

***ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ
ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА***

Научные труды

№ 51Р

Петр Казначеев

ПРАГМАТИЗМ И ЛИБЕРАЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

**Москва
2002**

Институт экономики переходного периода

Стремительное развитие процессов глобализации во всех сферах жизни и распространение новых информационных технологий требуют все более высоких степеней свободы. В современном мире не просто растет уровень индивидуальной свободы. Свобода находит все новые формы выражения, не вмещающиеся в прежний теоретический и описательный аппарат либеральной философии. Неадекватность "классических" подходов к проблеме свободы стремительно трансформирующемуся и глобализующемуся обществу заставила многих заговорить о кризисе либерализма. В настоящей работе анализируются возможности использования ключевых положений философии прагматизма для переосмысления и модернизации либерального мировоззрения.

Основная задача данного исследования заключается в том, чтобы, найдя точки соприкосновения прагматизма и либерализма, продемонстрировать их теоретическую совместимость и обозначить практические способы их сближения. С этой целью автор прослеживает основные этапы развития философии прагматизма от работ американских мыслителей Джона Дьюи, Чарльза Пирса, Уильяма Джеймса и Джорджа Мида в конце XIX–начале XX веков до прагматистского постмодерна наших дней. Методологической основой исследования служит философская доктрина неопрагматизма, разработанная американским философом Ричардом Рорти. Отдельно рассматриваются ключевые тезисы Рорти о релятивности истины, языковом и культурном плюрализме, случайности демократии и т. д. Проблема свободы рассматривается с опорой на концепцию британского философа Исаяи Бёрлина.

Настоящее издание основано на диссертационном исследовании, выполненном на кафедре социальной философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Настоящая работа издана на средства гранта, предоставленного Институту экономики переходного периода Агентством международного развития США.

Книга издана в авторской редакции.

ISBN 5-93255-105-4

Лицензия на издательскую деятельность Серия ИД № 02079 от 19 июня 2000 г.

125993, Москва, Газетный пер., 5
Тел. (095) 229-6413, FAX (095) 203-8816
E-MAIL – root @iet.ru, **WEB Site** – <http://www.iet.ru>

© Институт экономики переходного периода 2002.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
-----------------------	---

ГЛАВА 1. ИСТОКИ И ТЕОРИЯ НЕОПРАГМАТИЗМА

§1 Истоки неопрагматизма. Философия Дьюи.....	9
§2 Антирепрезентативизм и отказ от универсальности истины	27
§3 Вопрос о языке и коммуникации	40

ГЛАВА 2. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ

§1 Идеи Рорти в свете постмодерна и постструктурализма. Проблема независимости субъекта	52
§2 Свобода, случайность и неопрагматизм	62
§3 Две концепции свободы: Исайя Бёрлин и права человека	79

ГЛАВА 3. ЛИБЕРАЛИЗМ И НЕОПРАГМАТИЗМ

§1 Политический и культурный контекст неопрагматизма	104
§2 Либеральная утопия и случайность демократии	118
§3 Либеральный прагматический постмодернизм	130

Заключение	139
-------------------------	-----

Библиография	146
---------------------------	-----

ВВЕДЕНИЕ

Практические преимущества демократии были продемонстрированы в XX веке провалом двух самых масштабных и амбициозных в истории человечества попыток построить общество на основаниях, принципиально отличных от концепции свободного гражданского общества. Тем не менее можно часто слышать утверждения о том, что в последние десятилетия концепция свободы претерпела драматические изменения в ходе философских, социальных и политических дискуссий. Многие видят в этих изменениях опасность для самой идеи свободы, которая может просто не выдержать критического натиска, ставящего под сомнение не только концепцию свободы в ее прежнем виде, но и основы индивидуальных прав, свободного рынка и демократии. С другой стороны, некоторые философы объявляют классическое понятие свободы устаревшим и неадекватным современной эпохе и направляют свои исследования на поиски новых теоретических оснований и объяснений для существующего мирового порядка. Современная философская оппозиция свободе не является ни уникальной, ни «окончательной», а с исторической точки зрения этот вызов вовсе не является самым разрушительным в сравнении с предыдущими.

На уровне политической и экономической практики свобода как бы сама прокладывает себе дорогу вне зависимости от теоретических спо-

ров. Тот факт, что глобальные изменения в мировом устройстве требуют все более высоких степеней свободы, становится очевидным для все большего числа людей. Переворот в информационных технологиях и коммуникации, всепроникающий Интернет, глобализация во всем ее многообразии от либерализации мировой торговли до решительного выхода за рамки национального суверенитета, серьезные сдвиги в национальной идентификации и рост межкультурного плюрализма – все эти революционные изменения выводят свободу на уровень, не имеющий аналогов в мировой истории. Поэтому в данной работе не предпринимается попытка встать «на защиту» свободы от ее современных критиков: неокolleктивистов, поборников государственного вмешательства или антиглобалистов.

В настоящей работе отстаивается позиция, согласно которой подлинная и наиболее серьезная угроза либеральным обществам и концепции свободы исходит вовсе не от этих антилиберальных дискурсов. Сами по себе эти сравнительно маргинальные движения являются выражением более фундаментальной проблемы. *Эта проблема заключается в отсутствии аналитического инструментария, пригодного для объяснения роли свободы в стремительно меняющихся социальных системах, и в связанной с этим невозможностью описания и определения свободы в этих новых условиях. Старые философские теории социальной свободы, сколь бы разнообразными и противоречивыми они ни были, становятся неадекватными в новых условиях, предъявляющих новые теоретические требования.* Научный рационализм Поппера, мистическая свобода Анри Бергсона, религиозный подход персоналистов типа Эммануэля Мунье или классический, проникнутый скептицизм-

мом, либеральный идеализм Дэвида Юма – все это различные фундаментальные концепции свободы, возникавшие на разных этапах истории. Объединяет эти и другие философские школы то, что понятие свободы является в них ключевым. И в то же время ни одна из них не способна объяснить роль свободы в терминах, адекватных современной социальной проблематике. Изменение философского словаря в целом должно повлечь и изменение концепции свободы. И именно неспособность к такому изменению в будущем может превратиться для сегодняшних либеральных демократий в основное препятствие на пути их развития. На данном этапе человеческой истории свобода достигла высшей точки в ее значении для социального развития. В этой ситуации она просто не может оставаться в ее старой, модернистской форме.

Исходя из сказанного выше, можно сформулировать цель и задачи настоящей работы. Ее цель – провести социально-философский анализ неопрагматизма и выявить те его положения, которые позволяют описать проблему социальной свободы в неклассических терминах и провести ревизию либеральной теории, сделав ее более адекватной меняющейся культурной и политической реальности. Основной замысел данной работы заключается в том, чтобы, найдя точки соприкосновения социальных концепций прагматистского постмодерна и либерального мировоззрения, продемонстрировать их теоретическую совместимость и обозначить практические спо-

собы их сближения. Конечная цель этого анализа (автор лишь надеется внести посильный вклад в ее достижение) – определить пути к переописанию и созданию нового философского словаря социальной свободы.

Основы концептуального аппарата и методологические подходы философии прагматизма были сформулированы американскими мыслителями Джоном Дьюи, Чарльзом Пирсом, Уильямом Джеймсом и Джорджем Мидом в конце XIX–начале XX веков. Неопрагматизм, как преломление идей американской прагматистской традиции в плоскость философии постмодерна, был разработан американским философом Ричардом Рорти.

Методологической основой настоящей работы служит философская доктрина, разработанная Ричардом Рорти. Проблема свободы анализируется Рорти с опорой на концепцию британского философа Исаяи Бёрлина. В социальной области Рорти берет за основу предложенное Бёрлином разделение на «позитивную» и «негативную» свободу,¹ становясь на сторону последней и рассматривая ее как возможность сосуществования разных дискурсивных практик в рамках либеральной социальной системы.

Творчество самого Рорти исследовано на Западе достаточно основательно. Среди статей, анализирующих его

¹ Berlin, Isaiah, Two Concepts of Liberty. In: Four Essays on Liberty. Oxford University Press, 1969. Русский перевод: Берлин И., Философия свободы. Европа. М., 2001.

творчество, преобладают сопоставительно-реконструктивные, критические работы, нежели написанные с историко-философских позиций. Творчество Рорти анализировали и комментировали многие видные философы, представляющие традиции обоих континентов, в числе которых можно назвать Х. Патнема, Р. Бернстайна, П. Верилио, Д. Девидсона. Среди «континентальных» философов, полемизировавших с Рорти на разных этапах его творчества, были Ю. Хабермас, Ж. Деррида, Дж. Ваттимо, Ж. Бувресс.

Вместе с тем творчество Рорти только сейчас начинает находить свой путь к российскому читателю. К настоящему времени в переводе на русский были изданы «Философия и зеркало природы», «Случайность. Ирония. Солидарность» и «Политика левых в Америке XX века». Кроме того, в России было опубликовано несколько аналитических статей и рецензий на издававшиеся на русском языке книги Рорти и публикации о нем А. Парамонова, В. Руднева, И. Джохадзе, В. Куренного, М. Рыклина, Р. Апресяна, Н. Юлиной. В 2001 году была издана монография И. Джохадзе «Неопрагматизм Ричарда Рорти». На философских факультетах впервые появились спецкурсы, посвященные неопрагматизму и философии Рорти.

Состоявшийся в 1997 г. визит Ричарда Рорти в Россию по приглашению Института философии РАН вызвал рост интереса к творчеству американского прагматиста. В результате был выпущен сборник "Философский прагматизм Ричарда

Рорти и российский контекст",² в который помимо текстов Рорти и аналитических статей российских авторов вошли два московских интервью с американским философом. В целом анализ философии неопрагматизма и ее соотносимости с современной – и, в частности, российской - социокультурной и политической реальностью не занял до сих пор адекватного места в общем потоке русскоязычных публикаций о западной постмодернистской философии.

В настоящем исследовании предпринимается попытка рассмотрения философии неопрагматизма и, прежде всего, творчества Ричарда Рорти сквозь призму социально-философского анализа, эксплицируя его позиции в отношении проблемы социальной свободы и политического будущего демократических обществ. Несмотря на большое количество зарубежной литературы, анализирующей и комментирующей работы Рорти и доктрину неопрагматизма, а также появившиеся в последние годы публикации о неопрагматизме на русском языке, этот аспект прагматистского постмодерна остается пока практически неизученным.

² Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст, под ред. А. Рубцова. М., 1997.

ГЛАВА 1. ИСТОКИ И ТЕОРИЯ НЕОПРАГМАТИЗМА

§1. Истоки неопрагматизма. Философия Дьюи

Для наиболее полного понимания истоков и возникновения неопрагматизма и его основных положений необходимо рассмотреть творчество тех философов, которые оказали наибольшее влияние на формирование концептуального аппарата неопрагматической философии. Надо отметить, что влияние идей прагматизма не ограничилось творчеством американских философов. Близкие прагматизму идеи распространились в начале XX века в Англии, Франции (Пуанкаре, Леруа), Италии (Дж. Папини, Дж. Преццолини), Чехословакии (К. Чапек) и т. д. Тем не менее формат настоящей работы не позволяет остановиться на творчестве европейских последователей прагматизма. В данном разделе дан краткий обзор основополагающих идей Чарльза Пирса, Уильяма Джеймса и Джорджа Мида, а также более подробно рассмотрены теория прагматизма Джона Дьюи и ее место в истории американской философии, политики и социальной мысли.

Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) одним из первых выдвинул теорию сомнения-веры, в соответствии с которой человек, живя в мире, вырабатывает различные приспособительные привычки, модели поведения и типы действий, которые заменяют ему инстинкты и, будучи осознанными, образуют верования. Вера в данном случае определялась через действие - как готовность действовать определенным образом. Мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение. Наше представление об этих свойст-

вах и образует в целом понятие данного предмета. Соответственно, единственной целью познания Пирс считал достижение верования и устранение сомнения.

Герменевтическая часть теории Пирса базируется на принципе значения. Субъект оперирует, согласно Пирсу, не объективными вещами, а значениями для него тех или иных символов. Значение же Пирс определяет как совокупность практических последствий процесса означения для означающего субъекта. В своей программной статье «Как сделать наши идеи ясными» Пирс формулирует основы своей прагматистской теории значения: «Рассмотрите, какие последствия, могущие иметь, предположительно, практическое значение, имеет в нашем понимании объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих последствиях есть все наше понятие об этом объекте».³

Исходя из этого, Пирс формулирует теорию истины: истина - это предмет веры, особое состояние сознания, что, в свою очередь, делает дискуссию о «подлинности» истины бессмысленной и непродуктивной. Согласно Пирсу, деятельность мысли возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда верование достигнуто. Таким образом достижение верования есть единственная функция мысли. В конечном счете истина определяется как то мнение, о котором сложился бы консенсус в определенном сообществе (ученых, философов и т. д.).

Пирс выделял три способа закрепления верований: иррациональный «метод упорства» (method of tenacity), заключающийся в целена-

³ Pierce, Ch. Collected Papers, vol. I – VIII. Cambridge (Mass.), 1958 – 1960, Vol. 5, p. 258.

правленном самоубеждении, «метод авторитета» (method of authority), или «априорный метод», представляющий метафизические системы как согласные с разумом всеобщие истины, и «научный метод», заключающийся в предположении о существовании реальных вещей независимо от наших мнений. Этот последний способ, хотя и создает некую видимость «объективности» знания, тем не менее все равно обречен на релятивность, так как его единственным фундаментом является *соглашение* о его правильности.

Но все же Пирс был далек от перехода к полному теоретическому релятивизму. Поэтому для него истина существует в качестве устойчивого верования, которое возникает неизбежно в процессе научного исследования при условии бесконечности этого процесса и участии в нем всех компетентных исследователей. То есть истина определяется как такое мнение, о котором в конечном счете сложился бы консенсус в сообществе ученых.

Говоря о теоретических истоках неопрагматизма, нельзя не упомянуть о концепции случайности в прагматистской доктрине Пирса. Пирс решительно высказывался против идей детерминизма и того, что он называл «учением о необходимости» (necessitarianism), провозглашая принцип случайности в качестве основы всех видов знания, в том числе и научного. Этот принцип случайности выражен у Пирса разными понятиями: «фаллибилизма»⁴ (fallibilism) или «тихизма»⁵ (от древнегреческого «tyche» - случай). Эти понятия объединяет скептическое отношение Пирса к попыткам выведения раз и навсегда данных законов («законов природы», законов

4 Там же. P. 29-30.

5 Pierce, Ch. Chance, Love and Logic, NY, 1923. P. XVII.

науки и т. д.), которые бы опирались на универсальные гносеологические принципы. Забегая вперед, надо отметить, что принцип случайности занимает важное место в философии неопрагматизма Ричарда Рорти.

Другой основоположник прагматизма – Уильям Джеймс (1842 – 1910) – не только сделал важный вклад в развитие этого течения, но и создал на его основе своего рода прагматистскую картину мира: незамкнутую, хаотическую и неподвластную упорядочиванию «плюралистическую вселенную», «великий цветущий, жужжащий беспорядок». Мир и процессы мира невозможно описать как целостную логическую систему, что приводит Джеймса к отрицанию разницы между психическими и физическими явлениями. Наше избирательное познание выделяет отдельные сгустки, группы ощущений (предметы), которые представляют для нас тот или иной интерес. Мир лишен единства и не поддается определению и объяснению универсальными законами, представляя собой поток бессвязных явлений и событий. По мнению У. Джеймса, «рассеяние и неполное объединение является единственной формой, которую до сих пор принимала действительность».⁶

Человек создает себе свой уникальный мир, сущность которого не сводится к духу и материи. Это последнее разделение – чисто функционально. «Радикальный эмпиризм» Джеймса отменяет противопоставление субъекта и объекта, соединяя их в единстве опыта и реальности. В работе «Основания психологии» Джеймс объясняет природу окружающего мира творческим характером человеческого сознания, которое «вычленяет» мир

⁶ Джеймс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904. С. 22.

из потока ощущений. «Мой мир – это лишь один из миллиона... заложенных (в хаосе ощущений – П. К.), столь же реальных для тех, кто может извлечь их, иных миров».7 Идея о мире и сам мир («реальность») являются двумя сторонами одного потока сознания. И в этом смысле наше видение мира лишено всякой «объективности», так как является лишь одним из бесконечного числа возможных.

Прагматизм Джеймса максимально индетерминистичен: плюрализм (еще один термин, наряду со «случайностью», воспринятый Рорти в качестве основополагающего в его доктрине) открывает возможности для свободы, не ограниченной причинными связями. Интересно, что, вступив в полемику с Гербертом Спенсером, Джеймс предвосхитил одно из основных положений философии Рорти. Пирс критикует пассивно-приспособительную интерпретацию психики у Спенсера, отвергая аналогию с зеркалом (пусть даже искривленным). Позже именно эта аналогия (вернее, ее критика) ляжет в основу «Философии и зеркала природы», в которой Рорти развенчал картезианско-платоновское представление о сознании, как о «зеркале» познания.

Согласно Джеймсу, познание – это избирательная категория, преследующая определенные цели. Выбор происходит на основе процессов сознания из непрерывного потока мысли. Соответственно, теория истины у Джеймса во многом повторяет и развивает основные положения об истине у Пирса: «Истина состоит в будущей полезности для наших целей».8 Само

7 James W. The Principles of Psychology, London, 1891. Vol. 1. P 288-289.

8 Pierce, Ch. Values and a Universe of Chance. NY, 1958. P. 381.

по себе ощущение не может быть ни истинным, ни ложным. Истинным или ложным может быть только то, как мы о нем рассуждаем и говорим. Теории, направленные на поиск истины, не дают готовых ответов на «фундаментальные» вопросы. Эти теории представляют собой инструменты нашего опыта и, соответственно, должны оцениваться в соотнесении с их эффективностью.

С целью прагматистской интерпретации массива знаний, накопленных человечеством за всю историю его существования, Джеймс вводит понятие «кредитная система истин». «...Истина в значительной своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им подобно тому, как имеют силу (курс) банковские билеты, пока никто не отказывает в приеме их. Но все наши мнения имеют где-то за собой прямые, непосредственные проверки, без которых все здание истин грозит рухнуть подобно финансовому предприятию, не имеющему под собой основы в виде наличного капитала... Мы торгуем друг с другом своими истинами. Но вся эта надстройка покоится на фундаменте проверенных кем-нибудь конкретно убеждений».⁹

Наследие Джорджа Герберта Мида (1863–1931) интересно тем, что он осуществил перенос положений прагматистской теории в социальную плоскость исследования, обозначив прагматическое поведение индивидов в социуме как «социальный бихевиоризм». Мид рассматривал мышление как инструмент приспособления индивида к ситуации. Согласно Миду, сознание и самосознание человека, его «Я», возникает как часть со-

⁹ Джеймс В. Прагматизм. СПб., 1910. С. 127-128.

циального целого. Для оформления этого «Я» необходимо наличие других «Я», которые находятся в состоянии общения с ним. (Понятие «общение» или «коммуникация» (communication) – еще один ключевой термин, воспринятый Рорти из философии прагматизма). Принципиальным для Мида было то, что средством общения является язык, в котором и пребывают отдельные «Я» как часть социальной системы. Сами границы «Я» определяются социальным поведением индивида и его местом в жизни социума.

