одно эссе из данного сборника (под номером 13: "On Heidegger's Nazism" – "О нацизме Хайдеггера") было опубликовано у нас в 1991 г., в сокращенном русском переводе и под другим названием[10]. Наверное, имело бы смысл издать на русском языке всю книгу "Философия и социальная надежда", которая, как пишет Р. Рорти в предисловии, рассчитана на более широкую аудиторию, чем другие сборники его работ[11].

РИЧАРД РОРТИ

ПОСЛЕСЛОВИЕ: ПРАГМАТИЗМ, ПЛЮРАЛИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ (1998)

Слово "постмодернизм" стало почти бессмысленным, потому что ему придают много различных смыслов и используют для обозначения многих различный вещей. Если выбрать наугад дюжину из тех тысяч книг, в заглавии которых есть слово "postmodern", то обнаружится по крайней мере полдюжины очень разных определений этого прилагательного. Я уже не раз настаивал на том, что лучше обходиться без этих слов, поскольку они слишком расплывчаты (fuzzy) и не несут никакого определенного содержания (1). Однако для данного очерка я избрал иной курс. Хотя слово "postmodern" слишком многозначно для осмысленного использования, сама его популярность среди интеллектуалов заслуживает объяснения. Так вот я предложу свое пробное объяснение того, почему многие разумные и думающие люди, по-видимому, полагают, что с недавнего времени все на свете стало совсем другим.

Сколь ни различны между собой разные определения слова "postmodern", большинство из них так или иначе выражают ощущение, что потеряна целостность. Я полагаю, что это чувство потери обусловлено сочетанием двух явлений: во-первых, одной философской традиции, которой уже почти сто лет, а во-вторых, осознания того, что институты либеральной демократии могут оказаться недолговечными. Иначе говоря, ощущение, что недавно все на свете распалось на куски, имеет своей причиной то обстоятельство, что отказ от традиционной тео-логико-метафизической веры в Единство Реальности и Истины (веру в то, что есть Одно Истинное Описание того, Какова Истинная Реальность) совпал с упадком веры в то, что мир непременно станет лучше: что история в один прекрасный

---

[10] *Рорти Р.* Еще один возможный мир // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.

[11] *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. P. XII.

день завершится всеобщим принятием эгалитарных, демократических обычаев и институтов. Отказ от вышеназванной тео-логико-метафизической веры начался (как я постараюсь показать), когда Дарвин выдвинул свою теорию происхождения человека. Вышеназванный же упадок веры в лучшее будущее постоянно прогрессировал в течение последних нескольких десятилетий, по мере того как становилось ясно, что Европа больше не командует всей планетой, и что социально-политическое будущее человечества совершенно непредсказуемо.

Фрейд, как хорошо известно, сказал, что Коперник, Дарвин и он сам ответственны за три последовательные революционные децентрации: планеты Земля, человеческого рода и человеческого сознания. Развивая эту метафору, мы можем сказать: XIX век был готов променять уверенность в том, что сотворенный мир существует ради нашего биологического вида, на веру в то, что человеческий род наконец-то взял в свои руки контроль над собственной судьбой. Но эта вера была связана с верой в то, что Европа – центр мира, а в конце XX века в это верить уже невозможно. Если интеллектуалы девятнадцатого века променяли метафизический комфорт на историческую надежду, интеллектуалы конца двадцатого века, чувствуя, что история их предала, испытывают безудержную, душераздирающую безнадежность.

Мой рассказ об этих событиях делится на две части: в первой подчеркнуто значение Дарвина для развития утилитаризма и прагматизма, а также социальной обнадеженности в XX веке; во второй части исходной точкой моих рассуждений служит тот анализ нашей исторической ситуации, который предлагает Клиффорд Гирц[1] в своей недавней книге под названием "Мир в обломках" ("Мир вдребезги") (2).

* * *

Платон и ортодоксальная христианская теология говорили нам, что в человеческих существах есть часть животная и часть божественная. Божественная часть – это нечто вроде "сверхдобавки" (an extra added ingredient). Ее наличие в нас свидетельствует о существовании другого, более высокого, нематериального и невидимого мира: мира, который предлагает нам спасение от времени и случая[2].

Это дуалистическое описание правдоподобно и убедительно. В самом деле, мы очень отличаемся от животных, и данное отличие,

---

[1] *Клиффорд Гирц* (р. 1926) – американский культур-антрополог (здесь и далее постраничные примечания – переводчиков).

[2] Аллюзия на библейский текст: "...но время и случай для всех их" (Екклесиаст, 9.11). Ср. строки А. Блока: "Жизнь без начала и конца, / Нас всех подстерегает случай...".

по-видимому, не может быть объяснено лишь нашей большей сложностью. Лукреций и Гоббс пытались убедить нас, что дело именно в сложности, т.е. что нас, людей – подобно всему во вселенной – лучше всего воспринимать как случайно образованные скопления частиц. Но до Дарвина такое объяснение не имело сколько-нибудь многочисленных последователей. Платоникам и христианам было не трудно утверждать, что материалистические философские системы – всего лишь извращенные попытки регресса к животному состоянию.

