследования¹⁰³. Несмотря на то что Оппенгеймер развивает свой анализ в духе либертарного анархизма XIX века, в котором преобладают идеи об эксплуатации и отчуждающем, деструктивном характере существующих институтов собственности, его работа стала важной для становления либертарианства с точки зрения критики институтов государства.

¹⁰¹ Rothbard, Murray N., Individualist Anarchism in the United States: The Origins.

Libertarian Analysis. Winter 1970.

¹⁰² Oppenheimer, Franz, The State. Black Rose Books, Montreal, 1975.

¹⁰³ Там же. P. iii.

Общество средневековой Исландии приобрело особую популярность у либеральных критиков демократии в разделе «позитивной» программы (альтернативы) в первую очередь в связи с тем, что представляет собой пример успешного и достаточно продолжительного не-доисторического социума без государства. Данные исторические примеры, безусловно, не являются «программой действия». Для анархо-капиталистов их цель заключается в демонстрации возможности общества с государством, так сказать, приближающимся к нулю.

Другой стороной в этой дискуссии выступают сторонники либерального «просвещенного» авторитаризма. Следует отметить, что данная социальная концепция не обладает значительным теоретическим наследием. Ее идеологи стремятся выработать такую социальную модель, при которой свободный рынок, капитализм и конкуренция могли бы поддерживаться без опоры на институты представительной демократии. Основная проблема данной модели заключается в том, что история знает очень немного примеров удачного исполнения подобного недемократического сценария. Здесь в пример обычно приводят историю Чили времен правления Пиночета. Этим, пожалуй, «канонические» примеры исчерпываются.

В конечном итоге «авторитарный» либерализм чаще всего сводится к варианту переходного общества (что принципиально – ограниченного во времени) и не трактуется большинством его сторонников как программа долгосрочного развития. К исключениям следует отнести работы таких исследователей, как Кюннелт-Леддин (Kuennelt-Leddihn) (его наиболее значительная работа с критикой демократии – книга «*Leftism*»), католи-

ческий, либерально-консервативный исследователь Джозеф Собрам (Joseph Sobram) и историк, критически пересматривающий период перехода к демократии на Западе в XV-XIX веках, Ван Кревелт (*Van Crevelt*). Наконец, наиболее последовательную и законченную критику демократии с право-либертарианских позиций проводит Ханс-Герман Хоппе, речь о котором пойдет ниже.

Концепция Мюррея Ротбарда представляет собой пример либертарной утопии, отвергающей часть традиционных устоев того, что мы сегодня называем «либеральным демократическим обществом» (основная цель его критики – это институт государства). Как уже было сказано, Ротбарда можно охарактеризовать как левого либертарианца или, как он называл сам себя, анархо-капиталиста. Говоря о либертарной критике демократии и об анархо-капитализме, было бы неправильно не рассказать о другом его направлении: если так можно сказать, «правом либертарианстве». Его разработчик и один из немногочисленных последователей - американский исследователь, профессор экономики в университете Невады, Ханс-Герман Хоппе, считает себя последовательным учеником Ротбарда. Именно теорию последнего Хоппе относит к немногим «подлинно либертарианским». Эту преемственность Ротбарда и Хоппе, на первый взгляд, подчеркивает тот факт, что Хоппе является издателем Журнала Либертарианских Исследований (*Journal of Libertarian Studies*), выходящего под эгидой Института Мизеса и основанного Мюрреем Ротбардом.

Тем не менее взгляды Хоппе претерпевают интересную метаморфозу, в ходе которой он фактически пересекает границу политического спектра, становясь на сторону крайне консервативного, антидемократиче-

ского и даже элитистского прочтения анархо-капитализма. Хоппе развивает концепцию, согласно которой не просто отвергается демократия как система общественного устройства, но еще и провозглашается преимущество недемократических систем - прежде всего монархии – с точки зрения приоритета индивидуальной свободы. Концепция Хоппе – это не просто недемократический либерализм, это именно *антидемократическое* либертарианство, ибо он обвиняет демократию в еще большем ущемлении свободы, нежели предыдущие системы.

