

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Нижегородский государственный
лингвистический университет
им. Н.А. Добролюбова»
(НГЛУ)

Д.В. СЕМЕНОВ

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО НЕОПРАГМАТИЗМА

Учебное пособие

Нижний Новгород
2018

Печатается по решению редакционно-издательского совета НГЛУ.

Направление подготовки: 42.03.01 – *Реклама и связи с общественностью*.

Дисциплина: Философия.

УДК 1 (091) (73) (075.8)

ББК 87.3 (7 США)

С 302

Семенов Д.В. Философия американского неопрагматизма: Учебное пособие. – Н. Новгород: НГЛУ, 2018. – 91 с.

Пособие составлено в соответствии с Федеральным государственным образовательным стандартом и содержит ответы на вопросы программы по философии американского неопрагматизма в высших учебных заведениях. Оно рекомендовано студентам при подготовке к экзамену по курсу, а также тем, кто намеревается стать высокопрофессиональными специалистами в области философии, социологии, журналистики.

УДК 1 (091) (73) (075.8)

ББК 87.3 (7 США)

Автор Д.В. Семенов, канд. филос. наук, доцент кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации

Рецензенты:

О.Л. Краева, д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации;

И.А. Савченко, д-р социол. наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации

© НГЛУ, 2018

© Семенов Д.В., 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
РИЧАРД РОРТИ: НЕОПРАГМАТИЗМ, ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО, ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПОЛИТЕИЗМА	6
ХИЛАРИ ПАТНЭМ: ПРАГМАТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ.....	32
РИЧАРД БЕРНСТАЙН: ПРОБЛЕМА КОММУНИТАРИЗМА, ОЦЕНКА ДЕМОКРАТИИ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА.....	40
РИЧАРД АЛЛЕН ПОЗНЕР: ПРАГМАТИЗМ В ОСМЫСЛЕНИИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ПЕРСПЕКТИВ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА..	48
КОРНЕЛ РОНАЛЬД УЭСТ: ОСМЫСЛЕНИЕ ПРАГМАТИЗМА, РАСОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРИСТРАСТИЯ	57
СЭМ ХАРРИС: ПОПУЛЯРИЗАТОР АТЕИЗМА И ЛИБЕРАЛ.....	69
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	80
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	82

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебное пособие представляет собой всестороннее изучение философии американского неопрагматизма. Обращение к данной философской традиции необходимо в связи с тенденциями глобализации, в которых США играют значимую роль. Глобалистские претензии трансатлантического культурно-исторического комплекса, скрытое и явное навязывание экспансионизма, консюмеризма и индивидуализма в качестве единственно допустимой модели поведения и перспективы развития мировой цивилизации – все это давно стало проблемой, имеющей выраженный футурологический аспект. Кажущаяся бессистемность философских построений американского неопрагматизма отвечает исходным как философским, так и мировоззренческим установкам этого направления; оно отрешилось от построения идеальных конструкций, подменяющих собой реальность, чтобы снабдить индивида комплексом практически ориентированных рекомендаций, направленных на оптимизацию социальных процессов.

Изучение американского неопрагматизма актуально и значимо и в социокультурном плане, поскольку это учение является достаточно уникальным и, вместе с тем, влиятельным. Его исследование важно и в смысле развития межкультурных, межстрановых коммуникаций. Рассмотрение американского неопрагматизма способствует возобновлению в новых исторических условиях начала XXI века диалога между американской и русской мыслительными традициями, прерванного в начале XX века. Между тем, именно ориентация на *praxis* и претензия на полезность со стороны классиков этих философских направлений делают необходимой оценку эффективности данных рекомендаций в части, касающейся социальной жизни. Не секрет, что в современной России нередко слышны явные или скрытые призывы к адаптации западных (прежде всего американских) схем социального бытия, системы ценностей и стереотипов поведения.

Значимость рассмотрения в настоящий момент специфики неопрагматизма детерминирована необходимостью развития адаптивных способностей современных людей, которым приходится жить в столь непостоянном мире, наполненном перманентными трансформациями и изменениями.

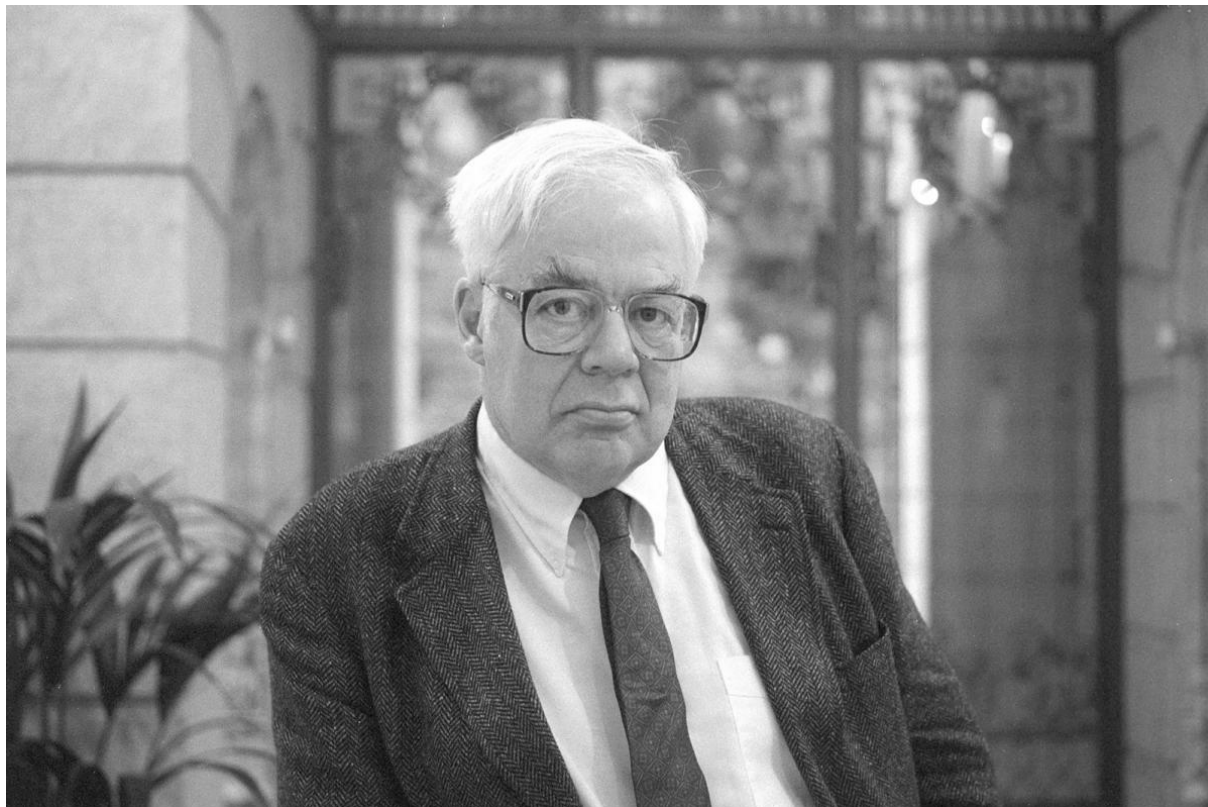
В отечественной учебно-методической литературе на сегодняшний день ощущим недостаток целостного анализа традиции американского неопрагматизма, в частности – в контексте развития основных тенденций новоевропейской философии, смены базовых философских парадигм.

Цель данного пособия – показать, как общие теории и концепции данного философского направления, так и отдельные, наиболее яркие тенденции, а также решить следующие задачи:

- представить феномены, процессы и практики американского неопрагматизма;
- определить общефилософские и методологические особенности понимания человека и общества в рамках избранного направления;
- обозначить круг проблем, входящих в контекст антропологического и социально-философского дискурса в рамках философии американского неопрагматизма;
- познакомить студентов с методологией изучения феноменов, процессов американского неопрагматизма и применения их на практике.

Лекционные и семинарские занятия могут сочетаться с самостоятельной работой студентов.

РИЧАРД РОРТИ: НЕОПРАГМАТИЗМ, ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО, ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПОЛИТЕИЗМА



Фотография взята с сайта <http://doxajournal.ru/texts/rorty>

Американский философ, яркий представитель неопрагматизма второй половины XX века, последовательный критик академической традиции **Ричард Маккей Рорти (Rorty) (1931–2007)** по праву считается признанным во всем мире ниспровергателем установившегося статус-кво положения философии. Острые его антифундаментализма было направлено на метафизику в эпистемологическом, историческом и политическом ее проявлениях.

Р. Рорти родился 4 октября 1931 года в Нью-Йорке (США). В возрасте 15 лет поступил в Чикагский университет, где получил степень бакалавра, а затем и магистра. В 1952–1956 года Рорти учился в Йельском университете, получив учёную степень доктора философии (PhD). Отслужив два года в армии, Рорти преподавал в колледже до 1961 года, а затем 21 год проработал профессором гуманитарных наук в Принстонском университете. С 1982 года Р. Рорти – профессор Вирджинского университета. С 1998 по 2005 гг. работал в Стэндфордском университете. Умер от рака поджелудочной железы 8

июня 2007 года в Пало-Альта, Калифорния, США, опубликовав перед смертью свое последнее произведение «Огонь жизни».

Основными сочинениями Ричарда Рорти являются – «Философия и зеркало природы» (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979), сборник статей «Последствия прагматизма» (*The Consequences of Pragmatism*, 1982), монографии: «Случайность, ирония, солидарность» (*Contingency, Irony and Solidarity*, 1989), «Уникальность самости» (*The Contingency of Selfhood*, 1986), «Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века» (*Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, 1998). Его философские сочинения дополняются большим количеством эссе, литературно-критических статей, лекций, выступлений, интервью, в которых Р. Рорти дискутирует со своими сторонниками и противниками М. Хайдеггером, Ю. Хабермасом, Х. Патнемом, Д. Деннетом, Д. Дэвидсоном и др.

Неопрагматизм в своем историческом развитии является своеобразным творческим прочтением положений философии прагматизма. Для неопрагматизма характерны, с одной стороны, тенденции радикализировать основные положения прагматистской доктрины (прежде всего отказ от принципов репрезентативизма в философии и гносеологии, релятивизм в понимании истины как результата конвенции, приоритет принципа практической полезности исследования и т. д.); с другой стороны – тенденция вводить в категориальный аппарат прагматической философии новые принципы и новый философский инструментарий, тем самым стремясь к осуществлению синтеза положений постмодерна и прагматистской философии. Среди этих новаций можно отметить 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.

С точки зрения наиболее видного представителя американского неопрагматизма Ричарда Рорти (1931–2007 гг.), наибольший вклад в философию со стороны классиков американского прагматизма касался их отказа от поисков «истины» и основных положений платоновско-картезианской традиции. Замечательный по своему значению вклад Джона Дьюи заключался в демонстрации самой возможности развития философии вне поиска ответов на т. н. «вечные вопросы» и без верификации обсуждаемых идей и концепций.

С точки зрения Рорти, Дьюи в определенной мере спас философию, поскольку предотвратил ее скатывание в круг вечно возобновляющихся проблем, т. н. «вечных вопросов», что фактически привело бы философию к ее закату и деградации. Выключив философию из системы поиска этих вечных истин, из циркулярного воспроизводства классического

философского дискурса, Дьюи и прагматизм в целом придали ее развитию новый импульс, сделали ее по-новому актуальной и включили ее в более широкий социокультурный контекст.

Однако и здесь не обошлось без определенных «угроз», проистекающих от давнего метафизического соблазна классического философствования. Подобно тому как «лингвистический поворот» в американской философии в итоге обернулся попыткой использовать теорию языка в качестве нового «универсального» основания в теории познания, прагматическая философия, с точки зрения Рорти, не сумела выдержать чистоты нового альтернативного дискурса. На определенном этапе она стала проявлять признаки отхода от своих исходных позиций, «девальвировать» свой революционный пафос, который был для нее характерен, поскольку рассмотрение самой прагматической теории в универсалистских категориях, очевидно, является лишь репликацией старой классической философской парадигмы.

Рорти предостерегает против такой опасности и стремится к созданию такой теории, которая была бы абсолютно свободна от «классических» пороков, главным из которых он полагает поиск любых универсальных оснований знания, а стало быть, и самой реальности. Преодоление «фундаменталистского» наследия прошлого, таким образом, объявляется им, пожалуй, главенствующей задачей новой философии.

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

Суть этих различий заключается в том, что американская традиция приписывает несколько иное, нежели европейская, значение понятию «либеральный». С точки зрения европейской социальной философии, понятие «либеральный» соотносится с основными принципами социально-политических учений Д. Милля, Д. Локка, А. Смита. Это соотношение вполне конкретно и не имеет никаких коннотаций. Соответственно, современный строй в развитых странах Запада называется «либеральной демократией». Либералами являются все те, кто разделяет основные принципы данного общественного и экономического устройства. При этом левый фланг образуют «социальные либералы» (или социал-демократы), а правый — т. н. «консерваторы» или в ряде европейских стран — христианские демократы.

Для Америки характерно своеобразное раздвоение значения термина «либеральный». С одной стороны, «либералами» именуют тех,

кто находится левее центра. Это более широкое, собирательное понятие, чем «социальные демократы» в Европе. В зависимости от контекста и политических взглядов того, кто им оперирует, оно может обозначать как сторонников рыночной экономики с сильной социальной программой, так и сторонников социальной демократии или даже социализма. В целом «либеральный» чаще всего ассоциируется с «левым». На правом фланге политического спектра, как и в Европе, в США находятся консерваторы, но и это понятие несколько шире, чем европейское, и включает как сторонников минимального участия государства в социально-экономических и политических процессах и, соответственно, максимальной экономической свободы индивида, так и религиозных консерваторов и сторонников традиционализма.

Таким образом, сочетание «либеральная демократия» в Америке не теряет полностью своего изначального (европейского) значения в качестве категории, описывающей гражданское общество с рыночной экономикой. Продолжателей традиции Джона 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). В европейской гуманитарной мысли мало представлено направление, которое получило распространение именно в США. Речь идет о либертарианстве, которое как бы доводит «классический» либерализм до его логического завершения и тем самым сохраняет «в чистоте» его основные принципы.

Именуя себя либералом, Рорти, с одной стороны, обозначает отличие своей философии от леворадикальных школ французского постмодерна. В связи с этим он отмечает в своей книге «Последствия прагматизма» (*Consequences of Pragmatism*, 1982): «По моему мнению, мы должны в еще большей степени отмечать тот факт, что буржуазное капиталистическое общество является самым лучшим из реализованных до сих пор...»¹.

В первой части сборника работ «Объективизм, релятивизм и правда» (*Objectivity, Relativism and Truth*, 1991) Рорти предлагает новое название для своей концепции – «постмодернистский буржуазный либерализм». Он сознательно использует негативный оттенок термина «буржуазный». Рорти отдает себе отчет в том, что этот термин в значительной мере устарел и вряд ли соотносим с реальным положением вещей в современных либеральных демократиях. Тем не менее, его использование оказывается оправданным, поскольку позволяет разграничить тех, кто принципиально принимает либеральную

¹ Rorty R. *Consequences of Pragmatism* // Haber, Honi Fern, *Beyond Postmodern Politics*. Lyotard. Rorty. Foucault.: N. Y. – L.: Routledge, 1994. P. 64.

демократию, и тех, кто выбирает революционную или нигилистскую программу. С другой стороны, важно иметь ввиду «политический *background*» философии Рорти, абрис которого дается в его небольшой работе «Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века» (*Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, 1998).

Рорти ассоциировал себя с левым движением, всячески ратуя за поддержку борьбы американских профсоюзов, движение за мир, толерантность, эмансипацию и за гражданские права. С его точки зрения, сам термин «либерал» включает эту ориентацию и состояние 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»² он характеризует строй, сторонником которого является, как «социальную демократию».

Важным фактором становления политических и – шире – мировоззренческих взглядов Рорти является и то обстоятельство, что он вырос в семье убежденных троцкистов и с детства впитал идеи социализма, был знаком со многими активистами компартии США и дружен с 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»³.

Вместе с тем Рорти не приветствовал попытку некоторых представителей философской элиты Америки уйти в своеобразное интеллектуальное затворничество, поскольку, с его точки зрения, для прагматиста любая философская деятельность имеет смысл только постольку, поскольку она помогает решить реальные проблемы, стоящие перед обществом. Однако Рорти не поддержал и радикальный политический крен, который произошел в американской университетской среде в связи с распространением постмодернизма.

Несмотря на активную связь Рорти с левым движением, он неоднократно подвергал резкому осуждению тех постмодернистов по обе стороны Атлантики, которые ассоциировали себя с такими деструктивными идеологиями, как маоизм или анархокоммунизм. Для Рорти тоталитаризм и террор неприемлемы в любых формах и проявлениях. С его точки зрения, пафос подлинного либерализма должен быть направлен не на насильственный демонтаж существующей

² Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // *Philosophical Papers*. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 211–223.

³ Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // *Неприкосновенный запас*, 2001. № 3. С. 15.

социально-политической системы, а на ее реформирование. Рорти поддерживает любого из сторонников либеральной демократии Запада, кто выступает за превращение ее в толерантную и комфортную для максимального числа людей систему. К их числу относятся: феминисты, экологи, иммигранты и активисты 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 Латинской Америке. Идеи, несомненно, имеют следствия»⁴.

Сформулированный Рорти принцип плюрализма дискурсов (словарей) применяется им не только в отношении различных культур, но и в отношении разных философских, идеологических и интеллектуальных традиций в рамках одной цивилизации. Таким образом, можно констатировать, что философская эволюция Рорти вряд ли может быть адекватно понята вне контекста воспитания. На философское мировоззрение Рорти повлияли два фактора: с одной стороны, активная политическая позиция родителей Рорти, с другой – его левое окружение. Этот мировоззренческий компонент его философии, в соответствии с терминологией Рорти, можно считать результатом «случайности».