Дарвин, однако, сделал материализм респектабельным. Его понимание разницы между нами и животными стало общепринятым мнением образованных людей. Это произошло по двум причинам. Первая состоит в том, что Дарвин был первым, кто дал детальное и правдоподобное объяснение того, как жизнь и разум могли возникнуть из бессмысленного водоворота корпускул. (У Лукреция и Гоббса речь шла не о конкретной эволюционной гипотезе, а только об абстрактных, теоретических возможностях.) Теория Дарвина, дополненная во многих деталях генетикой Менделя и прорывом в области палеонтологии, была настолько убедительна, что стала угрожать всей западной теологической и философской традиции. Это была первая драма, которая могла бросить серьезный вызов "Мифу о пещере" Платона и "Божественной комедии" Данте. Будучи творческим достижением того же уровня, что и эти великие произведения, повествование Дарвина оказалось такой же комбинацией романтического поиска и теоретического синтеза.

Однако теория Дарвина могла бы никогда не стать общепринятой в мнении европейских интеллектуалов, если бы "почва" не была уже подготовлена демократическими революциями конца XVIII в. и Индустриальной революцией. Эти революции показали, что люди в силах сами изменять условия своей жизни; благодаря этим революциям европейцы XIX в. почувствовали уверенность в том, что человечество способно само нести ответственность за свои дела. В отличие от предков, европейцы теперь чувствовали, что могут справиться сами, – что они могут достигнуть человеческого совершенства без упования на какую-либо внечеловеческую силу (a nonhuman power).

В предшествующие века казалось, что только наличие такой силы объясняет тот факт, что мы не живем (или, по крайней мере, не должны жить) как животные. Интеллектуалы считали несомненным, что мы как-то связаны с богами: или благодаря особой божественной милости, или благодаря некоторой родственности с божественным, о которой свидетельствует наличие у нас "сверхдобавки" (the extra added ingredient), отсутствующей у животных, – души или сознания (mind). Платон утверждал, что если бы не существовало такой "сверхдобавки" и такой связи, то жизнь Сократа не имела бы

смысла. Тогда ничто не мешало бы нам скатиться до животного уровня таких людей, как Клеон[3] и Калликл[4].

И до и после Платона религиозные мыслители думали, что указания и провиденциальное вмешательство личностного божества или божеств необходимы, чтобы люди жили в мире и согласии. У Платона и в той мирской (secularist) философской традиции, которой он положил начало, божественное было обезличено (деперсонализировано), лишено воли и чувств. Но и теисты, и мирские философы соглашались в том, что мы, люди, способны на нечто большее, чем просто бороться за выживание и размножаться, именно и только потому, что обладаем некой ценной "добавкой", которую животные не имеют. Эта ценная "добавка" позволяет нам взаимодействовать и сотрудничать друг с другом. Мы поступаем так, потому что нам велит поступать так или Бог, или то (некая чистая неэмпирическая способность самого человека), что Кант называл практическим разумом.

Однако в XIX в. в Европе и Америке многие интеллектуалы стали задумываться, правы ли были их предшественники, истолковывая мораль прежде всего как подчинение – или десяти заповедями, или идее добра Платона, или кантовскому категорическому императиву, или чему-либо еще в том же роде. Когда Блейк писал, что "единый закон для льва и быка – угнетение"[5], а Шелли, что поэты – "непризнанные законодатели мира"[6], они предвосхищали мысль Ницше, что самосозидание может занять место, ранее принадлежавшее подчинению.

Успехи антимонархических и антиклерикальных революций внушили романтикам представление, что желание чему-то подчиняться – симптом незрелости. Успехи этих революций внушили веру в возможность построения Нового Иерусалима без божественной помощи, в возможность создания общества, в котором мужчины и женщины будут жить совершенной жизнью – что раньше казалось возможным только в невидимом, нематериальном, посмертном рае.

Представление о последовательном продвижении к такому обществу – так сказать, о горизонтальном прогрессе – начало вытеснять представления Платона и Данте о восхождении вертикальном. История стала заменять Бога, Разум и Природу как источник человеческой надежды. Рассказ Дарвина о дочеловеческой истории под-

---

[3] *Клеон* – афинский политический деятель (V в. до н.э.); в "Истории" Фукидида изображен как жестокий демагог.

[4] *Калликл* – персонаж платоновского диалога "Горгий".

[5] Строка из поэмы Уильяма Блейка "The Marriage of Heaven and Hell" ("Бракосочетание неба и ада"): "One law for the lion and the ox is oppression".

[6] Это заключительная фраза в трактате П.Б. Шелли "A Defence of Poetry" ("Защита поэзии"): "Poets are the unacknowledged legislators of the world".

стегнул и ускорил эту замену. Поэтому что стало возможным рассматривать сознательное самосозидание человека, осознанное преодоление им прошлого, как продолжение биологической эволюции, в ходе которой вслед за более простыми видами постоянно (хотя и неосознанно) появлялись более сложные.