Единственной работой Хоппе, получившей известность (во многом скандальную), является книга «Демократия: не состоявшийся Бог» (*«Democracy: The God that Failed»*).¹⁰⁴ В ней Хоппе доказывает, что монархия - хотя и является злом, как и любое государство – тем не менее все же намного меньшее зло, нежели современная демократия. Линия доказательства Хоппе строится по двум направлениям – историческому и теоретическому. Он выстраивает собственную историческую линию доказательства, преподнося политическую трактовку истории в выгодном для монархии свете. Свою концепцию Хоппе называет «палеолибертарианством», видимо, пытаясь подчеркнуть как «аутентичный» характер своего либертарианства, так и свои консервативно-монархические предпочтения.

Исторический ревизионизм Хоппе не представляет для нашего исследования такого значения как его теоретические доводы, так как именно в последних косвенно содержатся аргументы, указывающие на случайность и необязательность связки «свобода-демократия». Исторические

¹⁰⁴ Hoppe, Hans-Hermann, *Democracy: The God that Failed*. Transaction Publishers, Rutgers, NJ: 2001.

(или, скорее, историко-экономические) изыскания Хоппе являются зачастую натянутыми и тенденциозными, как и многие ревизионистские попытки подобного рода. Так, например, Хоппе в своей статье «Политическая экономия монархии и демократии и идея естественного порядка»¹⁰⁵ доходит в своих рассуждениях до утверждения о том, что система абсолютной монархии была справедливее в правовом отношении по отношению к своим подданным, нежели современная демократия.

В обоснование данного тезиса Хоппе говорит: «В монархическую эпоху с ее четким разделением между правителем и его подданными король и его правительство находились в *подчинении* закону. Они применяли уже существующий закон, выступая в роли судьи или прокурора. Они не делали закон... В противоположность этому при демократии, парламент и президент, наделенные властью, окутанной анонимностью, быстро встали *над* законом. Они стали не только судьями, но и законодателями, создателями «нового» закона».¹⁰⁶ Здесь Хоппе пользуется, скорее, эмоциональной, нежели серьезной исторической аргументацией. Он приводит примеры сверх-бюрократизации и сверх-регулирования современной западной системы. Так ежегодное издание свода всего современного американского законодательства и подзаконных актов составляет 201 том, занимающая около 11 метров на библиотечных полках. Только одно оглавление к этому своду занимает 754 страницы.

¹⁰⁵ Hoppe, Hans-Hermann, The Political Economy of Monarchy and Democracy, and the Idea of Natural Order. *Journal of Libertarian Studies* 11:2, summer 1995.

¹⁰⁶ Там же. P. 108-109.

Понятно, что бюрократизация на сегодняшнем уровне была просто технически невозможна во времена абсолютных монархий. Это не означает, что подданные были свободнее. Механизмы осуществления власти были *другими* и более примитивными, но вряд ли это позволяет утверждать, что власть была справедливее и «лучше». Здесь надо заметить, что Хоппе выступает адвокатом именно абсолютной монархии, так как современные парламентско-конституционные монархии на Западе мало чем отличаются по структуре власти от республик. В этом нам видится еще одна слабая сторона рассуждений Хоппе: его исторические сопоставления некорректны, так как он сравнивает разные исторические периоды. Он сам отмечает, что «Конец Первой мировой войны обозначает исторический период, в ходе которого частное владение государственными ресурсами было полностью заменено общественным».¹⁰⁷ А вот один важный пример из современной политики он явно умышленно избегает: королевство Саудовская Аравия, где царит классическая абсолютная монархия, и государство в самом буквальном смысле *принадлежит* королевской семье Саудитов. Трудно говорить о каких-то реальных «преимуществах» созданной там системы ни в области экономики, ни тем более в области свободы и индивидуальных прав.