Следует иметь в виду и то обстоятельство, что в Новом Свете дистанция между академическим миром и миром политики значительно меньше, чем в Европе. Влияние академической среды на широкое общественное мнение Америки ощущается гораздо острее, чем в Старом Свете. В работе «Приоритет демократии над философией» он описывает взгляды своего философского учителя Дьюи и в этой связи отмечает: «Он [Дьюи] одобрял американскую традицию приоритета демократии над философией, задаваясь вопросом по поводу любого мировоззрения: “Не будет ли разработка такого мировоззрения противоречить возможности других заниматься собственным спасением?”»⁵.

Пытаясь приспособить левую традицию к прагматической философии (основой которой является антифундаментализм и отказ от любого метанарратива), Рорти пришлось закономерно столкнуться со многими проблемами. В числе этих проблем – наследие марксизма, игнорировать которое очень сложно, поскольку оно является частью левого движения. Рорти признает вклад и значение философии К. Маркса в развитие историцистской традиции от Гегеля к Ницше, но, тем не менее, не принимает марксистского фундаментализма как в политическом, так и в мировоззренческом аспектах.

⁴ Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Неприкосновенный запас, 2001. № 3. С. 15.

⁵ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 194.

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 имеет принципиальное значение и для неопрагматизма самого Рорти. Вместе с тем либеральная модель демократии и минимального государства интерпретируются им как наиболее эффективная система плюралистической самореализации индивида. Другими словами, принципы либертарианства изначально прагматичны, и это находит отклик в сознании Рорти.

Известно, что либертарианство, как и марксизм, является разновидностью социальной утопии, но между ними есть важное отличие. Один из основоположников радикального либертарианства, глашатай построения т. н. анархо-капитализма (т. е. общества без государства в его современном понимании) Мюррей Ротбард (1926–1995 гг.) в книге, которая стала своеобразным катехизисом американского анархо-индивидуализма, четко определяет принципы либеральной утопии. В работе «За новую свободу. Либертарианский манифест» (1978)⁶ М. Ротбард предлагает 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 отличием 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. С его точки зрения, право на свободу слова, например, следует понимать как право собственности на средства массовой информации и свободу ими распоряжаться по собственному усмотрению.

Из всех либертарианцев Ротбард был наиболее близок к Рорти, так как относился к так называемому левому крылу этого движения. Среди его представителей особенно активными были те, кто ратовал за прекращение войны во Вьетнаме, поддерживал права афроамериканцев, иммигрантов, женщин и сексуальных меньшинств.

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, не левых активистов. Так, в частности, именно сторонники *laissez-faire* Грехам Саммер (Graham Summer) и Эдвард Аткинсон (Edward Atkinson) были основателями

⁶ Rothbard M. For a New Liberty. The Libertarian Manifesto. N. Y.: Collier Books, 1978.

«Антиимпериалистической лиги», а британские *laissez-faire* (политики невмешательства) – радикалы Ричард Кобден (*Richard Cobden*) и Джон Брайт (*John Bright*) из Манчестерской школы были одними из наиболее решительных сторонников прекращения колониального вмешательства и войн⁷.

Другое, не менее важное отличие либертарианской утопии от марксистской или анархо-коммунистической, с точки зрения Ротбарда, заключается в принципах функционирования так называемой частной полиции. Ротбард отвечает на возражение о том, что частная полиция не гарантирована от того, чтобы выступить не против преступников, а против мирных граждан (отсутствие государства у общества может не оказаться эффективной гарантией от такого развития событий).

Ответ Ротбарда весьма интересен, хотя изобилует гипотетическими построениями. Он 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 того, что реализация полностью свободного общества, о котором они мечтают, приведет к волшебной трансформации и появлению нового “Либертарного Человека”. Мы не считаем, что лев ляжет 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»⁸.

Если из этого отрывка исключить лишь одну характеристику либертарной утопии, а именно моральное превосходство, то очевидно, что под этим манифестом мог бы подписаться и «либеральный утопист» Рорти. Сам характер постмодернистского дискурса исключает возможность заявления о моральном превосходстве, поскольку моральные ценности, как и сама этическая шкала, формируются в рамках каждого отдельного «словаря» и один «словарь» не может быть лучше или хуже другого. Приоритетным для Рорти здесь является моральный плюрализм, т. е. максимальная возможность самореализации различных этических дискурсов. В либертарианском обществе присутствует весь спектр мировоззренческих установок. Люди вполне свободны действовать в соответствии с любыми ценностными ориентирами. Частная полиция и армия будут охранять как квартал частных собственников, так и добровольную коммуну с обобществленной собственностью.

⁷ Rothbard M. For a New Liberty. The Libertarian Manifesto. N. Y.: Collier Books, 1978. P. 263–264.

⁸ Rothbard M. For a New Liberty. The Libertarian Manifesto. N. Y.: Collier Books, 1978. P. 234.

Отношение представителей философии прагматизма к коллективистским проектам, основанным на обобществлении собственности, можно проиллюстрировать цитатой одного из предшественников Рорти, У. 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»⁹.

Подводя некоторый итог вышесказанному, можно сделать некоторое допущение, что Рорти был бы менее сложен, если бы в результате лингвистической игры и случайности, в основе его либерального прагматизма был бы не левый утопизм, а либертарианство. Но, пожалуй, этому существует и свое объяснение. Философский диапазон Рорти просто слишком велик для сравнительно небольшого движения, каким до сих пор является в США либертарианство, несмотря на то, что за последнее время многие представители этого движения сумели войти в органы власти и обозначить свою позицию в общественно-политическом дискурсе более отчетливо.

Рорти не может позволить себе роскошь политической изоляции, как французские постмодернисты, некоторое время заигрывавшие с такими одиозными и малопопулярными политическими группами, как, например, ряд маоистских организаций или радикальные троцкисты в Великобритании. Если демократия важнее философии, то становится очевидным, почему Рорти ассоциирует себя с теми, кто оказывает серьезное влияние на политические процессы, несет реальные изменения в демократическом обществе. Такой силой для него являются социал-либералы, несмотря на все их сегодняшнее многообразие.

Поскольку базовой характеристикой социальной жизни с точки зрения неопрагматизма является взаимозависимость всех явлений социальной жизни и культуры, становится понятным и тезис неопрагматизма «о случайности свободы и демократии». Что же касается принятия историцизма в традиции, идущей от Гегеля, то он не может быть приемлем для Рорти и представителей неопрагматизма. В качестве некоей оппозиции этой точки зрения Рорти отмечает: «Позицию гегельянцев, пытающихся избежать обращения к кантианским догмам в обосновании преимуществ либеральных практик и институтов современных

⁹ Джеймс У. Беседы с учителями о психологии. М, 1914. С. 40–41.

североатлантических демократий, я назову “постмодернистским буржуазным либерализмом”»¹⁰.

«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»¹¹.

Для Рорти несомненен приоритет демократии над философией, что он называет «американской привычкой». Актуализация же последней происходит через понятие «интерсубъективности», или солидарности, которая отменяет прежние попытки познать и описать реальность независимо от процессов мышления, коммуникации и языка. Эти попытки в духе прежней, «до-постмодернистской» 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 интерпретирует этот процесс как своеобразный дискурсивный обмен, игру социальных и языковых практик, что в совокупности определяет для него не революционный, а эволюционный характер социокультурного развития.

Прагматический крен западного мировоззрения предполагает либерализацию общественной мысли, что, в свою очередь, органично переплетается с релятивизацией философии как тенденцией, в наибольшей мере отвечающей духу времени. «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,

¹⁰ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 186.

¹¹ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 189.

¹² Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 13.

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 некогнитивным, 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 вынужденным согласием, а не в терминах метафизического различения условного и безусловного»¹³.

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 цель продемонстрировать превосходства нашего образа жизни над всеми другими альтернативами»¹⁴.

Стремясь к синтезу прагматизма, социального утопизма и либеральной теории, Рорти отмечает, что либеральная утопия 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. Рассуждая об обществе в терминах либеральной утопии и равенства возможностей и уклоняясь от использования философских доктрин, которые строятся на таких категориях, как «закон истории», «упадок западной цивилизации», «век нигилизма», Рорти приходит к иронической позиции как наиболее адекватной для оценки социальных процессов. Герой плюралистического неопрагматизма – это либеральный «ироник», тот, для кого либеральная утопия не выражает сущности человеческой природы, конца истории или воли Бога. Для него это просто наилучшее выражение той цели, к которой стремятся люди. Таким образом, ирония становится мощным и эффективным инструментом антифундаментализма. Она выходит за рамки внутри философского дискурса, превращаясь в способ самовосприятия, в своеобразную форму жизни индивида.

Тема культурного плюрализма и возможности его совмещения с либеральной демократией сейчас находится в центре внимания споров о содержании «мультикультурного общества». Сторонники мультикультурализма задают актуальные вопросы о будущем социального

¹³ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 14.

¹⁴ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 15.

устройства и возможности поддержания межкультурного мира и разнообразия в условиях либеральной демократии.

Внутри этой установки присутствуют определенные противоречия. С одной стороны, в ней присутствует очевидный революционный акцент, фактически нацеленный на избавление от либеральной демократии. Для многих леворадикальных теоретиков феминизма, экорадикализма и т. д. «негативная» часть их программы, направленная на борьбу с «буржуазной» системой, превосходит по значимости «позитивную» программу культурного сосуществования, гармонии с природой или эмансипации женщин. Напротив, сторонники умеренного крыла готовы искать компромисс между традиционной системой либеральной демократии и принципом культурного плюрализма. С их точки зрения, конфликт между ними вовсе не является чем-то неизбежным.

Дополненные современным анализом понятий этноса, расы, национализма и культурной самоидентификации, они могут взаимоукрепить друг друга. Мультикультурное общество способно развиваться не вопреки либеральной демократии, а в ее рамках.

С точки зрения Рорти, роль философского сообщества в этом дискурсе хоть и ограничена, но, тем не менее, очень важна. «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. 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»¹⁵.

¹⁵ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 35–36.

Рорти придерживается той точки зрения, что синтез плюралистического мультикультурализма и либеральной демократии возможен, несмотря на скептическую оценку подобной перспективы со стороны более радикального направления в среде мультикультуралистов. Этого можно добиться с помощью мягкого и постепенного убеждения, 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»¹⁶.

Важно отметить, что либеральное общество не есть лишь атрибут западной цивилизации и не ее достояние. 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. Поэтому «ни в одном современном государстве, даже в Соединенных Штатах, либеральная культура не имеет столь подавляющего преобладания, чтобы решить проблему обоснования на своих собственных условиях, нет ни одного современного государства, где либеральная культура доступна только лишь для имманентной критики»¹⁷.

Для того чтобы демократическая утопия превратилась в реальность и человеческие страдания, жестокость и эгоизм были сведены к минимуму, нужны практические решения и эксперименты, практические мероприятия, направленные на совершенствование уже действующих социальных институтов и практики. Нужны реформы, а не революции. Прагматизм как философское учение, как мировоззрение и как стратегия жизнедеятельности лучше всего подходит для решения подобного рода задач, утверждал Рорти. Потребность в философском прагматизме будет сохраняться до тех пор, пока в мире существует зло, неустроенность и социальная несправедливость и пока остается неразрешенным множество «мелких рутинных трудностей, преграждающих человеку путь к материальному благосостоянию и нравственному совершенству»¹⁸.

Думается, философское наследие американского неопрагматика очень важно для современного российского социокультурного процесса. Включение России в систему глобальных взаимозависимостей непременно предполагает ту или иную степень принятия либеральных ценностей как некоего языка, делающего возможным коммуникацию с

¹⁶ Указ. соч. С. 36.

¹⁷ Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М., 2003. С. 328.

¹⁸ Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2006. С. 142–143.

представителями западной цивилизации, – «словаря» в терминологии Р. Рорти. Возможно, он и не претендует на универсальный статус в современном мире, но, тем не менее, с поправкой на этнокультурную идентичность народов, не входящих в контекст западных цивилизаций, признается ими в качестве необходимого средства межгосударственного и межкультурного общения.

Оригинальность философии Р. Рорти в значительной мере определяется тем, что доминирующая в духовной жизни современной Америки аналитическая философия воспринимается им как в значительной мере утратившая свое бывшее значение. Рорти обвиняет традиционную философию в замкнутости в жесткие дисциплинарные и профессиональные рамки, а также в оторванности от исторического, культурного контекста и магистральных тенденций общественной жизни США.

Стремясь преодолеть эту оторванность, Рорти переходит от аналитической философии к новейшей версии прагматизма – **неопрагматизму**. В нем он находит отклик своим собственным социально-политическим убеждениям и, погружаясь в атмосферу творческих поисков, обнаруживает внутреннее сходство в подходе к осмыслению проблем окружающей действительности, а также в подборе значимых для философской и общественной мысли проблем и способов их осмысления.

Исходной установкой неопрагматизма Рорти является **противоборство и столкновение двух типов философского дискурса**. Первый из них может быть условно обозначен как традиционный, классический, метафизический. Второй – как историцистский и прагматический. Рорти интересуется сама история возникновения теоретической базы метафизически-эпистемологического типа философского мышления, происхождение его категориального аппарата. Полагая этот этап в развитии мировой философии и культуры пройденным, считая неактуальным традиционный метафизический стиль мышления, Рорти, тем не менее, задается вопросом: как возникло и утвердилось в мировоззрении западной цивилизации столь сильное убеждение в правоте этой модели человеческого сознания, которая еще в античной философии сравнивалась с **зеркальным отражением окружающей природы?**

Для эффективного ответа на этот вопрос, с его точки зрения, необходимо переустройство и **радикальное видоизменение самой философской парадигмы** на началах деконструкции прежней философии, ее эволюции в сторону актуализации проблем **антропологии, культурологии, социологии и лингвистической теории**.

Прагматизм, в понимании Рорти и должен «... сломать перегородки между философией и науками, а также между наукой и «ненаукой» –

литературой, политикой, прочими сферами человеческой жизнедеятельности»¹⁹. Деятельность философа меняется. Она должна стать «... продолжением деятельности ученого (литературного критика, журналиста, священнослужителя). Вместе с тем «... любое научное утверждение в случае необходимости может быть “переведено” на философский язык, и наоборот»²⁰.

Для адекватного истолкования *антропологической* составляющей философских воззрений Рорти важно иметь в виду его отрицание понятия «объективной реальности» в картезианском смысле и заменена понятием сообщества, конвенция которого по отношению к каждому аспекту социальной практики и роли личности определяет понятие *«реальность»*.

Поскольку для подобного рода соглашений, по мысли Рорти, не существует никакой объективной подоплеки, нет никакой возможности узнать, какова реальность «на самом деле». Нет нужды признавать наличие для человека каких-то раз и навсегда вне положенных по отношению к нему и абсолютных по своему значению максим, норм или предписаний относительно его социального поведения, либо приписывать человеку наличие неизменной по своему характеру «природы».

Здесь же важно отметить, что *«антиреализм»* Рорти отнюдь не тождественен берклианскому субъективному идеализму и солипсизму, поскольку Рорти не отрицает реальность как таковую, но лишь противопоставляет «реальное-нереальное», которое, с его точки зрения, раскалывает мир совершенно неоправданным и волюнтаристским образом и искусственно поддерживается философами на протяжении столетий.

Рорти подчеркивает, что он не отвергает реальности, но лишь только выступает за стремление «отражать» эту реальность в некоем универсальном зеркале философии. Реальность истолковывается философом как продукт своеобразней *языковой игры* и подвергается субъективному воздействию человека как участника этой игры.

Рорти исходит из того, что единственно адекватная человеку среда, в которой происходит его культурная самореализация – это *язык*, имеющий сугубо текстуальную природу. Смещение интереса исследования в сторону языка снимает вопрос о месте философии среди других видов интеллектуальной практической деятельности человека. Человек осваивает *лингвистическое пространство* в соответствии со своими прагматическими потребностями. Лингвистический опыт первичен. 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»*²¹. В монографии *«Случайность, ирония, солидарность»* Рорти пишет: «Все

¹⁹ Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2006. С. 27–28.

²⁰ Там же. С. 28.

²¹ Там же. С. 28.

человеческие существа придерживаются того запаса (*set*) слов, которые они употребляют для оправдания своих действий, убеждений и своих жизней. Мы выражаем с помощью этих слов похвалу своим друзьям и презрение к своим врагам, свои планы на будущее, свои глубочайшие сомнения и самые возвышенные надежды. С помощью этих слов мы рассказываем истории своих жизней, иногда с точки зрения будущего, а иногда с точки зрения прошлого. Я буду называть эти слова “конечным словарем” личности»²².

«**Объективация**» реальности происходит в результате соглашения, по крайней мере, двух участников разговора относительно базовых положений последнего. Эти положения неодинаковы в разных языковых играх и ситуациях, меняются в каждой новой дискурсивной практике. Таким образом, реальность оказывается тождественной контексту самого разговора, ограниченного исключительно правилами действующей языковой игры. Она лишена даже намека на *эссенциальность*²³, в ней нет ничего устойчивого, раз и навсегда данного (Эссенциальность (лат. *essentia* – сущность) – это ориентация на установление «сущностных» оснований бытия). Пожалуй, единственным значимым атрибутом этой модели реальности является ее абсолютная изменчивость.