Говоря об этом взрыве человеческой уверенности в своих силах, я лишь повторяю общеизвестное. Столь же общеизвестно и предположение, что дарвиновское "оживотнивание" (animalisation) человека не было бы принято в более ранние времена. Многие историки идей уже давно отметили, что мы были бы неспособны принять нашу безусловную принадлежность к животному миру, если бы мы, как и наши предки, до сих пор чувствовали сильную потребность в внечеловеческом (nonhuman) авторитете. Но теперь я бы хотел сделать менее привычное утверждение, а именно: все это позволило верить, что существует множество различных, но равноценных вариантов человеческой жизни.

Идея подчинения единообразию стала менее убедительной. Вертикальное восхождение от Многого к Единому влечет за собой необходимость подобного подчинения, но горизонтальный прогресс можно рассматривать как движение ко все большему многообразию.

От Платона и до Гегеля было естественным представлять различные виды человеческого существования как иерархически организованные. Священники – "выше", чем воины, мудрецы – "выше", чем неучи, патриархи – "выше", чем их жены, благородные люди – "выше", чем простолюдины, Geisteswissenschaftler – "выше", чем Naturwissenschaftler[7]. Подобные иерархии создавались исходя из относительной доли "животности", с одной стороны, и "сверхдобавки", которая делает нас по-настоящему людьми, – с другой. Считалось, что в женщинах этой "сверхдобавки" меньше, чем в мужчинах, в варварах – меньше, чем в греках, в рабах – меньше, чем в свободных людях, в язычниках – меньше, чем в истинно верующих, в черных – меньше, чем в белых, и т.д. Обычным оправданием такой субординации и соответственного подчинения была ссылка на "сверхдобавку" и на подобную иерархичность. С тех пор, как Платон написал первый роман о вертикальном восхождении (the first vertical quest romance), было естественно задавать такие вопросы, как: "В каком месте Великой Цепи Бытия это находится?" или «Какую ступеньку это занимает на "великой алтарной лестнице мира, ведущей от природы к Богу" ("the world's great altar-stairs, that lead from nature up to God")?» (3).

После Дарвина, однако, стало возможно думать, что природа не имеет никакой высшей цели, – что природа ничего не имеет в

---

[7] Представители "наук о духе" (нем.), т.е. ученые-гуманитарии выше ученых-естественников, естествоиспытателей, представителей "наук о природе".

виду. В свою очередь из этой идеи следовало, что разница между людьми и животными не свидетельствует о существовании нематериального божества. Из этого также следовало, что люди должны сами выдумывать смысл своей жизни и не могут апеллировать к некоему внечеловеческому стандарту (a nonhuman standard), чтобы определить, правильно ли они этот смысл выдумали. Данная мысль сделала радикальный плюрализм интеллектуально жизнеспособным. Так как стало возможно думать, что смысл одной человеческой жизни может иметь мало общего со смыслом другой человеческой жизни, и в то же время быть совсем не хуже. А эта мысль позволила мыслителям отделить потребность в социальном сотрудничестве (и соответствующую потребность в согласии относительно того, что следует делать для общественного блага) от известного греческого вопроса: Что есть Достойная Жизнь для Человека?

В силу этого стало возможным видеть высшую цель общественного устройства не в добродетели, а в свободе и рассматривать добродетель так, как это делал Менон, а не Сократ: как совокупность разнородных совершенств человека[8]. Стало возможным заменить платоновский поиск единства и единообразия раблезианским представлением о ценности человеческого многообразия. В частности, люди перестали рассматривать секс как нечто животное и стали считать его источником человеческой радости не более "низким", чем все остальные источники (например, религиозное благочестие, философские раздумья или художественное творчество). В XX в. мысль о том, что мы – свободные граждане демократических республик, сочеталась с мыслью о том, что источники личных наслаждений наших ближних – не наше дело.

Эта мысль является сутью книги Дж. С. Милля "О свободе" ("On liberty"), трактата, начинающегося с эпиграфа (из Вильгельма фон Гумбольдта), в котором утверждается, что главной целью социальной организации является поощрение самого широкого человеческого разнообразия. Милль перенял у романтиков мысль о том, что, возможно, нет смысла оценивать как поэтические произведения, так и людей по единой, заранее установленной шкале; гораздо более важным являются оригинальность и подлинность, нежели соответствие заранее установленному стандарту.

Милль и другие романтические утилитаристы смогли одновременно принять две идеи:

1) на вопрос "Что есть благо (добро)?" единственный правдоподобный ответ – "Счастье людей";

2) такой ответ не дает никаких критериев выбора между альтернативными образами жизни.

---

[8] См. платоновский диалог "Менон".

Милль знал, что образ жизни Харриет Тейлор[9] и его – лучше, чем у большинства их сограждан, точно так же как он знал, что жизнь Сократа была лучше, чем жизнь свиньи. Но он готов был допустить, что не в силах удовлетворительно доказать это своим согражданам, и признать, что демократическое государство не требует согласия по вопросу о том, как соотносятся ценности различных образов жизни.