Здесь важно пояснить, что Хоппе понимает под «государством в частной собственности». Для него как для анархо-капиталиста основным критерием при рассмотрении любой системы общественного устройства

¹⁰⁷ Hoppe, Hans-Hermann, The Political Economy of Monarchy and Democracy, and the Idea of Natural Order. Journal of Libertarian Studies 11:2, summer 1995. P. 104.

является собственность. Более того, собственность превращается им (вслед за Ротбардом) в единственную социальную категорию. Далее линия рассуждений довольно проста. Абсолютная монархия является, по сути, системой, при которой государственный аппарат и государственная собственность принадлежат суверену, то есть являются частными. С наступлением эры демократии государство переходит из частного владения в общественное, что означает для Хоппе начало эры непомерного разрастания госаппарата, резкого увеличения налогообложения, роста всевозможных программ перераспределения и социальной помощи и т. д.

Поскольку общественная (не-частная) собственность является для Хоппе абсолютным злом, то система, при которой аппарат управления находится в частной собственности суверена, является для него злом меньшим, нежели обобществленное управление при демократии. Отсюда выстраивается система аргументации Хоппе. Он говорит о развенчании трех мифов, которые якобы лежат в основе современной западной исторической науки. Во-первых, он заявляет, что успех того, что представляет собой западное общество сегодня, состоялся вовсе не *благодаря*, а *вопреки* институтам государства. Хоппе обвиняет государство в насаждении агрессии, войн, насилия, подавления и порабощения.¹⁰⁸

Во-вторых, развивая эту мысль, Хоппе принципиально пересматривает традиционное отношение к вопросу о государственном управлении. Он говорит о том, что монарх (в абсолютной монархии) как *de facto* частный владелец государственной собственностью распоряжается своими

¹⁰⁸ Hoppe, Hans-Hermann, *Democracy: The God that Failed*. An introduction: <http://www.lewrockwell.com/hoppe/hoppe4.html>

богатствами с позиций частного собственника, то есть стремится к их сбережению и приумножению стратегически, то есть в долгосрочной перспективе. При демократическом режиме, напротив, принцип сменяемости власть предержащих приводит к тому, что решения о распоряжении вверенной им собственностью принимаются без стратегического расчета, так как у избранных политиков отсутствует заинтересованность в этом. Они стремятся потратить как можно больше средств государства здесь и сейчас.

Кроме того, Хоппе переворачивает с ног на голову то, что принято относить к сильным сторонам демократии. Он считает не преимуществом, а недостатком то, что возможность государственного управления при демократии открыта всем гражданам в равной степени. Принято считать, что возможность конкуренции улучшает качество управления. Но в том-то и проблема, считает Хоппе, что государственное управление – это не благо, а зло (эксплуатация, насилие и дискриминация). Соответственно, конкуренция в этой сфере создает не больше блага (“*goods*”), а больше проблем (“*bads*”) для самого общества. К власти в *государстве* действительно приходят самые способные и расчетливые, и уж они-то делают все возможное, чтобы укрепить его репрессивный аппарат.

Наконец, третий миф, по мнению Хоппе, это убеждение в том, что не существует альтернативы западной системе демократии. Интересно, что здесь Хоппе снова борется с демократией ее же оружием, оборачивая против нее традиционные аргументы в ее защиту. Например, крушение советского строя и распад Советского Союза он приводит в качестве примера недолговечности любого социального проекта, построенного на преобладании государственного аппарата. Причем он подчеркивает, что СССР

распался в итоге не из-за отсутствия демократии - в этом Хоппе как раз не видит особой проблемы (кстати, Хоппе в этом не уникален: некоторые либертарианцы и до него, в том числе Ротбард, не видели в Советском Союзе угрозы и отрицали агрессивный антисоветизм консерваторов), а из-за отсутствия конкурентной частной собственности. Соответственно, либеральную демократию Запада Хоппе считает колоссом на глиняных ногах и тоже предрекает ей скорый конец.