Рорти отвергается и претензия философии представить собственную языковую игру чем-то абсолютным по своему статусу и недостижимым для критики. Скорее *литературная традиция*, с его точки зрения, является более эффективным инструментом для описания той реальности, в которой пребывает человек. Новый тип культуры – литературный, означал бы, по его мнению, «поэтизацию» культуры в качестве некой антитезы ее нарочитой «рационализации»; реабилитацию «страсти» и «фантазии», которые должны стать альтернативой «разуму» и «категорическому императиву».

Такой тип культуры отвергнет мысль о своих философских основаниях, и, будучи фундаментом либеральных ценностей, станет воспринимать исторический процесс лишь как череду бесконечных сопоставлений различных проектов социальной организации, имевших место, как в прошлом, так в настоящем и будущем. Социальный утопизм, проистекающий из подобного рода поэтизации культуры, стремление к умозрительным идеалам и их перенос в социальную практику выглядят вполне естественными и оправданными.

В данном контексте весьма показателен интерес Рорти к изучению *социально-политических утопий*. Он обусловлен тем, что утопии являются ключом к дешифровке общественного сознания, так как многое

²² Р. Рорти использует термин «словарь», чтобы зафиксировать культурно-историческую систему слов и понятий, с помощью которой человек (люди) достигает собственных целей.

²³ Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 103.

из того, что не находит адекватного выражения в научно выверенном дискурсе, но представляет для данной группы ценность, нередко получает свое выражение в утопиях или антиутопиях. Само открытие Америки воспринималось в период Ренессанса в Европе как открытие «земли обетованной».

Представления об огромных богатствах нового континента, об отсутствии жестких преград на пути проявления частной инициативы, религиозная, политическая и экономическая свободы, а также сложившиеся с течением времени концепции *«явного предначертания»*²⁴ и *«американской исключительности»*²⁵ стали теми предпосылками, которые привели в итоге к формированию утопического сознания, *«американской мечты»*²⁶.

Особую роль в становлении и развитии американского социальноутопического сознания играла «ситуация фронта», зафиксировавшая представление о том, что, отодвигая границу к западу, на новых землях можно осуществить свой идеал. Символ границы вообще важен для утопического сознания, ибо утопизм – это преодоление границы стабильного, наличного, повседневного, это постоянное нарушение статус-кво, это посягательство на новые границы, новые ценности, новые смыслы.

Необходимо отметить, что Р. Рорти проводит аналогию между «ситуацией фронта» и работой поэта, который занят преодолением границ языка, постоянным переписыванием наличных словарей, поиском новых метафор, способных передать случайность и исключительность собственных жизненных практик. Следует отметить, что традиция утопических проектов в Америке имела огромное значение еще и потому, что к формированию утопических идеалов обращались такие выдающиеся писатели и политики как Ф. Купер, Г.Д. Торо, К. Воннегут, Дж. Ф. Кеннеди, Л. Джонсон, что отличается от ситуации в Европе, где

²⁴ Американская концепция «явного предначертания» (*manifest destiny*) предполагает, что Соединенные Штаты – богом избранная страна, призванная нести в мир добро и бороться со злом. Поэтому Вашингтон может судить и определять, что является добром во внешнем мире, а что злом.

²⁵ «Американская исключительность» – мировоззрение, основывающееся на утверждении, что Соединённые Штаты занимают особое место среди других народов с точки зрения своего национального духа, политических и религиозных институтов, и создана она иммигрантами. Истоки такой позиции относят к деятельности Алексиса де Токвиля, который утверждал, что Соединённые Штаты заняли особое место среди всех стран, потому что в США появилась первая работающая представительная демократия.

²⁶ «Американская мечта» (англ. *American Dream*) – выражение, обозначающее идеал жизни «среднего жителя» США. Это национальный этос (греч. *ethos* – совокупность стойких черт) США, в котором свобода включает обещание процветания и успеха для каждого. Базируется на идеях Декларации независимости США.

утопические проекты зачастую были уделом «литературных поденщиков» или политических маргиналов.

Более того, Ричард Рорти обращает свое внимание на изучение утопических проектов и в связи с новыми оценками американских романтиков, возрождением интереса в целом к гуманитарной сфере, а также в связи с кризисом либеральной идеологии. Обращение именно к либеральной утопии и конструирование альтернативных образов грядущего мира связано с надеждой заново сформулировать «национальную идею», способную конкурировать с другими идеями, и открыть перед рядовыми американцами видение *«рубежей будущего»*. Наряду с этим, построение утопии связывается с необходимостью отбросить рационалистический проект, взглянуть на самость как нечто, лишенное центра, перейти от доктрины объективности к доктрине солидарности, и совершить поворот *«от теории к нарративу»*, что означает отказ от попыток описать всю нашу жизнь в терминах одного словаря.

В качестве особой черты, выделяющей проект Рорти из многообразия американских утопий, отмечается *«открытость»*, незавершенность данного проекта. Если в классической утопии жизнь личности и социума была предельно регламентирована, то постмодернистский буржуазный либеральный проект американского мыслителя-прагматика декларирует лишь его общий принцип, а именно, случайный характер его практик, институтов, а также той языковой игры, в которую втянуты агенты этого социума. Такой утопический проект выглядит скорее наброском, фрагментом с размытыми контурами, нежели четкой программой действия.

Автор как бы приглашает общественность к сотворчеству, предлагает обсудить многообразные проекты, выражающие общественную надежду или частные ожидания. Тем самым автор указывает на возможность сосуществования параллельных утопических миров, которые всегда ставят под сомнение наличное положение дел, а также заставляют усомниться в том, что выбрана верная языковая практика.

Особенностью этой *«литературной культуры»*, применительно к истолкованию природы человека и его места в социокультурном процессе, является радикальное преодоление имперсонализма. Эта культура апеллирует не к абстрактному человеку, его сущности, а к человеческому многообразию, к сугубо субъективному, индивидуальному в человеке. Литература, с ее многообразием нарративов и их свободной игрой, должна стать преемницей философии. Данный процесс, по мысли Рорти, уже начался с эпохи Сервантеса и Шекспира, когда эти писатели «... заподозрили, что человеческие существа столь различны между собой, что бессмысленно делать вид, будто в глубинах их сердец находится одна

на всех, единственная истина»²⁷. Это ознаменовало радикальный разрыв с платоновской парадигмой трехчастного идеального государства, которое покоилось на трехуровневой структуре человеческой души и полагало, что каждый человек может быть автоматически включен в ту или иную социальную группу в зависимости от своей духовной организации.

«Литературная» культура, отвергающая общее для религии и философии утверждение, что искупление должно обретаться через соотнесенность со сверхъестественными силами или трансцендентальными, априорными основаниями, находит смысл жизни в пределах человеческого воображения, в социальной утопии или личностной проповеди. Именно поэтому современное демократическое общество и сам «либерал», которого Рорти определяет как человека, считающего, что самое ужасное – это быть жестоким, считают роман, а не проповедь или трактат в качестве основных средств нравственного прогресса, а также находят образец наилучшего общественного устройства в «литературной культуре», а не в религиозной или научной.

Радикальный разрыв Рорти с классическими формами метафизического философствования ведут его с необходимостью к отказу от постулата об изначальной разумности мира и способности индивида рациональными методами отыскать свое место внутри некоего организованного пространства, тождественного всей Вселенной. У мира нет и не может быть никакого абсолютного и единого центра. Наличие такого, в интерпретации Рорти, является краеугольным камнем любой радикально-тоталитаристской мифологии и любого типа основанной на подобном рода мифологии социальной практики, будь-то фашизм или коммунизм.

Наиболее эффективной прививкой против подобного рода философско-метафизической установки, имеющей печальную проекцию в социальную практику в виде различного рода тоталитарных режимов и тоталитаристских по своему духу идеологий, с точки зрения Рорти, является *сомнение*.

Под сомнение необходимо ставить все: истинность наших мнений, корпоративных норм, убеждения других людей. Наши убеждения должны подкрепляться не силой авторитета, волей влиятельной корпорации, либо мифической объективной реальностью, а убеждениями других людей.

Момент дискурса, критики и сомнения является основополагающим принципом построения по-настоящему свободного либерального общества, раскрепощения человеческого сознания от догматических норм и способов социального действия, от неких метафизических фетишей,

²⁷ Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // «Вопросы философии», 2003, № 3. С. 34.

унаследованных от прошлых времен, которые мешают индивиду почувствовать себя по-настоящему свободным.

Р. Рорти вполне солидарен с Ч. Пирсом, который в своем эссе «Закрепление верования» высказал мысль о том, что человек в своем мышлении свободен в полном смысле слова лишь тогда, когда попадает в затруднительное положение, сопряженное с необходимостью подвергать сомнению нечто. В остальных случаях он действует в силу давно сложившихся привычек и стереотипов. Поэтому, если мы хотим быть мыслящими людьми, нам необходимо постоянно ставить под сомнение, как свои убеждения, так и убеждения тех, с которыми нам приходится иметь дело и раз и навсегда отказаться от притязаний на абсолютность наших знаний, признать ценность других мнений, прислушиваться к словам других людей²⁸.

По мысли Рорти, движущей силой, побудительным импульсом мыслительного процесса, направленным на объединение различных философских, культурологических и иных дискурсов не на основе тождества, а в контексте их различия, должно выступать стремление к солидарности.

Солидарность предполагает равноправное участие в создании множества «словарей» для описания возможных явлений. Она означает отказ от притязаний дискурса каждого конкретного участника социального процесса на статус единственно верного, обладающего неким сакральным значением. Солидарность рассматривается им как способность людей, проживающих в определенном сообществе, создавать новое, основываясь на гармонии частного и публичного, отказываясь от поведенческих репертуаров жестокости и насилия.

С точки зрения Рорти, существование в контексте солидарности означает, прежде всего, отказ от притязаний нашего субъективного дискурса на статус общезначимого, универсального, единственно верного, к тому же обладающего сакральным значением. В свою очередь, это является залогом как актуального проявления человеческой свободы и полноты раскрытия творческого потенциала индивида, так и в более широком контексте – торжества принципов либерализма и демократии. Через гармонию приватного и публичного (в рамках этой установки на солидарность), возникает нечто новое.

И, напротив, происходит отказ от поведенческих стереотипов, основанных на принуждении, жестокости и насилии. Человек как бы производит постоянный процесс редискрипции самого себя и той реальности, которую он конструирует. Он постоянно выбирает и определяет себя, будучи лишен изначально данного и неизменного

²⁸ Пирс Ч. Закрепление верования // Вопросы философии, 1996. № 12.

смыслового центра, индивид оказывается открыт к различным формам и модусам своего поведения. Речь идет о полифоничности индивида.

Один из интересных и значимых аспектов весьма многообразного творческого наследия Р. Рорти заключается в его оценке *политеизма* и прагматическом истолковании последнего. Эта тема очень многих удивила, если не шокировала, поскольку обращение философа к квазирелигиозной традиции вряд ли ожидалось многими его сторонниками, равно как и противниками. Его позиция по отношению к религии всегда была хорошо известна. Тем более удивительным оказалась попытка синтеза сугубо прагматических подходов к оценке этого предмета с темами, заимствованными из религиозного дискурса, в том числе и в рамках развития классической прагматической философии.

Отталкиваясь от знаменитого и ставшего хрестоматийным тезиса Ф. Ницше о смерти Бога, Р. Рорти в своем эссе «Прагматизм как романтический политеизм» пытается предложить новую модель некоей светской квазирелигиозности, которая сводится к следующим основным положениям. Рорти полагает, что философия, как и религия, являются ничем иным как метафорической картиной мира.

Философия – это поэтический способ выражения окружающей нас действительности, которая лишь прикидывается строго рациональным и логическим. Для философии, как и для мифов фундаментальным остается некий исходный, иррациональный по своей сути, импульс, который обретает некую видимость рационалистического дискурса, но при этом не должен вводить нас в заблуждение относительно исходных установок и самого характера такового.

Поэзия, с точки зрения Рорти (и здесь следует иметь в виду, что термин употребляется в расширенном значении), оказывается ни чем иным, кроме как секулярной версией политеизма. Именно поэзия, с его точки зрения, должна стать альтернативой гештальт-разновидностям религиозности, тем окаменевшим и институционализированным ее формам, которые носят откровенно догматический, а значит, репрессивно-тоталитарный характер и в конечном счете должны быть отвергнуты, поскольку представляют угрозу для свободной самореализации личности.

Поразительно то, с какой ловкостью Рорти обращается к наследию классического американского прагматизма, в частности, к оценке религиозности У. Джеймса. Он полагает весьма значимой идею Джеймса о том, что религиозность и истолкование божественного должны быть лишены каких бы то ни было доктринальных ригористических оценок, формул и предписаний. Он цитирует Джеймса, указывая на то, что тот является политеистом, если считает, что не существует актуального или возможного объекта знания, позволяющего соизмерять и ранжировать все человеческие потребности.

Рорти выступает в качестве одного из ярчайших апологетов *толерантности* в оценке любых типов и форм религиозности. Он полагает, что последовательное проведение принципов прагматизма приведет с необходимостью к отрицанию тех форм традиционной религиозности, которые основаны на системе запретов и регламентаций.

В этом смысле Рорти ратует за реализацию абсолютно свободных творческих потенций личности в выборе тех символов, фетишей и идеалов, которые человек полагал бы для себя значимыми в качестве объекта для проявления собственной религиозности. При этом вера одних ни в коем случае не должна навязываться другим.

Рорти предлагает свободную игру символов, которая в рамках субъективной оценки индивида наделяется неким избыточным значением и ценностью и тем самым сакрализуется, становясь предметом веры. Все же институализированные ее формы и проявления необходимо отбросить как противоречащие не только духу прагматизма, но и потенциально опасные. Чрезвычайно важно здесь иметь в виду и то, что политеизм, с точки зрения Рорти, является синонимом *демократической терпимости*, тогда как любые формы монотеизма – квазитоталитарны.

Эта идея оказывается весьма продуктивной в критике монотеистической религиозности, прежде всего в т. н. мировых монотеистических религиях, поскольку единобожие содержит имплицитно установку на подавление и поглощение индивидуальности, подавление субъекта религиозного чувства. Единобожие не оставляет альтернатив и вариантов для проявления религиозного чувства. Оно с неизбежностью тяготеет к тому, чтобы выродиться в доктрину и догму, набор абсолютно безусловных предписаний, на основе которых вырастает тот или иной тип тоталитаризма: как духовного, так и социального.

То обстоятельство, что XX век оказался буквально напичкан трагедиями подобного рода, с точки зрения Рорти, указывает на насущную необходимость отказаться от любых форм монотеизма в пользу свободной политеистической религиозности, схожей с поэтической игрой метафор. Таким образом, романтический политеизм Рорти должен был по замыслу самого философа стать альтернативой монотеистической квазитоталитарности.

Рорти инициировал *дискуссию* вокруг этих тем в кругах американских интеллектуалов. Большинство из них не приняло эту установку, ссылаясь на то, что свободная игра метафор как альтернатива традиционным формам религиозности лишает религию ее трансцендентных истоков, превращает объект религиозного поклонения в условность, столь подвижную и относительную в своих значениях, что это с неизбежностью ведет к подрыву веры в этот объект, веры в то, что он имеет некий сакральный, выходящий за рамки обыденного статус.

Вместе с тем, стоит отметить, что, хотя романтический политеизм Рорти и не вызвал широкого одобрения в Америке, те наблюдения, которые предлагает философ, в частности, относительно связи между различного рода тоталитарными проектами как в общественном сознании, так и в социальной практике и монотеистической моделью религиозности стоит принять на вооружение. Они оказываются весьма инструментальными, как в оценке ретроспективы развития религиозного сознания, так и в оценке перспектив последнего.

Американская философская мысль изначально была ориентирована на решение гражданских и общественно-политических задач, так как историческое развитие ранней американской философии определялось острейшими идейными и социально-политическими конфликтами своего времени. Американская философия, выражающая по сути своей мировоззренческие ориентации различных социальных сил данного общества, рождалась на острие политических конфликтов и ожесточенного идейного противостояния, что обусловило ее полемический характер. Роль либерального философа-пророка, которую берет на себя Рорти, также представляется как традиционная в данном обществе.

Сказанное выше позволяет нам сделать некоторые выводы относительно специфики, в рамках которой проявляется устойчивая преемственность между традициями прагматизма и неопрагматизма. Прежде всего, мы отмечаем конвенционально-релятивистический характер американского философствования, в частности в аспекте, связанном с антропологией и социальной философией, восприятие мира как открытой системы, которая принципиально несводима к какой бы то ни было философской доктрине. «У Рорти философия не является ни системообразующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она – лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось»²⁹.

Рорти оценивает современное ему либеральное сообщество как один из вариантов бесконечного множества языковых игр, вариант, не имеющий никакой специальной роли и предназначения, никакого заведомо привилегированного статуса. У истории человечества нет никакой внутренней логики. Она лишена каких бы то ни было телеологических характеристик. Она ни к чему не предназначена.

Либеральное общество потому может быть наиболее «приемлемым» или «правильным» типом социально-политического устройства, что оно в наибольшей мере воплощает отмеченную выше установку на заведомую нерациональность исторического процесса. Оно в максимальной мере

²⁹ Белоус И.А., Хомич Е.В. Ричард Рорти. Минск, 2008.

способствует плюралистически бессистемной игре вариантов, модусов человеческого поведения, открывает максимально широкие возможности для самореализации индивида без отсылки к неким внешним по отношению к нему регламентациям и предписаниям, имеющим статус сакрализованной догмы. Именно либеральные сообщества вносят в современность такой важный элемент, как практическую пользу. В свою очередь, практическая польза – это уже не идеальный тип, а реальная действительность.

