

О СЛУЧАЙНОСТИ ДЕМОКРАТИИ, НЕОПРАГМАТИЗМЕ И ЛИБЕРАЛЬНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Русский Журнал (www.russ.ru)

Дата публикации: 4 Апреля 2003

С развитием процессов глобализации и распространением новых информационных технологий степень независимости отдельного индивида от контроля государства и его институтов резко возросла. Можно с уверенностью сказать, что на данном этапе человеческой истории свобода достигла высшей точки в ее значении для социального развития. Революционные возможности, предоставляемые транснациональной торговлей и бизнесом, свободой передвижения и миграции, стремительно ускоряющимися и ничем не ограниченными потоками информации, день ото дня меняют картину мира и сам современный мир. Многие из идеалов классического либерализма Локка и Милля осуществляются в этих условиях как бы естественным образом. Утрата государством монополии во многих сферах социальной и экономической деятельности, расширение информационной и интеллектуальной свободы личности происходят чаще всего не в результате острой политической борьбы или революций как прежде, а, в первую очередь, за счет развития технологий и новых экономических возможностей.

Парадоксальность ситуации в том, что одновременно с этим отсутствует аналитический инструментарий, пригодный для объяснения роли свободы в стремительно меняющихся социальных системах. Неадекватность "классических" подходов к проблеме свободы стремительно трансформирующемуся и глобализующемуся обществу заставила многих заговорить о кризисе либерального мировоззрения. Старые философские теории социальной свободы, сколь бы разнообразными и противоречивыми они ни были, становятся неадекватными в новых условиях, предъявляющих новые теоретические требования. Эта проблема, в свою очередь, распространяется и на либеральное мировоззрение в его классической и неоклассической ("неолиберализм") формах. В данной статье я пытаюсь продемонстрировать, что соединение принципов неопрагматизма и либерализма может придать новый мощный импульс либеральной идеологии. В качестве ключевого положения прагматистской философии, которое могло бы способствовать такому симбиозу, я рассматриваю тезис о случайности демократии, отраженный в творчестве Исаяи Бёрлина и Ричарда Рорти.

Основная заслуга в разработке этого тезиса принадлежит американскому философу Ричарду Рорти, с именем которого связан термин "неопрагматизм". Неопрагматизм, как преломление идей американской прагматистской традиции, разработанной Джоном Дьюи, Чарльзом Пирсом, Уильямом Джеймсом и Джорджем Мидом в конце XIX-начале XX веков, в плоскость философии постмодерна, был разработан именно Рорти. Он 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, иронично-плюралистической форме. Поскольку именно в этой форме, и только в ней, согласно Рорти, свобода обретает шанс на существование в новой философской реальности постмодерна.

Проблемы свободы и демократии анализируются Рорти с опорой на концепцию британского философа Исаяи Бёрлина. В социальной области Рорти

берет за основу предложенное Бёрлином разделение на "позитивную" и "негативную" свободу, становясь на сторону последней и рассматривая ее как возможность сосуществования разных дискурсивных практик в рамках либеральной социальной системы. Бёрлин был первым, кто поднял вопрос о случайности и неокончателности современной либеральной демократии в контексте "негативной" парадигмы свободы. Русский еврей, родившийся в Латвии и живший в Петрограде во время революции, эмигрировал в Великобританию, где провел большую часть своей жизни, преподавая в Оксфорде. 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.¹ Уместившись на четырех десятках страниц, оно представляет собой блестящий по краткости и одновременно полноте анализ свободы в истории западной философии.

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?" 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?" 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".

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 сторонников 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".² 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 собственных 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".³

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".⁴

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, не превышают то зло, которое происходит, если позволить другим принуждать его к тому, что кажется им его благом".⁵

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 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".⁶ Признание этого снова указывает на переключку Бёрлина и Рорти.

Два краеугольных камня свободы у Рорти - плюрализм и случайность - 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".⁷ Надо сказать, что Бёрлин тоже включает в свое мировоззрение понятие практической целесообразности, только вместо термина «прагматизм» он использует «эмпиризм».

Плюрализм у Бёрлина (и у Рорти) противостоит гностицизму, эмпиризму (у Рорти - прагматизму) - 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 "позитивная" 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".⁸ 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".⁹ Релятивность и соотнесенность "негативной" свободы с данной эпохой, считает Бёрлин, не делают ее менее значимой в глазах свободного человека.

* * *

Прагматистское прочтение либерализма выстраивается Рорти вокруг переосмысления двух ключевых понятий: свободы и демократии. Свобода в рортианской интерпретации связана с идеей 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 мнений. Но он не может предложить язык, на котором нам говорить".¹⁰ 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".¹¹

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.