Кульминационный момент в этой линии мысли – отречение прагматизма от той идеи, что истина – это соответствие реальности. Потому что из такого отречения вытекает, как одно из следствий, что поиск истины не отличается от поиска человеческого счастья. Из него также следует, что нет необходимости согласовывать между собой все истинные предположения в одно единое видение бытия вещей.

Французский философ Рене Бертело озаглавил свою книгу, вышедшую в 1911 г., "Утилитаристский романтизм: исследование прагматизма как движения"[10]. Я думаю, что это название было абсолютно верным. И столь же верным было предположение Рене Бертело, что Ницше и Джеймс ставили перед собой одни и те же вопросы, а именно: зная теорию Дарвина о происхождении человека, можем ли мы, как и прежде, думать, что наше познание нацелено на Одно Истинное Описание того, Какова Истинная Реальность? Не следует ли нам вместо этого выдвинуть идею многообразия различных целей познания – целей, которые могут требовать какого-то согласования, но не требуют полного синтеза? Не вправе ли мы думать об истинных верованиях (beliefs) лишь как о надежном руководстве для человеческого действия, а не как о правильном представлении о чем-то внечеловеческом (nonhuman).

Утилитаристы выдвинули утверждение, что у нас нет никакой другой цели, кроме человеческого счастья, и что никакое божественное указание или философский принцип не имеют никакого морального авторитета, если они не вносят свой вклад в достижение этой цели. Из данного утверждения прагматисты вывели такое следствие: наше стремление к истине не может иметь приоритет над нашим стремлением к счастью. В каком-то смысле критики утилитаризма и прагматизма правы, говоря, что эти доктрины "оживотнивают" (animalize) человека. Потому что в самом деле обе эти теории отбрасывают идею о "сверхдобавке" (the extra added ingredient). Взамен предлагается вот какая мысль: люди, благодаря изобрете-

---

[9] *Харриет Тейлор* (1808 [?] – 1858) – в течение многих лет подруга и сотрудник Дж.С. Милля, в 1851 официально ставшая его женой. Их отношения не укладывались в рамки привычных норм викторианской Англии. См.: *Hayek F.A. v.* John Stuart Mill and Harriet Taylor. Their friendship and subsequent marriage. N.Y., 1969.

[10] См.: *Berthelot R.* Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatisme. P., 1911.

нию языка, имеют гораздо более широкий репертуар поведения, чем животные, и поэтому – гораздо более разнообразные и увлекательные способы обретения счастья.

Я буду использовать термин "философский плюрализм" для обозначения доктрины, которая утверждает, что существует потенциальная бесконечность равноценных образов человеческой жизни, и что эти образы жизни нельзя упорядочить по степени их совершенства, а можно – только лишь по тому, насколько они способствуют счастью отдельных людей, принимающих данный образ жизни, и счастью человеческих сообществ в целом. Подобный плюрализм содержится в основополагающих документах как утилитаризма, так и прагматизма.

Уильям Джеймс, который считал себя последователем Дж.С. Милля – поскольку он сделал с понятием "истина" то же самое, что Милль сделал с понятием "правильное действие" (right action), – потратил половину своей философской жизни на борьбу против идеалистической доктрины, которая утверждает, что и вселенная и Истина должны быть каким-то образом Едины. В частности, он утверждал, что наука и религия могут вполне сосуществовать, поскольку ясно, что две эти области культуры служат различным целям, а для разных целей нужны разные инструменты. Инструменты религии нужны для определенных сфер человеческой жизни и непригодны для других ее сфер. Инструменты науки бесполезны для многих человеческих проектов и очень полезны для многих других.

Ницше, которого Рене Бертело назвал "немецким прагматистом", думал об истине так же как и Джеймс. Он потратил много времени на борьбу с представлением, что так называемое знание есть нечто большее, чем набор уловок для поддержания жизни и здоровья определенного биологического вида. Проявляя одновременно невежество и неблагодарность, Ницше надсмехался над Дарвином и Миллем, но при этом без стеснения перенимал их лучшие идеи. Если бы он прожил достаточно долго, чтоб прочитать сочинения Джеймса, он, наверное, не признал бы в нем еще одного ученика своего учителя Эмерсона, а высмеял бы его как плебейского, расчетливого, торгашеского янки. Но все же ему были бы близки эмерсонианские призывы Джеймса и Дьюи, обращенные в будущее, создавать все увеличивающееся многообразие новых типов человеческих жизней, новых типов людей.