Рорти выдвигает утверждение, согласно которому либеральное сообщество или т. н. «литературная культура» продуцирует большое количество людей, способных осознавать случайность, ситуативность своих «словарей», с помощью которых они выражают свои надежды и чаяния. С его точки зрения отличительная особенность цивилизованного человека в соотношении с варваром заключается как раз в осознании относительности своих убеждений. Поэтому «философия в целом получает у Рорти право на существование лишь в качестве одного из многих “голосов в разговоре человечества” как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей»³⁰.

Можно заключить, что философия Ричарда Рорти является примером радикального разрыва с теми ценностями и стереотипами восприятия реальности и человека в ней, которые сформировались в контексте парменидовско-платоновской метафизики и имели в европейской и североамериканской традиции длительную историю.

Деонтологизация реальности с необходимостью означает деонтологизацию социальной жизни, социокультурного процесса, его заведомую децентрализацию и замену религиозных представлений о наличии некоего сверхприродного, абсолютного основания представлениями о сугубой имманентности социальных процессов, их свободной хаотической игре и случайности как доминантной характеристики протекающих в обществе изменений.

Конвенциональность и ситуативность, предложенные Рорти в качестве альтернативы диктату метафизических максим и онтологических догм, в конечном итоге имеющих религиозно-теологическое содержание и исток, могут позволить индивиду максимально полно раскрыть свой потенциал в процессе свободного дискурса, свободного обмена мнением. Более того, они помогут выработать некий подвижный, но, тем не менее, достаточно внятный кодекс правил, установок и поведенческих стереотипов, который в равной мере будет способен совместить как частные интересы человека, так и потребности общества на том или ином этапе исторического развития. Все это, в конечном итоге, по мысли Рорти,

³⁰ Белоус И.А., Хомич Е.В. Ричард Рорти. Минск, 2008. С. 178.

должно снизить уровень агрессивности, деструктивности протекающих в обществе процессов.

И напротив, вывести коммуникацию участвующих в социальном процессе субъектов на новый уровень, свободный от любой формы диктата и насилия. Культура «проповеди» и «трактата», свойственная тому этапу в духовной эволюции человечества, который условно можно обозначить термином «метафизический», должна быть замещена культурой нарратива, свободного описания наличествующей ситуации, которое лишено каких бы то ни было претензий на статус обязательной к исполнению аксиомы.

Пропагандируемая Р. Рорти идея «разговора», философской дискуссии сегодня в какой-то мере реализовалась, хотя совсем не так, как он ее представлял. Философу не удалось создать новую парадигму, но он сыграл важную роль возмутителя спокойствия в философском сообществе.

«Его заслуга видится не в том, что он вызвал у кого-то растерянность и неуверенность в задачах философии, а в том, что предложенный им провокативный образ философии побудил философов продумывать заново посылы, искать контраргументы, обновлять свой арсенал. Одним словом, главный позитив проекта Рорти состоит в стимуляции философов оттачивать и совершенствовать инструментарий, необходимый для осуществления новых конструктивных задач»³¹.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чем состоит антифундаментализм философской позиции Ричарда Рорти?
2. Чем определяется оригинальность его философии?
3. Что предложил Рорти в качестве альтернативы диктату метафизических максим и онтологических догм?
4. «Философия в целом получает у Рорти право на существование лишь в качестве одного из многих “голосов в разговоре человечества” как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей». Прокомментируйте данное положение.
5. Как вы понимаете термин «литературная культура»?
6. Чем культура «нарратива» предпочтительнее культуры «трактата» и культуры «проповеди» с точки зрения Р. Рорти?
7. С точки зрения американского философа, отличительная особенность цивилизованного человека в соотношении с варваром заключается как раз в осознании относительности своих убеждений. Согласны ли вы с данной позицией?

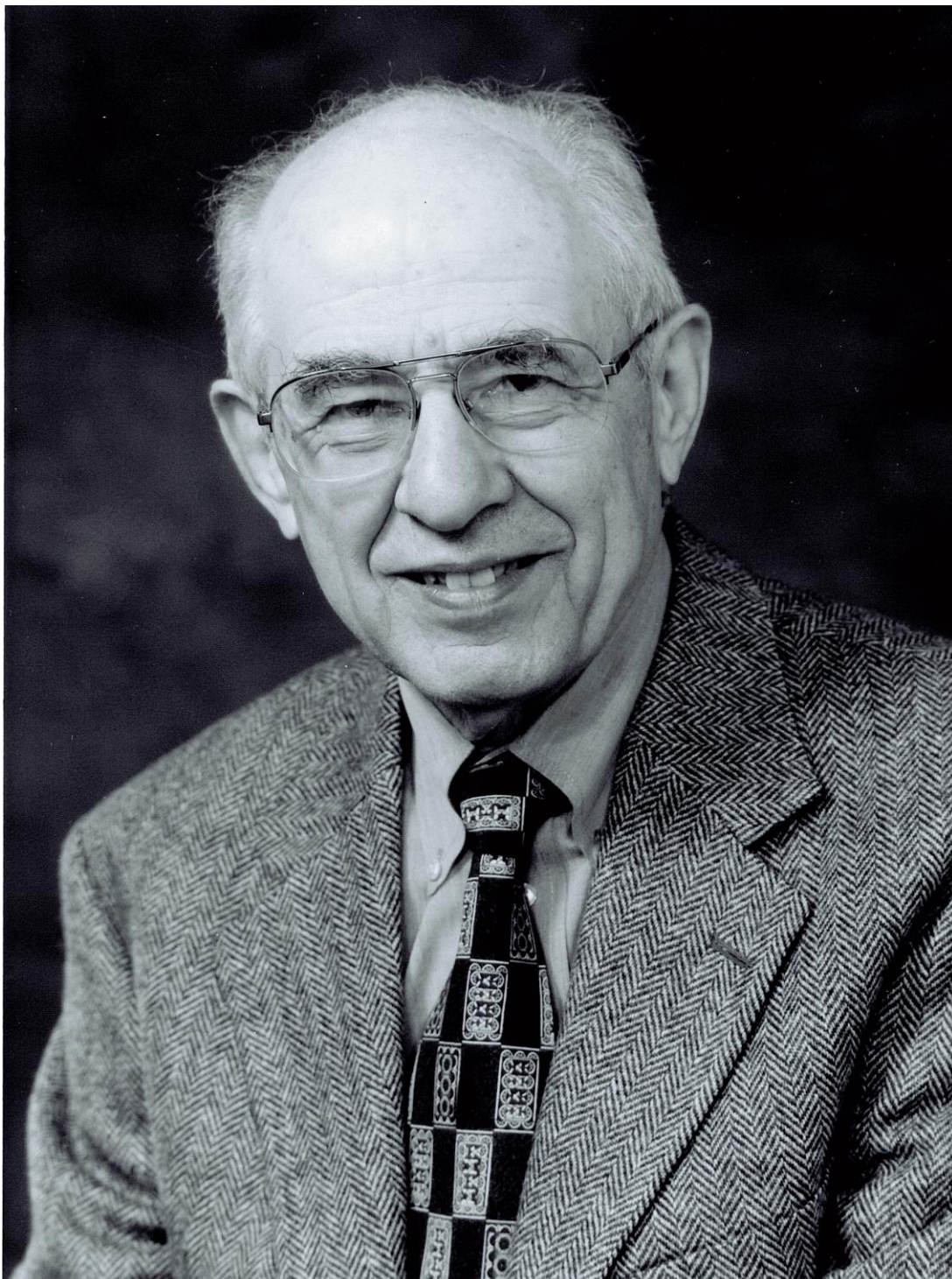
³¹ Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. С. 483.

8. Что в максимальной мере способствует плюралистически бессистемной игре вариантов?
9. В чем заключается конвенционально-релятивистический характер американского философствования?
10. Докажите, что Рорти выражает онтологическую позицию плюрализма, а не монизма или дуализма. Ответ обоснуйте.

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Напишите эссе на одну из тем:
Сравнение прагматизма Джеймса и неопрагматизма Рорти.
Специфика неопрагматизма Рорти.
Сравнение прагматизма Рорти и Дьюи.
2. Подготовьте доклад на тему «Прагматизм как романтический политеизм».
3. Подготовьте сообщение о преимуществах «литературной культуры».
4. Составьте список основных терминов мыслителя.
5. Посмотрите несколько интервью философа в сети Интернет и обсудите на занятии.
6. Прочитайте статью философа под названием «Философия и зеркало природы». Вкратце охарактеризуйте основные идеи данного научного труда.
7. Сравните взгляды Рорти с идеями Дьюи. Озвучьте общее и особенное.

ХИЛАРИ ПАТНЭМ: ПРАГМАТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ



Фотография взята с сайта http://wiki-org.ru/wiki/Патнэм,_Хилари_Уайтхолл

Одним из крупных представителей неопрагматического этапа в развитии американской философии по праву считается **Хилари Уайтхолл Патнэм (Putnam)** (род. в 1926 г.). Его идеи и творческие поиски в немалой степени определили творческое «лицо» американской философии конца XX века.

Хилари Патнэм родился в 1926 году в Чикаго, в семье известного переводчика. В 1961–1965 гг. работал профессором Массачусетского технологического института, а с 1965 по 2000 гг. являлся профессором Гарвардского университета. Будучи одним из ведущих представителей аналитической философии с середины 1980-х гг. он выступает с её резкой критикой. Философские интересы Патнэма включают философию и методологию науки, философию языка, философию сознания, гносеологию и логику. В 1960–70-х гг. Х. Патнэм активно участвовал в движении за гражданские права, был противником Войны во Вьетнаме. С 1968 по 1972 год – член Прогрессивной трудовой партии. В 1976 году был избран президентом Американской философской ассоциации. Свою преподавательскую деятельность философ оставил в 2000 году. В 2011 году Х. Патнэм удостоен премии Рольфа Шока по логике и философии³².

Основными сочинениями Хилари Патнэма являются: «Философские записки» (*Philosophical Papers*, 1975–1983); «Множество лиц реализма» (*The Many Faces of Realism*, 1987); «Реализм с человеческим лицом» (*Realism with a Human Face*, 1990); «Возрожденная философия» (*Renewing Philosophy*, 1992); «Слова и Жизнь» (*Words and Life*, 1994); «Прагматизм: открытый вопрос» (*Pragmatism: An Open Question*, 1995).

В ранний период своего творчества Х. Патнэм особое внимание уделял таким проблемам, как **семантика, референция**³³ и **структура языка**, а также **проблемам искусственного интеллекта**, что, в общем и в целом, вполне вписывается в контекст задач, которые рассматривались аналитической философией Америки того времени. Однако уже на этом раннем этапе (60-е – начало 70-х годов XX века) в творчестве Патнэма весьма отчетливо прослеживается тенденция, направленная на формирование **реалистического отношения**³⁴ к исследуемой

³² Премия Рольфа Шока (швед. *Schockprisen*) – международная премия, вручаемая в Стокгольме раз в два года начиная с 1993 г. согласно завещанию шведского философа Рольфа Шока. Премия присуждается по четырём номинациям: логика и философия, математика, музыка и визуальные искусства. Лауреаты в первых двух номинациях определяются Шведской королевской академией наук, в двух других – соответственно Шведской королевской академией искусств и Шведской королевской академией музыки. Лауреат получает 400000 шведских крон.

³³ Референция (от лат. *referens* – относящий, сопоставляющий) – обоснование того, что наши слова и научные термины обозначают реально существующие объекты.

³⁴ Следует заметить, что в вопросе создания «философского реализма» у Патнэма четко прослеживаются три этапа. Критерием для этой достаточно условной периодизации послужили различные трактовки философом самой проблемы реализма. В первый период (60-е – начало 70 гг. XX в.) Патнэм придерживался «научного реализма» («Разум, язык, реальность», 1975); во второй период (середина 70-х начало 90-х гг. XX в.) он разработал и обосновал концепцию «внутреннего реализма» («Разум, истина, история», 1981); третий период – начало которому следует отнести к середине 90-х гг. XX в. связан с выдвижением нового варианта – «естественного реализма» («Реализм с человеческим лицом», 1990).

проблематике, тенденция создания последовательного **научного реализма**, который отвергал бы любую форму конвенциализма³⁵, согласно которому законы математики и геометрии считаются истинными лишь в силу соглашения.

Вместе с тем, на последующем этапе своего философского развития (середина 70-х – начало 90-х гг. XX в.) Х. Патнэм пересмотрел эту установку, поскольку реальность постулируемой наукой сущности, с его точки зрения, могла привести к метафизике **абсолюта** и наращиванию фундаменталистских тенденций в философии. По его мнению, это противоречило духу и букве как классического прагматизма, так и неопрагматизма. В качестве некой альтернативы он предлагает род **«внутреннего реализма»**, т. е. той его разновидности, которая принимает в качестве безусловных определенные критерии в рамках заведомо обозначенного каркаса или системы, которая чаще всего носит характер научной теории.

«Внутренний реализм», выдвинутый Патнэмом на втором этапе, означал перенесение вопроса о реализме в гносеологическую область, в «плоскость» рассуждений об истине, объективности знания и рациональности»³⁶.

Таким образом, речь шла о логической смычке между посылками и заключениями, попытке устранить любое противоречие между ними. Опираясь на эти положения, Патнэм приходит к выводу о том, что любая научная картина мира, сколь бы идеалистической и абстрактной она не была, вполне совместима с потенциально бесконечной реальностью вокруг нас.

В силу своих лингвистических склонностей Патнэм считал, что функция языка в описании реальности сродни картографии. Это вовсе не означает, что реальность как таковая есть сугубо иллюзия. В конечном итоге объективный статус бытия фиксируется в рамках интерсубъективного опыта, имеет основу в виде коммуникаций субъекта и объекта. Тем не менее, **лингвистический каркас**, который сознание человека набрасывает на реальность, создает тот неповторимый ее облик, который в конечном итоге, оказывается синтетическим продуктом от этого взаимодействия и вряд ли может быть принят за абсолютно объективную картину мира. Такая позиция не означает отрицания самого существования независимой от сознания реальности, но скорее отсылает нас к кантовской «вещи в себе», к истолкованию последней в ноуменальном ключе.

³⁵ Конвенциализм – направление в философии, в гносеологии, согласно которому в основании знания лежат произвольные соглашения, принятые аксиомы согласительного характера и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности.

³⁶ Макеева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М., 1996, С. 9.

В этот период Х. Патнэм формулирует **интерналистскую**³⁷ **концепцию истины** (или интерналистскую перспективу), которую можно представить в виде следующей совокупности тезисов. В отличие от метафизического реалиста интерналист считает, что вопрос о том, из каких объектов состоит мир, имеет смысл задавать только в рамках некоторой теории или описания. Это означает, по мнению Патнэма, что объекты не существуют независимо от концептуальных схем. Поскольку и объекты, и знаки являются одинаково внутренними по отношению к схеме описания, то можно выяснить, что к чему относится.

В представлении интерналиста, истина – это некоторый вид рациональной приемлемости, некоторый вид идеальной когерентности (согласованности) наших представлений друг с другом и с нашим опытом, поскольку этот опыт находит выражение в нашей системе представлений. Поэтому единственным критерием для установления того, является некоторое утверждение фактом (то есть, является ли оно истинным), служит его рациональная приемлемость. Согласно Патнэму, наши концепции когерентности и рациональной приемлемости глубоко укоренены в нашей психологии, зависят от нашей биологии и культуры и ни в коей мере не являются «ценностно независимыми» (*value free*).

Согласно интерналисту, не существует точки зрения Бога, которую мы можем знать или можем представить; существуют только разнообразные точки зрения конкретных людей, отражающие их разнообразные интересы и цели, которым служат теории и описания. В отличие от метафизического реалиста интерналист полагает, что возможно множество истинных теорий или описаний мира.

В 90-е годы XX века Х. Патнэм совершает **радикальный поворот** в своем философском творчестве. Выход целой серии его монографий, среди которых такие знаковые, как «Реализм с человеческим лицом» (*Realism with a Human Face*, 1990); «Возрожденная философия» (*Renewing Philosophy*, 1992); «Слова и Жизнь» (*Words and Life*, 1994), «Прагматизм: открытый вопрос» (*Pragmatism: An Open Question*, 1995), привели к декларации принципиально новой философской установки, которая, как говорит сам Патнэм, в равной мере далека от эксцессов постмодернизма и нигилизма, с одной стороны, и чрезвычайно замкнутой и рафинированной

³⁷ Интерналистский (от лат. *interims* — внутренний) подход означает, что главную движущую силу развития науки составляют внутренние потребности самой науки: это имманентно присущие ей внутренние цели, средства и закономерности. Развитие науки рассматривается как самоорганизующийся процесс взаимодействия различных форм и элементов научного знания. Причем этот процесс не зависит от внешних факторов, а именно от социокультурных условий бытия науки, от степени развитости социума и характера различных его подсистем (экономики, техники, политики, философии, религии, искусства и др.). Как осознанная позиция интернализм оформился в 30-е гг. XX века в качестве оппозиции экстернализму.

аналитической философии, с другой. Патнэма не устраивает ни одна из этих крайностей. Он хочет видеть в философии не литературу и не науку.

С его точки зрения, у философии более широкий спектр применения. Каков он, Патнэм озвучивает в книге «Реализм с человеческим лицом», где формулируются три ключевые принципа, которые не только выявляют прагматический стиль мышления, но и обозначают место философии в более широком культурном контексте:

Первый принцип гласит – стандарты подтверждаемого утверждения – историчны. Второй – они отражают некие интересы и ценности. Третий, – эти стандарты изменчивы.