В противовес Хоппе выдвигает идею о системе «естественного порядка», целиком основанной на частной собственности во всех без исключения сферах и, естественно, лишенной какого бы то ни было государственного аппарата. Здесь он практически повторяет утопические тезисы Ротбарда. Разница в том, что в своем «палеолибертарианстве» Хоппе заходит так далеко, что для него уже не существует разницы между советской системой и демократией в США – обе являются коммунитарным злом, а западная система к тому же обладает и «злом» демократии. Вдобавок Хоппе переходит на позиции откровенного элитизма, заявляя о преимуществах иерархической системы, защищая право на «исключительность», обрушиваясь на мультикультурализм и называя себя «авторитарным» либертарианцем.¹⁰⁹ В конечном счете он повторяет традиционный набор крайне правых консерваторов-почвенников. Учитывая его ненависть к демократии, не понятно чего в его взглядах больше – либертарианства или реакционного охранительства.

¹⁰⁹ Hoppe, Hans-Hermann, Democracy: The God that Failed. An introduction: <http://www.lewrockwell.com/hoppe/hoppe4.html>

Надо заметить, что либертарианство – особенно в его наиболее последовательной форме – является, по-видимому, наиболее радикальным из существующих сегодня политических учений. Это, конечно, зависит от того, что понимать под радикализмом: радикализм методов или радикализм концептуальный. С точки зрения методов либертарианство – одно из самых мирных направлений. В то же время концептуально (что, на наш взгляд, намного важнее) либертарианство стоит на позициях полного отрицания государства. Не какого-то государства в отдельности (буржуазного, авторитарного, социалистического, империалистического), а любого. Одна из программных книг американского анархо-индивидуализма, написанная Альбертом Джэй Нокком (Albert Jay Nock) и опубликованная в 1935 так и называлась «Наш враг – государство» (*Our Enemy, the State*).¹¹⁰

Мирный политический характер и вполне буржуазный стиль (не-контркультурный как у анархо-коллективистов) способствовали созданию имиджа либертарианцев как некоего ответвления *laissez-faire* либерализма. Это не совсем верно (или неверно, во всяком случае, для многих его последователей). Скорее всего, здесь еще сыграла свою роль генеалогическая близость терминов «либеральный» и «либертарианский». По-видимому, чтобы отделить себя от либерального мейнстрима и четко расставить точки над *i*, такими авторами, как Ротбард, был изобретен и введен в оборот термин анархо-капитализм.

Возможность не-демократического (а у некоторых представителей крайнего либертарианства и *антидемократического*) прочтения либе-

¹¹⁰ Nock, Albert Jay, *Our Enemy, the State*. Liberty Tree. 2000.

реализма представляет интерес не как реальная социальная альтернатива, но, скорее, как гипотетический пример необязательности связки «свобода-демократия», делающий (в случае неопрагматизма) принципиально возможной десакрализацию последней.

Историю возникновения и утверждения демократии (равно как и научной парадигмы мышления, картезианства или реализма) на Западе можно рассказать совершенно по-разному. И этот историко-этический релятивизм относится не только к традиционным оппонентам либеральной демократии (коммунитаристы, консерваторы-охранители и т. д.), но и (как показывает пример Хоппе) к самим либералам. Говоря словами Рорти: «Всегда можно будет найти такой способ пересказать историю последовательности теорий (или последовательности режимов, или форм правления), которая показывает что наши предшественники постепенно, а иногда и рывками, прогрессировали к тому состоянию, в котором находимся сейчас мы. Нет причины полагать, что антиреалист не может рассказать историю о причинном воздействии наших предков на объекты, служащие предметом нашего рассказа. Он сможет также описать, как эти объекты помогли осуществить обоснованные, но ложные описания нас самих, как за ними следовали несовместимые с этими описаниями, слегка лучшие, и так до наших дней».111

Тему случайности демократии хорошо иллюстрирует высказывание Исаяи Бёрлина. Отвечая на вопросы: почему сегодня свободу принято связывать с демократией и почему сторонники индивидуальной суве-

111 Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 209.