Основополагающим понятием в концепции Мида является понятие «социальный акт», состоящее из «восприятия», «манипуляции» и «консумации» (consummation). «В поле консумации непосредственно достигаются все атрибуты ценности. В нем объектами обладают, они становятся хорошими, дурными и безразличными, прекрасными и безобразными, привлекательными и отталкивающими. В физических вещах эти свойства присутствуют лишь опосредованно».10 Следовательно, и поступки, поведение и самоидентификация индивида интерпретируются только в соотношении его с той или иной общественной группой. Любые индивидуальные акты, так или иначе, вовлекают других членов социальной группы и поэтому не могут рассматриваться изолированно от них.11 Эта идея также получает развитие у Рорти, который заявляет о себе как о стороннике социоцентризма. Отдельные поступки, политические противостояния, исторические события не могут рассматриваться в отрыве от их связи с конкретной социальной общностью. Таким образом, Рорти постулирует свой принцип

10 Mead G. H. *The Philosophy of the Act*. Chicago, 1938. P. 25.

11 Mead G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934. P. 7.

«этноцентризма», в соответствии с которым невозможным оказывается взглянуть на наши действия извне, независимо от собственного словаря.

Идеи философа, педагога и общественного деятеля Джона Дьюи (1859 –1952) оказали решающее влияние на формирование теории неопрагматизма. Дьюи можно с уверенностью назвать самым известным американским философом первой половины XX века. Круг его последователей вышел далеко за рамки университетских аудиторий: для своей страны он стал, по выражению Генри Коммагера, лоцманом, учителем и совестью американского народа. Определенное возрождение интереса к его творчеству в американском академическом сообществе в последние годы (наиболее значимым проявлением которого стал неопрагматизм Рорти) связано, на наш взгляд, как раз с тем, что Дьюи сумел определить место американского общества в мире и помог американцам примириться с мучавшими их политическими и культурными противоречиями. В этом смысле он стал популяризатором американской идеи за рубежом, читая лекции в Китае, СССР, Турции, Японии и Мексике. Дьюи считал, что за вхождение в современный мир американцы не обязательно должны расплачиваться отречением от своих самых важных убеждений.

Дьюи также активно поддержал создание Американского союза защиты гражданских свобод (American Civil Liberties Union – ACLU), Новой школы социальных исследований, Американской ассоциации университетских профессоров и других общественных и академических объединений.

Дьюи построил свою философию на двух основных принципах – прагматизм и либерализм. Прагматизм трактовался Дьюи как особое пони-

мание теории истины: критерием истинности является не соответствие внешней реальности, а возможность применения добытых знаний для осмысления опыта. Поскольку поиск такой прагматической истины – процесс творческий, то никакая универсальная теория познания, в принципе, невозможна. Фактически Дьюи отменил своей теорией различие между актом познания и практическим действием: любые гипотезы, теории, идеи о реальности ценны лишь в той степени, насколько они облегчают решение жизненно важных для человека проблем. Функция интеллекта не в том, чтобы копировать объекты, а в том, чтобы устанавливать с ними наиболее выгодные отношения.

Такой прагматический взгляд на гносеологию не принимает универсализации и иерархизации знания в принципе. Приоритетным является не тот вид познания, который способен лучше «отражать» действительность или «природу вещей», а тот, который позволяет достичь оптимального практического результата. Таким образом, привилегированное положение науки (и философии) является, по мнению Дьюи, предрассудком, укоренившимся в нашей культуре и системе ценностей, от которого надо отказаться.

Эгалитаризация разных аспектов знания и критика «универсализации» философии находят развитие в работах Рорти. Основанием для этой (порой шокирующе откровенной) критики является прагматизм Дьюи.

«Опыт, - писал Дьюи, - включает сновидения, безумие, болезнь, смерть, труд, войну, пуганицу, двусмысленность, ложь и ошибки; он включает трансцендентальные системы так же, как и эмпирические, магию и предрассудки так же, как и науку...Этот факт с самого начала дискредитирует каждого философа, который претендует быть эмпириком и в то же время убеждает нас, что некоторый специальный предмет есть опыт, а какой-то иной – нет».12

Отсюда как следствие вытекает критика, которой Дьюи подвергает отвлеченный и «надменный» характер традиции философствования. Дьюи критикует прежний идеальный образ философа, отрешенно ищущего универсальные основания знания и пытающегося решать «вечные вопросы». Философ без гражданской позиции не является *подлинным* философом. Философские знания, лишённые практического потенциала, для Дьюи лишены и всякого смысла. Он заявляет о необходимости повернуть философию лицом к насущным вопросам общества, а также предлагает сблизить философию и демократию. В связи с этим исследователь творчества Дьюи Алан Райан пишет: «Дьюи пришел к мысли, что каждый аспект философии соотносится с одним из аспектов понимания современного демократического общества».13 При этом этот процесс сближения, согласно Дьюи, должен быть обоюдным: не только философия должна стать более прагматической, но и демократия должна быть более возвышенной. Для Дьюи демократия – это не только механизм принятия решений большинст-

12 Dewey J. Experience and Nature. Chicago – London, 1926. P. 10.

13 Ryan, Alan, John Dewey and the peak of American liberalism, Norton, 1997. P. 35.

вом и защиты прав меньшинства, но и процесс социального образования, воспитывающий в обществе понимание социальной ответственности.

Видимо, под влиянием политики «Нового курса» Дьюи пошел еще дальше в своих рассуждениях о реформе демократии. Он мечтал о создании Великой Общности, которая объединила бы американцев в осознании себя частью единого народа, одной нации. Интересным образом именно взгляды Дьюи предвосхитили то, что легло в основу патриотической идеологии неоконсерватизма в США, с той лишь разницей, что Дьюи строил свой проект национального единства как бы с противоположного, левого фланга. Но то ли из-за этого (в какой-то степени флаг патриотизма удалось перехватить консерваторам), то ли из-за явной утопичности идеи объединения нации (граждане которой непохожи и неодинаковы, как, наверное, ни в одной другой стране) в послевоенные годы американским левым либералам пришлось отодвинуть на задний план идею всеамериканского объединения.

Для понимания основных концептуальных положений философской доктрины Рорти необходимо остановиться на ряде положений разработанной Дьюи теории сознания и гносеологии. Прагматический подход к природе человеческого сознания приводит Дьюи к отрицанию качественного отличия между мышлением людей и инстинктами животных. Он не видит в мышлении ничего сверхъестественного или сверхбиологического. Сугубо биологическая природа мыслительных про-

цессов означает, что единственное отличие между человеческой деятельностью и поведением животных заключается в использовании человеком языка. «"Культура", как и все, что она подразумевает в качестве отличного от «природы», есть и условие, и продукт языка».14

Лингвоцентризм, к которому приходит Дьюи, дополняется в его философской доктрине тем, что можно назвать «ситуационизмом». Вслед за Джеймсом, видевшим мир в качестве хаотического жужжащего улья, Дьюи утверждает оторванность и несвязанность различных явлений мира, отдельных событий друг с другом. Уникальность, случайность и независимость отдельных явлений означает невозможность применения к ним единых законов познания. Следовательно, любые суждения науки имеют также исключительно частные свойства, которые невозможно экстраполировать на другие элементы опыта. Законы науки – это «мосты, с помощью которых мы переходим от одного частного опыта к другому; они представляют собой индивидуальные опыты, оформленные таким образом, чтобы быть в состоянии регулировать опыт других».15

Принципы плюрализма и антиуниверсализма проецируются Дьюи и в область социальных отношений и политики. Так, Дьюи отвергает возможность применения неких

14 Dewey J. *Logic: the Theory of Inquire*. NY, 1955. P. 56.

15 Dewey J. *Problems of Men*. NY, 1946. P. 217-218.

общих принципов к различным историческим ситуациям: уникальность каждого момента опыта делает невозможным социальное планирование и выявление общих закономерностей развития социума. По той же причине Дьюи относится скептически к попыткам радикального переустройства общества. Гностическая вера в «нового человека» как цель социального развития обречена на неудачу: «Цель не является более тем конечным пунктом или пределом, который следует достигнуть. Она, скорее, активный процесс преобразования существующей ситуации».¹⁶ Скептицизм Дьюи в отношении социального целеполагания основывается еще и на его этическом релятивизме. Дьюи поднимает вопрос об относительности моральных установок в принципе: невозможно, считает он, применять одни и те же моральные стандарты к поступкам, совершаемым в разных условиях и в разных контекстах.

В области социальных процессов беспокойство Дьюи вызывало, скорее, не движение к неправильной цели (попытка обозначить такие цели вызвала у него, как уже было сказано, серьезное недоверие), а отсутствие чувства социальной общности. Как патриот своей страны он очень болезненно реагировал на то, что казалось ему разобщенностью и атомизацией американского народа. Он считал, что вопреки сверхбыстрому развитию коммуникаций и информационных технологий аме-

¹⁶ Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1949. P. 177.

риканцы потеряли то чувство единства, которое было присуще им во времена «отцов-основателей» Соединенных Штатов. Шагнувшие вперед в своем развитии транспортное сообщение и стремительно растущая *экономическая взаимозависимость* американцев по всей стране не сопровождались адекватным развитием институтов *социальной и культурной взаимозависимости*. Дьюи мечтал о преобразовании американского общества в американскую *общность* путем развития образования и поддержки всех его институтов – от младшей школы до университетов. Эти институты, по мысли Дьюи, могли бы способствовать выработке *самосознания* американского общества в качестве единой нации.

Исследуя влияние идей Дьюи на философию неопрагматизма, нужно принимать во внимание то разделение его творческого наследия, которое осуществляет Ричард Рорти. Для Рорти наибольшую значимость имеет не теория природы и опыта Дьюи или его натуралистическая метафизика, созданная под влиянием немецкой классической философии, а тот период его творчества, который наиболее полно отражен в таких работах, как “Реконструкция в философии” (1920), “Поиск достоверности” (1929) и “Искусство как опыт” (1934). Именно в них, согласно Рорти, Дьюи обосновал необходимость отойти от поиска достоверности и ответов на «вечные» вопросы как

основного предназначения философии.¹⁷ При этом Рорти не претендует на окончательную и единственную интерпретацию Дьюи: он охотно признает упреки критиков в вольном обращении с наследием последнего. Следуя своим релятивистским принципам, Рорти говорит о том, что его анализ Дьюи – лишь одно из возможных прочтений наследия прагматизма, это творческий, не-буквальный «перевод» идей Дьюи на язык философии постмодерна.¹⁸

Фактически Рорти радикализирует тезис Дьюи о новых, прагматических основаниях верификации, переходя на позиции полного отрицания последней. Рорти отказывается создавать новые теории истины и познания на месте старых: он говорит о принципиальной бессодержательности любых теорий такого рода. Истина (истины) создается, а не открывается, соответственно, и гносеология, по своей природе, ближе к творчеству, нежели к научному знанию. А так как наша жизнедеятельность конституируется в языке, создавая текст человеческой культуры, то и творческий характер истины имеет лингвистический характер. Следовательно, предпочтение отдается Рорти не философскому, а литературно-критическому мышлению.

В «Философии и зеркале природы» Рорти предлагает отказаться от рассуждений об «объективной» истине, которые

17 Rorty R., *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism//Consequences of Pragmatism*, Minnesota, 1982. P. 161-163.

18 Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Nashville & L., 1995. P. 53.

завели философию слишком далеко в пустых, ничего не значащих спорах о «соответствии». Рорти ставит словарь (или, как он говорит, «жаргон») платоновско-картезианской традиции в один ряд с «анимистическим словарем доклассической древности»¹⁹. Оба словаря одинаково неактуальны и неприменимы в современной философии, считает Рорти. «Способ, каким вещи сказываются и используются, более важен, чем обладание истиной».²⁰

Идея о необходимости отказа от поисков «истины» и от основных положений платоновско-картезианской традиции, согласно Рорти, была впервые наиболее четко сформулирована именно философами прагматизма. Дьюи впервые показал возможность развития философии без поиска ответов на «вечные вопросы» и без проверки обсуждаемых идей и концепций на «достоверность». Тем самым Дьюи в определенной степени спас философию от скатывания в заколдованный круг циркулярной логики «вечных вопросов», что, в свою очередь, фактически привело бы к ее закату и умиранию как сколь-нибудь влиятельной дисциплины. Уход от старых оснований и споров и от претензий на господствующее положение в современной культуре позволил придать философскому знанию новый импульс в его развитии и актуальность.

¹⁹ Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979. P. 12.

²⁰ Там же. P. 360.

При всем позитивном значении концепции Дьюи, которое подчеркивает Рорти, он, по мнению последнего, все же повторил ошибки предшествовавшей философской традиции, попытавшись вывести новую «теорию опыта» вместо старой традиции гносеологии. В качестве альтернативы этой традиции Дьюи выдвигал теорию прагматизма. Надо сказать, что в этом стремлении найти новые основания гносеологии Дьюи повторяет ход рассуждений Джеймса и Пирса, которые пытались найти позитивные начала в постклассической философии. Рорти видит в этом не просто заблуждение прагматистов, но и проявление в их рассуждениях «генетически» полученного от предшествующей философии синдрома универсализма. Дьюи как бы пытается синтезировать то, что не поддается синтезу – локковский эмпиризм с историцизмом Гегеля и натуралистическим эволюционизмом Дарвина. Рорти говорит о колебаниях Дьюи между «терапевтическим» и «теоретическим» философствованием. В работах Дьюи как бы борются идеи культурной критики (близкие Рорти) с попытками создания новой метафизической системы (отвергаемые теоретиком неопрагматизма).²¹

Подобно тому как «лингвистический поворот» в американской философии в итоге обернулся попыткой использовать теорию языка в качестве нового «универсального» осно-

21 Rorty R. The Consequences of Pragmatism. Minnesota, 1982. P. 84.

вания в теории познания, так и прагматизм, согласно Рорти, рискует «девальвировать» свой революционный пафос в случае рассмотрения самой этой теории в универсалистских категориях. Рорти предостерегает против такой опасности и создает свою теорию, свободную от «классических» пороков. Неопрагматизм Рорти строится на принципиальном отказе от поиска *любых* универсальных оснований знания, тем самым преодолевая «фундаменталистское» наследие прошлого.

Рорти считает, что такое стремление Дьюи к научному методу в исследованиях должно рассматриваться с большой долей критики и роль «научного метода» в наследии американского философа в целом не должна преувеличиваться. Рорти при этом не отрицает выборочный, творческий и *небуквалистский* характер своего прочтения Дьюи. Рорти видит в этом заслугу неопрагматизма, прямо вытекающую из установок прагматизма об относительности любых значений философских доктрин и теорий. Философское наследие прагматизма не имеет никакой однозначной интерпретации, и любые трактовки получают смысл только в рамках определенного исторического и социального контекста. То есть неопрагматизм выступает в роли одного из прочтений философии прагматизма в постклассическую эпоху. Прочтением не единственным и не последним, так как другие эпохи и другие условия приведут к возникновению новых интерпретаций.

Неопрагматизм, таким образом, представляет собой творческое прочтение положений философии прагматизма, которое, с одной стороны, радикализирует основные положения прагматистской доктрины (отказ от принципов репрезентативизма в философии и гносеологии, релятивизм в понимании истины как результата конвенции, приоритет принципа практической полезности исследования и т. д.), а, с другой – вводит в категориальный аппарат прагматизма новые принципы и новый философский инструментарий, осуществляя своего рода синтез положений постмодерна и прагматистской философии. К последним относятся: лингвоцентризм, социоцентризм, инструментализм в отношении понятия истины и методов исследования, историцизм как основной принцип анализа социальных явлений, а также понятия случайности, плюрализма и постмодернистского либерализма.

§2. Антирепрезентативизм и отказ от универсальности истины

Творчество самого Рорти, подобно его собственному анализу работ Дьюи, можно разделить на два периода, которые можно условно назвать ранним – «аналитическим» – и поздним – «постмодернистским». Работы, относящиеся к первому периоду, написаны до середины 70-х годов (в

частности, антология «Лингвистический поворот», изданная в 1967 г., и предисловие к ней²²) и являются развитием концепции прагматистской аналитической традиции Гудмена и Куайна. В исследованиях раннего периода Рорти сосредотачивает свое внимание на изучении структур человеческого мышления и их отношении к структурам «реальности». Рорти, придерживаясь прагматистского подхода, считает, что научной верификации может подлежать лишь система в целом, а не отдельные теории или гипотезы.

Следуя разработкам «дескриптивной метафизики» Строссона, Рорти занимается проблемами контекстуального употребления предложений и intersubjectивной интерпретации языка. Предложение обретает определенное значение только в контексте словоупотребления, полагает Рорти, и не зависит от указания на объект. Значение – это результат соглашения, «конвенции» конкретного сообщества. Контексты словоупотребления выражаются Рорти термином «словарь» (или в раннем варианте – «языковая система» или «концептуальная схема»), изначально введенным Строссоном. Рорти соглашается с Куайном, когда тот говорит: «Для Аристотеля вещи имели сущности, но только лингвистические формы имеют значения. Значение есть то, чем становится сущность, когда ее разводят с объектом и сочетают со словом».²³

В своем раннем творчестве Рорти воспринял тот «лингвистический поворот» (*linguistic turn*), который произошел в американской анали-

22 Rorty R., *The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method* (Ed. and with an introd. by R. Rorty). Chicago — London, 1967.

23 Quine W. V. *From a Logical Point of View*. N. Y., 1963. P. 22.

тической философии в 60-е годы. На передний план выходит изучение того, каким образом мы говорим о реальности, заменяя собой прежние попытки исследовать природу самой реальности, в эссенциалистском смысле этого слова. Американские философы обращаются к проблеме значения, которая продолжает доминировать в аналитической философии еще многие годы после «лингвистического поворота».

Поворот в творчестве самого Рорти был обозначен публикацией в 1979 году книги «Философия и зеркало природы» (*Philosophy and the Mirror of Nature*²⁴), ознаменовавшей его переход к постмодернизму. Дальнейшее развитие тезисы позднего периода творчества Рорти получили в сборнике статей «Последствия прагматизма» (*The Consequences of Pragmatism*, 1982²⁵) и в монографиях «Уникальность самости» (*The Contingency of Selfhood*, 1986²⁶) и «Случайность, ирония и солидарность» (*Contingency, Irony and Solidarity*, 1989²⁷). На страницах этих работ Рорти последовательно отстаивает позиции гносеологического релятивизма и предлагает заменить философию как эпистемологию «антирепрезентативистской культурологией».

24 Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979.

Перевод на русский язык: Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997.

25 Rorty R., *The Consequences of Pragmatism*. Minnesota, 1982.

26 Rorty R., *The Contingency of Selfhood*. Illinois, 1986.

27 Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989.

Перевод на русский язык: Рорти Р. *Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996.

Говоря о философской трансформации в творчестве Рорти, нельзя не обратить внимания на классификацию философов, проведенную им во втором сборнике философских эссе.²⁸ К первой группе философов Рорти относит философствующих, таких, как Г. Рейхенбах и Б. Рассел, которые претендуют на «научность» методов в своей философии. Вторая группа – это философы-поэты, находящиеся в свободном поиске, вне жестких дискурсивных и методологических рамок (основные примеры для Рорти – Хайдеггер и Ницше). Рассел, Кант и прочие философы первого направления пытались решить задачу построения системы знания в целом, создания теоретического каркаса всего культурного наследия, которое досталось человечеству. Ницше и Хайдеггер строят свое творчество на отрицании философии первого направления. Деконструкция классической традиции является тем общим, что объединяет философов во вторую группу. Третью группу Рорти называет социальными реформаторами, к которым прежде всего относился Дьюи.

Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер, Куайн и Дэвидсон доказали, что у первого, научно-универсалистского направления в философии нет будущего. И именно философы второго и третьего направления представляют для Рорти положительные примеры философствования. «Все они – Витгенштейн, Хай-

²⁸ Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, 1991. P. 45-47.

деггер и Дьюи – были согласны в том, что от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет специальных ментальных процессов и постижимой через общую теорию репрезентации, следует отказаться. С точки зрения всех троих, понятия «оснований знания» и философии, вращающейся вокруг картезианской попытки ответить эпистемологическому скептику, должны быть отброшены. Далее, они отказываются от понятия «ума», общего для Декарта, Локка и Канта, как специального предмета исследования, локализованного во внутреннем пространстве, содержащего элементы или процессы, делающие возможным познание. Это не значит, что у них есть альтернативные «теории познания» или «философии ума». Они вообще отбрасывают эпистемологию и метафизику как дисциплины. Я говорю «отбрасывают», а не «возражают против», поскольку их позиция в отношении традиционных проблем похожа на позицию философов XVII века по отношению к схоластической проблематике».29 И далее: «Я представляю Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи как философов, чья цель заключалась в наставлении – в том, чтобы помочь их читателям, или обществу в целом, порвать с устаревшими словарями и подходами, а не обеспечивать «основания» для интуиций и обычаев настоящего времени».30

29 Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 5.

30 Там же. С. 9.

Трансформация взглядов самого Рорти происходит в направлении антирепрезентативизма и релятивизма. Это приводит Рорти к принципиальному отрицанию верификации как философской категории и переходу на позиции лингвоцентристского «антиреализма». В процессе этой трансформации происходит и определенная радикализация положений неопрагматизма: вместе с верификацией отрицается и эпистемология как легитимная область исследования, а также любые попытки воскресить трансцендентальную метафизику в любых ее проявлениях. Проблемы современной философии можно обобщить как возобновление разговоров о ведущей роли философских дисциплин в теоретическом осмыслении современной культуры. Эти претензии не только практически нереализуемы (то есть не-прагматичны) ввиду невозможности универсалистской иерархизации такого рода в принципе, но и вредны, так как возвращают философию к исходным позициям бессмысленных классических платоновско-кантовских дискуссий.

Вся история философии переосмысливается в неопрагматизме именно в свете противостояния двух несводимых друг к другу дискурсов: трансцендентальная метафизика и эпистемология против историцизма и прагматизма. Основной интерес Рорти прикован не к критике эпистемологии и ее категориального аппарата, а к истории возникновения самой теоретической базы этой парадигмы мышления. Он считает пройденным этапом своих (и более ранних прагматистских) работ

доказательство неактуальности картезианской проблематики. В связи с этим на передний план выходит следующий вопрос: как возникло и утвердилось в мировоззрении западной цивилизации и ее культуре столь сильное убеждение в правоте определенной модели человеческого сознания, которое еще в античной философии уподоблялось зеркальному отражению окружающей природы?

Ответ на этот вопрос требует радикального переустройства самой философской парадигмы. В условиях антиуниверсализма любого знания единственным становится деконструкция прежней философии на основе трансформации ее в сторону культурологии, социологии и лингвистической теории. Вся полнота нашего опыта есть континуум самореализации человека в языке, который составляет единственную окружающую среду нашей культуры, которая, в свою очередь, имеет сугубо текстуальную природу. Это смещение интереса исследования снимает вопрос о месте философии среди других видов человеческой практики. Так сама идея некоего теоретического ядра умирает вместе с эпистемологией и идеей «отражения».

Этой особой философской метафоре, которую Рорти связывает с образом «зеркала природы», уделяется особое место в его работах. Картезианский дискурс конструировался вокруг метафор отражения и мира как трансцендентальной сущности. И до сих пор в философии и в западной культуре в

целом эти образы имеют особую силу, несмотря на многочисленные попытки их преодоления и деконструкции. Рорти представляет предшествующую ему философию в образе пленницы этих репрезентативистских догм, без которых картезианско-кантовская стратегия философского исследования, направленная на получение все более точных репрезентаций путем всевозможных манипуляций с «зеркалом», не имела бы смысла.³¹

Историцистская интерпретация философии проводит четкое разделение между философами по принципу их отношения к метафоре «Зеркальной Сущности» (Glassy Essence). Этот термин заимствован Рорти у Шекспира, который устами героини одной из трагедий, Изабеллы так говорит о человеке:

Most ignorant of what he's most assured –
His glassy essence.³²

Объясняя доминирующее значение, которым обладает эта метафора в нашей культуре, Рорти пишет: «Наша Зеркальная Сущность – это не философская доктрина, но картина, которую образованные люди находили в качестве скрытой послышки на каждой странице своих книг. Она зеркальна по двум причинам. Первая состоит в том, что она принимает новые

³¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 12.

³² Цит. по Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 32.

формы, не изменяясь при этом – но отражаются материальными стеклами, скорее, формы разума, а не чувственные формы. Вторая причина заключается в том, что стекла сделаны из субстанции, которая чище, тоньше отполирована, и более возвышенна по сравнению с остальными. В отличие от нашей селезенки, которая в сочетании с равно большими и видимыми органами отвечает за основное наше телесное поведение, наша Зеркальная Сущность есть нечто такое, что роднит нас с ангелами, хотя они и оплакивают наше невежество по ее поводу. Сверхъестественный мир для интеллектуалов XVI века моделировался платоновским миром Идей точно так же, как наш контакт с ним моделировался его метафорой видения».33

Это разделение по вопросу об отношении к «Зеркальной Сущности» восходит, согласно Рорти, к идее ума и сознания в античной философии. «Античность колебалась между двумя представлениями о *нпэо* – одним, согласно которому он был полностью бестелесным, и другим, согласно которому он был сделан из некоторой специальной очень чистой материи».34 Интересно, что попытки Рорти установить историко-философскую генеалогию понятия «зеркального отражения» и его обращение к древнегреческой культуре перекликаются с интерпретацией Дьюи истории возникновения формальной ло-

33 Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 32-33.

34 Там же. С. 33.

гики. Он видел в ней отражение классовой структуры античного общества, в котором «чистое мышление» превозносилось в противовес повседневной деятельности теми высшими классами, которые были склонны к праздности и философской рефлексии.

История оппозиции репрезентативизму вовсе не была однородной. Более того, ей нельзя дать однозначной оценки как невозможно привести ее к общему знаменателю. В XX веке было сделано множество отступлений от «зеркальной» парадигмы, многие из которых зарождались в кантианской традиции. Среди авторов, которых особо отмечает Рорти, П. Фейерабенд, Т. Кун, Н. Гудмен, Д. Дэвидсон, У. Куайн. В рамках европейской традиции Рорти выстраивает своего рода последовательность антирепрезентативистских «героев»: Ницше–Витгенштейн–Хайдеггер–Деррида.

Релятивистское отношение к понятию истины и антирепрезентативизм, переходящий в антиреализм, приводят Рорти к отрицанию понятия «объективной реальности» в его картезианском смысле. Оно заменяется на понятие сообщества, конвенция которого по отношению к каждому аспекту социальной практики и определяет понятие «реальность». Вне этого соглашения не существует никакой «объективности», и, следовательно, нет никакой возможности узнать какова реальность «на самом деле».

Здесь, на наш взгляд, необходимо отметить важное положение философии Рорти, делающее ее отличной как от предшествующей ему традиции, так и от работ его современников. Оно связано с представлениями Рорти о проблеме «реальности». Отказываясь от старого различения «объективное–субъективное», как исчерпавшего свои ресурсы в философии, Рорти между тем не становится на позиции отрицания реальности. Для него принципиальным является непризнание не самой реальности, а мнимого, по его мнению, противопоставления «реальное–нереальное», искусственно подпитывавшегося философами в течение веков. В этом смысле его антиреализм вовсе не тождественен берклианскому субъективному солипсизму. Рорти подчеркивает, что не отвергает реальности, но лишь только стремление «отражать» эту реальность в некоем универсальном зеркале философии.³⁵

Лингвоцентризм и текстуализм полностью меняют смысл термина «реальность». Антиреализм неопрагматизма не означает отрицания реальности. Просто в прагматистском способе разговора о мире невозможной становится сама постановка вопроса об *исследовании* реальности и о реальности как об *объекте* исследования. Реальность – это материал, формируемый в процессе языковой практики, который подвергается континуальному влиянию со стороны человека. Человек осваивает этот материал в соответствии со своими прагматическими потребностями. Реальность – это то, что комфортно и

35 Rorty R., *Inquiry as Recontextualisation: An Anti-Dualist Account of Interpretation // Objectivity, Relativism and Truth*. P. 104-107.

непротиворечиво правилам конкретной языковой игры. Лингвистический опыт первичен, и именно он определяет мир *реального* в его прагматистском понимании. Рорти говорит, что действительный мир есть мир, «состоящий из всего, записанного и когда-либо использовавшегося в словарях».36

Человеческое сознание – таким образом, это часть огромного словаря, содержащего осколок гипертекста человеческой культуры. Метафора Томаса Де Квинси почти двухсотлетней давности в «Исповеди» удивительным образом перекликается с этой идеей Рорти: «...Палимпсест – это клочок или свиток пергамента, с которого последовательно и неоднократно счищались нанесенные на него письма... Что такое мозг человеческий, как не дарованный нам природой исполинский палимпсест?... Потоки мыслей, образов, чувств непрестанно и невесомо, подобно свету, наслаивались на твое сознание – и каждый новый слой, казалось, безвозвратно погребал под собой предыдущий. Однако в действительности ни один из них не исчезал бесследно. Если на каком-либо пергаменте, хранящемся среди прочих письменных свидетельств по архивам и библиотекам, легко обнаружит явную нелепость и несуразицу, что нередко происходит при гротескном смешении разнородных тем, не связанных между собой естественным образом, а поочередно заносившихся на один и тот же

36 Rorty R. Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism // The Consequences of Pragmatism. Minnesota, 1982. P. 154.

свиток по чистой прихоти случая, то на нашем собственном нерукотворном свитке памяти, на палимпсесте человеческого сознания, нет и не может быть ничего обрывочного и обособленного».37

Реальность идентифицируется только в контексте разговора, ограниченного исключительно правилами действующей языковой игры. «Объективация» реальности - это результат конвенции всех участников разговора относительно его наиболее базовых и комфортных положений. Эти положения неодинаковы в разных языковых играх и меняются в каждой новой дискурсивной практике. Следовательно, в понятии «реальности» в его прагматистской и текстуалистской интерпретациях нет ничего постоянного и абсолютного, кроме абсолютной изменчивости. Вслед за понятием реальности той же трансформации подвергается и понятие значения, которое лишается в неопрагматизме какого-либо внелингвистического содержания, попадая в полную зависимость от контекстов словоупотребления и прагматических задач конкретного исследования.

Вывод, к которому приходит Рорти в отношении прежних не-текстуалистских философских парадигм, вовсе не утешителен для тех, кто придерживается картезианского жаргона. Этот жаргон не дал западной культуре возможности ре-

37 Квинси Томас Де. Исповедь англичанина, употреблявшего опиум. СПб, 2001. С. 120–128.

шить ни одной из насущных проблем, стоящих перед обществом. Его эвристическая пустота обусловила необходимость отказа от данной парадигмы и перехода к новому философскому словарю, обладающему более мощным внутренним потенциалом. Этот словарь, свободный от псевдопроблем и псевдоразделений платоновско-кантовской традиции, должен быть нацелен на прагматическое отношение к философской практике. Главным критерием нового словаря философии, по мнению Рорти, должна стать эффективность. От успеха в построении такого нового словаря и зависит то положение, которое будет занимать философия в ближайшем будущем.

§3. Вопрос о языке и коммуникации

Важная отличительная особенность философской доктрины Рорти связана с его интерпретацией роли языка и его теорией значения. Рорти не только отказывается от корреспондентной теории истины, но и подвергает критике более позднюю референциальную теорию значения, согласно которой язык – это медиум репрезентации. Понятие значения не имеет никакого внелингвистического содержания и полностью зависит от социокультурной конвенции всех участников коммуникативного действия. Если согласиться с идеей языка-посредника, находящегося между человеком и миром, то нужно с неизбежностью признать: а) возможность лучшего или

худшего «отражения» языком «реальности»; б) наличие некоего внеязыкового сознания, способного воспринимать вещи в «неискаженном» виде. Ни то ни другое неприемлемо для Рорти. Он солидарен с Дэвидсоном,³⁸ который признает, что: «Идея о том, что любой язык, согласуясь с реальностью, с необходимостью так или иначе искажает ее, довольно сомнительна. Она подразумевает, что только бессловесное сознание способно постигать вещи так, как они реально существуют. Такое понимание языка как инертного посредника (хотя и вносящего «искажения»), независимого от человеческой деятельности, ошибочно, и его не следует поддерживать».³⁹

Несогласие Рорти с референциальной теорией значения обусловило его критику в адрес тех, чьи работы он был склонен приветствовать в раннем периоде своего творчества. Но причина этого изменения отношения Рорти не только субъективна: в самой философии в США произошли определенные изменения, отреагировать на которые и поспешил Рорти. В 70-80-х годах настроения периода «лингвистического поворота» стали уступать место возвращению к формально-логическому подходу. По-видимому, это было связано как с тем, что «лингвистическая философия» не смогла оправдать изначально завышенных к ней ожиданий, так и с тем, что Рорти считал наследственной болезнью философии – ее гносеологизм и

38 Rorty R., Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge University Press, 1991. P. 113-172.

39 Davidson D., Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford, 1986. P. 185.

стремление к априорному знанию. «Язык» стал тем спасательным кругом, за который попытались ухватиться аналитические философы ради спасения «предмета» философии.

Рорти считает этот аналитический трюк своих современников, маскирующих под «герменевтикой» попытки выведения нового сверх-метода философии, не только бесплодным, но и вредным, так как он снова уводит внимание исследователей в сторону от прагматического знания. Эти попытки создают проблемы, но не разрешают ни одной из реально имеющих. В последней, третьей главе «Философии и зеркала природы» Рорти пишет: «Картина становится более запутанной из-за неясного представления о том, что те, кто любит говорить о «герменевтике», предлагают заменить некоторый метод (скажем, «научный метод» или, вероятно, «философский анализ») новым видом метода...»⁴⁰ Прагматистское понимание герменевтики заменяет понятие «познание» на понятие «образование», основной целью которого становится исследование социальных, психологических и культурных закономерностей языковой деятельности. «Лингвистическая философия» нацелена на решение определенных проблем коммуникации, на сравнение различных словарей и жанров знания.

В ответ на «неофундаменталистскую», с точки зрения Рорти, тенденцию в аналитической философии 70-80-х годов, он заявляет не только о необходимости отказа от гносеологии «априорного знания» и от возможности верификации знания в принципе. Рорти видит единственный способ преодоления за-

⁴⁰ Рорти Р., Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 254.

вышенных претензий философии на обладание универсальным, «фундаментальным» знанием (претензий, которые в тех или иных формах возвращаются вновь) в изменении статуса самой философии в иерархии различных видов повествования. Неопрагматизм выдвигает в противовес «авторитарности» философии радикальный проект переоценки прежних ценностей и иерархий (вплоть до полного устранения последних). Происходит своего рода «эгалитаризация» разных парадигм мышления: Рорти предлагает замену вертикального разделения по принципу «строгие»-«нестрогие» *науки* на горизонтальную классификацию в терминах равноправных *жанров*.

Иерархическое распределение на ранги различных жанров культуры невозможно в принципе, так как невозможно вывести ничего *общезначимого* относительно тех, кто оперирует тем или иным жанром. Не представляется возможным систематизация жанров по степени «истинности» или эпистемологической ценности. Отсюда следует безосновательность любых претензий философов (носителей философского жанра повествования) на фундаментальный статус. Ради отказа от привилегированного положения философии неопрагматизм готов вставить на защиту других жанров, положение которых в классической традиции оказывалось ущемленным. Журналистика, народное целительство или массовая культура, таким образом, являются вовсе не более примитивными по сравнению с философией, «строгой наукой» или «высокой» культу-

рой, а лишь представляют несопоставимые *иные* парадигмы мышления, в которых рождаются *иные* виды текстов и повествований.

Прагматический приоритет литературно-критического мышления в культуре будущего в противовес строго научной и фундаментальной парадигме прошлого будет сопровождаться, согласно Рорти, острыми конфликтами и сопротивлением «профессиональных» философов. Но эти потрясения неизбежны, так как универсализм не станет сдавать свои позиции «без боя». И все же итог этого противостояния предопределен: у репрезентативистского дискурса и у эпистемологии нет будущего, так как их интеллектуальные ресурсы просто оказались исчерпанными, а сами они – непригодными для решения насущных проблем, стоящих перед нашими обществами. И это несостоятельность становится очевидной для все большего количества исследователей.

Наследие философии прагматизма (от Пирса к Дьюи) рассматривается неопрагматизмом в свете лингвоцентристской модели языковой деятельности. Язык в этой модели – средство взаимодействия с окружающим миром, цель которого – решение определенных задач человеческой практики (а вовсе не репрезентация «реальности»). Язык, в этом смысле, выступает у Рорти в инструментальной роли, равно как и многие другие философские понятия, подвергающиеся серьезной трансформации в неопрагматизме. Рорти не согласен с тем, что эта сво-

его рода «инструментализация» языка означает принижение его роли. Лингвоцентризм состоит не в абсолютизации языка и навязывании этому понятию некой неометафизической, абсолютистской функции, как в сильно критикуемой Рорти американской философии 70-80-х годов. Функциональный подход неопрагматизма по отношению к словам и текстам, напротив, выделяет в языке главное без надстраивания искусственных теоретических конструкций, которые Рорти считает просто пустыми.

Инструменталистское понимание языка и есть подлинный лингвоцентризм, равно как инструментальная прагматистская трактовка свободы и составляет, согласно Рорти, суть либерализма (об этом речь пойдет в следующей главе). Определенные проблематические аспекты опыта устраняются в социальной практике путем введения новых терминов в существующий словарь либо при помощи замены устаревшего словаря в целом в том случае, когда старые термины не отвечают своим изначальным функциям и не позволяют осуществлять эффективную коммуникацию. При этом неопрагматизм исходит из положения о несоизмеримости различных словарей, невозможности сопоставления и/или иерархизации культурных парадигм различных эпох. Таким образом, любое исследование какой-то отдельной эпохи или парадигмы обречено на фрагментарное отношение к данной конкретной дискурсивной практике. Отвергаются также любые попытки выработки

мета-словаря (предпринимаемые, например, в неопозитивизме). Здесь проявляется связь лингвистического и текстуалистского подхода неопрагматизма с его историцистской установкой в отношении исследования.

В трактовке языка у Рорти особую роль играет понятие случайности, которое американский философ применяет и в анализе социальных явлений – в частности, при построении концепции социальной свободы, о которой речь пойдет в следующей главе. Принцип случайности распространяется на все элементы человеческого опыта. В случае с социумом категория случайности находит свое выражение в историцизме Рорти, рассматривающем все социальные процессы как уникальные явления спонтанного характера, не обусловленные причинно-следственными связями. В отношении языка случайность действует на уровне словарей, которые сосуществуют в виде параллельных языковых практик. Категория случайности относится к тем краеугольным трансдисциплинарным понятиям, которые составляют основу категориального аппарата неопрагматизма, проходя через все его разделы – лингвистический, гносеологию и социальную философию.