Я думаю, что для понимания постдарвиновской интеллектуальной жизни важно осознать, какое значение имеет отказ прагматистов принять теорию истины как соответствия реальности, т.е. теорию, что истинные верования (true beliefs) суть точные представления о некоей предсуществующей реальности. Этот отказ сочетается с отказом верить в то, что внечеловеческая (nonhuman) реальность обладает некой присущей ей природой, которую люди должны уважать. Понятия "Реальность" и "Природа" Ницше и Джеймс замени-

ли заимствованным из биологии понятием окружающей среды. Среда, в которой мы, люди, живем, ставит перед нами задачи, создает нам проблемы, но, в отличие от Разума или Природы с большой буквы, мы не обязаны ни ее уважать, ни ей подчиняться. Наша задача – подчинить ее себе или адаптироваться к ней, а не составлять о ней представление или согласовываться с ней. Для Ницше и Джеймса идея о том, что у нас есть моральный долг делать наши представления соответствующими реальности, так же смешна, как идея о том, что долг человека состоит в угождении Богу.

Связь между дарвинизмом и прагматизмом становится ясной, если задать себе следующий вопрос: в какой момент биологической эволюции организмы перестают просто справляться с реальностью и начинают создавать о ней правильное представление? Поставить вопрос – значит предположить ответ: может быть, они, организмы, на самом деле никогда и не начинают создавать представление. Может быть, сама идея умственного представления (mental representation) была лишь непрактичной метафорой. Может быть, эта метафора была внушена той же самой потребностью соприкоснуться с мощным внечеловеческим (nonhuman) авторитетом, которая заставляла священнослужителей считать себя более подлинно человечными (more truly human), чем воины. Может быть, теперь, когда французская и Индустриальная революции дали людям уверенность в собственных силах, они оставят идею "представления о реальности" и заменят ее идеей "использования реальности".

Отказаться от теории истины как соответствия реальности – значит отказаться от утверждения, что истина, как и реальность, едина и цельна. Если истинное верование (a true belief) – это всего лишь такое верование, которое побеждает в соревновании на лучшее правило для успешных будущих действий, тогда, возможно, не нужно согласовывать все свои верования между собой – не нужно пытаться увидеть реальность как неизменное целое. Хорошо известна мысль Джеймса: наши верования можно разделить по разным отсекам, так что нет нужды, например, согласовывать регулярные посещения человеком мессы и его занятия эволюционной биологией. Конфликт между верованиями, служащими для различных целей, возникнет только тогда, когда будут обсуждаться вопрос о социальном сотрудничестве, когда нужно будет вырабатывать согласованное решение о том, что делать. Таким образом, стремление к политической утопии[11] отделяется и от религии, и от науки. Это стремление не имеет ни религиозных, ни научных, ни философских оснований, а только утилитарные и прагматические.

---

[11] В оригинале: "the pursuit of a political utopia" (возможно, аллюзия на знаменитое выражение из американской "Декларации независимости": "the pursuit of happiness" – "стремление к счастью") – что точнее можно было бы перевести как "деятельность по воплощению в жизнь той или иной политической утопии".

Либеральная демократическая утопия с прагматической точки зрения не более соответствует человеческой природе или требованиям некоего внеисторического морального закона, чем фашистская тирания. Но гораздо более вероятно, что либеральная демократическая утопия приведет к большему счастью людей. Усовершенствованное общество (a perfected society) будет создано не согласно какому-либо предсуществующему стандарту, а станет художественным достижением, порожденным таким же длинным и трудным процессом проб и ошибок, какой требуется при любом другом творческом усилии.

До сих пор я пытался показать, как дарвинизм, утилитаризм и прагматизм вступили в сговор, чтобы провозгласить превосходство множественности над единством, – как распад традиционной тео-логико-метафизической картины мира помог европейским интеллектуалам отбросить идею об Одном Истинном Описании того, Какова Истинная Реальность. Новые социальные надежды, наполнившие XIX век, помогли им (интеллектуалам) совершить эту переоценку традиционных философских ценностей, а получившийся в результате философский плюрализм укрепил надежду на то, что усовершенствованное общество создаст условия для все возрастающего человеческого многообразия. В конце того века казалось вполне правдоподобным, что человечество, преодолев вековой давности барьеры, скоро создаст всемирное, космополитическое, социально-демократическое, плюралистическое сообщество. Институты этого усовершенствованного общества не только устранят традиционные неравенства, но и создадут массу возможностей своим членам осуществлять свои видения человеческого совершенства.

* * *

Теперь я обращусь к вопросам, которые начали обременять интеллектуалов в последние десятилетия, и которые часто называют "проблемами постсовременности" (the problems of postmodernity"). Эти вопросы появились из-за того, что (как утверждает Клиффорд Гирц) либерализм, т.е. стремление к подобному усовершенствованному обществу есть по сути "культурно специфический феномен, рожденный на Западе и усовершенствованный там". Как пишет далее Гирц, тот универсализм, которому либерализм предан и развитию которого он содействует, "привел к открытому конфликту как с другими вариантами универсализма, имеющими ту же направленность (особенно с той разновидностью, которая провозглашается возрождающимся Исламом), так и со многими альтернативными видениями благого, правильного и несомненного, видениями японским, индийским, африканским, сингапурским, для которых западный универсализм выглядит, как очередная попытка навязать западные ценности всему остальному миру – как продолжение колониализма другими средствами" (4).