ренности одновременно являются поборниками демократии, Бёрлин пишет: «Свобода не связана, во всяком случае – логически, с демократией или самоуправлением. Самоуправление может лучше гарантировать гражданские права, чем другие режимы, потому его и отстаивают приверженцы свободы. Но между личной свободой и демократическим правлением нет необходимой связи... Связь между демократией и личной свободой гораздо слабее, чем представляется их защитникам. Желание быть себе хозяином или, по крайней мере, участвовать в процессах, которые управляют моей жизнью, может быть столь же глубоким, как и стремление обеспечить себе зону свободного действия. Наверное, исторически оно старше. Но это разные желания».¹¹²

§3. Либеральный прагматический постмодернизм

Тезис неопрагматизма о случайности свободы и демократии выводится из положения о взаимосотнесенности всех явлений социальной жизни и культуры. Принятие историцизма в традиции, идущей от Гегеля, означает отсутствие «строгих» оснований даже у самого стабильного и благополучного строя. Критики такого допущения, в том числе и среди убежденных либералов, обвиняют прагматистов в «релятивизме». В связи с этим Рорти обозначает собственные взгляды: «Позицию гегельянцев, пытающихся избежать обращения к кантианским догмам в обосновании преимуществ либеральных практик и институтов современных североатланти-

¹¹² Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 135-136.

ческих демократий, я назову “постмодернистским буржуазным либерализмом”».113

«Заявления гегельянцев о том, что современная либеральная демократия для ее успешного функционирования не нуждается в такого рода теоретических обоснованиях, что апелляции к принципам солидарности и взаимной помощи вполне достаточно для того, чтобы продуктивно действовать, кантианцы признают “безответственными” и “релятивистскими”. Предполагается, что либерально-демократические институты и практики потерпят крушение (и никогда не смогут быть восстановлены в прежнем виде), если усугубляющаяся болезнь современной культуры — философская деконструкция — коснется традиционных кантианских ценностей, если, в частности, будет отвергнуто положение о “рациональности” и “морали” как транскультурных и внеисторических феноменах, о моральном законе как абсолютной инстанции».114

Разрабатывая тезис о приоритете демократии над философией, Рорти формулирует ряд вопросов, которые он считает ключевыми для современного прагматизма. Актуализация философии происходит через понятие «интерсубъективности» (intersubjectivity), или солидарности, которая отменяет прежние попытки познать и описать реальность независимо от процессов мышления, коммуникации и языка. Эти попытки в духе прежней «до-постмодерной» традиции заменяются вопросами нового плана. Например: «Где проходят границы нашего сообщества?»; «Достаточно ли мы

113 Rorty R., *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge University Press. 1991. P. 186.

114 Там же. P. 189.

открыты и свободны?»; «Достаточно ли мы восприимчивы к страданиям и инновациям, исходящим от тех групп, которые находятся вовне нашего сообщества?»¹¹⁵ Рорти видит этот процесс не как отказ от существующих словарей, не как их замену, а как континуум дискурсивного обмена, игру социальным и языковым практикам. И это, как подчеркивает Рорти, не революционный, а эволюционный процесс.

Данный поворот в общественной мысли Рорти связывает с обозначившейся на Западе более широкой тенденцией к «релятивизации» философии. Эта тенденция совпадает на культурно-историческом уровне с либерализацией общественной мысли, которая, в свою очередь, является, так сказать, частным случаем «прагматизации» западного мировоззрения.