Еще один термин, который вводит в свой философский словарь Рорти, – «этноцентризм». Это понятие тесно связано с идеей о несоизмеримости и непереводаемости разных дискурсов и невозможности создания нейтрального языка опи-

сания для их обобщения и теоретизации. Правила каждой языковой игры самодостаточны и строго отграничены от правил другой. Осознание этого максимальным числом философов, ученых и исследователей и явилось бы практической реализацией тех прагматистских принципов, которые выдвигали Пирс, Джеймс, Мид и Дьюи. Этноцентризм, в этом смысле, не имеет ничего общего с национализмом или шовинизмом, которые, наоборот, склонны превозносить отдельную культуру или этнос.

Этноцентризм у Рорти не превращается в изоляционизм (он подробно говорит об этом в работе «Об этноцентризме. Ответ Клиффорду Гирцу»).⁴¹ В своем неприятии национализма и шовинизма Рорти обращается прежде всего к своим коллегам по философскому сообществу: «Мы, философы, годимся для наведения мостов между народами, для космополитических инициатив, но не для разглагольствований в духе шовинизма. Когда же мы все-таки это проделываем, то получается нечто плохое, подобно тому, что Гегель и Хайдеггер говорили немцам о них самих: об исключительном отношении между определенной страной и сверхъестественной силой. Я надеюсь, что мы, профессора философии, можем найти способ избежать всех трех соблазнов: революционного позыва видеть философию, скорее, в качестве агента изменения, чем прими-

⁴¹ Rorty R., On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz. In: Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge. 1991. P. 203-211.

рения, схоластического позыва замкнуть себя внутри дисциплинарных границ и позыва к шовинизму».42

Рорти подчеркивает, что его этноцентризм базируется на принципах максимального культурного плюрализма и терпимости и в отличие от национализма приводит к осознанию равной ценности и значимости каждой языковой игры. То есть в неопрагматизме это отношение можно уподобить знаменитому афоризму, популярному в среде современных мультикультуралистов «All equal, all different» («Все равные, все разные»). Этнополитическая солидарность выдвигается Рорти на место прежней философской «объективности».43

Рассуждая о случайности доминантного словаря, Рорти пишет: «Наше отождествление самих себя с нашим обществом — с социальной средой, традицией, коллективным интеллектуальным наследием — возрастет и упрочится, если мы будем рассматривать это сообщество, скорее, как наше, чем природное, скорее, как образованное, чем найденное, как одно из многих, созданных людьми. В конце концов, говорят нам прагматисты, то, что имеет значение, — это наша лояльность по отношению к другим людям, объединившимся вместе против [сил] мрака, а не надежда правильно понять вещи».44

42 Там же. С. 34-35.

43 Rorty R. *Solidarity or Objectivity? // Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1.* Cambridge University Press, 1991. P. 21-34.

44 Rorty R., *The Consequences of Pragmatism.* Minnesota, 1982. P. 166.

Прежняя идея познания как отражения «объективности» у Рорти уступает место описанию окружающего мира с позиции ангажированного субъекта, вовлеченного в социокультурный процесс. Субъект вписан в определенный контекст словоупотребления, и его (субъекта) познавательная деятельность выражается в установке связи с социокультурными явлениями в сугубо прагматическом смысле – как создание максимально комфортных условий для коммуникативной практики. Истинность такого познавательного акта определяется удобством той или иной гносеологической гипотезы или концепции для решения практических задач коммуникации. То есть возможность использования теории на практике оказывается важнее ее гипотетической «истинности». Более того, этот критерий полезности и является единственным критерием истинности в прагматической гносеологии.

В представлении Рорти познавательные усилия имеют целью нашу практическую пользу, а не точное описание вещей, как они есть сами по себе. Любой язык – это не попытка скопировать внешний мир, а, скорее, инструмент для взаимодействия с миром.

Коммунологическая теория истинности как конвенции словоупотребления в рамках определенного сообщества рассматривает социокультурную практику как единственную *реальность* окружающего мира. Вопрос о наличии иной или объективной «реальности» просто не корректен, так как только

реальность социума имеет для нас значение. Понятие сообщества занимает в неопрагматизме ведущее место, так только языковое сообщество (политиков, философов, ученых, литераторов, и т. д.) детерминирует наши верования и убеждения, являясь единственной инстанцией, определяющей истинность и значение тех или иных теорий, концепций, гипотез или направлений исследования. Фактически community заменяет понятие «объективной реальности», не оставляя места для иной объективации, кроме интериоризации явления в словарь определенного сообщества.

Диалоговая природа социума предстает в виде интертекстуального обмена, развертывающегося между культурными традициями и разными эпохами. В этот обмен все его участники вовлечены на равных. У Рорти моделью такого дискурсивного обмена является игра, так сказать, с ненулевой суммой. Игра, в которой главной является не конкуренция, а само участие, не фанатичная борьба за победу, а ироничный игровой процесс, основанный на взаимном интересе. Отсюда в неопрагматизме выводится тезис об «игровой природе истины» и философии как «голосе в разговоре человечества». На смену фундаменталистской цели создания универсального мета-словаря философского исследования приходит новая цель философии – посредничество в диалоге культур и языковых практик. Важнейшей задачей является содействие этому дис-

курсивному обмену ради достижения все больших степеней интеллектуального плюрализма.

ГЛАВА 2. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ

§1. Идеи Рорти в свете постмодерна и постструктурализма. Проблема независимости субъекта

В этом разделе мы рассмотрим соотношение концептуальных установок неопрагматизма Ричарда Рорти с близкими ему релятивистскими и постмодернистскими школами. Интерпретация свободы и основных социальных понятий в философии постмодерна нуждается в сопоставлении рассмотренного нами прагматистского проекта Рорти с другими проектами в рамках философских направлений постмодерна, постструктурализма и деконструктивизма. Принципы прагматизма Ричарда Рорти и представляемой им традиции американского, или, по его собственному определению, англосаксонского, постмодерна как бы соперничают с более известными и в своем роде более влиятельными философами «континентальной» – прежде всего, французской школы. Сам Рорти признает сильное влияние работ таких современников, как Жан-Франсуа Лиотар и Жак Деррида на развитие его философии.

Общность оснований постструктурализма и разрабатываемого Рорти прагматистского постмодерна можно свести

к двум аспектам. Один можно условно назвать историческим. Он связан с теми общими теоретическими корнями, которые объединяют оба направления на основе общности историко-философского происхождения. Второй аспект заключается в общности подходов к решению тех проблем, которые постструктурализм и неопрагматизм выдвигают взамен прежних вопросов, находящихся в фокусе модернистской традиции.

Общность исторических оснований неопрагматизма и постструктурализма становится очевидной при рассмотрении тех философов, на которых чаще всего ссылается Рорти в качестве своих философских учителей. Это, прежде всего, Гегель, Ницше, Хайдеггер, Витгенштейн и Дьюи. Рорти противопоставляет этих философов традиции метафизики и эпистемологии, которую он расширительно называет «онто-теологической». Для Рорти критика этой традиции связана с атеистическим отрицанием религиозной потребности в любых проектах, которые нуждаются в опоре на сверхчеловеческий авторитет. Эта потребность проявлялась по-разному в разные эпохи: в форме поиска Божественных оснований, Абсолютной Истины, сущности Бытия, Природы или Разума. Героями этого нарратива выступают то священники и религиозные мученики, то философы, то ученые, каждый из которых углублен в поиски «истины». У каждого периода в развитии «онто-теологического» дискурса были свои Великие священные тексты: Биб-

лия, «Метафизика», «Критика чистого разума», «Наука логики» и т.д.

В интерпретации Рорти религиозный дискурс христианства и установки сциентизма Просвещения не только не имеют принципиальных отличий, но и составляют единую последовательность развития универсалистской традиции мышления. Рорти отказывается противопоставлять веру в Бога и веру в научную «истину», так как, по его мнению, это суть проявления одной парадигмы мышления, которая доминировала и все еще продолжает доминировать в западной культуре. Все основные аспекты гуманитарного и научного знания на Западе оказались во власти «онтотеологической» традиции, сформировавшей специфическую картину мира, в которой бытие как бы раздвоено на трансцендентальное и эмпирическое (бытие-в-себе и бытие-для-себя).

Постмодернистская философия основывает свою критику того, что Рорти называет религиозно-сциентистской установкой, на текстуалистском анализе ее основных положений и их внутренней логики. Картезианско-платоновская традиция рассматривается как лингвистический феномен (или в терминологии Рорти – результат «языковой игры»). Неопрагматизм, деконструктивизм, грамматология Деррида и другие направления постмодерна сходятся во многих положениях относительно реконструкции модернистской философии. Общность этих положений восходит к хайдеггеровскому осмыслению интеллектуальных истоков трансцендентальной

интеллектуальных истоков трансцендентальной метафизики и эпистемологии. Пересмотр классического нарратива осуществляется Хайдеггером не в смысле создания чего-то нового «ему на смену», а в виде переосмысления самой роли данного нарратива и утверждения абсолютной релятивности его положений, зависящих исключительно от исторических предпосылок их развития. Эта работа по «переоценке ценностей» была перенесена Витгенштейном на уровень лингвистической критики, а затем продолжена постмодернистами в форме анализа контекстов словоупотребления и особенностей языковых игр.

Для Рорти этот путь от Ницше и Хайдеггера к Витгенштейну довершается тем проектом, который построили американские прагматисты. Без прагматизма эта грандиозная работа оставалась бы незаконченной. Дьюи добавил к критическому анализу Хайдеггера-Витгенштейна недостающий социальный аспект. Он, если так можно сказать, добавил к деконструктивизму необходимую долю социальной утопии.

«...Чутье Витгенштейна в разрушении пленивших философов образов должно быть дополнено историческим осознанием источником всего этого зеркального предприятия, и, мне кажется, что в этом заключается величайшее достижение Хайдеггера. Хайдеггеровский пересмотр истории философии позволяет нам усматривать возникновение декартовского образа в греческой философии и метаморфозах этого образа в последние триста лет. Таким образом, он позволяет нам «дис-

танцеваться» от традиции. И все же ни Витгенштейн, ни Хайдеггер не позволяют нам увидеть исторический феномен зеркального образа, историю доминирования в умах западных философов окулярной метафоры в социальном плане. Оба эти человека предпочитали иметь дело с небольшим числом избранных, а не с обществом, стараясь держаться подальше от банального самообмана декаданса наступивших времен. Дьюи, в свою очередь, хотя и не обладал диалектической остротой Витгенштейна и историческим умом Хайдеггера, писал свои произведения, полемизируя с традицией зеркального образа, исходя из своего видения нового общества. В культуре его идеального познания господствуют идеалы не объективного познания, а эстетического видения. В этой культуре, говорил он, искусства и науки будут «спонтанными цветами жизни»⁴⁵.

Другая область общих подходов неопрагматизма и различных направлений постструктурализма и постмодерна, как уже отмечалось выше, заключается в той интерпретации философских значений, которая предлагается взамен традиции модерна. Несмотря на то что здесь позиции философов порой сильно расходятся, необходимо обратить внимание не только на различия, но и на общее. Если вообще допустимо говорить о «позитивной» части социальной философии, важно рассмотреть то общее, что содержится за многоярусными и труднопреодолимыми политическими

45 Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 9-10.

разногласиями, и то место, которое отводится понятию свободы и независимому индивиду в этой теоретической конструкции.

Социоцентристский и текстуалистский принципы неопрагматизма приводят Рорти к утверждению *историцизма* в качестве методологической альтернативы поиску универсальных закономерностей человеческого развития. Несоизмеримы не только словари различных культур настоящего, но не сводимы друг к другу и не выводимы друг из друга словари нынешних сообществ и сообществ, им предшествовавших. Историцизм Рорти отвергает понимание истории как линейного процесса развития. История рассматривается Рорти, скорее, как череда замкнутых языковых практик, отдельные ситуации внутри которых («исторические события») могут рассматриваться и анализироваться только в рамках правил данной конкретной языковой игры. Этот ситуационистский историцизм без «законов истории» и фактически без всякого порядка сильно отличается от историцизма, разрабатываемого Мишелем Фуко. Хотя формат и тематическая направленность настоящей диссертации не позволяют подробно рассмотреть полемику и взаимоотношения Рорти с современниками-постмодернистами, автор все же считает важным остановиться на той критике, которой Рорти подвергает творчество Фуко.

Критика Фуко со стороны Рорти представляет для нас интерес, так как позволяет лучше понять философскую доктрину неопрагматизма и, в частности, концепцию историцизма. Следует отметить, что отношение Рорти к разным авторам континентального постмодерна очень различно: например, он признает сильное влияние, которое оказало на него творчество Жака Деррида, много раз уважительно высказывается о философии

Жан-Франсуа Лиотара, а Фуко Рорти подвергает резкой критике. И если политический радикализм и нигилизм Фуко вызывают безусловное неприятие у Рорти (об этом последний говорит лишь вскользь по причине очевидности разногласий), то несогласие с историцизмом Фуко Рорти подвергает более подробному анализу.

В работе «Историография философии. Четыре жанра» Рорти пишет: «...Несмотря на упор Фуко на материальность и случайность, его собственную оппозицию по отношению к *geistlich* и диалектическому характеру истории Гегеля, есть множество сходных черт между его и гегелевскими историями... Истории Фуко, подобно гегелевским, есть истории с моралью; это верно, что как сам Фуко, так и его читатели затрудняются сформулировать эту мораль, но мы должны помнить, что то же самое было справедливо относительно Гегеля и его читателей... Гегелевское подчинение материального духовному представляло попытку решить ту же самую задачу, что и рассмотрение Фуко истины в терминах власти. Оба пытались убедить нас, интеллектуалов, в том — и в это нам нужно было отчаянно верить, — что высокая культура данного периода не просто пена, а выражение чего-то, что идет твердой поступью».46 Рорти сравнивает историцизм Фуко с гегелевской историей философии, отделенной от истории науки. Фактически Рорти упрекает Фуко в создании собственной фундаменталистской (или неопредмеченной) философии, использующей историцизм Гегеля, так сказать, в качестве теоретического «фундамента».

46 Рорти Р. Философия и Будущее // Вопросы Философии. 1994, №7. С. 24.

В интересующем нас вопросе – проблема социальной свободы в постмодерне и постструктурализме – одно из ведущих мест отводится дискуссии о независимости субъекта. Последнюю большинство постмодернистов склонны либо отрицать, либо замещать принципиально новыми теоретическими категориями. Так как само соотношение субъект-объект в его традиционном модернистском понимании теряет в философии постмодерна всякий смысл, то и понятие независимости субъекта подвергается серьезной трансформации. Степень эрозии понятия «субъект» в разных направлениях постмодерна различна. Так, у Соссюра субъект является частью структуры (или структур), у Деррида индивидуальное вписано в язык, а у Лакана происходит процесс полного растворения, «децентрации» субъекта. Но вообще «антииндивидуалистичность» постмодерна и постструктурализма достаточно относительна. Одна из интерпретаций постструктурализма⁴⁷ рассматривает его как выход из теоретического тупика сверхдетерминированности, в который структурализм попал благодаря как бы двойной детерминации субъекта: на бессознательном, биологическом уровне желаний и комплексов и на уровне социальных структур, идеологий и конфликтующих дискурсов.

Анализируя прагматический либеральный постмодернизм Рорти в соотношении с другими школами постмодерна и пост-конструктивизма, здесь уместно обратиться к авторам англосаксонской школы, как называет ее Рорти. Прежде всего, как уже отмечалось выше, идеи американских постмо-

⁴⁷ Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1988. С. 87-90.

дернистов зачастую являются продолжением тех концепций и школ, которые разрабатывались континентальными и, в особенности, французскими философами. В целом, американский постмодерн менее политизирован. Это справедливо для разных его аспектов. Характерной особенностью американского постмодерна, постструктурализма и деконструктивизма является его ориентация на анализ литературного творчества и разработку лингвистических теорий. Это касается и феминистских, и психоаналитических авторов, и авторов, придерживающихся направления «культурной критики».

В связи с этим представляет интерес попытка разрешения проблемы тотальной детерминированности британским постструктуралистом неомарксистского направления Кристофером Батлером. В работе «Интерпретация, деконструкция и идеология»⁴⁸ Батлер подвергает критике сосюрговскую структуралистскую безысходность, равно как и лакановскую сверхдетерминированность субъекта бессознательным, подчеркивая: «В настоящий момент нам достаточно повезло, чтобы понять, что такие дискурсы, как открытая идеология, ...или те, в которые вписан субъект, а также эмансипирующий дискурс марксизма... - все эти дискурсы относительны в сопоставлении друг с другом. Да, один из них может быть

⁴⁸ Butler, Christopher, Interpretation, Deconstruction and Ideology. Oxford, 1984

господствующим, но *ipso facto* у нас есть ключ к самостоятельному выбору между ними».49

Надо заметить, что в идеях Рорти и Батлера есть много общего, особенно в отношении дискурсивного плюрализма и идеи свободы. Эта теоретическая переключка двух авторов тем интереснее, что хотя оба называют себя либералами, тем не менее Батлер является приверженцем неортодоксальной марксистской философии. Политически Батлер, безусловно, находится левее Рорти, хотя Рорти тоже с уважением относился к аналитической части марксистского наследия. Батлер между тем признает, что марксизм является лишь одним из возможных дискурсов. Более того, ортодоксальная, авторитарная и, по его выражению, «холистская» интерпретация последнего не только аналитически ошибочна, но и, как показала история, опасна.

Интересно, что осуждение догматичности современного марксизма приводит Батлера к косвенному признанию определенных положительных отличий либерального мировоззрения, даже несмотря на его в целом неомарксистские убеждения: «Я полагаю было бы полезно... напомнить о некоторых чертах открытых (*obvious or overt*) идеологических позиций, таких, как католицизм, марксизм и либеральная демократия. Первые две обладают уверенностью в открытой им истине и в направлении истории – к революции или спасению».50

49 Butler, Christopher, *Interpretation, Deconstruction and Ideology*. Oxford, 1984. P. 129

50 Там же. P. 96.

Рассматривая проблему независимости индивида в философии постмодерна, И.П. Ильин⁵¹ сопоставляет вышеописанные взгляды Батлера с интерпретацией данной проблемы в работе американских авторов Хеллера и Уэллбери, посвященной реконструкции автономии, индивидуализма и понятия личности в гуманитарной мысли Запада.⁵²

Можно сказать, что и философская доктрина Рорти, и творчество таких авторов, как Батлер, указывают на то, что по мере развития структурализма и обнаружения все новых уровней детерминации и новых структур, определяющих поведение индивида, стали зарождаться сомнения в абсолютной предопределенности поступков и мышления. Стала очевидной относительность тех структур, которые обнаруживал как структурализм, так и постструктурализм на ранних этапах развития последнего. Плюрализм словарей у Рорти или независимость в выборе идеологических дискурсов у Батлера являются своеобразным вариантом поиска новых не-субъект-объектных оснований для автономии индивида.

§2. Свобода, случайность и неопрагматизм

⁵¹ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1988. С. 92-94.

⁵² *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individualism and the Self in the Western Thought*. Edited by Heller, Thomas, Wellbery, David E. Stanford, 1986.

