

Неопрагматизм Р. Рорти как одно из мировоззренческих оснований современной глобализации

И. А. Белоус, старший преподаватель

Статья посвящена осмыслению духовных процессов, составляющих мировоззренческое основание современной глобализации. Выясняется ограниченность трактовок эволюции общечеловеческого мышления, предлагаемых постмодернизмом и неопрагматизмом. Демонстрируется геополитический смысл проекта «атлантической солидарности».

Neopragmatism of R. Rorty as one of the Theoretical Foundations of Modern Globalization

I. Belous, Senior Teacher

The article is devoted to the analysis of fundamental cultural processes, constituting the world outlook basis of modern globalization. The author shows the limits of interpretations of human thinking evolution which are developed within postmodernism and neopragmatism. The geopolitical meaning of the «Atlantic solidarity» project of R. Rorty is demonstrated.

В 1980–1990-е годы философское направление, разрабатываемое американским мыслителем Р. Рорти и получившее наименование «неопрагматизм», обрело заметную популярность в среде либеральной интеллигенции, исповедовавшей идеи «атлантизма». Призыв ученого к осмыслению основополагающих ценностей, составляющих основу цивилизации Запада, встретил в целом благоприятное отношение. Одновременно ряд критиков усмотрели в программе Рорти попытку инициировать в культурном пространстве современного мира интеллектуальный проект, представляющий собой очередной феномен в стратегии «культурного империализма». Некоторые специалисты даже квалифицировали последний в качестве одного из главных мировоззренческих оснований современной глобализации [1].

В данном контексте имелось в виду, что для философии и для культуры постмодерна принципиально отсутствуют препятствия к духовно-интеллектуальной экспансии «империалистического» типа (впервые в достаточно жесткой форме этот тезис был сформулирован французским мыслителем Ж. Деррида [2]). В социально-философских и социологических аналитиках постмодернизма особо акцентируется значимость безграничного распространения постмодернистской культуры в странах, охваченных транзитивными общественными процессами.

Следует отметить, что крушение социалистической системы означало, в частности, упадок социально-философской объяснительной модели, претендовавшей на универсализм, – диалектического и исторического материализма. Заметно уступая в терминологической изощренности сложившимся версиям новейшего философского знания, эта мо-

дель, тем не менее, вполне соответствовала целям т. н. постнеклассической философии. Преодоление учением «марксизма-ленинизма» классической интеллектуальной традиции, а также имплицитная деконструкция ею установок неклассической философии оказали, по всей вероятности, на философский постмодернизм знаковое воздействие. (Не случайно, что так и не написанная Ж. Делёзом книга, замысел которой он обнаружил не задолго до своей гибели, должна была называться «Величие Маркса».)

В настоящее время проблеме философских составляющих глобализации посвящается заметное число исследований отечественной науки. Так, особое значение уделяется тому, каким «цивилизационным знаменателем» должен обладать «блок государств», располагающий «подлинным политическим суверенитетом» [3, с. 37–38]. Очевидно, что анализ составляющих этого «цивилизационного знаменателя» представляет в условиях начала XXI века не только чисто теоретический, но и практический интерес.

Характеризуя «будущее философии», Рорти вполне определенно отстаивает постмодернистский подход к этой проблеме с единственным уточнением: будущее всей мировой философии неизбежно будет соответствовать поступательным «стадиям» движения именно европейской (а точнее – атлантической) мысли. По его убеждению, «прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине суждена победа. Он не должен говорить даже, что истина *победит*. Все, что он может – это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли» [4, с. 74].

В данных рассуждениях Рорти наглядно просматриваются такие идеологические характеристики школы неопрагматизма, которые не могут не внушать опасений носителям «культурного Иного». Так, рассматривая окружающий мир в качестве своеобразной материальной формы для приложения духовно-инструментальных усилий цивилизации-демиурга, Рорти основывается на признании особого права атлантической либеральной культуры трансформировать иные, чуждые общества в соответствии с собственным мировидением. *Борьба*, в известном смысле выступавшая основной несущей конструкцией марксистского модернизма, в рамках либеральной программы Рорти также вполне сохраняет свой креативный потенциал. В данном случае представителям не-западных, фундированных уникальными иерархиями ценностей, культурных систем предлагается предложить альтернативную модель движения планетарного разума. Лишь обладание таковым философско-мировоззренческим «алиби» способно, по мысли Рорти, обеспечить этим культурам право на самобытность и цивилизационную идентичность.

Отталкиваясь от схемы Гегеля («истина» и «справедливость» в статусе сущностно важных и универсальных стадий развития духа Старого Света), Рорти конструирует весьма любопытный философский инструментарий для идейных полемика. Речь идет о том, что – внешне отвергая «метанарративный» характер предшествующей новоевропейской метафизики – Рорти вполне осознанно формулирует постулаты (хотя и более высокого уровня), способные адекватно его заместить. По мысли Рорти, «словарь рационализма Просвещения, хотя он и сыграл решающую роль в возникновении либеральной демократии, стал препятствием для сохранности и развития демократических обществ» [5, с. 72].