То, что Гирц говорит о либерализме, верно также для его (либерализма) философских партнеров: утилитаризма и прагматизма. Большинство из тех, кого привлекают две названные философские доктрины, – это люди, для которых любимая утопия – либеральная, описанная в книге Дж.С. Милля "О свободе", т.е. мир, в котором не остается ничего святого, кроме свободы жить, как тебе хочется, и не запрещается ничего, что не мешает свободе других людей. Если потерять веру в эту утопию, могут возникнуть сомнения и в философском плюрализме.

Эти "партнерские" отношения реальны и важны, однако должно быть ясно, что ни из утилитаризма, ни из прагматизма *не следует* приверженность либерализму. Вот почему Ницше мог быть таким же хорошим прагматистом как Джеймс, а Великий Инквизитор Достоевского – таким же утилитаристом как Милль. С другой стороны, либерализм в большинстве случаев влечет за собой эти две философские позиции. Хотя романтические утилитаристы совсем не обязательно хотят расколдовать мир, они определенно хотят расколдовать прошлое. Поэтому им приходится разрушать многое из того, что казалось незыблемым. Переопределения "правильного" (right") и "истинного" ("true"), предложенные соответственно Миллем и Джеймсом, необходимы для этого процесса разрушения. Потому что любое неутилитаристское определение "правильного" и непрагматистское определение "истинного" подкрепляют идею существования некоего авторитета – например, вечного морального закона или сущностной (intrinsic) структуры реальности, – который важнее согласия между свободными людьми по вопросам о том, что делать и во что верить.

Гирц говорит, что сторонники либерализма "должны понять, что либерализм – это не есть некий взгляд ниоткуда, но, напротив, есть взгляд из вполне определенного "откуда", (а именно, из определенного западного политического опыта): это некоторое утверждение... о том, что мы (наследники этого опыта) узнали о том, как разные люди могут сосуществовать друг с другом при достаточной степени доброжелательства" (5).

Вот именно! Дьюи хотел, чтобы мы именно так представляли себе прагматизм: не как результат более глубокого понимания сущностной (intrinsic) природы истины или знания, а как такое видение истины и знания, которое скорее всего обретет человек, в результате собственного опыта с различными социо-политическими альтернативами пришедший как к высшей надежде – к либеральной утопии, начертанной Миллем. Прагматистам вполне близка идея, что любая политическая теория – это всего лишь наметки для будущих действий, вытекающие из недавнего исторического опыта, а не попытки утвердить (легитимизировать, to legitimate) результаты этого опыта с помощью отсылок к неисторическим инстанциям.

Но те скептики, которых цитирует Гирц, (т.е. люди, подозревающие, что либерализм – это попытка навязать результаты специ-

фически европейского опыта людям, которые этот опыт не имеют) могут предположить, что уверенность европейцев в либерализме и его философских следствиях – это просто уверенность, что Европа успешно подчинит весь остальной мир своей воле. Как вы, европейцы, можете доказать (спрашивают такие скептики), что ваша преданность либерализму есть именно следствие присущих ему (intrinsic) достоинств, а не обусловлена всего лишь успехом либеральных обществ в установлении своего контроля над большинством ресурсов – и большинством населения – остального мира?

Может быть, продолжают эти скептики, вчерашняя неограниченная вера в либерализм и его философские следствия была всего лишь результатом молчаливого убеждения в неизбежности победы либерализма. С начала колониального периода и до недавнего прошлого большинству европейцев казалось очевидным (а многим неевропейцам – правдоподобным), что ничто на свете не может противостоять интеллектуальной мощи Европы, так же как ее коммерческой и военной мощи. Может быть, переоценка традиционных философских ценностей, о которой я говорил выше, – сдвиг от единства (монизма) к множественности (плюрализму) – была просто попыткой философов держать нос по ветру? Может быть, философия просто маршировала в нужном направлении?

Ответ в духе Дьюи таким постколониальным скептикам мог бы быть таким: конечно, прагматизм и утилитаризм могли никогда бы вообще не появиться, если бы не было триумфа колониализма и империализма. Ну и что из этого? Вопрос не в том, была ли популярность этих философских взглядов продуктом тех или иных конфигураций власти, а в том, есть ли у кого-нибудь сейчас какая-нибудь идея или утопия получше. Мы, прагматисты, не утверждаем, что у современной Европы есть более высокое видение вечных, внеисторических реальностей. Мы не претендуем на обладание более высокой рациональностью. Мы только утверждаем, что достигли большего экспериментального успеха: мы выработали такой способ приемлемого сосуществования людей и такой способ увеличения человеческого счастья, который выглядит более обещающим, чем любой другой из до сих пор предложенных.