Рорти фактически полностью переописывает современный либерализм, не оставляя камня на камне от целого ряда его классических постулатов. И тем не менее Рорти можно отнести к наиболее убежденным сторонникам либеральной демократии среди философов-постмодернистов. Он больше, чем кто-либо другой, уделяет внимания понятию свободы в присущей ему самобытной, ироничско-плюралистической форме. Поскольку именно в этой форме, и только в ней, свобода обретает шанс на существование в новой философской реальности постмодерна.

Сам Рорти определяет свою позицию по-разному. Самоидентификация для Рорти – не попытка определить основания собственной философии (для этого старый философский словарь слишком тенденциозен и идеологизирован), а опять-таки ироническая игра, часть интеллектуальной полемики. Он называет себя антирационалистом, прагматистом, антикантианцем, иногда утопистом, часто – просто либеральным ироником и сторонником интеллектуального плюрализма.

Вообще говоря, с философским наследием он обращается порой шокирующе произвольно: на страницах «Случайности. Иронии. Солидарности» – второй после «Философии в зеркале природы» книги, получившей всемирную известность, можно столкнуться с такими необычными фразами: «Мы вместе с Ницше, Витгенштейном, Фрейдом и Бёрлиным...» К каждому из этих философов, как и ко многим другим, у Рорти свое отношение; у каждого он принимает что-то одно, ставя это достоинство на первое

место. Так, Ницше для него прежде всего мыслитель, решительнее других отвергавший старые основания морали. Это не значит, что Рорти принимает «сверхчеловеческие» этические постулаты самого Ницше. Очень интересно Рорти интерпретирует Фрейда: психоанализ, так сказать, раскрепостил человеческую гениальность, позволив каждому (а не только философам) раскрыть потаенную в глубинах бессознательного поведения силу креативных способностей и творчества. Фрейд дал возможность каждому человеку не только быть материалом философских экспериментов, но и ощутить себя философом, погружаясь в глубины собственных импульсов.

При этом Рорти не отрицает влияния на формирование своей доктрины той американской аналитической традиции, частью которой он был на раннем этапе своего творчества. Он точно описывает характер влияния американских аналитиков на свою философию: «...Большая часть конкретных критических замечаний о традиции, приводимых мною, заимствована у таких систематических философов, как Селларс, Куайн, Дэвидсон, Райл, Малькольм, Кун и Патнем. Этим философам я обязан за используемые мною средства в той же степени, в какой я обязан Витгенштейну, Хайдеггеру и Дьюи за цели, ради которых используются средства».53

В связи с этим Н. Решер пишет: «*Методологическую*, или процедурную, сторону аналитической философии надо рассматривать независимо от ее идеологической, или доктринальной, стороны. Как доктрина аналитическая философия пришла к смертельному концу, к банкротству.

53 Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. 6.

Но как методологический источник она показала себя чрезвычайно плодотворной и продуктивной, и ее благотворное влияние можно почувствовать в любой сфере современной философии».54

Другая традиция, к которой причисляет себя Рорти, – лингвоцентристская философия Витгенштейна и его американского продолжателя Дэвидсона. Обращение к постмодернистской проблематике в американской аналитической философии чаще всего ассоциируется с именами этих философов. Идея свободы выстраивается Рорти вокруг понятия дискурсивного прагматизма, который отрицает фундаментализм философии модерна, требующей подчинения одному «основному» словарю. Прагматизм – это диалог между разными словарями, образующий своего рода дискурсивную полифонию. В рамках прагматического мышления отрицается сама задача выведения некоего мета-словаря как заведомо невыполнимая и потенциально опасная, антидемократическая (если под ключевой задачей демократии понимать плюрализм). Многоголосица дискурсов возводит плюрализм на все более и более высокий уровень, тем самым повышая и уровень свободы в ее прагматическом понимании.

В следующем отрывке данная идея кристаллизуется Рорти в виде особого описания мироустройства, почти космологической формулы: «Мир находится по ту сторону, но описания мира – нет... Собственно же мир, лишенный описывающей активности людей, не может быть ни истинным, ни ложным... Мир не говорит. Говорим только мы. Мир может – раз мы уже запрограммировали себя языком – вынудить нас придерживаться

54 Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998. С. 464-465.

мнений. Но он не может предложить язык, на котором нам говорить».55 Отсюда Рорти делает вывод о невозможности универсальных оснований философии и эфемерности «истины». «Истина», согласно Рорти, не более чем попытка создать мета-словарь, то есть просто вариант языковой игры. Эта игра есть творческий процесс, а вовсе не некая верифицируемая объективность, и этот процесс гносеологической игры длится на протяжении всей истории человеческой культуры.

Игровая природа истины нагляднее всего просматривается в социальных отношениях. В связи с этим Рорти замечает: «Около двухсот лет тому назад представление о том, что истина создается, а не открывается, стало завоевывать воображение Европы. Французская революция показала, что весь словарь социальных отношений и весь спектр социальных институтов можно заменить почти в один день».56 Антропогенная природа истины фиксируется Рорти не только в социальных явлениях: весь процесс описания и объяснения мира выводится из структуры языка, на котором происходит это описание. Истина, следовательно, заключена в языке. Логика Рорти проста: «...Поскольку истина – это свойство предложений, поскольку существование предложений зависит от словарей и поскольку словари делаются человеческими существами, постольку это верно и для истин».57

Интерпретация социальной свободы у Рорти не только лингвистически плюральна, но и неотделима от понятия случайности. Все, что

55 Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 18-19.

56 Там же. С. 17.

57 Там же. С. 30.

происходит с нами, что происходит с человечеством на протяжении истории – не закономерность, а случайность. Поэтому «Важными философами нашего столетия были те, кто попробовал, следуя поэтам-романтикам, по-рвать с Платоном и понять свободу как признание случайности».⁵⁸ Случайным в нашем мире является все, включая и сам этот мир. Свобода нашего существования определяется именно осознанием этой случайности и распространяется последовательно на культуру, цивилизации, мораль, социальные институты и политические структуры.

Антиуниверсализм Рорти касается не только постаналитической философии. Универсализм пагубен во всех его проявлениях, во всех сферах. Это и рационалистическая традиция эпохи Просвещения, и социальный гностицизм тоталитарных социальных проектов XX века, и все, что сводится к попыткам создания, как его называет Рорти, *того самого словаря*. При этом критика философии Просвещения и созданной на ее основе политической традиции у Рорти не носит тотального характера. Он признает, что на определенном этапе создания демократических обществ рационалистический универсализм был необходим. Однако он отказывается признавать эти принципы в качестве основания современного либерализма.

В критике старых оснований либерализма Рорти соглашается с Джоном Ролзом. Он считает неизбежным развенчание утилитаризма, являвшегося до недавнего времени основой либерального мировоззрения. Надо заметить, что благодарность за критику отнюдь не означает поддержку концептуальной основы доктрины Ролза. Для Рорти Ролз интересен и

⁵⁸ Там же. С. 40.

как критик классического либерализма, и как изобретатель собственной модели социального устройства, отвечающий столь любимому Рорти образу утописта. При этом сама утопия не имеет большого значения: эгалитарный проект Ролза мало интересует Рорти сам по себе, вне сопутствующей ему критики и вне утопического пафоса.

Не-жесткость либерального постмодерна характеризуется и тем, как он обращается со своими философскими оппонентами. Например, критика платоновско-картезианской философии и политической традиции, созданной на ее основе, не носит у Рорти тотального характера. Он признает, что на определенном этапе создания демократических обществ рационалистический универсализм был необходим. Однако он отказывается признавать эти принципы в качестве основания современного либерализма.

Прагматистское переосмысление нынешнего общества не только не разрушает исторической последовательности социальной мысли, оно даже не ставит под сомнение ее легитимность. Прагматизм просто настаивает на необходимости обновления теоретического инструментария сегодняшней демократии. Важна опять-таки не «истинность» или «ложность» прежних оснований, а их адекватность. Критерием выступает прагматическая эффективность, и в этом отличие критики Рорти от прочих критик: «...Ради осуществления либеральной утопии... теперь можно и *нужно* обойтись без представления о центральном и универсальном человеческом компоненте, который называется «разумом»... Я настаивал на том, что демократии сейчас находятся в таком положении, когда они могут отбросить

те лестницы, которые были использованы при их строительстве».⁵⁹ Его предложение «отбросить лестницы» либерализма эпохи модерна как неадекватные нашему времени базируется на особом понимании исторического процесса и возможности анализа этого процесса: мы не можем знать конечного назначения того или иного социального проекта до тех пор, пока у нас нет возможности взглянуть на него с расстояния исторической дистанции.

Рорти сопоставляет это с определением философии у Гегеля: «Философия есть эпоха, схваченная в мысли». Он истолковывает смысл этого определения как «нахождение описания всех характерных вещей своего времени, которыми дорожишь превыше всего, с которыми себя непоколебимо идентифицируешь, описания, которые буду служить описанием цели, по отношению к которой исторические проекты, приведшие к определенной эпохе, были средством».⁶⁰

Таким образом, «...полезность создания новой формы культурной жизни, нового словаря объясняется только ретроспективным образом. Мы не можем рассматривать христианство, ньютоновство, романтическое движение или политический либерализм в качестве инструментов до тех пор, пока мы находимся в процессе постижения того, как их использовать».⁶¹ Весьма симптоматично то, что в данном списке фигурирует либерализм. Живя в эпоху либеральной демократии мы, по сути, лишены возможности аналитического рассмотрения этой эпохи и ее значения. В этом

⁵⁹ Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 186.

⁶⁰ Там же. С. 178.

⁶¹ Там же. С. 177

проявляется не-жесткость философии Рорти: он не объявляет свой анализ существующей системы законченной аналитической моделью. Это, скорее, проект, призванный облегчить познание непознаваемого, того, что нам суждено узнать, когда мы «перерастем» сегодняшний концептуальный аппарат. Здесь рано ставить точку: Рорти сторонится всего законченного. Для либерального ироника идея Гегеля о «конце философии» или даже «конец истории» Фукуямы, или «философия на пределе» у Деррида слишком авторитарны.

Продолжая перечень авторов, которых берет себе в союзники Рорти, мы должны упомянуть Исаяю Бёрлина и его программное эссе «Две концепции свободы». В третьей главе «Солидарности», посвященной либеральной утопии, Рорти соглашается с Бёрлиным в неприятии им «позитивного», холистского понимания свободы. Рорти подчеркивает у Бёрлина идею об отсутствии у понятия свободы самостоятельного ценностного наполнения. Идея Бёрлина о не-универсальности свободы, разбившая единство этого прежде казавшегося монолитным понятия, безусловно, совпадает с общим стремлением Рорти десакрализовать ключевые понятия философии, политики и культуры. «Негативная» свобода в концепции Исаяи Бёрлина, рассматриваемая как «свобода от», как право на свободу, доводится в интерпретации Рорти до свободы как случайности. Основной, если не единственной, функцией свободы становится сопоставление языковых практик в глобальном проекте словарного обмена. Но для Рорти это инструментальное

значение свободы и есть самое главное! Свобода, редуцированная до функционального уровня, оказывается переосмысленной в новом качестве таким образом, что на деле десакрализация означает не умаление ее роли, а, наоборот, усиление. Это свобода в ее конечной стадии. Свобода выходит из стадии зависимости: она светит уже новым, собственным сиянием, не отраженным от прежних универсалистских идеологем, подстраивающих ее под свой концептуальный аппарат.

Конечная стадия свободы – это спонтанность, отменяющая «истину». С возникновением расщепления, предложенного Бёрлином, вместе с «позитивной» свободой в прошлое уходят другие ее отжившие интерпретации: моральное основание, трансцендентальное начало, экзистенциальное обоснование и т. д. Таким образом, через негативное понимание свободы Бёрлина Рорти приходит к пониманию либерального общества как необходимого условия сохранения дискурсивной плюральности. Рорти оценивает свою роль очень скромно: «Я принимаю в этой дискуссии сторону Бёрлина, пытаясь служить ему как подсобный рабочий, прореживая некоторый философский подлесок».62

Фактически же в результате этого «прореживания» Рорти доводит «негативность» свободы до ее апогея, переписывая все окружающие ее понятия в прагматистском ключе. Все дискурсы, предпринимавшие и предпринимающие попытки заполнить свободу «позитивным» содержанием универсальности или морали, становятся просто элементами языковой

62 Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 124.

игры. То есть перестает существовать фундаментальная оппозиция «негативной» и «позитивной» свободы, описанная Бёрлином. Она становится неактуальной. Теперь это просто проявление модернистской ментальности. Сквозь призму Рорти «негативность» свободы становится единственно возможной, а любая «позитивная» интерпретация воспринимается с прагматической иронией как часть той философской эпохи, когда всему присваивалась универсальная роль.

Рорти полемизирует с философами самых разных направлений. Среди современников, к которым обращается философ, надо отметить имена Юргена Хабермаса и Мишеля Фуко. Реформаторский импульс Хабермаса и его взвешенное отношение к современной системе буржуазной демократии созвучны либеральному не-радикализму философии Рорти. Идея о том, что существующая система политических институтов нуждается в постоянном обновлении и совершенствовании, но ни в коем случае не в разрушении или замене – основа политических взглядов Рорти. В этом он радикально расходится с антикапиталистическим вектором у большинства философов левого постмодерна.

Рассматривая социально-философские положения философии Рорти, нельзя забывать о том, что основатель неопрагматизма сам часто говорит о себе как о философе-утописте. Многие идеи Рорти, очевидно, не являются готовыми социальными рецептами, а лишь призваны, так сказать, указать направление движения. При этом Рорти часто подчеркивает отличие собственного прагматистского утопизма от радикального утопизма многих нигилистских направлений в современной философии. Пафос неопрагматистского утопизма не в разрушении существующей системы, а в

назидании и создании примеров мирного сосуществования разных языковых практик. В своей статье «Философия и будущее» Рорти стремится отмежеваться от радикальных настроений многих постмодернистов: «Этот упор на радикальность есть фундаментализм, поставленный на голову. Иными словами, они настаивают, что ничего не может измениться, пока не изменятся наши философские предпосылки. Философский авангардизм, общий Марксу, Ницше и Хайдеггеру, — побуждение немедленно сделать все новым, утверждение, что ничего не может измениться, до тех пор пока все не изменится, — кажется мне одной из двух современных философских тенденций, от которых следует избавляться».⁶³

Определив таким образом свое негативное отношение к деструктивному радикализму, Рорти заявляет о себе как о стороннике либерализма. Он создает свой утопический проект в рамках существующей системы либеральной демократии, которую считает – вполне в духе прагматизма – не венцом социального развития, а лишь результатом удачного стечения исторических обстоятельств. Он говорит о ней не как о «правильной» или «лучшей», а как о наиболее комфортной для развертывания отношений языкового плюрализма.

Нам представляется интересным сопоставление двух персонажей: либерального ироника Рорти и маргинала Фуко. Отвергающий современное ему социальное устройство Фуко близок к Рорти, безусловно, не как философ-анархист, атакующий капиталистическое общество, а как изобретатель «философии маргиналии». Фигура героя Рорти – либерального

⁶³ Рорти Р. Философия и Будущее // Вопросы Философии. 1994, №6. С. 34.

ироника, особого авангардного персонажа, не имеющего, по словам самого Рорти, известных аналогов в литературе, перекликается с образом «маргинала» у Фуко. Альтернативные дискурсивные практики как возможность абстрагироваться от «генерального» дискурса дают не только возможность вырваться из оков эстетики коньюмеристского мейнстрима, но и в целом являются лакмусовой бумагой для демократии.

Отношение системы к людям с нестандартным психическим развитием, пациентам больниц, инвалидам, меньшинствам и нетрадиционным религиозным группам является индикатором развития самой системы. Для Фуко эти группы являются потенциальными бунтарями, своего рода дискурсивными партизанами, выброшенными в доминантный культурный словарь системы капитала. Для Рорти же любая инаковость оспаривает самость и потому совершенствует систему в целом, работает на ее многообразии и солидарности.

Сравнивая политические взгляды Хабермаса и Фуко, Рорти использует емкую формулу: «Мишель Фуко – ироник, не желающий быть либералом, тогда как Юрген Хабермас – либерал, не желающий быть ироником».⁶⁴ Нежелание Фуко быть либералом и его революционный пафос Рорти считает данью определенной культурной парадигме, не адекватной сегодняшнему строю: «Современные либеральные общества уже содержат институты для своего улучшения, которые могли бы смягчить те опасности, которые видит Фуко. В самом деле, я подозреваю, что западная соци-

64 Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 175.

альная и политическая мысль пережила уже последнюю концептуальную революцию, которая ей была необходима».65

Конец концептуальной революции не означает конца концептуального развития. Рорти далек от возвещения «окончателности» философии, равно как не согласен он и с левым философским бунтарством. Либерализм представляет собой оптимальную среду для дискурсивного плюрализма, а не застывшую в своей неизменности систему. Подлинное значение этой благоприятной среды нам пока недоступно (так как попытка «выскочить» за рамки собственного словаря оказывается тщетной), но мы уже можем сказать достаточно для того, чтобы дать ей предварительную оценку. Термины «лучше» или «хуже» неприменимы к либеральной демократии уже хотя бы потому, что сама либеральная свобода есть результат случайности. Демократия максимально эффективна с точки зрения плюралистического развития; она есть условие самосовершенствования социума. И это вполне достаточно для неопрагматизма, чтобы отводить ей ключевое место в своей социально-философской доктрине.

«После философии – демократия» - этот тезис Рорти выводит непосредственно из своего прагматистского понимания философии. Он отвергает трансцендентные, универсальные основания как предмет философского поиска. Рорти отвергает, по сути, все, что составляет основу предшествующей философии модерна: объективность, рациональность, истину. Если под философией понимать именно набор этих «фундаментальных» понятий, то Рорти предлагает оставить этот авторитаристский

65 Там же. С. 176.

проект в прошлом и заменить его плюрализмом и прагматизмом либеральной солидарности как проектом, направленным в будущее. Философия в данном афоризме – это именно *та* философия: философия модерна, философия Просвещения и универсализма, а не философия *вообще*. То есть Рорти выступает не за «философию против демократии», а, скорее, за «философию демократии» или философию солидарности.

Каков же портрет прагматического философа? Рорти создает идеальный образ философа-солидариста, «либерально-го ироника» - своего рода прагматистского героя, антипода одержимым проповедникам, религиозным фанатикам, социальным экспериментаторам, фундаментальным ученым и сторонникам эстетического консерватизма. Термин «иронический» несет в себе очень большую смысловую нагрузку. Иронизм Рорти-либерала авангарден и не-жесток, не-фундаментален. Утопизм – антифанатичен.

Образ героя-ироника создается на основе двух идеальных персонажей: революционера-утописта и «сильного поэта». Интеллектуальный маргинал-революционер – это не разрушитель. Рассматривая данные образы (как и философский словарь Рорти в целом), надо помнить, что философ порой очень вольно обращается с терминами-метками. Понятия часто не соотнесены с их традиционными значениями. Поэтому революционер у Рорти, по сути, не революционен. Он маргинален, но не совсем в том значении, в котором этот термин использует, например, Фуко. Ироник, маргинал своим существо-

ванием обозначает, отмечает смещения в дискурсивных практиках, но он не служит инструментом разрушения или отмены наличествующих словарей. Маргиналия служит ироническому самоописанию общества.