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-постмодернной" традиции заменяются вопросами нового плана. Например: "Где проходят границы нашего сообщества?"; "Достаточно ли мы открыты и свободны?"; "Достаточно ли мы восприимчивы к страданиям и инновациям, исходящим от тех групп, которые находятся вовне нашего сообщества?"¹² 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.

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.¹³ 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".¹⁴ Идея полифонии у Рорти в чем-то переключается с изобретенным Роланом Бартом понятием "эхокамеры", своего рода ансамблем предшествующих текстов, образующих интертекстуальность.¹⁵ 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.

Интерпретация социальной свободы у Рорти не только лингвистически плюральна, но и неотделима от понятия случайности. Все, что 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, порвать с Платоном и понять свободу как признание случайности".¹⁶ 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 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 классического либерализма 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".¹⁷ 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 будут служить описанием цели, по отношению к которой исторические проекты, приведшие к определенной эпохе, были средством".¹⁸

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.¹⁹ Живя в эпоху либеральной демократии мы, по сути, лишены возможности аналитического рассмотрения этой эпохи и ее значения. В этом проявляется не-жесткость философии Рорти: он не объявляет свой анализ существующей системы законченной аналитической моделью. Это, скорее, проект, призванный облегчить понимание, того, что нам суждено окончательно узнать только, 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.

Попытки прагматизации и детеоретизации либерализма неизбежно сталкиваются с сопротивлением либеральных универсалистов. "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".²⁰

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. Поэтому 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 североатлантических демократий, я назову "постмодернистским буржуазным либерализмом".²¹

Открыто заявляя о своей "буржуазной" самоидентификации, Рорти прекрасно осознает, что это не может не вызвать резкой отповеди со стороны левых постмодернистов, отвергающих капиталистическую систему. Несмотря на глубокие левые традиции в американской академической среде, частью которой является Рорти и вопреки воспитанию в семье, где с благоговением относились к именам Ленина и Троцкого, Рорти все же нашел в себе смелость бросить этот вызов, заявив о себе как о либеральном постмодернисте - своего рода диссиденте в лагере бунтарей.

Одновременно с этим творчество американского прагматиста по определению не могло прийтись по душе ни консерваторам, ни либералам-ортодоксам. В статье "Троцкий и дикие орхидеи" Рорти описывает те трудности, с которыми ему пришлось столкнуться, отстаивая свои философские и политические убеждения: "Враждебность правых объясняется тем, что им кажется недостаточным просто предпочитать демократические общества. По их мнению, необходимо уверовать в то, что демократические общества Объективно Лучшие, что институты подобных обществ основаны на Первейших Рациональных Принципах... Вот и получается, что мои философские взгляды задевают правых так же, как мои политические взгляды задевают левых".²² Таким образом, Рорти оказывается под огнем критики как слева, так и справа и одновременно не находит поддержки в лагере либералов, к числу которых он сам себя относит.

Неопрагматистское прочтение либерализма вовсе не означает ниспровержения классических либеральных авторитетов и замены их на принципиально новыми основаниями. Споря с либералами-ортодоксами, Рорти не противоречит "отцам-основателям" либерального учения. Напротив, универсализация либерализма, по мнению Рорти, искажает смысл творчества Милля, Константа и Локка. Отвечая на современную (в том числе - постмодернистскую) критику 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".²³

В своих работах Рорти стремится к синтезу прагматизма, социального утопизма и либеральной традиции. 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 современном мире не просто растет уровень индивидуальной свободы. Свобода находит все новые формы выражения, не уместяющиеся в прежний теоретический и описательный аппарат либеральной философии. "...Даже если массовая демократия является специфически европейским изобретением, идея демократического космополитизма находит повсеместный резонанс..."²⁴ Деуниверсализация и прагматизация либерального мировоззрения в таком случае является не уступкой антагонистам либерализма, как полагают ортодоксы, а, напротив, тем путем, который мог бы привести к укреплению либерализма изнутри и привлечь на его сторону новых сторонников. Если либералы найдут в себе силы встать на этот путь, то именно он может дать новый импульс развитию либеральной мысли. Десакрализация демократии путем отказа от поиска всеобщих моральных и теоретических оснований (на языке Рорти - осознание ее случайности) - это первый важный шаг, который предстоит сделать на этом пути.

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.

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

3 Там же. С. 152.

4 Там же, С. 163.

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

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

7 Там же. 184.

8 Там же. С. 139-140.

9 Там же. С. 184-185.

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

11 Там же. С. 17.

12 Там же. Р. 13.

13 Там же.

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

15 Barthes, Roland, Roland Barthes par Roland Barthes. Paris, 1975. P. 78.

16 Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 40.

17 Там же. С. 186.

18 Там же. С. 178.

19 Там же. С. 177.

20 Там же. Р. 189.

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

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

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

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