В традиционных для развития философской мысли дискуссиях между материализмом и идеализмом, в попытках выяснить критерии различения истины и заблуждения, Патнэм усматривает некий инвариант философского дискурса как такового, отсылающий нас к факту наличия в человеке мышления как ключевого признака идентификации человека как человека. Вместе с тем он призывает опуститься на землю, отойдя от избыточно абстрактного и метафизичного характера этих дискуссий к реальности факта, к «естественному реализму», который с его точки зрения наиболее достоверно и отчетливо удостоверяет для мыслящего субъекта как наличие окружающей его реальности, так и состояние самого субъекта.

В своей статье «Прагматизм и реализм» он отмечает: «я понимаю не какую-то метафизическую теорию, а скорее имплицитное и повседневное убеждение, что в нашем опыте мы непосредственно осознаем обычные объекты вроде деревьев и домов, не говоря уже о других людях»³⁸. Эта установка находит свое отражение в применении эпистемологии к оценке социальных процессов. Подход Патнэма в этой связи озвучен в статье «Эпистемология как гипотеза». Подвергая анализу различные точки зрения на применимость принципов рациональности к оценке поведенческих стереотипов и решений, принимаемых индивидом, Патнэм отмечает, что «... политические решения нужно оценивать с точки зрения рациональности их целей, а не только с точки зрения тех средств»⁵⁰, которые применяются для достижения заявленных целей. Если исходить из того, что рациональность в конечном итоге – это вопрос о выяснении соотношения средств и декларируемых целей, то подобного рода подход применим ко всему спектру социальных исследований, в том числе и политических. И в этом смысле попытка разведения рациональности и социальности выглядит для Патнэма чреватой катастрофическими последствиями. Это становится особенно очевидно в вопросе о **ценностях**, без которых невозможна никакая социальность. Под ценностями Патнэм понимает нередуцируемые нормативные понятия,

³⁸ Putnam H. Pragmatism and realism // The Revival of Pragmatism, 1998. P. 50.

которые выступают в роли своеобразного социального каркаса и одновременно вех для принятия выверенных социально оправданных политических решений.

Патнэм считает, что *демократия* является социальным условием реализации таких решений. В одном из своих интервью, он подчеркивает: «Я считаю демократию ценностью, но не столько этической, сколько когнитивной ценностью в любой области. Демократия – это требования экспериментального исследования в любой области. Отказаться от демократии значит отказаться от идеи экспериментирования. Думаю, у нас достаточно опыта, чтобы понять, что бывает, когда мы не считаем нужным быть экспериментаторами»³⁹. В конечном итоге социальная проблематика философии Х. Патнэма находится в ключе свойственных всей прагматической традиции указаний на важность примата здравого смысла, как в оценке сугубо философских, так и в характеристике социальных проблем.

Здравый смысл – одна из величайших тем всей американской культуры. Оценка здравого смысла в качестве некоего критерия для выверенного и взвешенного социального действия, предложенная Патнэмом, заслуживает внимания в связи с наличествующей социокультурной ситуацией не только в Америке, но и в России.

В заключение следует отметить, что творческий путь одного из наиболее интересных американских философов наших дней Хилари Патнэма очень симптоматичен. Мы видели, что вначале Патнэм стоял на позициях «научного реализма» и его главной заботой было показать, что развитие науки, проявляющееся в смене научных теорий и парадигм, в уточнении и пересмотре научных истин, не противоречит тому, что наука дает нам реальную картину внутреннего строения мира. Вопрос о реальности постулируемых научными теориями сущностей рассматривался Патнэмом в контексте обоснования инвариантности референции научных терминов и критики традиционной теории значения.

Впоследствии он резко пересмотрел свою прежнюю позицию, в которой он теперь обнаружил отголоски «деревенского материализма XIX века» и включился в мощное наступление на «научный реализм» под лозунгом его «метафизичности», «догматичности», «наивности» и т. д. Его критика метафизического реализма, как раз и является одним из наиболее ярких примеров этого наступления, которое главным образом велось против трактовки истины как соответствия реальности.

Но если для многих философов «переосмысление» идеи соответствия послужило поводом для принятия антиреалистической позиции, то Патнэм попытался сформулировать новый вариант реализма.

³⁹ Боррадори Д. Американский философ: Беседы с Куайном, Девидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. М., 1998. С. 80–81.

Так родилась концепция «внутреннего реализма», в которой истина была истолкована как рациональная приемлемость при идеальных эпистемических условиях. Однако, как впоследствии признал сам Патнэм, концепция «внутреннего реализма» довольно непоследовательно соединяла в себе элементы реализма и идеализма.

После долгих поисков Патнэм предложил новое решение – концепцию «естественного реализма». И вновь критика Патнэмом картезианского взгляда на природу ментального и теории тождества в философии сознания явилась выражением тех тенденций, которые набирают силу в американской философии. И даже активное использование Х. Патнэмом идей позднего Л. Витгенштейна отражает общее усиливающееся влияние этого мыслителя среди современных философов.

Таким образом, творческий поиск Патнэма показывает, с какими проблемами сталкивается современный американский прагматизм и философия, какие для них предложены решения, в чем достоинства и недостатки различных подходов, какие направления исследования оказались безрезультатными, а какие обещают быть плодотворными. Возможно, философа ждут новые открытия и новые повороты в его поиске адекватной концепции реализма.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Философ считает демократию когнитивной ценностью. Поясните мысль Патнэма.
2. Какое определение дает философ категории ценность?
3. В чем состоит сущность «естественного реализма»?
4. Назовите три ключевые принципа, выявляющие прагматический стиль мышления.
5. Дайте характеристику интерналистской концепции истины.
6. Что показывает творческий поиск рассматриваемого мыслителя?
7. Какие признаки отражают общее усиливающееся влияние этого мыслителя среди современных философов?
8. Какие аспекты в трактовке истины как соответствия реальности не могут принять современные прагматики?
9. Когда Х. Патнэм совершает **радикальный поворот** в своем философском творчестве?
10. Как терминологически обозначается направление в философии, в гносеологии, согласно которому в основании знания лежат произвольные соглашения, принятые аксиомы согласительного характера и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Составьте перечень основных терминов и понятий рассматриваемого философа.
2. Подготовьте сообщение о гносеологических идеях философа.
3. Подготовьте доклад на тему «Три ключевые принципа реализма с человеческим лицом».
4. Напишите эссе на тему «Эволюция науки – интернализм или экстернализм».
5. Найдите в сети Интернет несколько интервью с мыслителем и обсудите в аудитории на занятии.
6. Прочитайте статью мыслителя под названием «Прагматизм и реализм». Озвучьте идеи философа относительно применения эпистемологии к оценке социальных процессов.
7. Подготовьте дискуссию между студентами-представителями трех реализмов (научном, внутреннем и естественном) и осуществите ее на занятии.

РИЧАРД БЕРНСТАЙН: ПРОБЛЕМА КОММУНИТАРИЗМА, ОЦЕНКА ДЕМОКРАТИИ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА



Фотография взята с сайта https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_J._Bernstein

Не многие современные философы обладают таким влиянием в самых различных интеллектуальных дисциплинах и дискуссиях, как **Ричард Бернстайн (Bernstein)** (род. в 1932 г.). Он не только один из самых ярких американских интеллектуалов, но и ученый, много сделавший для установления более тесных связей между американской традицией прагматизма и европейской (континентальной) философией.

Ричард Бернстайн родился 14 мая 1932 года в Нью-Йорке. В 1951 году он получил степень бакалавра Чикагского университета, а в 1958 докторскую степень по философии в Йельском университете, где работал до 1965 года. Затем на протяжении 23 лет преподавал в колледже Хейвенфорда. Начиная с 1988 года он работает профессором (одно время – деканом) философского факультета Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Автор спецкурсов по философии И. Канта, К. Маркса, Л. Витгенштейна, Р. Рорти, Бернстайн – сторонник междисциплинарного диалога, неоднократный участник международных конференций с участием когнитивных психологов и психоаналитиков, один из теоретиков современного мультикультурализма.

Основными сочинениями Ричарда Бернстайна являются: «Джон Дьюи» (*John Dewey*, 1966); «Новое созвездие: этико-политические горизонты модерности // постмодерности» (*The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity // Postmodernity*, 1992); «Фрейд и наследие Моисея» (*The Freud and the legacy of Moses*, 1998); «Возрождение прагматизма» (*Revival of pragmatism*, 2000).

Одна из наиболее значимых фигур непрагматической традиции в современной Америке – это, несомненно, профессор Нью-Йоркской школы социальных исследований Ричард Бернстайн. Основной вклад этого философа в развитие неопрагматизма касается интерпретации европейских философских идей в духе англо-американских проблем. Бернстайн пытается синтезировать наследие американских классиков и, прежде всего, Д. Дьюи с идеями, высказанными западноевропейскими философами, такими как Г.-Г. Гадамер и Ю. Хабермас.

Бернстайн, в ряде своих работ, достаточно аргументировано констатировал процесс прагматического возрождения американской философской мысли в последней трети XX века и восторженно комментировал идейную близость основных участников данного направления. «Я повторяю, что конфликты и разногласия всегда присутствовали в прагматизме, прибавляя ему витальности. Но происходили они на фоне молчаливого всеобщего согласия в главном. Все прагматисты – старые и новые – всегда резко выступали против всех и всяческих призывов к абсолютам. Они настаивали на грубом плюрализме опытов, вер, исследований. Они отвергали фиксированные разграничения между фактом и ценностью, дескриптивным и прескриптивным. Рорти, Патнэм и Уэст напоминают нам, что в прагматизме всегда присутствовало стремление облегчить человеческое страдание и унижение, присутствовало позитивное убеждение в том, что в обществе должна непрерывно и бесконечно идти эгалитаристская демократическая реформа. Все прагматисты наделены острым чувством “случайности” (Рорти) – ненадежности и рискованности человеческого бытия. Все прагматисты противостояли цинизму и более фешенебельным формам отчаяния. Точно так же они отвергали и все разновидности тотальной общественной критики, которая лишь углубляет чувство социальной и политической беспомощности. Их реакция против приверженцев и “верных последователей” всех видов фундаментализма, религиозного и нерелигиозного, была почти бессознательно биологической. Преобладающий в прагматизме дух – не дух конструкции, а дух реконструкции»⁴⁰.

Бернстайн определил **пять** важнейших взаимосвязанных тем, позволяющих охарактеризовать «**прагматический этос**» (т. е. наиболее

⁴⁰ Бернстайн Р. Дж. Возрождение прагматизма // Вопросы философии, 2000. № 5. С. 107.

устойчивые черты прагматизма). Речь идет о *фаллибилизме, антифундаментализме, социальном характере личности и общества, случайности и плюрализме*.

Важнейшим аспектом социальной философии Бернстайна является его *оценка демократии*. Эта тема никогда не переставала быть актуальной для американской философии и, в частности, для ее прагматической традиции.

Как известно, многие корифеи прагматизма и неопрагматизма неоднократно высказывались на эту тему.

Бернстайн пытается развивать эти идеи, указывая на то, что демократию ни в коем случае нельзя оценивать как набор неких управленческих структур. Она не сводится лишь к некоему конгломерату социально значимых институтов. И будучи частью более широкого социокультурного контекста должна быть отнесена к числу *мировоззренчески значимых ценностей* и идеалов.

Задача демократии создать определенный климат в общественном сознании. Это, без преувеличения, способ человеческого бытия в социуме, который может быть актуализирован в конкретно-исторической ситуации, но, тем не менее, никогда не утрачивает своего идеального характера и высокого ценностного статуса. Бернстайн всячески ратует за развитие демократии снизу, как наиболее адекватного способа самореализации свободной личности. И в этом смысле он вполне следует контексту классической прагматической философии Америки.

Тема демократии в творческом наследии Р. Бернстайна теснейшим образом переплетена с проблемой *коммунитаризма*. Он акцентирует этот момент в ряде своих сочинений, в частности в статье *Community in the democratic tradition* философ пишет: «Рассматриваемая как идея, демократия не альтернатива другим принципам ассоциированной жизни. Она есть идея коммунальной жизни как таковой»⁴¹. Коммунитаризм (от англ. *communitarian*) идеология конца XX века, стремящаяся к сильному гражданскому обществу, основой которого являются местные сообщества и неправительственные общественные организации, а не отдельные личности.

Коммунитаризм выступает за предоставление бесплатного образования, программы по повышению нравственности и защиту окружающей среды. Он жёстко увязывает права личности и права предпринимателей с социальной ответственностью и допускает их ограничение в тех случаях, когда они предоставляются обществом и реализуются за счёт государства.

Эту проблему Бернстайн считает одним из наиболее ценных элементов всего теоретического наследия американской прагматической

⁴¹ Bernstein R.J. Community in the democratic tradition // The Revival of Pragmatism. P. 142.

философии. В своих работах Бернштейн предлагает многочисленные отсылки к творчеству как европейских философов, в частности уже упомянутого Юргена Хабермаса, а также Карла-Отто Апеля, так и американских – Чарльза Пирса и Джона Дьюи. Он придает коммунитарности коммунальной жизни (т. е. «теме сообщества») практически метафизический смысл. Отталкиваясь от идеи Д. Мида, который неоднократно высказывался на тему сообщества и социальных параметров личностного бытия, Бернштейн приходит к выводу о том, что философии следует перестать злоупотреблять субъективистским подкопом в оценке социальности и в большей мере развивать то, что в рамках европейской традиции принято называть *«коммуникативной рациональностью»*.

Бернштейн отдает себе отчет в том, что идея коммунальности в значительной мере была отвергнута в XX веке из-за крайне драматических экспериментов, связанных с деятельностью коммунистов в России и фашистов в Германии. Низовая демократия, за которую ратовал Дьюи и которую сам Бернштейн считает абсолютно адекватным способом выражения коммунальности, была серьезно дискредитирована этими тоталитарными проектами.

Однако, с точки зрения Р. Бернштейна, эта идея не настолько плоха, чтобы от нее отказываться вовсе, поскольку в конечном итоге общество оказывается типом *социального диалога*. Задача философии прагматизма заключается в том, чтобы уберечь этот исходный принцип социальной организации от всякого рода извращений и искажений, которые в конечном итоге могут привести к смене демократии радикально-тоталитарными социально-политическими системами.

Бернштейн считает, что идея сообщества *социальной солидарности*, некогда высказанная Дьюи и долгое время критиковавшаяся за некую утопичность, на самом деле является вполне инструментальной и в нынешней социокультурной ситуации. Ресурс этой идеи еще далеко не выработан, хотя трагические эксперименты XX века, быть может, и подорвали доверие к этой идее.

Философ полагает, что настало время отойти от набившей оскомину оппозиции между либерализмом и коммунизмом. Как известно, первые настаивали на значимости индивидуальной свободы, и общество всегда структурировалось по принципу «элиты и толпы», «своих и чужих»; вторые – всячески поднимали на щит тему участия в сообществе индивида, максимальной его вовлеченности в коммунальные процессы.

С точки зрения Бернштейна, эта антитеза в значительной мере надумана, поскольку одно не может существовать без другого. Необходимо добиться сбалансированных требований индивидуальной свободы и коммунальной активной гражданской деятельности. Это и будет решением заявленной проблемы.

В этой связи интересна оценка Бернштейном роли философии в пропаганде идей коммуитаризма и подлинной демократии. Бернштейн принимает участие в полемике, которая развернулась вокруг крайне негативной оценки истории и культуры со стороны представителей постмодернистского крыла американской философии.

Эта полемика развернулась в связи с проблемой *мультикультурализма*. Понятия «*мультикультурное общество*» и «*мультикультурализм*» возникли в Канаде в 60-х годах XX века. Утверждение мультикультурализма было связано с культурной политикой идентичности, в которой центральную роль играли Соединенные Штаты. Начало было положено студенческим и молодежным движениями второй половины 1960-х годов, которые бросили вызов устоявшимся стереотипам и институтам. В США эти движения с самого начала имели сильный антирасистский оттенок, что было связано с выступлениями чернокожих за свои права, за институциональное равенство. Таковы, например, движения «**Черная сила**» (*Black Power*) и «**Черное прекрасно**» (*Black is beautiful*). Аналогичные движения, выражающие гордость за свою культуру прежде дискриминированных, маргинализированных и часто презираемых этнических групп, получили распространение среди коренного населения стран, созданных переселенцами, в частности, в Канаде, Австралии и Новой Зеландии. От радикального молодежного движения отпочковалось также сильная феминистская ветвь.

Термин «мультикультурализм» («мультикультурный») употребляется в трех различных контекстах: *в политическом*, относящемся к политике и политическим институтам; *эмпирическом*, описывающем различные общества; и, наконец, *в политической и социальной теории и философии*. При этом данная терминология применяется как сторонниками, так и противниками рассматриваемого явления. Многие исследователи используют это понятие в различных значениях и придают ему соответствующие особые коннотации.

Проблема культурного разнообразия и политика в этой области приобрели в США в конце прошлого века остро полемический характер. Произошло нечто весьма важное: главная эмигрантская страна в мире изменила свои ориентиры в культуре. Если раньше, а точнее, практически с момента образования страны, США исповедовали практику ассимиляции народов в одну большую американскую нацию, т. н. «*плавильный тигель*»⁴², то при правлении президента Билла Клинтона (1993–2001) произошла смена позиции в сторону торжества «множественных» лояльностей.

⁴² «Плавильный тигель» (*melting pot*) – США – превратил потомков русских, ирландских, итальянских и даже китайских, вьетнамских и других иммигрантов в стопроцентных американцев, которые не забывают о происхождении своих предков, но считают себя гражданами Соединенных Штатов.