Либеральный революционер заменяет революционера-разрушителя. Он не пытается сломать существующую систему, его задача – указать на зоны конфликтов различных дискурсов, на реальные, насущные проблемы общества. Рорти пишет: «Кажется, что такая замена аннулирует разницу между революционером и реформатором. Однако можно определить *идеально* либеральное общество как такое общество, в котором разница между революционером и реформатором *уже* отменена».66 Образно выражаясь, революционер у Рорти держит в руках не револьвер, а словарь.

Либеральное общество будущего – утопия либерального ироника – эволюционно по своей природе. Либеральная демократия становится свободным абсорбентом новых словарей, и количество принимаемых языковых практик не ограничено. Они сопоставляются в рамках демократии, образуя общество солидарности. «Идеалы либерального общества могут осуществляться через убеждение, а не принуждение, через реформы, а не революцию, через свободное и открытое столкновение наличных языковых и других практик с предложением других практик».67

В 1940 г. в сборнике, посвященном своему восьмидесятилетию, Дьюи опубликовал программную статью «Творческая демократия – задача,

66 Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 188.

67 Там же. С. 89.

стоящая перед нами». В ней он определяет демократию как «образ жизни, контролируемый действенной верой в возможности человеческой природы».68 Представления Рорти о плюралистическом характере демократии созвучны идеям Дьюи и Мида о «творческой демократии». Как Рорти, так и его предшественники-прагматисты поддерживали вовсе не любую систему демократии, не демократию вообще, но именно ту форму либеральной демократии, которая направлена на максимальную реализацию потенциала различных групп и дискурсов. И именно в развитии такой демократии прагматизм видит залог успешного развития того проекта, который принято называть «капиталистическим обществом». В связи с этим Мид писал: «Часто предполагали, что демократия есть общественный порядок, при котором те личности, которые резко выделяются, будут устраняться, что все будет сведено к такому состоянию, когда каждый будет, насколько это возможно, походить на каждого другого. Но это, конечно, вовсе не следствие демократии; демократия подразумевает скорее, что индивидум может получить столь высокое развитие, какое только заложено в его собственной наследственности».69

Необходимо заметить, что «солидарность» – ключевое понятие аксиологии Рорти. Он отвергает «всечеловечность» большинства социальных теорий, выдвигая в качестве альтернативы межгрупповую солидарность. Вне социальности, утверждает он, не существует никакой гуманности (свойственной всему «человечеству»), равно как и вне исторического

68 Classic American Philosophy. NY, 1951. P. 391.

69 Van Wesep H. B. Seven Sages. The Story American Philosophy. NY, 1960. P. 211.

процесса нет никакого «объективного» знания о социальности. Социологизаторство Рорти не коммунитарно, оно *не принижает* индивидуальность как таковую, не растворяет ее в социуме, а лишь *отрицает универсализацию* индивидуальности.

Образ «сильного поэта» непосредственно связан с представлениями Рорти об искусстве и литературе. Рорти подробно рассматривает творчество Набокова и Оруэлла, но замечает, что непосредственных аналогов этому образу в литературе нет. Как в литературе, так и вообще в искусстве Рорти всецело поддерживает все авангардное, неклассическое. По его мнению, невозможно больше строить эстетику на фундаменталистских, классицистских принципах. Авангард, поставангард, постмодерн – это то, что позволяет делать искусство без объективированной «истины».

§3. Две концепции свободы: Исая Бёрлин и права человека

Интеллектуальное наследие философа и историка Исая Бёрлина не подходит ни под одно определение, да и сама его жизнь, его происхождение поражают своей неординарностью. Русский еврей, родившийся в Латвии и живший в Петрограде во время революции, эмигрировал в Великобританию, где провел большую часть своей жизни, преподавая в Оксфорде. В годы Второй мировой войны он работал в британском посольстве в Вашингтоне. При этом он открыто выступал с позиций сионизма, защищая право еврейского народа на обладание своим

щая право еврейского народа на обладание своим государством и поддерживая тесную связь с его лидерами. За это, а также за свою бескомпромиссность в отстаивании либерального понимания свободы он заслужил нелюбовь многих левых интеллектуалов Запада.

При этом сам он не считал себя ни правым, ни консерватором, а в отношении ближневосточного конфликта выступал за его мирное решение и компромисс с Палестиной. Организовав и возглавив Уолфсон-колледж в Оксфорде, будучи избранным президентом Британской академии наук, он приобрел известность благодаря изобретенному им понятию «негативной» свободы. Противопоставив ее свободе «позитивной», он пересмотрел всю гуманитарную и политическую историю западной мысли с точки зрения этого разделения.

Будучи уникальным оратором, Бёрлин почти не оставил написанных им книг. Практически все его творчество состоит из расшифрованных поклонниками лекций. Одна из таких лекций, прочитанная в 1958 г. на заседании Чичелской кафедры социальной и политической теории и позже оформленная как эссе, стала своего рода концептуальной квинтэссенцией интеллектуального наследия Бёрлина. Именно на эссе «Два понимания свободы» чаще всего ссылаются при упоминании его имени.⁷⁰ Уместившись на четырех десятках страниц, оно представляет собой блестящий по краткости и одновременно полноте анализ свободы в истории западной философии.

⁷⁰ Berlin, Isaiah, Two Concepts of Liberty. In: Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969). Русский перевод: Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001.

Определяя свое разделение в отношении теории свободы, Бёрлин вводит понятие «негативной» свободы, смысл которой определяется вопросом: «Велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать что угодно или быть таким, каким хочет быть?»⁷¹ Противоположное понятие, в качестве антитезиса названное «позитивным», определяется принципиально другим вопросом: «Где источник давления или вмешательства, который заставит кого-то делать то, а не это, или быть таким, а не другим?»⁷² Бёрлин подчеркивает, что, несмотря на возможное частичное совпадение ответов на эти вопросы, они изначально различны по своей природе.

Минимальная свобода индивида, защищенная от внешнего вторжения, может иметь различные названия и обоснования: права человека, принцип полезности, индивидуальная неприкосновенность, категорический императив, неприкосновенность общественного договора и т. д. Принцип, объединяющий эти понятия, – это свобода *от* чего-то, а не *для* чего-то, то есть «негативная» свобода. Все остальное включается в понятие свободы «позитивной», каждый раз несущей в себе определенный универсальный принцип «свобода *для* чего-то». В этом противоречии таится генеалогический конфликт, который приводит в конечном итоге, как говорит Бёрлин, к «столкновению идеологий, подчинивших своей власти наш мир». Негативная свобода описывается знаменитой фразой о том, что моя свобода заканчивается там, где она нарушает свободу другого или – более афористично – «на границе моего кулака и кончика чужого носа».

71 Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 125.

72 Там же. С. 125.

На уровне политического устройства негативная свобода определяется фразой Лассаля: «государство – ночной сторож». В экономической теории – это знаменитый принцип *laissez-faire*, в социальных же вопросах негативная свобода гарантируется правами человека в их либеральном понимании. И именно в вопросе об определении прав человека раскол в понимании свободы проявился наиболее остро и наглядно. Когда в 1958 г. Бёрлин произнес словосочетание «негативная и позитивная свобода», проекция этого противостояния на правозащитный диспут еще не была так отчетливо заметна, хотя имплицитно уже содержалась в дискуссиях о зарождающихся международных документах и договорах.

Несвобода для Бёрлина определяется только наличием ограничивающего *внешнего* препятствия. Простая неспособность чего-то достигнуть не означает несвободы. Интеллектуальное превосходство одного человека над другим не означает несвободы последнего в достижении своих целей из-за неравенства открывающихся перед ними возможностей. Эта, казалось бы, очевидная мысль, как оказывается, вовсе не так уж очевидна для всех философских школ и политических течений. Хотя современные «позитивные» либералы подошли уже к вопросу необходимости компенсации за природное неравенство людей (Ролз во многом построил на этом свою теорию), попытка поставить знак равенства между природным невезением того или иного индивида и несвободой – это все же, скорее, проявление политической экзотики.

Аналогичным образом выводится неравнозначность понятий права и возможности: изначально имея неравные с другими возможности, можно тем не менее иметь равные с другими права.

Несогласие становится особенно очевидным при переходе от понятия природной неспособности к понятию социального и экономического неравенства. «Принуждение предполагает сознательное вмешательство других людей в ту область, где я без такого вмешательства совершил бы какое-то действие. Вы лишены политической свободы только в том случае, когда достижению какой-либо цели мешают люди».73 Классический либерализм под принуждением понимает законодательное, политическое или силовое ограничение в правах одних людей по сравнению с другими. При этом марксизм рассматривает экономическое неравенство как вариант социальной несвободы. На первый взгляд, разница лишь в расширении определения несвободы, но при подробном историческом рассмотрении различие оказывается более существенным. Марксизм интерпретирует бедность как результат экономического порабощения одной группой другой. Как следствие такого анализа, имущественное неравенство перерастает в социальную несвободу.

Проблема возникает тогда, когда появляется необходимость определять приоритеты. Если в понятие минимально неприкосновенной свободы индивида включать политические права (подразумевающие право обладания собственностью и ее неприкосновенность) и свободу слова, то концепция прав человека остается в сфере «негативной» свободы. Это и есть права человека в их «классическом» понимании. Но со времен начала дискуссии о правах человека не прекращались попытки «нагрузить» их социальным и экономическим содержанием. Изначально войну за «эконо-

73 Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 126.

мическое» измерение вели марксисты, но к настоящему моменту за расширительное, «неклассическое» понимание выступают самые разные группы – от антиглобалистов, экологов и «новых левых» до националистов, консервативных религиозных организаций и поборников культурного «охранительства».

Трещина в либеральной концепции возникла уже на этапе написания Всеобщей декларации прав человека. Принятая в декабре 1948 г. тремя четвертями голосов Генеральной Ассамблеи ООН, Декларация прав человека⁷⁴ содержала в себе как минимальный набор политических и гражданских прав, так и целый ряд прав «экономических» и «социальных». Последние были включены во многом под давлением коммунистических стран во главе со сталинским Советским Союзом. Злая политическая ирония заключалась в том, что они-то как раз в итоге Декларацию не поддержали (СССР и страны соцблока при голосовании воздержались).

Статьи с 1-й по 22-ю Декларации определяют границы гражданских и политических прав, как то: право на жизнь, свободу передвижения, свободу мысли, слова и религии, справедливый суд и т.д. Статьи же 23-26 говорят о «всеобщем» праве на труд, бесплатное образование, социальное обеспечение и даже право на «обеспечение на случай безработицы». Позже, опять-таки в результате требований советской делегации, которая отказалась включить в Декларацию описание механизмов ее реализации, к 1966 г. были разработаны и с промежутком в целых 10 лет – в 1976 г. вступили в силу два международных пакта: Пакт о гражданских и

⁷⁴ См. Всеобщая декларация прав человека. Центр Документации ООН. www.unhr.org

силу два международных пакта: Пакт о гражданских и политических правах и Пакт об экономических, социальных и культурных правах.⁷⁵

Принятие отдельных Пактов о правах человека символически подчеркнуло идеологическое противостояние в этом вопросе: права человека были как бы разведены по обе стороны баррикад «холодной войны». Принятие Декларации, а затем ратификация двух дополняющих ее пактов стали событием революционным и позволили многим заговорить об утверждении концепции прав человека в глобальном масштабе в результате осознания хрупкости либеральной модели под впечатлением от ужасов Холокоста. Несмотря на это, многие исследователи отмечали, что компромисс со сторонниками расширительного (или, как сказал бы Бёрлин, «позитивного») понимания прав человека привел к девальвации самого понятия прав человека. Некоторые даже назвали это пирровой победой либерализма, предвидя усугубление противостояния двух мировоззрений (что в определенной степени и оправдилось на пике «холодной войны»).

Важно заметить, что контуры противоречия в вопросе о правах человека хоть и часто соприкасались с границами двух систем в «холодной войне», но тем не менее далеко не всегда совпадали с ними. Это становится

⁷⁵ См. Пакт о гражданских и политических правах. Центр Документации ООН. www.unhr.org

Пакт об экономических, социальных и культурных правах. Центр Документации ООН. www.unhr.org

понятным уже хотя бы потому, что с распадом социалистической системы и прекращением блоковой конфронтации спор о правах человека не только не утих, но, возможно, даже обострился. Да и на Западе (не говоря уже о развивающихся странах) у «позитивных» прав человека были не менее влиятельные сторонники, чем в СССР и его сателлитах. Достаточно вспомнить, что Франклин Делано Рузвельт, инициировавший и вдохновивший создание ООН, еще в 1941м году провозгласил в качестве основы «нового курса» тезис о равнозначности «четырёх свобод»: «свободы слова», «свободы вероисповедания», «свободы от страха» и «свободы от нужды», тем самым уравнив две «классических», негативных свободы двумя «позитивными».

Критика расширительного понимания прав человека происходит из нескольких направлений. Их можно условно разделить по четырем категориям: прагматическое, политическое, теоретическое и культурное. Прагматический скепсис относительно «позитивных» прав и свобод объясняется просто: чем сильнее мы расширяем понятие прав человека, тем сложнее добиться их практического исполнения. Или еще проще: чем больше прав, тем более они фиктивны.

Известный теоретик прав человека М. Крэнстон в своей работе «Права человека» так объясняет это противоречие: «Обнародование Всеобщей декларации, перегруженной рассуждениями о так называемых правах человека, которые вовсе не являются таковыми, привело лишь к тому, что вся дискуссия об этих правах перешла из четкой и определенной области морально-обязательного в весьма туманную область утопических

пожеланий».76 Требовать соблюдения прав на «оплачиваемый отпуск» или получения пособия по безработице не только утопично для большинства стран мира, но, возможно, еще и неприлично по отношению к сотням миллионов тех, кто в действительности озабочен не пособием по безработице, а хлебом и водой на каждый день. Этот разговор порой похож на общение глухого с немым: многие социальные проблемы, применяемые на Западе, просто отсутствуют в развивающихся странах. Например, во многих беднейших странах абсолютное большинство людей просто не доживает до того, что считается пенсионным возрастом в индустриальных странах. Соответственно, говорить о снижении пенсионного возраста в первых просто неуместно.

Еще один «прагматический» аргумент заключается в том, что «негативные» права практически не нуждаются в ресурсах для их реализации. То есть их интенциональный вектор – это невмешательство государства в дела гражданина. Это и есть «негативная» программа. Критики слева иногда отмечают, что для реализации «классических» прав тоже необходимы определенные ресурсы: в качестве примеров чаще всего приводятся организация выборов и судопроизводства. Но, скорее всего, не будет чрезмерным обобщением сказать, что препятствием на пути свободного волеизъявления или независимого суда в абсолютном большинстве случаев является не дефицит средств, а открытое или подспудное сопротивление заинтересованной политической группы. Стоимость «негативных» прав просто невозможно сопоставить с теоретическим выполнением всей «пози-

76 Крэнстон М. Права человека. Документы о правах человека. Париж. 1975.

тивной» программы, описанной во Всеобщей декларации, в глобальном масштабе.

Политическая критика «позитивных прав» или прав «второго поколения», как обычно называют их сторонники, концентрируется вокруг проблемы приоритетов. Уравнивание негативных и позитивных прав становится удобным условием для политической демагогии и в конечном счете несоблюдения ни тех, ни других. Показателен пример из послевоенной истории прав человека: Советский Союз настаивал даже не на равенстве, но на приоритете социально-экономических прав перед гражданскими. В результате гражданские права жестоко попирались, но зато идеологи советского строя заявляли о более «полном» соблюдении социальных прав советских граждан по сравнению с жителями капиталистических демократий: отсутствии безработицы, всеобщем бесплатном образовании и т. д. При этом в результате политической эквилибристики в споре о правах в отношении социальных прав тоже главенствовал двойной стандарт: было очевидно, что у советского гражданина не было права на забастовку. Таким образом, эта часть «позитивной» программы априори относилась исключительно к капиталистической системе и становилась как бы ненужной для социалистической. Конечно, это объяснялось тем, что у советских граждан «не было необходимости» в забастовках, так как не было безработицы и т. п.

В 1981 г. Организация Африканского Единства приняла Африканскую Хартию прав человека и народов⁷⁷, закрепляющую не индивида, а

⁷⁷ См. Африканская Хартия прав человека и народов. Центр Документации ООН. www.unhr.org

целые народы в качестве субъектов международной правосубъектности. С точки зрения международного права, это вообще выходит за рамки даже «позитивной» программы, перенося правовой суверенитет от личности к группе. Эта циркулярная логика двойных стандартов вовсе не исчезла с распадом социалистического блока. Она не только сохранилась в виде требований приоритета «экономических» прав над политическими, но и приобрела новые формы.

В итоге можно предположить, что в Гааге на процессе по преступлениям против человечества в Руанде адвокаты подсудимых из руандийских вооруженных формирований хуту, уничтоживших сотни тысяч сограждан как тутси, так и хуту, выдвинут в качестве оправдания тезис о защите *прав народов*. Находящиеся под колониальным и, позже, национальным гнетом – хуту как народ имели право на восстановление «исторической справедливости». И ссылаться в этом конфликте «прав» они будут именно на Африканскую Хартию.

Данный гипотетический пример девальвации прав человека в международной системе в результате полного осуществления «позитивной» программы является лишь крайним сценарием в «конфликте прав». На практике наиболее рьяными защитниками «неклассических» прав являются именно те, кто не соблюдает и не намерен соблюдать «классические». Для всевозможных Милошевичей, Кастро, Каддафи и Мугабе успех в критике приоритета политических прав дает прекрасную возможность для их несоблюдения. Права «второго поколения» все чаще становятся

удобным политическим инструментом для вытеснения и несоблюдения прав «первого поколения». Все это не свидетельствует об изначальной порочности самой идеи «экономических» прав. Те, кто ратует за пересмотр концепции прав человека, вовсе не обязательно пытаются утаить концентрационные лагеря или апартеид. У многих (особенно в среде последователей романтического антикапитализма на Западе) это вызвано искренней верой в то, что именно «так будет лучше». Но их энергия и вера часто становятся оружием в руках нечистоплотных политиков и безответственных демагогов.

Теоретическая несостоятельность «позитивной» программы начинается с вопроса: что же такое права человека? Права подразумевают «зеркальные» обязанности. Крэнстон пишет об этом так: «Говоря о всеобщем праве, мы подразумеваем всеобщую обязанность; заявить, что все люди имеют право на жизнь, значит обязать всех людей уважать человеческую жизнь... Так называемые экономические и социальные права, если они вообще поддаются определению, не накладывают подобного обязательства. Это права, которые обязывают одних людей давать блага другим, а именно приличный доход, образование и бытовое обслуживание».⁷⁸ Что вообще означает «право на труд»? Фактически это не права, а односторонние обязательства государства по перераспределению доходов граждан: обязательному обеспечению (то есть субсидированию за счет доходов других) рабочих мест для тех, кто по каким-то причинам не имеет работы.

⁷⁸ Крэнстон М. Права человека. Документы о правах человека. Париж. 1975.

Доведение термина «право на труд» до его логического конца означает обязанность трудиться. Или, говоря языком тех, кто именно так это право интерпретировал, всеобщую трудовую повинность. Вряд ли современные социал-демократы, говоря о «праве на труд», вкладывают в него эту «точную» интерпретацию. Но тем не менее в истории нашлось немало тех, кто в итоге рассматривал это «право» именно таким образом. Достаточно вспомнить уголовную ответственность за «тунеядство» в СССР, сталинскую крепостную систему колхозного бесправия, где крестьяне были лишены свободы передвижения или более позднее фактическое рабство на хлопковых полях Центральной Азии. Право на труд в его буквальном прочтении (с «зеркальной» обязанностью по отношению к гражданам) в полной мере соблюдено только в концлагере. И никто не гарантирован от того, что кто-то снова захочет реализовать «право на труд» именно таким образом.