Итак, какие же радикально новые интеллектуально-нравственные императивы предлагаются в модели Рорти человечеству будущего в целях благополучного и бесконфликтного обретения планетарной «солидарности», способной выступить мировоззренческим фундаментом стратегий глобализации (сместив с этой позиции аргументацию философского порядка)? Это – тезисы, согласно которым:

1) «Нам следует понимать себя как очередной эксперимент Природы, а не как венец замысла Природы» [5, с. 73].

2) «Для идеи либерального общества центральное значение имеет то, что все дозволено, если речь идет о словах, а не поступках, о силе убеждения, а не о принуждении» [5, с. 81].

3) Либеральная культура не должна «более считать, что форма культурной жизни сильна лишь на-

столько, насколько сильны ее философские обоснования. Вместо этого, она отвергнет саму мысль о таких обоснованиях и будет рассматривать оправдание либерального общества только как вопрос исторического сравнения с другими попытками социальной организации...» [5, с. 82–83].

4) Гегелевское определение философии как «эпохи, схваченной в мысли» интерпретируется так: «... нахождение описания всех характерных вещей своего времени, которыми дорожишь превыше всего, с которыми себя непоколебимо идентифицируешь, описания, которое будет служить описанием цели, по отношению к которой исторические проекты, приведшие к определенной эпохе, были средством» [5, с. 85].

5) «Гражданами моей либеральной утопии будут люди, которые понимали бы случайность языка своего морального дискурса и, таким образом, случайный характер своей совести и своего сообщества» [5, с. 92].

Обращая внимание на определенную «толерантность» концепции Рорти, дополняемую ее пафосным плюрализмом, следует отметить следующее. Преодоление классического европоцентризма, присущего философии эпохи постмодерна, производится мыслителями рубежа XX–XXI вв. посредством весьма показательного и симптоматичного парадигмального хода. Рорти апеллирует к практической, дискуссионной природе, ненасильственности и демократизму системы знания либерального сообщества. При этом упускается из виду важнейший момент: идея об альтернативности знаниевых систем и фундированных ими познавательных практик. Для западных культур с традиционно присущей им убежденностью во всевластие науки и инженерной практики – этот интеллектуальный идеал вполне пригоден. Для посткоммунистических православных культур с характерной для них укорененностью максим нравственности в мистических источниках – это имеет несравненно меньшее значение. Для исламско-конфуцианских культур с их чисто эзотерической организацией знания (от «посвященных» и «истинно-верующих» – к «неофитам») подобная утопия является абсолютно чуждой и не может быть приемлемой добровольно. Установка на то, что нравственным является все то, что «функционально» и не «раскалывает» социум, не слишком стыкуется с культурными полями традиционалистских обществ Востока.

В данном социально-историческом контексте речь может идти о разнокачественности иерархии общественных и цивилизационных ценностей культур Запада и Востока. Размещение во главе иерархии идеалов «стабильности», «устойчивости», «традиционализма», «определенности социальных пози-

ций», «самоопределения посредством постижения собственной необходимости для блага Целого» и т. п. не может быть вписано в строй приоритетов утопической модели Рорти.

Согласно Рорти, философы обратились к образам будущего лишь после того, как они оставили надежду познать вечность. Философия началась как попытка бегства в мир, в котором ничего никогда не менялось бы. Первые философы предполагали, что различием между прошлым и будущим можно пренебречь. Лишь после того, как они восприняли фактор времени всерьез, их заботы о будущем этого мира постепенно менялись. Философы начали терять интерес к вечному в конце Средневековья, XVI столетие – век Бруно и Бэкона – было тем периодом, когда философы попытались принять время всерьез. Эта потеря интереса стала полностью осознанной лишь в XIX ст. Именно тогда в западной философии под эгидой Гегеля ясно обозначились сомнения не только в отношении попыток Платона оставить фактор времени в стороне, но и в отношении кантовских планов раскрыть внеисторические условия возможности темпоральных феноменов. Тогда же, благодаря Ч. Дарвину, люди получили возможность увидеть свое единство с остальной природой, осознать себя как совершенно преходящих и случайных, но от этого – нисколько не хуже. Совместное влияние Гегеля и Дарвина переместило философский интерес от вопроса *Кто мы?* к вопросу *Кем мы должны пытаться стать?* [4, с. 62].

Как отмечает Рорти, «мы можем смотреть на этих людей как на создателей инструментов, а не как на открывателей, поскольку мы обладаем ясным смыслом того продукта, который был произведен этими инструментами. Продукт – это мы, наше нравственное сознание, наша культура, наша форма жизни. Те, кто сделал нас возможными, не могли и подозревать, что именно они делают возможным, и поэтому они не могли описать целей, которым служила их работа. А мы можем» [5, с. 86].