Главенствующим для многих американцев стало новое, обостренное проявление воли диаспор, высказывающих больше симпатии к покинутой, нежели к приобретенной родине. Утверждая приоритет групповой этнической идентичности, подобный мультикультурализм ратует за то, что не существует и не должно существовать никаких национальных убеждений, как и не возможен никакой идеологический фундамент для объединения отдельных групп в единое сообщество.

Проведенная администрацией Клинтона реформа в области межэтнических отношений имела долговременные последствия. Ориентация Америки на формирование не единого сплава в тигле многих национальностей, а пестрого многоцветья мультикультурализма привела к логическим результатам – к закреплению позиций этническими меньшинствами. В стране сложилась новая ситуация. «Поддержка декларации собственной этнической и расовой принадлежности означает, что недавние эмигранты более не являются объектом того давления, которое испытывали на себе прежние эмигранты, стремившиеся интегрироваться в американскую культуру. В результате этническая идентичность стала более важной, и она все увеличивает свою значимость в сравнении с проявлениями общенациональных особенностей. Но без общей культуры основа национального единства становится хрупкой»⁴³. Как следствие этого, заметно активизировались и сторонники т. н. «крайнего культурного национализма», которые открыто бросают вызов сложившейся традиции постоянного подключения в общую американскую культуру все новых составляющих.

У Бернстайна сложилось достаточно сложное отношение к данному явлению: от какого-то недопонимания⁴⁴ до полного отторжения. Вместе с американским колумнистом Джорджем Уиллом, президентом США Дж. Бушем, Ричард Бернстайн называет сторонников мультикультурализма врагами США и сравнивает их с испанскими инквизиторами и с предводителями французского террора.

Известный интерес представляет и отношение Бернстайна к новейшим, радикальным философским течениям и направлениям, прежде всего к *постмодернизму*. Как было отмечено выше, представители радикальных течений в рамках американской философии полагают, что необходимо отказаться от универсальных норм и идеалов рациональности и моральности, заимствованных из европейской традиции Нового времени и Просвещения, поскольку все эти понятия, как и любые другие проявления субстанциализма и эссенциальности в философии, лишь маскируют грубую силу и стремление к доминированию.

⁴³ Кузнецова Т.Ф., Уткин А.И. История американской культуры. М., 2010. С. 379.

⁴⁴ Мультикультурализм «... определенно – понятие неопределенное», – напишет он в своей работе – Bernstein R. Dictatorship of Virtue Multiculturalism and the Battle of America's Future, N.Y., 1994. P. 4.

С точки зрения постмодернистов философия должна перестать возлагать на себя избыточное обязательство по отношению к обществу и культуре. Она должна перестать быть «учителем жизни», «провозвестником и глашатаем» неких общезначимых норм и ценностей. Философия должна отказаться от претензий на моральные обязательства перед обществом, от претензий на то, чтобы быть выразителем умонастроений и властителем дум. С точки зрения постмодернистов, в частности такого яркого представителя этого течения в американской традиции, как Р. Рорти, философия должна ограничиться поэтико-эстетическим взглядом на вещи.

Бернстайн протестует против подобного рода установки. Он предлагает вернуться к тем принципам и нормам, которые были завещаны американской философии классиками прагматизма, в частности Д. Дьюи. Бернстайн подчеркивает, что, если мы исходим из примата демократического развития общества, основанного на принципах подлинного коммунитаризма как единственно адекватной модели, в рамках которой индивид, свободная личность может быть творчески интегрирована в социальные процессы, вовлечена в диалог с другими участниками социума, мы должны исходить из того, что у философии существует значительная **мера ответственности** за социальное улучшение общества. Философия должна выступать за принцип конкретной разумности, в противовес релятивизму и радикальному скептицизму представителей постмодернистского крыла американской философской традиции. И это, с точки зрения Бернстайна, будет наилучшим вкладом неопрагматизма в развитие позитивной социальной философии Америки. Философ стремится свести воедино две проблемы – американский прагматизм и современное положение американской философии.

Почетный профессор философии Университета Джорджа Мейсона и экс-президент Американского философского общества Тельма З. Лавин, анализируя значение прагматизма для американской философии в целом, приводит высказывания Ричарда Бернстайна по этому вопросу: «Я хотел бы вернуться к этой [прагматистской] традиции, поскольку она позволяет нам критически оценить современную ситуацию в нашей философии: ... Фактически, мыслители-прагматисты опередили свое время ... Если мы внимательно посмотрим на характерные темы и проблемы “постмодернистского” дискурса, то увидим, что все они были подняты прагматистами»⁴⁵.

⁴⁵ Лавин Т.З. В защиту американского неопрагматизма // Прагматический натурализм в американской философии. М., 2003. С. 35.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что такое мультикультурализм? Какие связанные с ним взгляды выражал философ?
2. Что имел в виду философ, считая общество типом социального диалога?
3. Опишите идеологию коммунитаризма. Охарактеризуйте идеи Бернстайна, связанные с «коммуникативной рациональностью».
4. Бернстайн определил пять важнейших взаимосвязанных тем, позволяющих охарактеризовать «прагматический этос» (т. е. наиболее устойчивые черты прагматизма). О каких темах идет речь?
5. В чем заключаются основные взгляды философа в отношении демократии?
6. Что пытается синтезировать Бернстайн с своим творчестве?
7. Какие проблемы затрагивает мыслитель в своей статье «Сообщество в демократической традиции»?
8. Что пишет философ об идее сообщества социальной солидарности?
9. Против какой установки Рорти протестует Бернстайн?
10. Должна ли нести ответственность за социальное улучшение общества философия?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Составьте список основных терминов Бернстайна.
2. Подготовьте доклад на тему «Социальная солидарность во взглядах Бернстайна».
3. Подготовьте сообщение об идеологии коммунитаризма в творчестве мыслителя.
4. Проведите компаративистский анализ идей Бернстайна и других представителей неопрагматизма.
5. Посмотрите доступные видеоматериалы в сети Интернет о рассматриваемом интеллектуале и будьте готовы обсудить на семинарском занятии в аудитории.
6. Какие вопросы вы бы задали Бернстайну, если бы могли лично с ним встретиться? Ответ обоснуйте.
7. Найдите пять высказываний о философе его коллег. Обсудите их точки зрения.

**РИЧАРД АЛЛЕН ПОЗНЕР: ПРАГМАТИЗМ В ОСМЫСЛЕНИИ
ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ПЕРСПЕКТИВ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО
ОБЩЕСТВА**



Фотография взята с сайта <http://www.writeopinions.com/richard-a-posner>

Прагматик в философии, классический либерал в политике, экономист в юридической методологии **Ричард Аллен Познер (Posner)** (род. в 1939 г.) является наиболее цитируемым ученым права «всех времен» и одним из наиболее уважаемых судей в США.

Ричард Познер родился 11 января 1939 года в Нью-Йорке. В 1962 году он получил степень бакалавра права Гарвардского университета, став президентом Harvard Law Review. В 1968 году принял предложение преподавать в Стэнфордском университете. В 1969 году Познер занял должность старшего преподавателя в Чикагском университете. Ричард Познер является одним из основателей Журнала правовых исследований (1972). Президент Рональд Рейган назначил Познера судьей седьмого округа в 1981 году. Он служил главным судьей этого суда с 1993 по 2000 годы, оставаясь при этом профессором Чикагского университета. В декабре 2004 года Познер начал ведение совместного блога с нобелевским лауреатом, экономистом Гэри Беккером. Он также имеет блог в "Atlantic", где он обсуждает финансовый кризис. Ныне Ричард Познер судья федерального Апелляционного суда США, профессор права и старший лектор юридической школы Чикагского Университета.

Основными сочинениями Ричарда Познера являются: «Проблемы нравственности и теории права» (*The Problematic of Moral and Legal Theory*, 1999); «Закон, прагматизм и демократия» (*Law, Pragmatism and Democracy*, 2003); «Крах капитализма: кризис 2008 года и депрессия» (*A Failure of Capitalism: The Crisis of 2008 and the Descent into Depression*, 2009), а также свыше 40 книг по философии, юриспруденции, экономике, философии права.

Р. Познер – автор статей и книг по широкому кругу проблем, включая историю права, взаимодействие права и экономики, права и литературы. В круг его научных интересов входят вопросы, связанные с функционированием федеральной юстиции и антимонопольного законодательства США. Ряд серьезных работ Познера касается споров вокруг интеллектуальной собственности.

Он также хорошо известен как публицист, анализирующий в своих сочинениях широкий круг общественных событий в США и в мире, включая споры о пересчете голосов на президентских выборах 2000 года, деле президента Билла Клинтона и Моника Левински и процедуре импичмента. В 2003 году большое впечатление на американцев произвел его анализ военного вторжения США в Ирак.

Большой интерес представляют работы Познера по вопросам права и экономики. Газета *New York Times* назвала его одним из самых важных ученых в сфере антимонопольного законодательства второй половины прошлого века. Журнал *Legal Affairs* включил его в список двадцати выдающихся правовых мыслителей США. Познер является одним из самых «плодовитых» правоведов, так как он автор огромного количества судебных решений и других документов. И в отличие от многих судей, он пишет все свои решения сам.

Мировоззренческие позиции Р. Познера сложно обобщить. Его родители были связаны с американской коммунистической партией,

пытались привить сыну свои убеждения, и в молодости Р. Познер считался либералом. Однако под влиянием бурных политических событий последней трети XX века его взгляды изменились и стали склоняться в сторону консерватизма. Сегодня, его прагматизм в философии, его релятивизм и скептицизм в морали, его любовь к наследию Фридриха Ницше выделяют его из сообщества американских консерваторов.

В ряде своих сочинений и публичных выступлений Познер, анализируя текущие «горячие» проблемы, опирается на основные прагматические установки, тем самым подчеркивая, что прагматизм всегда социально обусловлен, имеет дифференцированную субъектную основу, соотнесен с экономическими и политическими интересами своих носителей и последователей, обладает общими и специфическими особенностями, связанными со сферой его функционирования. Поэтому функции прагматизма как мощного интегративного механизма организуют любые социально-политические действия в соответствии с их назначением.

В 1972 году, в своей классической работе – книге **«Экономический анализ права»** (*Economic Analysis of Law*)⁴⁶ Познер резюмировал свои представления по вопросам права и экономики. То, что принимаемые государством законы и конкретные судебные решения влияют на экономику, люди знали давно. То, что уровень экономического развития страны воздействует на ее правовую систему, стало понятно еще в XIX веке. Однако тот факт, что и сама правовая система, и отдельные юридические принципы, и судебные решения, и обращения людей в суд, и многие другие моменты функционирования права имеют четкие объяснения в рамках экономической теории, является результатом исследований экономистов и правоведов последних нескольких десятилетий, в том числе и Р. Познера.

Одними из самых сложных и проблематичных являются процессы изменения **массового сознания и убеждений людей**. Они бывают крайне неустойчивыми и противоречивыми. В них появляются деструктивные тенденции, конфликты и проблемы адаптации граждан к происходящим социально-политическим трансформациям. Необходимо знать пути безболезненного разрешения конфликтов, снятия напряженности и проблемных ситуаций, уметь правильно определять цели и находить оптимальные средства к успешному достижению практически значимых результатов. Каким образом это реализовать? Ответ может быть только один, и его часто повторяет судья Р. Познер: «... опираться всегда следует на достоверное научное знание и истину»⁴⁷.

⁴⁶ Неоднократно изданной не только в США, но и во многих странах мира, в том числе и в России.

⁴⁷ Posner Richard A. Law, pragmatism and democracy. Cambridge. MA. Harvard University Press. 2003. P. 305.

Поскольку прагматизм отличается особой формой познания, то основными объектами прагматического философского исследования являются сферы социальной и политической жизни. Поэтому среди любимых тем, по которым Познер готов высказываться и дискутировать бесконечно, это, конечно, важнейшая социально-политическая проблема **прав человека**.

Самое основное право человека, как неоднократно повторяет Р. Познер в своих сочинениях, это **право на безопасность** в своем государстве. Это – **коллективное право** народа. И, следовательно, соображения безопасности граждан по определению не могут противоречить каким-либо другим правам человека. Профессор Ричард Познер категорически отвергает сложившееся представление о том, что «нельзя делать различия между правами человека в военное время и правами человека в мирной ситуации». Приводя в своих многочисленных книгах, статьях, публичных выступлениях пример за примером из американской истории, Познер последовательно доказывает, что ограничения прав во время войны, после ее окончания – отменялись. И не было прецедентов, – повторяет он, – чтобы связанные с военной обстановкой ограничения или ущемления человеческих прав оставались и закрепились в мирное время.

Будучи постоянным автором журнала *East European Constitutional Review*, издающегося Центром исследований восточноевропейского конституционализма Школы права Чикагского университета, Р. Познер систематически выступает на страницах данного издания. Так, в развернувшейся полемике по поводу **правозащитной деятельности** в странах Восточной Европы, вступивших на путь демократии, он выступил с неожиданными рассуждениями.

В ряде статей, касающихся состояния **конституционного права** в странах Восточной Европы судья Познер предлагает утилитаристскую концепцию и сознательно ее противопоставляет классической правозащитной парадигме, что нечасто можно встретить в современной правоведческой литературе. Это тем более неожиданно, что излагает данную концепцию американский юрист и правовед, которому «по должности» и «по культуре» положено было бы, скорее, придерживаться противоположных взглядов. Формально придерживаясь либеральной парадигмы, Р. Познер вносит определенные коррективы в «идеологическую чистоту либеральных традиций».

Познер пишет о том, что в «старых демократиях» произошла **фетишизация прав человека**. «Мы романтизируем права. Мы (а говоря, мы, я имею в виду весь западный мир) даже обожествляем их. Религиозные чувства современных людей замещены своеобразной «гражданской религией», заключающейся в реализации и защите прав. Права воспринимаются как некие платонические формы, универсальные и

вечные. Они, скорее козыри, чем орудия управления и, следовательно, объекты торга»⁴⁸.

Познер рассматривает и частные формы прав человека. Так одним из важнейших конфликтов между правами-интересами разных групп, между утилитарным и «абсолютистским» подходом к правам – он видит в проблеме **защиты прав обвиняемых**. «Расширение прав обвиняемых, будучи развитием негативных свобод, одновременно (и это, возможно, оказалось более существенным) наносило им [негативным свободам] ущерб, ибо рост преступности и увеличение косвенных налогов в результате удорожания системы уголовной юстиции представляли угрозу имущественным и личным правам граждан»⁴⁹.

Данный анализ наталкивает Познера еще на один вывод: «...дешевле защитить право собственности, чем некоторые негативные свободы и, в частности, права обвиняемого. Расширение прав обвиняемого или более эффективная их реализация делает более дорогостоящей защиту имущественных прав; расширение же имущественных прав не делает более дорогостоящей борьбу с преступностью. Другой вывод: введение мер по отмене государственного регулирования, хотя и не связанных с защитой прав, например, отмена контроля над ценообразованием или снятие ограничений в отношении прав работодателя по найму рабочей силы, будут способствовать защите прав за счет высвобождения ресурсов правовой системы»⁵⁰.

Ричард Познер уже давно борется за такую частную форму прав человека, как **либерализация рынка усыновления и удочерения**. Однако его предложения в большинстве своем встречают критический отпор, очень часто представляющий собой не что иное, как обличительные и даже оскорбительные выпады. Такая негативная реакция искажает достоинства предложения Познера. Его идея является скромной по масштабу изменений, так как всего лишь призывает предоставить биологическим матерям права, которыми уже давно обладают многие агентства, занимающиеся усыновлением, т. е. возможность продавать родительские права приемным родителям по взаимовыгодным ценам. Это предложение также отличается целесообразностью, свойственной идеологии прагматизма. Все заинтересованные стороны, а именно биологическая мать, семейная пара, желающая усыновить ребенка, и сам младенец, оказываются в выигрыше от подобной сделки.

⁴⁸ Резниченко Л. Обзор материалов журнала «Конституционное право: восточноевропейское обозрение [Электронный ресурс] – Режим доступа: [//www.hrights.ru/text/b9/Chapter4.htm](http://www.hrights.ru/text/b9/Chapter4.htm).

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Резниченко Л. Обзор материалов журнала «Конституционное право: восточноевропейское обозрение [Электронный ресурс] – Режим доступа: [//www.hrights.ru/text/b9/Chapter4.htm](http://www.hrights.ru/text/b9/Chapter4.htm).

Как один из идеологов современного прагматизма, Р. Познер не мог не откликнуться на те проблемы, которые переживает современное западное *капиталистическое общество*. В прошлом столетии капитализм выступил главной ценностью и рассматривался как система общественного производства и распределения, основанная на частной собственности, эксплуатации наемного труда, всеобщем юридическом равенстве, свободе предпринимательства и рыночных механизмах распределения. Главным критерием принятия экономических решений было стремление к постоянному росту капитала и получению прибыли. С другой стороны, капитализм выступал в виде экономической абстракции, характеризующей этап общественного развития. Вместе с тем, капитализм крайне не однороден. В нём всегда присутствовали несвойственные ему черты сословных привилегий, ограничения на владение имуществом и т. д. Единственной ценностью капитализма, независимой от правящего режима и доминантной идеологии, является постоянный рост капитала.

Современность принесла новую генерацию общественных отношений, основанных как на коллективном выборе, так и на индивидуальном, рациональном выборе граждан, новый тип мышления и новую методологию исследований, основывающуюся на анализе рациональных оснований человеческих действий. Одна из важнейших ценностей современности – прагматичное принятие решений в государственной политике. Сторонников прагматического государственного управления много. В их среде философы, юристы, политики, экономисты. Общим для них является то, что они разделяют прагматическую перспективу, которую можно кратко представить так: индивиды вырабатывают различные реакции, типы или привычки действовать в соответствии с различными обстоятельствами.