Наконец, еще один уровень критики в адрес политики прав «второго поколения» можно назвать культурным. Надо отметить, что здесь мы вступаем на путь полный противоречий и неопределенностей. В реальной политике именно сторонники следования негативным правам подвергаются критике за культурный «экспансионизм». При этом подразумевается, что идея прав человека в их индивидуалистическом виде исторически связана с развитием цивилизации Запада. Таким образом, все попытки настоять на соблюдении этих прав во всех странах, независимо от местной культурной и политической традиции, трактуются как проявления агрессивного европоцентризма. Как и во многих предыдущих примерах, данная критика популярна как справа, так и слева. В одном случае (антиглобалисты,

сты, «новые левые», часть энвайроменталистов) критике подвергаются «капиталистический империализм» и «европоцентризм», в другом (от Шпенглера до Рене Генона, евразийцев и «новых правых») – «иудео-христианская экспансия» и «мондиализм».

При этом, как правило, от внимания оппонентов ускользает тот факт, что сами критики «негативной» программы в своем абсолютном большинстве являются представителями и порождениями западной культуры. С другой стороны, в последние десятилетия исследователи неоллиберального направления сделали ряд достаточно интересных аналитических разработок, демонстрирующих ошибочность тезиса о якобы чуждости прав человека не-западным обществам. При этом анализируется как интеллектуальная традиция в нехристианских культурах, так и экономические системы у коренных обществ развивающихся стран. В соответствии с этим подходом, ошибочно утверждать, что в культурную традицию тех или иных народов «изначально» не заложено представление о правах личности. На разных этапах своего развития общества попадали под репрессивное влияние национальных бюрократий и элит государства или протогосударства, которые навязывали им путем насилия и подавления строй, ущемляющий суверенитет индивида.

Таким образом, говоря языком Рорти, развитие либерализма в рамках именно западной цивилизации, является своего рода исторической «случайностью». То есть в уважении к гражданским правам нет никакой предначертанности, культурного детерминизма. То, что идея прав человека была принята в качестве базовой для социального устройства именно в

рамках христианской, западной цивилизации, вовсе не означает приоритета этой цивилизации либо ее уникальности. Надо заметить, что данный культурно-плюралистический подход к правам человека вступает в противоречие не только с противниками либерализма, но и с рядом его разработчиков, самым влиятельным среди которых был Вебер. Среди современных теоретиков самым известным представителем «западоцентристского» рассмотрения либеральной идеологии является Хантингтон.

Фактически критики индивидуальных прав приписывают им определенную культурную принадлежность. Между тем именно «негативная» трактовка прав человека является по своей сути наиболее культурно индифферентной. Ее реализация как раз и направлена на то, чтобы дать индивиду, а не какой-то инстанции право выбора. И это право включает право выбирать свою идентификацию. Те же, кто опасается либеральной «гегемонии», либо не до конца понимают смысл концепции индивидуальной свободы, либо в действительности опасаются именно этой ее стороны – права *индивида* выбирать. Апелляция к «нелиберальным» правам на деле часто означает желание сохранить *власть* (в том числе и власть определять культурную идентификацию и ценностные приоритеты) за определенной группой. Если что-то и ведет к культурной экспансии, то это именно «позитивные» программы во всех их проявлениях, наполняющие изначально нейтральные права человека политическими, культурными и прочими приоритетами и иерархиями.

Подводя черту под анализом эволюции прав человека с точки зрения разделения на «негативную» и «позитивную» концепцию свободы, уместно обратить внимание на то, как эти процессы влияют на сегодняшнюю международную политику. Как было сказано выше, концептуальные баталии в итоге превращаются в резолюции ООН и другие документы, которые оформляют будущий мировой порядок. Если на межгосударственном уровне права человека давно превратились в один из инструментов власти, в аргумент в решении политических споров, то до последнего времени ведущие правозащитные неправительственные организации придерживались «негативной» трактовки. Именно это позволяло им оставаться наиболее эффективными: защищая личность от насилия со стороны государства, им удавалось держаться в стороне от идеологических споров. В частности, одна из самых крупных и уважаемых организаций, «Международная Амнистия» до последнего времени продолжала придерживаться четко определенных целей: прекращения практики пыток, запрещения смертной казни, недопущения преследования за убеждения и т. д.

В 2001 году на конференции «Международной Амнистии» впервые был поднят вопрос о включении социальных прав в список приоритетных задач движения. Фактически это ознаменовало серьезный раскол среди правозащитников: на тех, кто следует «негативному» пониманию прав человека как границ вмешательства государства в жизнь личности, и на тех, кто борется за реализацию определенной общественной программы. Характерно и то, что на практике «поворот» в идеологии правозащитного движения будет означать торжество двойных стандартов: социальные требования вроде обязательного пособия по безработице не будут применять-

ся к беднейшим странам ввиду их полной невыполнимости. Зато появится возможность значительно пополнить список претензий к определенным «особо нелюбимым» развитым странам. Следующим шагом станет включение в список приоритетов чего-то подобного «праву на развитие».

Возвращаясь к рассмотрению свободы Бёрлиным, важно сказать о том, что философ понимал под разделением на свободу «негативную» и «позитивную».

Исторически может показаться, что свобода от насилия над моим выбором и свобода «быть хозяином себе» - это одно и то же, выраженное в утвердительном и отрицательном смысле. Но, как показывает история развития идеи свободы, именно эта плохо различимая разница стоит у истоков прямого мировоззренческого конфликта. Истоки противоречия восходят к древнегреческой философии и принципам, по которым функционировала античная демократия. Характерным примером является знаменитая лекция Бенжамена Констан «О свободе у древних в сравнении со свободой у современников». Констан был бесспорным сторонником «негативной» свободы, настаивая на суверенности индивида от любого вторжения и необходимости гарантировать права собственности, свободу слова и религии. В своей лекции Констан провел разграничение между «негативной» и «позитивной» свободой в их политическом преломлении на примере различных систем демократии.

Различие в понимании демократии у древних греков и у европейцев Нового времени основано вовсе не только и не столько на различии в степени свободы выбора. Это различие более глубинно: в Греции преобладал плебисцитарный тип демократии, где каждый шел на ограничение

личных прав во имя ощущения значимости при принятии решений. В Греции, таким образом, существовало, если так можно сказать, самоуправление без прав человека. Каждый имел равный голос на общем собрании граждан. При этом сообщество граждан, принимавших решения, не было практически ничем ограничено в возможности вмешательства в личную свободу отдельного гражданина. То есть демократия у греков была по крайней мере нелиберальной (если не антилиберальной). Трансформация начала происходить в Афинах, где и зародилось понимание и уважение к правам и свободам суверенного гражданина.

Согласно Бёрлину, здесь и берет свое начало разделение на негативную и позитивную свободу. Преимущество древнегреческой формы самоуправления находится на психологическом уровне: каждый управляет государством, получая удовольствие от процесса реализации своей власти. Принципиальным вопросом такого типа власти является вопрос: кто управляет мной? То есть источник власти (народ, суверен, собрание граждан, избранные представители и т. д.) важнее характера власти. Для либерального понимания демократии принципиален вопрос: где границы власти, независимо от ее характера?. Бёрлин связывает античную демократию с «удовольствием действия», а современную либеральную демократию – с «удовольствием рефлексии». При этом он признает, что последнее может быть значительно менее привлекательным, и поэтому люди не идут на значительные жертвы, чтобы сохранять его.

Констан видел главный вопрос о власти не в том, кому она принадлежит, а в том, какой ее объем находится в руках того, у кого она находится. Используя сегодня термин «демократия», большинство его сторон-

ников вкладывает в него оба смысла: степень справедливости принятия решений и степень защищенности индивидуальной свободы. Демократия, таким образом, становится неотделимой от свободы. Тем не менее режимы антилиберальные по сути и демократические по форме – явление совсем не редкое в современном мире. Здесь следует обозначить различие между демократией представительной, конституционной и плебисцитарной. Сочетание представительной демократии и конституции (или аналогичного ей свода основ общественного устройства) – это и есть демократия либеральная, в которой управление осуществляется на основе делегирования полномочий профессиональной группе управленцев. Одновременно права отдельного гражданина защищены от вмешательства со стороны, как общества, так и государства. Конституция и является гарантией такого невмешательства, своего рода сводом недопустимых решений, нарушение которого является посягательством на суверенитет гражданина.

Плебисцитарная демократия во многом аналогична античной форме самоуправления. Она не предоставляет гражданину никаких прав, кроме права принятия решения. Многие диктатуры современности начинались именно с популистской плебисцитарной демократии: Ислам Каримов в Узбекистане или Александр Лукашенко в Беларуси заменили управление представительное на апелляцию к «воле народа», выраженной в референдумах. Система плебисцитов принципиально отличается от представительной демократии именно отсутствием механизмов, сдерживающих прямое управление. Даже те плебисцитарные режимы, где самоуправление изначально не было фикцией (то есть прямое управление не фальсифицировалось бюрократией), в итоге все равно заканчивались диктатурой. Когда

воля большинства не имеет ограничений, то можно избрать любую форму подавления индивидуальной свободы. Кроме того, прямое самоуправление, в силу целого ряда причин, легче поддается манипуляции. При этом такую систему нельзя путать с референдумами в представительных демократиях. Растущее значение референдумов в Евросоюзе или Швейцарской Конфедерации вовсе не отменяет ограничений, накладываемых национальными конституциями.

«Триумф деспотизма наступает тогда, - замечает Бёрлин, - когда рабы говорят, что они свободны. Тут не всегда нужна сила; рабы совершенно искренне могут называть себя свободными, и тем не менее они остаются рабами. Возможно, для либералов политические права участия в управлении ценны прежде всего тем, что они могут защищать конечную, с их точки зрения, ценность, а именно – индивидуальную, «негативную» свободу».⁷⁹ Для либералов демократия имеет прикладной характер: она не есть ценность сама по себе, но только постольку, поскольку гарантирует суверенитет индивида. И для этого годится вовсе не любая форма самоуправления, а именно тот тип демократии, который принято называть либеральным. Другие же формы самоуправления в конечном итоге с большой вероятностью становятся оружием, направленным на подавление индивидуального суверенитета.

Принцип «позитивной» свободы не принадлежит определенному типу социального устройства. Он может развиваться в рамках разных систем, с разной степенью гностической веры в непоколебимость собст-

⁷⁹ Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 176-177.

венных принципов. Общей является именно аксиологическая иерархизация: убеждение в наличии «лучших», «рациональных», «подлинных» целей развития. Вершиной «позитивного» мировоззрения Бёрлин называл рационалистическую философию. Принятие определенной цели в силу ее «рациональности», неотвратимости, осознание определенного принципа устройства общества как единственно возможного и следование ему посредством рационализации – вот основа, связывающая учения Гердера, Гегеля, Маркса и других сторонников философского рационализма. Бёрлин считал, что именно в этом состоит основа позитивной доктрины «освобождения через разум». «Социализированные ее версии, совершенно не похожие друг на друга и друг с другом конфликтующие, таятся в сердцевине многих националистических, коммунистических, авторитарных и тоталитарных убеждений. Развиваясь, эта доктрина могла уплывать далеко от своей рационалистической гавани».80

В этом смысле интересно отношение Бёрлина к Канту. Берлин говорил, что «Кант ближе всех подошел к утверждению негативного идеала свободы».81 Кант считал свободу высочайшей возможностью для реализации различных целей. На первый взгляд, это соответствует «негативной» позиции. Тем не менее «Кант и рационалисты его типа не рассматривают все цели как имеющие одинаковую ценность... Авторитет разума и обязательств, возлагаемых им на людей, отождествляется с инди-

80 Там же. С. 152.

81 Там же. С. 163.

видуальной свободой, исходя из того, что только «подлинная» натура человека может ставить только разумные цели».82

Выводя принципы «негативной» свободы, Берлин точно формулирует основу современного либерализма: «Большинство современных либералов, когда они наиболее последовательны, хотят такого положения, при котором как можно больше людей могли бы реализовывать как можно больше своих целей, не взвешивая ценность этих целей как таковых, если только они не задевают устремления других людей».83

В своем знаменитом трактате «О свободе» Милль выразил суть этого принципа замечательным по своей простоте и краткости афоризмом «Все ошибки, которые [человек] способен совершать, не послушавшись совета или предупреждения, намного превышают то зло, которое происходит, если позволить другим принуждать его к тому, что кажется им его благом».84

Обречен ли рационализм на «позитивное» отношение к свободе? На этот вопрос Бёрлин не дает однозначного ответа. Признавая столь широкое разнообразие в «позитивной» традиции, мы сталкиваемся с одной немаловажной проблемой. Если даже многие из тех, кто считал себя либералами и сторонниками демократии, тем не менее опирались на «позитивное» видение свободы, то получается, что в лагере подлинно «негативных» мыслителей может почти никого не остаться. Складывается определенный

82 Берлин И. *Философия свободы*. Европа. М., 2001. С. 163.

83 Там же. С. 163.

84 Mill J. S. *On Liberty*. Chapter 1. P. 226 // *Collected Works of John Stuart Mill* / Ed. J. M. Robson, Toronto; London, 1981, Vol. 18.

парадокс: при том что на протяжении веков два мировоззрения ведут, так сказать, бой на равных, и, более того, наиболее развитые страны в современном мире в той или иной форме принимают «негативные» принципы, открыто защищать последние осмеливаются совсем немногие. При всей влиятельности «негативного» понимания свободы на сегодняшний мировой порядок, само его развитие – во многом результат случайности. Бёрлин говорит, что «Господство этого идеала – скорее, исключение, чем правило, даже в новейшей истории Запада».85 Признание этого снова указывает на переключку Бёрлина и Рорти.

Два краеугольных камня свободы у Рорти – плюрализм и случайность – также оказываются включенными в мировоззрение Бёрлина. Бёрлин берет на себя смелость говорить о том, что «негативный» плюрализм является более гуманным, чем любой «позитивный» идеал. Он определяет этот гуманизм принципом, противоположным «позитивному» - признанием множественности и несоизмеримости человеческих целей. «Плюрализм человечнее, потому что во имя отдаленного и непоследовательного идеала не лишает людей многого из того, что сами они считают в своей жизни незаменимым».86

Плюрализм у Бёрлина (и у Рорти) противостоит гностицизму, эмпиризм (у Рорти – прагматизм) – метафизике. Абсолютизация рационализма заменяется случайностью. Абсолютна только случайность. Случайно не только сочетание «демократия-либерализм» (как было показано выше). Даже то, что инструментом социального фанатизма становится «позитив-

85 Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 134.

86 Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 184.

ная» свобода, согласно Бёрлину, - историческая случайность. В начале изложения истории «позитивной» традиции Бёрлин как бы вскользь делает важную оговорку: переход от идеи «позитивной» свободы к гностицизму и деспотии теоретически можно проделать и с «негативной» свободой, если за «Я», ограждаемое от вмешательства извне, принять не человека, а некое «подлинное Я», отождествляемое с идеальной целью, неподвластной эмпирическому человеку. «Как и в случае с позитивно свободным «Я», эту внутреннюю натуру можно раздуть до масштабов сверхличной сущности – государства, класса, нации или исторического прогресса».87 Но «позитивная» концепция свободы становится более удобным инструментом (теоретически и практически) для осуществления этого метафизического превращения. В сущности, причиной тому – историческая случайность.

Бёрлин не считает свой идеал исторически конечным. Это добавляет мировоззрению убежденного либерала несколько печальный оттенок. «Может статься, что этот идеал – свобода выбирать цель, не претендуя на ее вечную значимость, и связанный с ней плюрализм ценностей – всего лишь поздний плод нашей клонящейся к закату капиталистической цивилизации. Его не признавали в отдаленные века и в примитивных обществах, и будущее, возможно, посмотрит на него с любопытством и симпатией, но вряд ли хорошо его поймет. Да, может быть и так. Но из всего этого, как мне кажется, не следуют скептические выводы. Принципы не становятся менее священными от того, что не гарантирована их долговечность»88. Релятивность и соотнесенность «негативной» свободы с данной эпохой,

87 Там же. С. 139-140.

88 Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001. С. 184-185.

считает Бёрлин, не делают ее менее значимой в глазах свободного человека.

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 раздвигает 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 дикие 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 коммуну 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 праволибертарианских 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 коммуитарным 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 Ноком (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 помогали 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 взаимосоотнесенности 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 перекликается 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 постмо-дернистском сообществе, Рорти отводит философскому «коммьюнити» 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.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ричард Рорти – вероятно, самый известный из современных американских философов и, пожалуй, единственный, кто осмеливается назвать свою теорию «постмодернистским прагматическим либерализмом». Философский прагматизм Ричарда Рорти выстраивает наиболее систематическую теорию свободы в рамках постмодернистского дискурса. Свобода у Рорти предстает как дискурсивная не-жесткость антифундаменталистского, иронического мышления. Отстаивая принципиальное положение о плюральности знания и невозможности «истины», Рорти приходит к отрицанию любых попыток гностической философии - создания своего рода универсального мета-словаря, как заведомо обреченных на неудачу. Прагматический пафос Рорти воплощен в его афоризме «Демократия важнее философии», означающем приоритет решения практических проблем, стоящих перед человеком, над концептуализацией его существования.

При разработке Рорти проблематики социальной свободы само понятие свободы проходит серьезную трансформацию, теряя многие модернистские, «классические» качества. В творчестве других философов-постмодернистов проблема свободы находит отражение в различных формах. Определенные соответствия можно установить в подходах Рорти и американ-

ского философа Кристофера Батлера.¹²³ Идея свободы рассматривается также в работе американских исследователей Хеллера и Уэллбери, посвященной реконструкции автономии, индивидуализма и понятия личности в истории гуманитарной мысли.¹²⁴

Автор берет на себя смелость высказать предположение о том, что значение философии неопрагматизма определяется сегодня не столько содержанием ее теоретических положений, сколько тем влиянием, которое оказывают идеи неопрагматизма на формирование словаря современной философии и культуры и на выработку, так сказать, направления интеллектуальных поисков. Именно с этим, по всей видимости, связано то, что с конца 80-х годов Рорти возглавляет рейтинг цитируемости современных американских философов, причем, как в Соединенных Штатах, так и за их пределами. Преодолев в своем творчестве дисциплинарные рамки, он тем самым сделал его достоянием более широкого круга читателей, выведя его за рамки круга профессиональных философов (к последним он относится как феномену традиции модерна, от которого вообще следует отказаться).

¹²³ Butler, Christopher, *Interpretation, Deconstruction and Ideology*. Oxford, 1984. p. 96.

¹²⁴ *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individualism and the Self in the Western Thought*. Edited by Heller, Thomas, Wellbery, David E. Stanford, 1986.

Постулируя тезис об отказе от профессионализации философии и от иерархизации знания, Рорти начинает его практическую реализацию с построения собственной доктрины, не-жесткой и не-иерархичной по форме и трансдисциплинарной по содержанию. В результате, даже, несмотря на узко специальный язык и сложные концептуальные построения, требующие специальной подготовки и знакомства читателя с большим количеством философской литературы, философский проект неопрагматизма находит себе последователей в самых разных областях знания. Это дополняется прагматической направленностью на решение актуальных проблем человечества, которая выгодно отличает неопрагматизм от многих других концепций, которые, напротив, сосредоточены на сверхтеоретизации и универсализации опыта. Наконец, еще одним аспектом, который способствует популяризации неопрагматизма, является акцент на приоритете культурного и языкового плюрализма. Этот тезис находит отголосок у всех тех философов, социологов, культурологов и литературных критиков, которые верят в возможность взаимообогащения и диалога различных дискурсов.