Попытка Рорти «задним числом» монополизировать «итоговый смысл» всей предшествующей западноевропейской философской традиции, тем не менее, не является самым показательным в его историко-философской схеме. Для Рорти, который последовательно проповедует анархическую картину мира, история во всех ее проявлениях также представляет собой хаос. В этом хаосе легко полностью отбросить метафизику прошлого как нечто устаревшее, не соответствующее потребностям современной эпохи: «Мы должны рассматривать историю философии точно так же, как историю науки. В истории науки мы не колеблемся заявлять, что лучше наших предшественников знаем то, о

чем они говорили... Мы считаем само собой разумеющимся вполне извинительное невежество великих ученых прошлого. Но тогда мы должны бы в той же степени хотеть сказать, что Аристотель был, к несчастью, невежественен, так как не знал, что не существует таких вещей, как реальные сущности, а Лейбниц не знал, что Бога не существует, а Декарт – что ум есть просто центральная нервная система в другом описании» [4, с. 60–61].

Трактовка «прогрессивной» филиации новых идей из однозначно и упрощенно истолковываемых философских систем прошлого столь же мало соответствует духу глобальной идеи Рорти о «либерализме как случайности», как и базовой постмодернистской идее о беспределности интерпретаций-воплощений любого рефлексивного текста-сообщения («дискурса»).

В данном случае заметен акцент Рорти на гипотезе о существовании органичной связи между философией и особого рода демократической политикой. «Словари», оперативную замену которых обновленными лексиконами-компендиумами должна осуществлять неизменная по своему призванию философия, отражают чисто европейскую установку на *инновационность* и *демократизм*, отнюдь не являющуюся атрибутом каждой культуры.

Желая противопоставить аристократический дух не-атлантических обществ демократическим идеалам «солидарности» западного типа, Рорти пытается далеко не лучшим образом опровергнуть размышления одного из своих любимых авторов – блестящего английского политолога XX века М. Оукешотта [6]. Последний жестко разводил «представительную» (подлинно парламентскую) и «народную» (используемую от «имени массового человека» харизматическими вождями) демократию. Также Оукешотт неоднократно фиксировал, что реальная демократия не есть власть доминирующего большинства, она – в первую очередь – призвана обеспечить право образованного меньшинства быть услышанным. Призывы Рорти к обеспечению свободного демократического волеизъявления угнетенного большинства во имя «уменьшения жестокости» в мире отдают незамысловатым либеральным популизмом.

Осмысление соответствующих текстов и тезисов философии Рорти демонстрирует, что в современном социально-философском и общественно-политическом контексте позиция американского мыслителя вполне изоморфна базовым постулатам постмодернизма и сопряженным с ними стратегиям глобализации. Согласно постмодернистским аналитикам, в современной культуре должна быть пафосно постулирована принципиальная невозможность мировоззренческого философского канона как такового.

«Постмодернистский империализм» в таком контексте оказывается феноменом, не только альтернативным экспансии, но и делающим эту процедуру в принципе неосуществимой, ибо сам он является стратегией отказа от метанарраций вообще: как от локально-национальных, так и от западных (потенциально могущих быть «экспортированными»).

В то же время сама установка на постоянное калейдоскопическое обновление философских мод в соответствии с некими основополагающим демократически-либеральными установками-алгоритмами оказывается противопоставлена ценностям «постнеклассики». Если модернистские установки, присутствующие прагматизму, характеризовались акцентированными ориентациями на цивилизационный приоритет Запада, то постмодернизм в версии «неопрагматизма» Рорти задает ориентацию на «управляемый», «аксиологически единый» «культурный полицентризм». Культура эпохи постмодерна выступает у Рорти как культура, по своему содержанию принципиально «коллагная». Процесс доминирования постмодернистской парадигмы в современной культуре в целом соответствует парадигме «этнокультурного полицентризма» и программе «диалога традиций», фундированных ориентацией на идеалы «глобализации».

В этом контексте представляется в высшей степени знаковой переориентация современных гума-

нитарных исследований отечественной науки на осмысление духовных основ независимого белорусского общества и его союзников в мире, включающих схожие «религию, этнические ценности, культурные модели, общезначимые сакральные центры, понимание общности путей исторического развития» [3, с 37–38]. Комплексное, системное их исследование – симметричное многомерным и разнообразным интеллектуальным стратегиям духовной глобализации – призвано сделать весомый вклад в создание фундамента суверенитета Республики Беларусь.

Использованная литература

1. Garder, E. The Last Conceptual Revolution: A Critique of R. Rorty's political Philosophy / Y. Garder. – Albany, 1999.
2. Деррида, Ж. О грамматики / Ж. Деррида. – М., 2000.
3. Идеология и молодежь Беларуси: пособие / Л. Е. Земляков; под ред. Л. Е. Землякова, С. Д. Лаптенка. – Минск, 2005.
4. Rorty, R. The historiography of philosophy: four genres / R. Rorty // Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy / ed. by R. Rorty; J. B. Schneewind, Quentin Skinner. – Cambridge University Press, 1984. – P. 49–75.
5. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М., 1996.
6. Oakeshott, M. Morality and Policy in the Modern Europe / M. Oakeshott. – London, 1993.