Чтобы оценить подобный ответ, вспомните некоторые причины того, почему Европа больше не выглядит как авангард человечества и почему воцарение либеральной утопии во всемирном масштабе представляется абсолютно невероятным. Вот три причины:

1. Невозможно существование европейской демократической системы правления без европейского уровня благосостояния – без среднего класса и хорошо развитых институтов гражданского общества, которые обусловлены этим уровнем жизни. Без всего этого не будет электората, достаточно грамотного и обладающего досугом для того, чтобы принять участие в демократическом процессе. Но на Земле слишком много людей и слишком мало природных ре-

сурсов, чтобы такие стандарты жизни стали доступны всему человечеству.

2. Жадные и эгоистичные клептократы в последние десятилетия стали значительно более изощренными[12]. Китайские и нигерийские генералы, и их коллеги по всему миру, извлекли урок из провалов тоталитаризма в XX в.: они теперь прагматичны и избегают идеологий. Они лгут, мошенничают и крадут гораздо более хитро и изощренно, чем, например, старые коммунистические номенклатуры. Таким образом, конец Холодной войны, что бы он ни значил для триумфа капитализма, не дает никакого повода для оптимизма относительно прогресса демократии.

3. Достижение либеральной утопии во всемирном масштабе потребовало бы создания мировой федерации, обладающей монополией на силу – т.е. такой федерации, описание которой можно найти в любой научно-фантастической утопии, отнесенной в XXI век. (Как заметил Майкл Линд [Michael Lind] единственными видами научной фантастики, в которых продолжается существование суверенных национальных государств, являются апокалиптические антиутопии.) Но вероятность создания такой федерации сейчас гораздо меньше, чем в 1945 г., когда была основана Организация Объединенных Наций. Продолжающийся распад прежних национальных государств, бывших колоний и бывших федераций, делает с каждым годом все менее вероятным создание мирового правительства. Поэтому, даже если развитие технологии позволит нам контролировать население и ресурсы и даже если мы сможем согнать клептократов со спин бедняков, у нас все равно ничего не получится. Потому что рано или поздно какие-нибудь идиоты в униформах начнут нажимать на ядерные кнопки и наши внуки будут жить в мире антиутопии, вроде того, что показан в фильме "Road Warrior".

Мне кажется, таковы три достаточно правдоподобных причины, чтобы поверить, что ни демократические свободы, ни философский плюрализм не выживут в следующем веке. Если бы я был спорящим Олимпийцем, я мог бы с успехом поспорить с моими коллегами богами, что прагматизм, утилитаризм и либерализм через сто лет останутся среди смертных лишь смутным воспоминанием. Потому что тогда, наверное, будет очень немного библиотек, оставленных без цензуры, и мало кто будет вообще когда-либо слышать о Милле, Ницше, Джеймсе и Дьюи, также как и о свободных профсоюзах, свободной прессе и демократических выборах.

Но ни одна из этих причин (в силу которых мечты европейцев XIX в. могут не осуществиться в веке XXI) не дает повода сомневаться в превосходстве либерализма, прагматизма или утилитаризма над их различными соперниками – подобно тому, как крушение

---

[12] О терминах "клептократ" и "клептократия" (т.е. "воро-властие" или "власть воров") см., например: *Гевелинг Л.В.* Клептократия. М., 2001.

недавно обращенной в христианство Римской империи не дало Августину и его современникам никакого повода сомневаться в превосходстве христианства над язычеством. Размышление над этими причинами не может склонить нас последовать совету Гирца, призывающего к созданию "нового типа политики", которая "не считает упорствование и самоутверждение различных человеческих сообществ в их этнической, религиозной, расовой, языковой или областнической особости всего лишь архаичной и примитивной иррациональностью, которая должна быть подавлена или преодолена как некое предосудительное безумие или мрак, нуждающийся в свете, но рассматривает это упорствование как любую другую социальную проблему (например, неравенство или злоупотребление властью) – т.е. как реальность, которой нужно смотреть в лицо, с которой нужно считаться, которую нужно преобразовывать, с которой надо находить общий язык" (6).

Когда я впервые прочитал в книге Гирца это предложение, я с ним согласился. Но при дальнейшем размышлении я осознал, что я соглашался скорее с духом, чем с буквой. Я понял дух этого предложения так: мы должны относиться к людям, упорствующим в названных особенностях, точно так же, как мы должны относиться ко всем другим потенциальным согражданам мировой федерации: мы должны воспринимать проблемы этих людей серьезно, обсуждать и анализировать их. Но если прочесть предложение Гирца буквально, то можно вполне разумно возразить, что, рассматривая нечто как "архаичную и примитивную иррациональность" и рассматривая это же как "реальность, которой нужно смотреть в лицо, с которой нужно считаться", вовсе не впадешь в противоречие.

Я думаю, важно настаивать на этом отсутствии противоречия, потому что часто говорят, что философские плюралисты, вроде меня, должны непременно отрекаться от понятия "иррациональность". Но это не так. Мы вполне можем использовать это понятие, но в смысле "склонность игнорировать результаты прошлого опыта", а не в смысле: "уклонение от предписаний внеисторического авторитета по имени Разум".