Это последнее обстоятельство приводит к тому, что Рорти в своем творчестве и в своей публицистической и просветительской деятельности выполняет важную межкультурную роль, выступая в качестве проводника идей постмодернизма в Америке и популяризатора постаналитической философии

в Европе. То есть для каждой философской и культурной традиции концепция Рорти выступает в своей уникальной роли. В этой ситуации автору представляется, что идеи неопрагматизма имеют чрезвычайно важный нереализованный потенциал в российском контексте. Сам Рорти не раз высказывался с сочувствием и солидарностью по поводу судьбы и будущего посткоммунистических стран. «Большинство людей, разделяющих мои взгляды в этой второй, меньшей, культурной войне, отступили от социализма после того, что случилось с национализацией и планированием в Центральной и Восточной Европе. Мы готовы к тому, что капитализм в государстве всеобщего благосостояния — лучшее, на что можно рассчитывать».125

Несмотря на это, сегодня приходится констатировать, что идеи Рорти получили распространение только в очень узком кругу российских читателей. В России после распада советской системы практически полностью отсутствует собственная либеральная традиция. Одновременно с этим существует социальный запрос на формирование влиятельного либерально-политического и интеллектуального движения. В определенном смысле такое движение могло бы быть даже более влиятельным, чем объединения либералов на Западе, из-за той «политической прививки», которую получили россияне против всевозможных проектов, построенных на коммуитаристских идеях.

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

Неразвитость собственной российской либеральной мысли одновременно усложняет развитие либерального движения и создает уникальные возможности для его концептуального становления. В определенном смысле то, что либералы в России, по выражению Рорти, «пропустили» многие споры и дискуссии их коллег на Западе, дает возможность сконцентрироваться сегодня на наиболее актуальных аспектах либеральной мысли. В своем предисловии к русскому изданию «Философии и зеркала природы» Рорти блестяще характеризует ситуацию в посткоммунистическом философском обществе (эта цитата также хорошо описывает и положение отечественных либералов): «Российские философы теперь могут поразмышлять и спросить себя, что достойно внимания из того, что сохранилось от различных традиций в нероссийской философии, от которой они были в значительной степени отрезаны из-за исторических случайностей 1925-1985 гг. Они могут обойтись без множества проблем, которыми в противном случае занимались бы. Они стали жертвами переноса во времени, но сейчас в состоянии оценить случайные преимущества прошлой ситуации – преимущества задержки во времени».126

Рорти часто обвиняют в изоляционизме и гипертрофированном внимании к проблемам Америки. Несмотря на это, его философский проект открыто космополитичен. Либеральный, не-революционный космополитизм Рорти адресован всем, кто готов выйти за рамки авторитарных канонов и стать посредником между культурными традициями и

126 Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997. С. XIX.

поколениями. Антилиберальный, революционный «космополитизм», напротив, исходит из положений принципиально проиворечащих неопрагматизму. «Такой космополитизм, – говорит Рорти, – осторожно и почтительно помалкивал о сталинизме. Ныне он продолжает молчать о религиозном фундаментализме и кровавых диктаторах, еще правящих в мире. Самая отвратительная форма этого космополитизма утверждает, что права человека годятся для европоцентристских культур, другим же лучше подходит вездесущая тайная полиция, имеющая в распоряжении подобострастных судей, профессоров и журналистов, вкупе с тюремной гвардией палачей».127 Это определение как нельзя лучше характеризует то, что сегодня зачастую представляет собой «антиглобализм».

«Альтернативой этому фальшивому и занимающемуся самообманом виду космополитизма является тот, который содержит ясный образ особого космополитического человеческого будущего: ...общества, где пытки или закрытие университета или газеты на другом конце мира будет вызывать тот же гнев, как если бы это случилось на родине. Этот будущий космополис может в неполитическом плане быть не менее культурно многообразным и гетерогенным».128

Философская доктрина неопрагматизма и проблематика социальной свободы – каждое в отдельности – привлекают значительное внимание в современных научных дискуссиях. Между тем их соотношение,

127 Рорти Р. Философия и Будущее // Вопросы Философии. 1994, №7. С. 27.

128 Там же. С. 27-28.

анализ подходов к проблеме свободы в постмодернистской и постаналитической философии и соотносимость последней с либеральным мировоззрением остаются, к сожалению, недостаточно освещенными.

То, что Рорти называет «либеральным прагматическим постмодерном», получило незаслуженно мало внимания как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Между тем, по мнению автора, теоретические и методологические наработки Ричарда Рорти позволяют по-новому интерпретировать многие ключевые позиции либерализма, придав ему новый импульс и трансформировав его в русле новейших глобальных изменений.

Неадекватность «классических» подходов к проблеме свободы стремительно трансформирующемуся и глобализующемуся обществу заставила многих заговорить о кризисе либерального мировоззрения. Одновременно именно либеральные принципы в экономике и либеральные ценности в политике легли в основу той новой глобальной системы, становление которой мы наблюдаем. В современном мире не просто растет уровень индивидуальной свободы. Свобода находит все новые формы выражения, не вмещающиеся в прежний теоретический и описательный аппарат социальной философии. Соответственно, назрела необходимость переосмысления теоретических оснований либерализма, и наработки прагматистского постмодерна в отношении проблем демократии, свободы, прав человека и взаимоотношения культур становятся чрезвычайно ценными в этом процессе.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. A Short History of Ethics. London, 1974; After Virtue: A Study in Moral Theory. London, 1982.
2. Approaching postmodernism: Papers pres. at a Wokshop on postmodernism, 21-23 Sept. 1984, Univ. of Utrecht. / Ed. by Fokkema O., Bertens H. — Amsterdam; Philadelphia, 1986.
3. Arendt H. The Human Condition. NY, 1959.
4. Brenkman M. Deconstruction and the social text. // Social text.— Michigan, 1979. — Vol. 2, II 1.
5. Berlin, Isaiah, Two Concepts of Liberty. In: Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969).
6. Butler, Christopher, Interpretation, Deconstruction, and Ideology. Oxford, 1984.
7. Butler, Chhirstopher, After the Wake: An Essay on Contemporary Advantage. Oxford, 1980.
8. Byock, Jesse, Mediaeval Iceland (Berkeley: University of California Press, 1988).
9. Classic American Philosophy. NY, 1951.
10. Cohen L. G. The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy. Oxford, 1986.
11. Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 47 (1973-74).

12. Davidson D. A Nice Derangement of Epitaphs // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. Oxford, 1986.
13. Deconstruction and criticism. / Ed. by Bloom H. et al. — N.Y., 1979.
14. De Man P. Allegories of reading: language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. — New Haven, 1979.
15. De Man P. The resistance to theory. — Minneapolis, 1986.
16. Derrida J. Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs. — Evanston, 1973.
17. Derrida J. Structun, sign, and play in the discourse of human sciences. // The structuralist controversy. / Ed. by Macksey N., Donate E. — Baltimore, 1972.
18. Dewey J. Logic: the Theory of Inquire. NY, 1955.
19. Dewey J. The Development of American Pragmatism // Twentieth Century Philosophy. N. Y., 1947.
20. Dewey J. On Experience, Nature and Freedom. NY, 1960.
21. Dewey J. Art as Experience. NY, 1958.

22. Dewey J. Experience and Nature. Chicago – London, 1926.
23. Dewey J. Problems of Men. NY, 1946.
24. Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957.
25. Dworkin R. Taking rights seriously. Cambridge, 1977.
26. Eagleton T. Criticism and ideology: A study in Marxist lit. theory.— London, 1976.
27. Eagleton T. Literary theory: An introduction. — Oxford, 1983.
28. Eco U. The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts.

- Bloomington; L., 1979.
29. Eco U., Collini S., Rorty R., Culler J., Brooke-Rose Ch. Interpretation and overinterpretation / Edited by Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
30. Guinier, Lani, No Two Seats: The Elusive Quest for Political Equality, *Virginia Law Review* 77, 1991.
31. Haber, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics. Lyotard. Rorty. Foucault. Routledge, NY, London, 1994.
32. Handwerk O. J. Irony and ethics in narrative: From Schlegel to Lacan. — New Haven, 1985.
33. Hartman O. A. Saving the text: Literature, Derrida, philosophy.— Baltimore. 1981.
34. Hassan I. Making sense: The trials of postmodernist discourse.
//
New lit. history. — Baltimore, 1987.
35. Heller W., Weilbety D. E. Introduction.
individualism: Autonomy, individuality and the self in the Western thought. / Ed. by Heller W. et al. — Stanford, 1986.
36. Hoppe, Hans-Hermann, Democracy: The God that Failed. Transaction Publishers, Rutgers, NJ: 2001.
37. Hoppe, Hans-Hermann, The Political Economy of Monarchy and Democracy, and the Idea of Natural Order. *Journal of Libertarian Studies* 11:2, Summer 1995. Center for Libertarian Studies.

38. Hoppe, Hans-Hermann, *Democracy: The God that Failed*. An introduction:
<http://www.lewrockwell.com/hoppe/hoppe4.html>
39. Huntington S. *The Clash of Civilizations? "Foreign Affairs"* 72, no. 3, Summer 1993.
40. James W. *The Principles of Psychology*, London, 1891. Vol. 1.
41. Jameson F. *The ideology of text*. // *Salmagundi*. — N. Y., 1976.
42. Jameson F. *Imaginary and symbolic in Lacan: Marxism, psychoanalytic criticism, and the problem of subject*. // *Yale French studies*. — New Haven., 1977.
43. *Journal of Philosophy*. N.Y., vol. 80 (Oct. 1983).
44. Kellner D. *Jean Baudrillard: From marxism to postmodernism and beyond*. — Stanford, 1989.
45. *Knowledge and Politics*. N.Y., 1975; *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, 1986.
46. Kuhn T. *Copernican Revolution*. Cambridge, 1957; *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962.
47. Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
48. Lodge U. *Working with structuralism: Essays and reviews on 19th a. 20th century Literature* — London, 1981.
49. Lyotard J.-F. Answering question What is post Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities. / Ed. by Hassan I. — Madison, 1983.

50. Marcia Y. E. Identity status approach to the study of Ego Identity development. // *Self and identity: Psychological perspectives.* /Ed. by Kardley W., Honess T. — London, 1987.
51. MacIntyre A. *Against the Self-images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy.* London, 1971.
52. MacKinnon, Catharine, *Toward a Feminist Theory of State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
53. Mead G. H. *The Philosophy of the Act.* Chicago, 1938.
54. Mead G. H. *Mind, Self and Society.* Chicago, 1934.
55. Mill J. S. *On Liberty.* // *Collected Works of John Stuart Mill* / Ed. J. M. Robson, Toronto; London, 1981, Vol. 18.
56. Nock, Albert Jay, *Our Enemy, the State.* Liberty Tree. 2000.
57. Oakeshott M. *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind.* London, 1959.
58. Peden, Joseph, "Stateless Societies: Ancient Ireland", *The Libertarian Forum*, April 1977.
59. Pierce, Ch. *Collected Papers*, vol. I – VIII. Cambridge (Mass.), 1958 – 1960.
60. Pierce, Ch. *Chance, Love and Logic*, NY, 1923.
61. Pierce, Ch. *Values and a Universe of Chance.* NY, 1958.
62. Polanyi M. *Personal Knowledge.* L., 1958.
63. *Politics: A work in Constructive Social Theory.* Cambridge, 1987.
64. *Political Theory*, Vol. 20, No. 1 (February 1992) & No. 4 (November 1992): Will Kymlicka vs. Chandran Kukathas.

65. Putnam H. *The Question of Realism // Words and Life*. Cambridge, 1995.
66. Putnam H. *Renewing Philosophy*. Cambridge, 1992.
67. Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, 1990.
68. Putnam H. *Philosophers and Human Understanding // Realism and Reason*. Cambridge, 1983.
69. Putnam H. *Reason, Truth and History*. N.Y., 1981.
70. Quine W. V. *Two Dogmas of Empiricism // From a Logical Point of View*. Cambridge, 1961.
71. Quine W. V. *From a Logical Point of View*, NY, 1968.
72. Rayan, Alan, "John Dewey and the peek of American liberalism", Norton, 1997.
73. *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individualism and the Self in the Westren Thought*. Edited by Heller, Thomas, Wellbery, David E. Stanford, 1986.
74. Ricoeur, Paul. *Académie Universelle des cultures: Intervenir? Droits de la personne et raisons d'État*. Paris: Grasset, 1994.
75. Rorty R. *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1998.
76. Rorty R. *Philosophy and social hope*. London: Penguin, 1999.
77. Rorty R. *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
78. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume 1*. Cambridge University Press, 1991.

79. Rorty R. Science as Solidarity. In: Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
80. Rorty R. The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method (Ed. and with an introd. by R. Rorty) . Chicago — London, 1967.
81. Rorty R The historiography of philosophy: four genres// Philosophy in History: lissays on the historiography of philosophy / Ed. by R. Rorty; J. B. Schneewind, Queniin Skinner. Cambridge U. P. 1984.
82. Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History (Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner). Cambridge, 1984.
83. Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Nashville & L., 1995.
84. Rorty R. The Contingency of Selfhood. Illinois, 1986.
85. Rorty R. Philosophical papers: Objectivity, Relativism, and Truth (Vol. 1), Essays on Heidegger and others (Vol. 2). Cambridge, 1991.
86. Rorty R. Cartesian Epistemology and Changes in Ontology // Contemporary American Philosophy. N. Y., 1970.
87. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979.
88. Rorty R. Verificationism and transcendental arguments. Bloomington, Nous, 1971, vol. 5.
89. Rorty R. In Defence of Eliminative Materialism. //Materialism and the Mind-Body Problem. Englewood Cliffs (N. J.), 1971.

90. Rorty R. *The Consequences of Pragmatism*. Minnesota, 1982.
91. Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989.
92. Rorty R. *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*. Cambridge, Philo-sophical papers, 1995.
93. Rorty R. *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
94. Rothbard, Murray N., "Individualist Anarchism in the United States: The Origins." *Libertarian Analysis*. Winter 1970.
95. Rothbard, Murray, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*. Collier Books, NY, 1978.
96. Rummel, R. J. *Death by Government*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1995.
97. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982.
98. Sellars W. *Empiricism and the philosophy of mind / With an introduction by Richard Rorty; and a study guide by Robert Brandom*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1997.
99. Sellars W. *Science, Perception and Reality*. L. N. Y., 1963.
100. Skinner Q. *Meaning and Understanding in History of Ideas // History and* 1969. V. 8.
101. Southall, Aidan, "Stateless Society," *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15 (Macmillan, New York, 1968).
102. Spruyt, Hendrik, *The Sovereign State and Its Competitors* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

103. Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault. / Ed. by Martin B. H. et al. — London, 1988.
104. The Philosophy of John Dewey. N. Y., 1951.
105. The Critical Approach to Science and Philosophy. N. Y., 1964.
106. Van Wesep H. B. Seven Sages. The Story American Philosophy. NY, 1960.
107. Автономова Н. С. Фуко. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П. М., 1991.
108. Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.
109. Антонов В. Ю. Зеркало: онтология невидимого. <http://ivanem.chat.ru/zerkalo.htm>
110. Бёрлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001.
111. Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлем, МакИнтайром, Куном. М., Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1998.
112. Вольф Ж.-К. Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи // “Логос”, 1996, N 8. С. 192-193.
113. Джемс В. Прагматизм. СПб., 1910.
114. Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904.
115. Джемс У. Беседы с учителями о психологии. М., 1914.

116. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия. // Логос, № 6 (16). 1999.
117. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.
118. Зверев А. М. Дворец на острие иглы: Из худож. опыта XX в. М., 1989.
119. Зверев А. М. Логика литературного десятилетия. // Литература США в 70-е годы XX века. М., 1983.
120. Зверев А. М. Модернизм в литературе США: Формирование, эволюция, кризис. М., 1979.
121. Ильин И. П. Английский постструктурализм и традиция социального историзма. // Диапазон. М., 1992.
122. Ильин И. П. Восточный интуитивизм и западный иррационализм: «Поэтическое мышление» как доминантная модель постмодернистского сознания». // Восток — Запад: Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях. М., 1989.
123. Ильин И. П. Некоторые концепции искусства постмодернизма в современных зарубежных исследованиях. М., 1988.
124. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
125. Ильин И. П. Постструктурализм и диалог культур. М., 1989.
126. Ильин И. П. Проблема личности в литературе постмодернизма: Тео-

- ретические аспекты. // Концепция человека в современной литературе, 1980-е годы. М., 1990.
127. Ильин И. П. Проблемы «новой критики»: История эволюции и современное состояние. // Зарубежное литературоведение 70-х годов: Направления, тенденции, проблемы. М., 1984.
128. Ильин И. П. Теоретические итоги эволюции «новой критики» от американского «неогуманизма» до французского структурализма. М., 1979.
129. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1988.
130. Клепп Л. Ричард Рорти: философ парадокса. М., Диалог-США, 1992, N 50.
131. Крэнстон, М. Права человека. Документы о правах человека. Париж. 1975.
132. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Спб., 1998.
133. Мельвиль. Ю. Новые веяния в метафизике США. М., Вопросы философии, 1989, N 6.
134. Мельвиль. Ю. Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
135. Мельвиль. Ю. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.
136. Мельвиль Ю. Новые веяния в метафизике США. // Вопросы философии, 1989, № 6.
137. Рорти Р. Философия и Будущее // Вопросы Философии. 1994, №6.
138. Рорти Р. Образование без догмы // Диалог — США, 1990, N 44.

139. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. / Перевод с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
140. Рорти Р. Прагматизм без метода / Перевод Р. Хестанова. // Логос, № 8. 1996.
141. Рорти Р. Тексты и куски / Перевод И. Хестановой. // Логос, № 8. 1996.
142. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997.
143. Рорти Р. Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. / (Перевод И.В. Хестановой, Р.З. Хестанова). М.: Дом Интеллектуальной Книги, 1998.
144. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм. / Перевод и примечания И. Джохадзе // Логос, № 9 (19). 1999.
145. Руднев В. Нравственность как набор языковых практик. Рецензия на книгу Р. Рорти. «Случайность, ирония и солидарность». // Логос, № 10. 1997.
146. Рыклин М. Колыбель качается над бездной (Ричард Рорти читает Владимира Набокова). // Логос, № 8. 1996.
147. Рыклин М. К. Искусство как препятствие. М., 1997.
148. Рыклин М.К. Маргинализм.// Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П. М., 1991.

149. Рыклин М. К. Террорологии. Тарту; М., 1992.
150. Современная философия науки. М., 1996.
151. Современная аналитическая философия. Вып. I. М., 1988.
152. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. / Пер. с фр. под ред. Хлодовича А. А. М., 1977.
153. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
154. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1994.
155. Хаак. С. Очередные похороны эпистемологии. // Вопросы философии, 1995, N 7.
156. Хестанов Р. И — остановился перед ироническим либерализмом. Читаем Герцена глазами Рорти. // Логос, № 8. 1996.
157. Юлина. Н. Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978.