«Массовая демократия как успешная практическая реализация идеи, что все, подвергающееся воздействию политических решений, должно иметь силу влиять на эти решения,— противоречит платоновскому различию между рациональным поиском истины, свойственным мудрецам, и потоком страстей, характерным для большинства. Соединившись с дарвиновским преодолением разрыва между человеком и животными, практика массовой демократии поставила под вопрос целый ряд других различий: между когнитивным и не-когнитивным, разумом и страстью, логикой и риторикой, истиной и полезностью, философией и софистикой. Благодаря появлению демократии масс, у философов появилась задача переформулировать эти различия в терминах политической разницы между свободным и

¹¹⁵ Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1.* Cambridge University Press. 1991. P. 13.

вынужденным согласием, а не в терминах метафизического различия условного и безусловного».116

Этот процесс (эволюция, а не революция) решительно противостоит старой идее о том, что общество должно перейти в некую новую формацию. Рорти отрицает возможность «выскочить» из существующей парадигмы с тем, чтобы, как он говорит, взглянуть со стороны на наше существование.117 Этот процесс дискурсивного обмена, переключки языковых практик Рорти называет использованием «старых шумов и меток», подразумевая метафорический обмен значениями разных семиотических кодов, используемых в рамках разных практик. Эта мысль подробнее описана Рорти в статье «Незнакомые шумы: Гессе и Дэвидсон о метафоре».118 Идея полифонии у Рорти в чем-то переключается с изобретенным Роланом Бартом понятием «эхокамеры», своего рода ансамблем предшествующих текстов, образующих интертекстуальность.119 Плюрализм Рорти становится возможным именно в обществе-«эхокамере», в котором различные смыслы и метки находятся в состоянии перманентной переключки и обмена. Понятие интертекстуальности и образ языковой игры разрабатывались такими современными философами, как М. Риффатер, Р.-А. Богранд и В. У. Дрессер и др.

116 Рорти Р. *Философия и Будущее* // *Вопросы Философии*. 1994, № 6. С. 25

117 Там же. С. 24.

118 Rorty R., *Objectivity, Relativism, and Truth*. *Philosophical Papers*. Volume 1. Cambridge University Press. 1991. P. 14.

119 Barthes, Roland, *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris, 1975. P. 78.

Говоря о постмодернистской критике либерализма и либеральной демократии, Рорти отмечает: «Атаки на либеральную социальную мысль в традиции Милля, Дьюи и Ролза направлены на идеологическую структуру, которая якобы... подавляет попытки изменить существующую ситуацию. Но в самой либеральной демократии нет ничего неправильного. Проблема возникает, когда их творчеству пытаются приписать те цели, которые они перед собой не ставили, а именно демонстрация превосходства нашего образа жизни над всеми другими альтернативами».120

В своих работах Рорти стремится к синтезу прагматизма, социального утопизма и либеральной традиции. Под либеральной утопией Рорти имеет в виду обычное понятие равенства возможностей, то есть идею общества, в котором единственным оправданием неравенств служит то, что было бы еще хуже, если бы их не существовало. Если рассуждать об обществе в терминах либеральной утопии и равенства возможностей и не искать поддержки в таких философских доктринах, как законы истории, упадок западной цивилизации, век нигилизма, то это будет рассуждение с позиции, которую Рорти называет иронической. Герой плюралистического неопрагматизма – либеральный ироник — это тот, для которого либеральная утопия не выражает сущности человеческой природы, конца истории или воли Бога. Для него это просто наилучшее выражение той цели, к которой стремятся люди. В этом контексте ирония означает нечто, близкое к антифундаментализму. Ирония, о которой говорит Рорти, просто определенная позиция, способ самовосприятия, форма жизни.

120 Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). P. 15.