Капиталистический способ производства всегда испытывал на себе либеральные прагматические идеи. Идеология либерализма всегда старалась максимизировать свободу и справедливость, не забывая при этом о таком важном элементе, как практическая польза.

Текущий финансовый кризис, переживаемый во всем мире, – это, на самом деле, крах рыночной капиталистической системы производства, чему и посвящена новая книга Р. Познера **«Крах капитализма: кризис 2008 года и Депрессия»** (2009). Напомним, что Ричард Познер не экономист, он судья федерального апелляционного суда в Чикаго, одно из светил американской правовой мысли. Но его интересы и достижения не ограничиваются юриспруденцией. Человек широкой эрудиции, он часто высказывается по многим животрепещущим проблемам современности, завоевал себе репутацию видного представителя сословия, которое в США именуют сегодня *«публичными интеллектуалами»*.

То, что сейчас переживает мировая экономика, не является какой-то рецессией, это на самом деле самая настоящая «депрессия». За то, что она

началась, нет смысла карать банкиров, которые «просто строили свои отношения рационально», считает Р. Познер. Банкир это всего лишь голодный лев. «Банкира нельзя винить больше чем льва, который сожрал зебру» пишет он. Причины кризиса, по его мнению, заключаются в рынке как таковом, а ни в коем случае не в ошибочных действиях какой-либо группы. По оценке автора, речь идет просто об упадке капитализма. То, что несет в себе стремление оказаться на первых листах прессы, не может иметь рационального наполнения. Доверие американцев саморегуляционной способности рынков создало простор для бесконтрольных действий финансового сектора и рекордно низких учетных ставок. Что последовало, уже всем известно.

Laissez-faire (политика невмешательства) провалилась, и правительство допустило развитие базовых факторов ведущих к возникновению депрессии. Та же затем сделала свое «черное дело», — пишет профессор Познер. Несмотря на это, по его мнению, речь не шла об ошибках административного управления или же Центрального банка США. Они к возникновению кризиса не привели, «только» позволили ему разгореться.

Никакой рецессии, это депрессия! Профессор настаивает на том, что настоящий кризис можно назвать одним словом «депрессия» и в связи с тем, что недостает точных определений, создает собственные. Депрессию, по его мнению, можно определить как быстрое сокращение произведенного продукта, которое приносит угрозу дефляции и создает всеобщие волнения среди широкой общественности и опасения политических и экономических элит по поводу внеплановых затрат для оздоровления.

Ключевым для Познера в экономике является равновесие рынка. Это основополагающий принцип классической политэкономии. Она воспринимает экономику как систему, внутри которой взаимодействуют продавец и покупатель, которые ведут себя рационально, и в результате этого возникает равновесие. Именно те игроки на рынке, которые несут ответственность за кризис, по мнению Познера, вели себя совершенно рационально.

Именно рациональное поведение банкиров и финансовых фирм явилось, с одной стороны, причиной возникновения пузыря на рынке ипотечных кредитов. С другой — не было ничего сверхъестественного и в том, что рядовые американцы предпочитали брать кредиты для покупки дома в лучшем районе с лучшими школами, которые могли дать более престижное образование их детям.

Вывод, который делает Р. Познер, заключается в том, что экономический кризис, начавшийся в 2008 году, поставил под вопрос экономический подход в целом. Ученый пишет о том, что сегодня готового решения нет ни у кого: ни у правительства, ни у ученых. Хотя

государственная поддержка и стимулирование были необходимой мерой, вопрос остается открытым. Классическим экономическим школам, в том числе и знаменитой Чикагской (к которой относит себя Р. Познер), предстоит найти решение.

Вместе с тем, существующий кризис, по мнению Познера, не имеет ничего общего с провалом капитализма как системы. Сбой связан с политикой правительства и теми инструментами, при помощи которых она осуществляется. Более того, общественность, живущая по принципам прагматичного правления, должна призывать чиновников к постоянному контакту с населением и ответу за свои действия. Чтобы это происходило, средства массовой информации и эксперты должны предоставлять общественности точную и полезную информацию, по которой можно было бы судить о наилучших способах решения проблем, – подводит итоги профессор Р. Познер.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

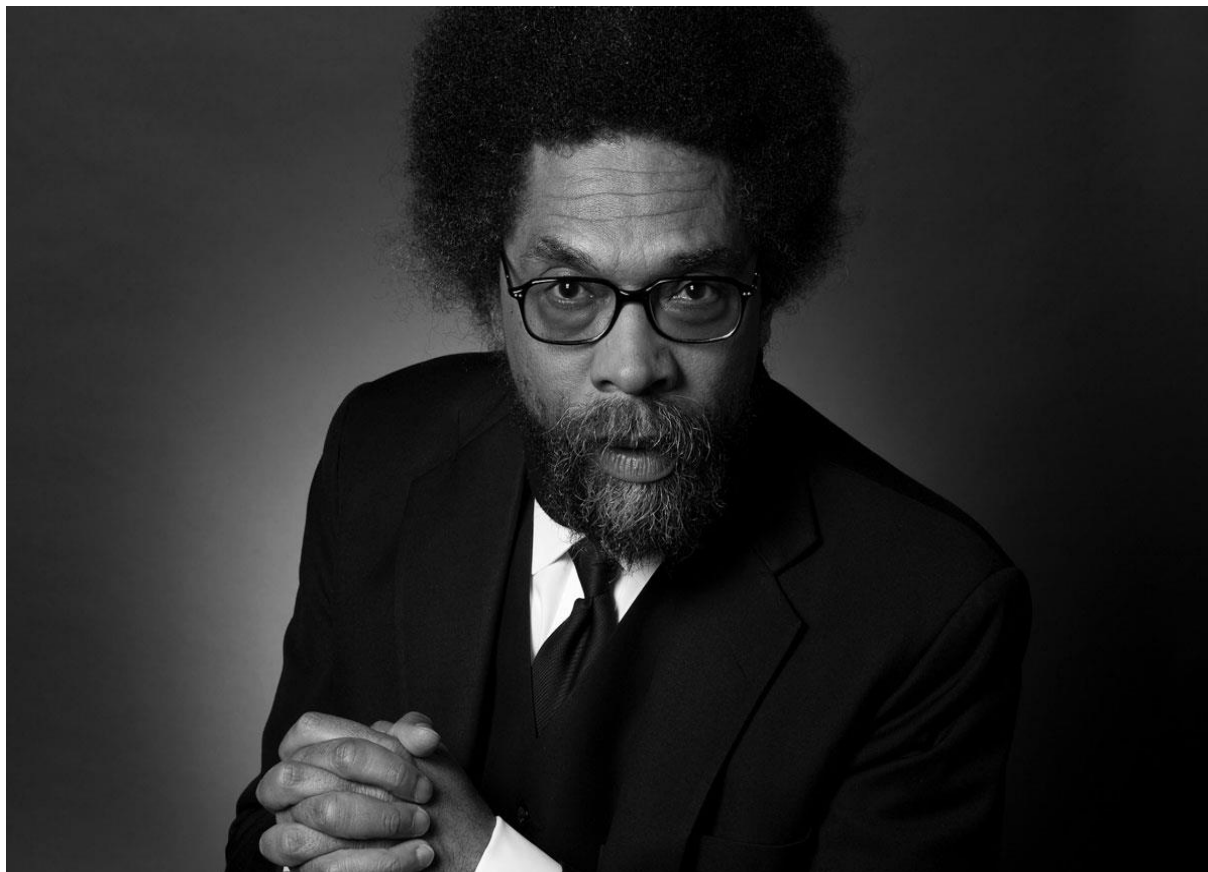
1. Дайте краткую биографическую справку о профессоре Познере.
2. Каковы взгляды Познера на экономику и капитализм?
3. Что конкретно предлагает Познер в сфере либерализации рынка усыновления и удочерения?
4. Что пишет профессор о процессах изменения массового сознания и убеждений людей?
5. «Функции прагматизма как мощного интегративного механизма организуют любые социально-политические действия в соответствии с их назначением». Как вы понимаете данное положение?
6. Какова роль точной и полезной информации в решении проблем общества?
7. Предлагает ли мыслитель альтернативу экономическому подходу к решению социальных проблем?
8. На что следует опираться в деле достижения практически значимых результатов, с точки зрения Познера?
9. С чем связана сложность обобщения мировоззренческих позиций американского интеллектуала?
10. Каковы основные объекты прагматического философского исследования согласно мыслителю?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Составьте словарь базовых терминов и концептов рассматриваемого американского интеллектуала.
2. Подготовьте доклад на тему «Либерализация рынка усыновления и удочерения».

3. Подготовьте сообщение о фетишизации прав человека.
4. Напишите эссе на тему «Проблемы современного западного капиталистического общества».
5. Подготовьте список вопросов, которые вы бы хотели задать мыслителю при личной встрече с ним.
6. Прокомментируйте фразу Познера: «Индивиды вырабатывают различные реакции, типы или привычки действовать в соответствии с различными обстоятельствами».
7. Познер считает постоянный рост капитала единственной ценностью капитализма. Найдите основания, лежащие в фундаменте этого тезиса.

КОРНЕЛ РОНАЛЬД УЭСТ: ОСМЫСЛЕНИЕ ПРАГМАТИЗМА, РАСОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРИСТРАСТИЯ



Фотография взята с сайта <http://radioopensource.org/cornell-west-on-emersons-enduring-importance>

Эссеист, оратор, актер, христианский теолог и леворадикальный критик **Корнел Рональд Уэст (West)** (род. в 1953 г.) является наиболее яркой фигурой современной афроамериканской философии. Корнел Уэст родился 2 июня 1953 года в г. Талса, штат Оклахома (США).

В юности принимал активное участие в демонстрациях афроамериканской молодежи за свои гражданские права, увлекался идеями «Черных пантер» (“Black Panthers”). В 1970 году, после окончания средней школы им. Джона Кеннеди, Уэст поступил в Гарвардский Университет, где брал уроки у известного философа Роберта Нозика. 1977–1983 гг. Уэст доцент кафедры философии религии в Богословской семинарии и Йельской школы богословия, (1984–1987). В 1980 г. Уэст защитил докторскую диссертацию по философии на тему «Этика историзма в традиции марксизма». Диссертация была написана под влиянием философии прагматизма Р. Рорти. С 1988 г. К. Уэст – директор центра Афро-Американских исследований Принстонского университета (Afro-American

studies) и профессор теософии Принстонского университета (1989–1994). В конце 90-х годов К. Уэст работает профессором Гарвардского университета, совмещая преподавательскую деятельность в Гарвардской школе богословия. В 2001 г. он вернулся в Принстон, где возглавляет и по сей день кафедру Афро-Американских наук, которая занимается исследованиями в области философии культуры.

Основными сочинениями Корнела Уэста являются: «Американское бегство от философии: генеалогия прагматизма» (*The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, 1989); «Этические аспекты марксистской мысли» (*The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, 1991); «Расовые вопросы» (*Race Matters*, 1993); «Вопросы демократии: победа в борьбе против империализма» (*Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, 2004); «Комментарий к Матрице» (*Matrix Reloaded и Matrix Revolutions с Кен Уилбер*, 2004); «Брат Уэст: жить и любить вслух» (*Brother West: Living & Loving Out Loud*, 2009).

Как литературного деятеля К. Уэста нелегко классифицировать. У него очень мощный междисциплинарный подход в литературе. Уэст синтезирует различные темы и жанры. Язык его произведений поэтичен и в то же время предельно точен и логичен. Поскольку Уэст весьма социально активен, язык здесь служит главным орудием полемики. Им прочитаны лекции в более ста колледжей и университетов США. Он преподавал философию даже для заключенных в федеральной тюрьме Америки.

К. Уэст – обладатель двадцати почетных степеней и **Американской книжной премии** 1993 года, автор огромного количества статей, литературно-философских обзоров, опубликованных в научных и научно популярных журналах. Он также является представителем т. н. «черной эстетики», родившейся в рамках негритянского движения США за свои права. Будучи глубоко верующим человеком (по вероисповеданию Уэст баптист и баптистский проповедник), свое вдохновение он черпает в Библии. Поэтому слова «вещий» и «пророческий» очень часто встречаются в его сочинениях.

Уэст – блистательный, красноречивый лектор, чья энергетика полностью вовлечена в союз идеи и слова. Он всегда просит своих реципиентов не просто механически слушать его, но и вникать в сам процесс его мышления, делиться своими восторгами и формировать собственные мысли. На его аналитических выступлениях собираются разные люди: от ученых и политиков до студентов и простых прихожан. Темы выступлений – проблемы морали, расовые отношения, культурное многообразие страны и текущая политика правящей администрации.

Уэст является почетным председателем политической многорасовой организации, функционирующей в рамках Демократической партии США, – «Демократические социалисты Америки» (ДСА), ставящей

своей целью создать массовую социалистическую партию. Уэст член **Alpha Phi Alpha** (студенческого братства). Уэст успешно снимается в кино, сочиняет и записывает музыкальные диски, ведет телевизионные ток-шоу, участвует в многочисленных конференциях и симпозиумах, является крупнейшим в США аналитиком современного искусства и философии, читает лекции по архитектуре в Милане (Италия), активен в политической жизни США. Так Уэст считает, что ниспровержение Саддама Хусейна и последовавшая за этим война в Ираке – это результат «нечестных манипуляций» со стороны Администрации президента Буша. Он утверждает, что Администрация Буша – это не просто «консерваторы, ястребы и правые идеологи», а «евангелические нигилисты, опьяненные своим могуществом и пребывающие в великом заблуждении о доминировании Америки в мире». В своих многочисленных выступлениях Уэст подчеркивал, что политическая власть США озабочена только одним – укреплением своих позиций и постоянным обогащением,

В 2008 году Корнел Уэст публично поддержал кандидата от Демократической партии США, сенатора Барака Обаму. Но в то же время, он подверг его резкой критике в апреле 2011 года, заявив, что Обама – это «черный талисман олигархов с *Wall Street* и черная кукла корпоративных плутократов».

В своей книге «**Американское бегство от философии: генеалогия прагматизма**» (1989) Уэст предлагает *свое видение прагматизма*. Он называл «свой» прагматизм – «*вещим*» (т. е. знающим, предсказывающим будущее, пророческим), имеющим жизненно важное значение в деле становления демократии, формирования нравственности, человеческого достоинства, самостоятельности и творчества.

Истоки прагматизма он находит в наследии американского эссеиста, философа и поэта **Ральфа Эмерсона** (1803–1882). По его словам: «... не случайно американский прагматизм еще раз всплывает на поверхность североатлантической интеллектуальной жизни именно в настоящий момент. Его главные темы: бегство от философии, сосредоточенной только на эпистемологии; акцент на человеческие силы; преобразование устаревших типов социальных иерархий в свете религиозных или этнических идеалов, – делают его сейчас особенно релевантным и привлекательным. В нашу эпоху постмодернизма американский прагматизм неотразимо привлекателен тем, что не стыдится возвышенного и пылкого морализирования и недвусмысленно устремлен к благу и улучшению. В этот период всепроникающего цинизма, скуки и усталости от всего на свете, во времена всех этих нигилизмов, терроризмов, под угрозой возможного уничтожения, растет тоска по нормам и ценностям, по принципам, которые могли бы дать точку опоры

для сопротивления и борьбы, чтобы, может быть, изменить наше безнадежное положение»⁵¹.

Как было отмечено выше, *генеалогию прагматизма* Уэст начинает от Эмерсона с его мотивами «*силы, вызова и личности*» (*power, provocation and personality*). Затем он прослеживает рождение прагматизма у Ч. Пирса и У. Джеймса, «взросление» его у Д. Дьюи, болезненные дилеммы, вставшие перед интеллектуалами-прагматистами в середине XX века. Речь идет об «одряхлении, смерти и воскресении прагматизма», Уэст предрекает триумф нового, полного жизненных сил «профетического (пророческого) прагматизма»⁵².

Вместе с тем, Уэст (будучи христианским проповедником и поклонником идей социальной справедливости), на страницах своей книги критикует прагматизм за его склонность к комфортабельной самоуспокоенности среднего класса и его «жизненную слепоту к эпидемии расизма и сексизма» в американском обществе. Прагматисты, – утверждает он, – так и не развернули должным образом публичного обсуждения животрепещущих проблем класса, расы и пола.

Несмотря на это, Уэст глубоко восхищается Джоном Дьюи, полагая, что в его творчестве американский прагматизм достиг своей вершины. «Джон Дьюи, – пишет он на страницах своей книги, – величайший представитель американского прагматизма, потому что он оплодотворил унаследованное от Эмерсона учение о силе, вызове и личности – в сочетании с темами воли, деятельности и стремления к добру – величайшим открытием Европы XIX в.: историческим сознанием, которое объясняет условия человеческого существования в терминах изменяющихся обществ и культур»⁵³.

Уэст восхищается Дьюи, потому что тот в свое время тоже был вовлечен в дела повседневной жизни и в то же время не терял из виду широкий горизонт и интеллектуальный контекст, подвергая философской рефлексии все, с чем сталкивался в практической деятельности.

В свое время К. Уэст был учеником Р. Рорти, называл его философию «*музыкой для моих ушей*», но в своей книге *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* он пишет, что его (Рорти) «... антиэпистемологический радикализм и беллетристический антиакадемизм вполне уместны в дисциплине, глубоко погрязшей в расслабляющей и оупляющей изоляции; они приятно освежают затхлую **атмосферу профессиональной философии**. Но, словно в насмешку, его собственный проект, хоть и чреватый богатыми возможностями, не идет

⁵¹ The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison, 1989. P. 4.