За прошедшие два века мы довольно много узнали о том, как различные расы и религии могут жить в согласии (in comity) друг с другом. Если мы забудем эти уроки, нас вполне обоснованно можно будет назвать иррациональными. С точки зрения прагматизма и плюрализма вполне осмысленно говорить, что нации нынешнего мира иррациональны, поскольку не создают мировое правительство, которому они подчинили бы свои суверенитеты и ядерные боеголовки, что немцы были иррациональны, принимая предложение Гитлера экспроприировать своих еврейских соседей, а сербские крестьяне, – принимая призыв Милошевича грабить и насиловать соседей, с которыми они до того мирно жили в течение пятидесяти лет.

Если "постсовременное" ("postmodern") философское мышление идентифицируется с бездумным и глупым культурным релятивизмом – т.е. с идеей, что любая бессмыслица, назвавшая себя культурой, заслуживает уважения, – то я не хочу иметь ничего общего с таким мышлением. Но я не думаю, что из того, что я назвал "философским плюрализмом", следовала бы подобная глупость. Пытаться убедить, а не действовать силой, делать все возможное, чтобы найти общий язык с людьми, чьи убеждения "архаичны и примитивны", следует просто потому, что использование силы, или высмеивание, или оскорбление скорее всего уменьшит человеческое счастье.

Этот мудрый утилитаристский принцип нет необходимости дополнять идеей, что в каждой культуре есть некоторая присущая ей (intrinsic) ценность. Мы поняли тщетность любых попыток приписать всем культурам и всем людям определенные места на некой иерархической шкале, но это понимание не отменяет того очевидного факта, что существует множество культур, без которых нам всем было бы лучше, точно так же как существует множество людей, без которых нам всем было бы лучше. Утверждение, что нет никакой иерархической шкалы, и что мы просто умные животные, пытающиеся увеличить свое счастье, постоянно заново изобретая себя, не имеет никаких релятивистских следствий. Разница между плюрализмом и культурным релятивизмом – это разница между прагматически обоснованной терпимостью и бездумной безответственностью.

* * *

Таким образом, я предположил, что популярность бессмысленного термина "постмодернизм" есть следствие, с одной стороны, неотразимости принципов философского плюрализма, а с другой – вполне обоснованного страха, что история собирается обернуться против нас. Но в заключение я бы хотел сказать несколько слов о *не*популярности этого термина – о риторике тех, кто использует его как оскорбление.

Многие из моих коллег философов используют термин "постмодернистский релятивизм" как если бы это был плеоназм и как если бы утилитаристы, прагматисты и философские плюралисты совершили нечто вроде "измены образованных людей" (согласно выражению Жюльена Бенда)[13]. Часто высказывается предположение, что если бы философы объединились под знаменем старых добрых тео-логико-метафизических истин – или если бы Джеймс и Ницше были удушены в колыбелях, – судьба человечества могли бы сложиться иначе. Точно так же, как христианские фундаменталисты говорят, что терпимость к гомосексуализму ведет к краху цивилиза-

[13] Имеется в виду книга французского писателя *Жюльена Бенда* (1867–1956) "Le trahison des clercs" (1927).

ции, так и те, кто хотел бы, чтобы мы вернулись к Платону и Канту, считают, что утилитаризм и прагматизм ослабляют наш интеллектуальный и моральный дух. Триумф европейских демократических идеалов, полагают они, был бы гораздо более вероятным, если бы мы, философские плюралисты, помалкивали.

Но причины (вроде тех трех, которые я назвал выше) думать, что эти идеалы не восторжествуют, не имеют ничего общего с изменениями в философском мировоззрении. Ни соотношение населения и ресурсов, ни сила, которую современная технология вложила в руки клептократов, ни провинциальное упрямство национальных правительств не имеют ничего общего с этими изменениями. Только "архаичное и примитивное" верование, что оскорбленная внечеловеческая (nonhuman) сила накажет тех, кто не поклоняется ей, заставляет видеть связь между интеллектуальным сдвигом от единства к многообразию и различными конкретными причинами для исторического пессимизма. Данный сдвиг оставляет без всяких подпорок наши социальные надежды, но это вовсе не означает, что наши надежды плохи сами по себе. Утопическая социальная надежда, возникшая в Европе в девятнадцатом веке, до сих пор остается самым возвышенным творческим достижением из всех нам известных.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Трактовку этой темы, которую я полностью разделяю, см. в кн.: *Yack B.* The Fetishism of Modernities. Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1997; особенно в главе "Postmodernism: the figment of a fetish".

[2] *Geertz Cl.* A World in Pieces (готовится к изданию). [Как любезно сообщил переводчикам автор статьи, книга К. Гирца до сих пор не вышла в свет. Р. Рорти читал эту книгу в рукописи.]

[3] *Tennyson A.*, In Memoriam (1850).

[4] *Geertz Cl.* Op. cit. Ch. 3. P. 21.

[5] Ibid. P. 23.

[6] Ibid. P. 27.

Пер. с англ. Н.Н. Серебряная и С.Д. Серебряный