Сегодня идея культурного плюрализма и дискуссии о возможности его совмещения с либеральной демократией находят свое отражение в спорах об идее «мультикультурного общества». Сторонники мультикультурализма задают актуальные и важные вопросы о будущем социального устройства и возможности поддержания межкультурного мира и разнообразия в условиях либеральной демократии. При том что в современных дискуссиях мультикультурализм чаще всего предстает как некое монотонное течение, представляется правильным рассмотреть серьезные противоречия внутри данной концепции.

В частности, для таких авторов радикального направления, как Лани Гунье, мультикультурализм является революционной теорией, фактически нацеленной на избавление от либеральной демократии. На наш взгляд, для многих леворадикальных теоретиков феминизма, экорадикализма, крайнего мультикультурализма и т. д. «негативная» часть их программы, направленная на борьбу с «буржуазной» системой, намного превосходит по значимости «позитивную» программу культурного сосуществования, гармонии с природой или эмансипации женщин. Отдельно стоит крайне противоречивая концепция «групповых» прав, используемая многими мультикультуралистами.

Авторы умеренного, либерального направления прежде всего, Уил Кимлика, напротив, готовы искать компромисс

между традиционной системой либеральной демократии и принципом культурного плюрализма. Мультикультурализм и либеральная демократия вовсе не обязательно вступают в конфликт. Дополненные современным анализом понятий этноса, расы, национализма и культурной самоидентификации (Элли Кедури, Эрнест Геллнер) они могут взаимоукрепить друг друга. Мультикультурное общество может развиваться не вопреки либеральной демократии, а, так сказать, в ее рамках.

Рассуждая о возможной роли философов в либеральном постмодернистском сообществе, Рорти отводит философскому «комьюнити» ограниченную, но важную роль в эгалитаризации различных культур и социальных групп: «Если эта утопия когда-либо осуществится, мы, философы, будем играть пусть и не главную, но все же полезную роль в ее создании. Ведь точно так же, как Фома Аквинский должен был посредничать между Ветхим Заветом и Аристотелем, как Кант должен был посредничать между Новым Заветом и Ньютоном, как Бергсон и Дьюи должны были посредничать между Платоном и Дарвином, как Ганди и Неру должны были посредничать между языком Локка и Милля и языком Бхагаватгиты, так же кто-то должен будет посредничать между эгалитарным языком политики и явственно неэгалитарными языками многих различных культурных традиций. Кто-то должен будет осторожно и терпеливо внедрять идею политического равенства в язык традиций, утверждающих разницу между разумным или вдохновенным мудрецом и неорганизованным, мятущимся большинством. Кто-то должен будет убедить нас отказаться от привычки основывать политические решения на различии между теми, кто подобен

нам, образцовым человеческим существам, и такими сомнительными примерами проявлений человеческой природы, как иностранцы, иноверцы, неприкасаемые, женщины, гомосексуалисты, полукровки, люди, имеющие отклонения или калеки».121

Рорти убежден в том, что синтез плюралистического мультикультурализма и либеральной демократии возможен, несмотря на скепсис со стороны более радикального направления в среде мультикультуралистов, а также вопреки этноцентризму и различиям наших культурных традиций. «Эти различия встроены в наши культурные традиции и, таким образом, — в наш словарь моральных рассуждений, но утопия не наступит до тех пор, пока люди мира не убедятся, что эти различия не имеют большого значения... Это мягкое и постепенное убеждение возможно, ибо если даже массовая демократия является специфически европейским изобретением, идея демократического космополитизма находит повсеместный резонанс... В каждой культуре при всей ее ограниченности есть материал, пригодный для включения в утопию всепланетного политическо-демократического сообщества».122

Несмотря на разность культурных кодов, на этноцентризм каждой группы и нации, либеральное общество возможно в незападных культурах. Рорти убежден, что единственный способ распространения «культуры» демократии – это *убеждение* без навязывания, а единственный способ приобщения к ней – *добровольное* присоединение.

121 Рорти Р. Философия и Будущее // Вопросы Философии. 1994, №6. С. 35-36.

122 Там же. С. 34.