⁵² Профетизм (от греч. *pro* - прежде и *phemi* - говорить) – пророческая направленность любого рода деятельности человека, (в данном случае – философии), в которых возвещаются истины свыше, дающие образец того, что должно быть на Земле.

⁵³ The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 69–70.

далее полемики (главным образом против других академиков-профессионалов) и оттого остается бесплодным. Он сам не дает появиться на свет зачатым им отпрыскам. Рорти ведет, наконец, философию в сложный мир политики и культуры, но останавливается на полпути, ограничиваясь требованием реформ в академической науке и восхвалением современного Запада»⁵⁴.

Конечно, это не вполне справедливое суждение, но подобные оценки философских взглядов друг друга весьма характерны для многих западных интеллектуалов. И хотя «пророческий прагматизм» Уэста, одновременно эклектичный и программный, порой больше походит на баптистскую проповедь, чем на трезвый философский анализ, – он тоже черпает радикальный демократический потенциал из традиций прагматизма. «Пророческий прагматизм призывает к возрождению здоровой, трезвой и строгой научной жизни в Америке, к воскрешению социальных сил, оказывающих поддержку неудачникам, отверженным, опустившимся. От отвергает и капризный цинизм и фешенебельный консерватизм, разъедающие как интеллигенцию, так и все остальное население»⁵⁵.

Корнел Уэст постоянно участвует в дискуссиях *о состоянии современного гуманитарного образования и о миссии интеллектуала* в академических структурах. Анализируя состояние академических кругов США, он констатирует: «...мы живем в конкретный исторический момент, в который серьезный вопрос относительно призвания интеллектуалов и академиков в американском обществе может внести вклад в то, чтобы придать моральный и политический смысл нашему функционированию в современной академии»⁵⁶.

Модель, разработанная Уэстом, предлагает видеть в гуманитарии критический катализатор. Эта концепция состоит в том, что интеллектуал должен, с одной стороны, стремиться к тому, чтобы выжить и сохранить себя в академии, стремиться к глубокому пониманию судьбы релевантных субкультур, экономик или государства; с другой стороны, интеллектуал должен иметь почву вне академии в прогрессивных политических организациях и культурных институтах. Это выталкивает интеллектуала за пределы университета с целью объединения всех потенциальных агентов социальных изменений.

Миссия гуманитария как критического катализатора – в том, чтобы сплавлять лучшее, что есть в академии, с тем лучшим, что есть в организациях, борющихся за демократию и свободу вне университета. Эта модель не является радикальным решением вопроса об отношениях

⁵⁴ The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 207.

⁵⁵ Ibid. P. 207.

⁵⁶ West C. Theory, Pragmatism and Politics / Pragmatism. From Progressive to Postmodernism. L., 1995. P. 317.

академии с вне академическими организациями или окончательным решением проблемы кризиса призвания интеллектуала. Скорее, по словам Корнела Уэста, это лучшее, что можно сделать в современной ситуации.

Неопрагматический идеал философа в разных формах теснит в американском философском образовании интеллектуализм аналитиков, требуя главенства практического разума над теоретическим. Уэст выступает за поощрение гражданской активности в студенческой среде, которая будет противодействовать нигилизму, угрожающему будущему американской демократии. Академические научные круги, по его мнению, – играют важную роль в обеспечении общественного дискурса, который не может быть достигнут, если люди замыкаются только на своих интересах и не вовлечены в решение существенных проблем общества.

Как было отмечено выше, К. Уэст – афроамериканец, директор программы афроамериканских исследований Принстонского университета. Широко известны его суждения о состоянии *расовой проблемы* в США. Уэст неоднократно называл американцев расистской патриархальной нацией, где превосходство белых продолжает определять повседневную жизнь. В своей статье «Дилемма черного интеллектуала»⁵⁷ и в ряде других работ, изданных в последующие годы, вплоть до сегодняшнего дня он не устает повторять, что «белая Америка» с исторической точки зрения всегда проявляла слабование в обеспечении расовой справедливости и продолжает сопротивляться всеобъемлющему признанию полноценного статуса чернокожего населения Америки. Результатом стало появление многочисленных групп униженных и угнетенных людей, стремящихся к обретению идентичности, смысла жизни и самооценности.

Уэст приписывает большинство проблем чернокожего населения Америки экзистенциальному гневу, который проистекает из переживания онтологических ран, эмоциональных травм, причиненных верой «белых» людей Америки в свое превосходство, верой, которая пронизывает американское общество и его культуру. С его точки зрения события 11 сентября 2001 года отчасти дали «белым» американцам представление о том, что значит быть «черным» в Америке, т. е. чувство незащищенности, отсутствие безопасности, подверженность sporadическим актам насилия, ненависти за то, кем они являются.

Широко известны публичные выступления и публикации К. Уэста, затрагивающие проблемы *культуры* и человеческой *духовности*. Философ оценивает культуру как выражение творческого начала человека. Но он также озабочен тем, что современная западная массовая культура весьма негативно влияет на людей, особенно на неимущую часть

⁵⁷ West C. The dilemma of the black intellectual // Cultural critique. 1985. No 1. P. 109–124.

населения. На страницах своих многочисленных изданий Корнел Уэст выражает тревогу по поводу *нигилизма*, охватившего столь многих в западном обществе. Этот нигилизм является результатом «пережитого опыта, когда человеку приходится справляться с ужасающе бессмысленной, безнадежной и, что особенно важно, лишенной любви жизнью».

Значительную долю вины за эту страшную ситуацию Корнел Уэст возлагает на корпоративные рыночные институты. Под корпоративными рыночными институтами он понимает «... ту сложную систему связанных между собой предприятий, которой принадлежит непропорционально большая часть капитала, власти, влияния на то, каким образом формируется наше общество. Нет необходимости говорить, что главная мотивация деятельности этих институтов – получение прибыли, а их основной стратегией является принуждение публики к потреблению. Эти институты помогли создать образ жизни, исполненный соблазнов <...> Рыночные расчеты и определение расходов-доходов господствуют практически во всех сферах <...> Во всех этих вычислениях и расчетах общим знаменателем обычно выступает обеспечение удовольствия, его распространение и интенсификация. Удовольствие – многозначное понятие, для разных людей оно означает разные вещи. В нашем образе жизни оно включает удобство, комфорт, сексуальное возбуждение. Такая ментальность не принимает во внимание прошлого и рассматривает будущее как всего лишь повторение перегруженного гедонизмом настоящего. На другого человека эта рыночная мораль ставит позорное клеймо источника личного удовольствия или телесного возбуждения»⁵⁸.

Как отмечает К. Уэст, «... радикальные феминисты, культурные радикалы шестидесятых, или защитники свободы не могли подорвать традиционной морали, как им это приписывают консервативные бихевиористы. Напротив, корпоративные рыночные институты в целях сохранения своего бизнеса и получения прибыли внесли свой большой вклад в подрыв традиционных моральных устоев. С особой очевидностью это проявляется в индустрии культуры – на телевидении, радио, в видеопродукции и музыке, где эротические жесты и оргиастическое наслаждение затопляют рынок. <...> Эти соблазнительные образы укрепляют господство навязываемого рынком стиля жизни над всеми другими, и таким образом вытесняют не-рыночные, унаследованные от предшествующих поколений ценности – любовь, заботу, служение другим»⁵⁹.

Уэст пишет о том, что индустрия культуры наводняет рынок низкопробными формами развлечения, страну захлестывает поток

⁵⁸ West C. Nihilism in Black America / Black Popular Culture. P. 42.

⁵⁹ West C. Nihilism in Black America / Black Popular Culture. P. 42.

постоянно меняющихся образов, звуков, движений. Быстрая смена изображений в музыкальных видеоклипах и рекламе уничтожает целостность звука, образа, движения, затемняет значение человеческих переживаний и тех ценностей, которые они представляют. Обесценивание и огрубление коммуникации и выразительности происходит на многих фронтах: и фильмы, и книги, рассчитанные на, массовую аудиторию, просто отвратительны, а их персонажи – это образчики невнятного самовыражения и беспредельного самодовольства.

Чернокожие и страны, откуда они пришли, рекламируются пресыщенной и искушенной публике «первого мира» как экзотическая цель путешествия или многокрасочная декорация. На каждом шагу рекламные щиты соблазнительно демонстрируют женское тело, его используют, чтобы подстегнуть потребление любого товара, попутно превращая сексуальное опредмечивание женщины в основной технический прием рекламы. Изогранные тематические парки привлекают толпы посетителей соблазнительными «упаковками» заранее приготовленного увеселения, обслуживая потребительскую идеологию бездумного развлечения. «Диснеефикация» досуга доходит до того, что настоящие исторические достопримечательности «расфасовываются» и лишаются своей подлинности и значения.

Помимо снижения ценности социальных связей, присущего этой безудержной вакханалии потребления, происходит и вызванное ею экологическое опустошение. Истощению и разрушению природных ресурсов сопутствует истощение человеческих талантов, поскольку под давлением рыночных сил сотни тысяч художников и технических работников сферы искусства вынуждены применять свои навыки для создания того, что усиливает те самые «бессмысленность, безнадежность и, что важнее всего, отсутствие любви», о которых сокрушается Корнел Уэст.

Как было отмечено выше, К. Уэст неоднократно снимался в *кино*. С 1999 по 2009 гг. он принимал участие в 18 фильмах. Лучшей стала работа в двух фильмах «Матрица – Перегрузка» и «Матрица – Революция», где он сыграл самого себя. В этих фильмах он появляется в качестве советника Уэста, который служит в Совете Сиона. Кроме того, вместе с американским философом и писателем Кеном Уилбером он представляет к трем фильмам о «Матрице» философский комментарий. Следует сказать, что у двух американских интеллектуалов получился не столько блистательный диалог о «Матрице», сколько содержательные размышления о смысле человеческого бытия вообще.

Прежде чем обозначить некоторые идеи данных рассуждений из философского комментария К. Уэста относительно фильма, пару слов скажем о содержании кинофильма.

Представим себе, что весь окружающий нас мир есть не что иное, как виртуальная реальность, смоделированная высшим компьютерным интеллектом-Матрицей, а люди в реальной жизни служат всего лишь источником энергии для нее. Молодой программист-хакер Томас Андерсон по прозвищу Нео (здесь используется игра букв «One» – первый) и не подозревает о том, что группа людей, неподвластных Матрице, избрала его для решающей схватки. Нео сидит дома перед монитором компьютера и ждет знака. Знак появляется в лице красивой девушки Тринити, которая знакомит его с новоявленным мессией по имени Морфеус. Тот объясняет ему всю подноготную Матрицы. Первым делом Морфеус и его товарищи должны научить «избранного» борьбе со злом. После этого Нео должен спасти человечество от господства машин. В дальнейшем развитии сюжета фильма (фильмов) разворачивается сам акт спасения.

Ход мыслей двух американских интеллектуалов К. Уэста и К. Уилбера относительно смыслов «матрицы» складывался приблизительно так. Чтобы понять смысл трилогии, нужно вернуться на четыре года назад и повнимательнее присмотреться к первой, оригинальной «Матрице». Кроме всех тех намёков и параллелей, которыми напичкали режиссеры фильма – братья Вачовски – своё главное творение, там есть ещё кое-что. Это *книга*, служившая Нео тайником в его бытность компьютерным хакером и показанная так, чтобы мы могли прочесть название. Образ книги выполняет роль эпиграфа ко всей трилогии, а текст книги и будет тем ключом, который поможет понять содержание фильма.

Возникает вопрос: что это за книга? В фильме «Матрица» Нео достает компьютерный диск из книги французского философа-постмодерниста **Жана Бодрийяра** (1929-2009) «**Симулякры и симуляция**» (*Simulacres et simulation*, 1981). В книге изложена, ставшая в последствии очень популярной, теория, пытающаяся объяснить, где «реальность», а где, собственно, «симулякры и симуляция». Когда Нео достает из книжки спрятанный там диск, он открывает её на главе «**О нигилизме**»⁶⁰.

Жан Бодрийяр создал теорию о том, что из современного мира исчезла реальность – осталась одна симуляция, и исчезли предметы – остались симулякры, или копии без оригиналов. Бодрийяр, кстати, впервые и ввёл термин «Матрица» в том значении, в котором его употребляют братья Вачовски – как нечто искусственное, заменившее собой реальность. Философ говорит об усложнении мира, становящегося искусственным оттого, что восприятие сложных вещей индивидуально, а

⁶⁰ Нигилизм – это философская точка зрения, представляющая собой отрицание общепринятых ценностей: идеалов, моральных норм, культуры, форм общественной жизни.

людей много. Возникают «массовые реальности» – симулякры, и их восприятие множится, подменяя реальность.

Вачовски описывают мир, устроенный циклически, напоминающий древние натурфилософские построения: круги возродений древних индусов, цикличность эволюции мироздания Эмпедокла и многое другое. Всю историю «Матрицы» можно коротко описать двумя словами, в которых скрыта вся её изменчивая природа, рукотворное совершенство и дорога к гибели. Вот эти два слова: *system failure*.

Архитектору не удалось создать идеально задуманный мир, работающий без единого сбоя, и он ввёл в систему цикл. Когда в Зионе накапливается слишком много «освобождённых» умов, они начинают угрожать стабильности матрицы – и тогда на сцену выходит избранный, направляемый искусным кукловодом. Задача избранного – сохранить нескольких «свободных» людей для обновлённого Зиона, тогда как старый уничтожается одновременно с перезагрузкой матрицы.

Но сама идея существования циклов порождает возможность сбоя. В трилогии «Матрицы» мы как раз наблюдаем этот сбой.

В «Революции» мы получили ответ. Поскольку люди – существа нестабильные и даже опасные, архитектор решил не смешивать мир программ искусственного интеллекта и матрицу: между сервером города машин и главным сервером матрицы был создан «КПП» в виде станции метро.

Противостояние Нео и Смита – ключевая линия в продолжениях «Матрицы». Человек в лучшем его воплощении борется против «умной машины» – программы искусственного интеллекта. Главный герой противостоит его главному противнику.

Возникает еще ряд вопросов: что если после смерти человек не исчезает? И что если наша подлинная сущность бессмертна?

Здесь сразу возникает ряд аналогий. Так, английский философ, епископ **Джордж Беркли** (1685–1759) считал, что мир вокруг нас – это иллюзия. Мы творим мир нашим собственным разумом – и он таков, каким мы его представляем. В XX веке выразителем этой идеи стал **Ричард Бах** (род. в 1936) – американский писатель, прямой потомок великого композитора. Он написал **«Иллюзии или приключения Мессии, который Мессией быть не хотел»** (1977), где подчеркнул, что люди притягивают в свою жизнь то, о чем они думают. Мир – это воображение людей. Где твои мысли – там твой опыт; как человек мыслит – таков он сам, – делает вывод Бах.

Дело в том, что из всех возможных выборов, которые человек может сделать в каждый момент жизни, он выбирает наилучшее для себя – такого, каков он есть. Этот единственно приемлемый для этого человека выбор определяется характером. Следовательно, наш характер – это и есть наша судьба.

Таким образом, трилогия «Матрица» – это не попытка создать новую мифологию для человечества. Это нечто гораздо большее. Это претензия на объяснение жизни. Сиквел братьев Вачовски и есть главный симулякр современной культуры. Это копия их представления о жизни, у которой нет реального оригинала. Возможно, людям действительно полезно думать, что у жизни есть высший смысл, а окружающий мир – иллюзии, матрица. К сожалению, объективно эту идею невозможно ни доказать, ни опровергнуть, и она, вероятно, так и останется нашей «причудой восприятия» до скончания веков.

О магической киберпанковской⁶¹ «матрице» рассуждал еще анонимный диктор из романа канадского писателя **Уилльама Гибсона** «**Нейромант**» (*Neuromancer*, 1984). «Своими корнями матрица уходит в примитивные аркадные игры, в ранние программы компьютерной графики и в эксперименты военных с черепными разъемами».

Матрица – это великая галлюцинация цифровой эры, сны и кошмары, возникающие у каждого оператора в его путешествиях по киберпространству. Матрица – тот психоделический опыт героя эпохи техноренессанса.

В «Матрице» братьев Вачовски Морфеус говорит Нео: «Никто не может сказать в точности, что такое матрица. Ты сам должен ее увидеть!»

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что имеет в виду философ, когда говорит о вещем характере прагматизма?
2. Какого рода философские идеи содержатся в «Матрице»? О чем пишет Уэст в своей комментарии к данному фильму?
3. К чему привела, по мнению Уэста, безудержная вакханалия потребления?
4. Что пишет философ о проблеме культуры и человеческой духовности, нигилизме современности?
5. За что Уэст критикует прагматизм?
6. Где находит истоки прагматизма Уэст?
7. С чем связано восхищение Дьюи со стороны Уэста?
8. Что говорит Уэст о творчестве Р. Рорти?
9. Что имел в виду Уэст, видя в гуманитарии критического катализатора?
10. Каковы идеи Уэста относительно расовой проблемы?

⁶¹ Киберпанк (от англ. *cyberpunk*) — поджанр научной фантастики. Сам термин является словосложением двух слов *cybernetics* (от англ. кибернетика) и *punk* (от англ. панк, мусор).

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Посмотрите несколько интервью в сети Интернет с участием Уэста и подготовьте небольшой доклад на тему его взглядов.
2. Напишите эссе на один из аспектов воззрений американского философа. Свой выбор обоснуйте.
3. Подготовьте реферат на тему «Дилемма черного интеллектуала».
4. Составьте тезаурус основных понятий и терминов философа.
5. «Такая ментальность не принимает во внимание прошлого и рассматривает будущее как всего лишь повторение перегруженного гедонизмом настоящего. На другого человека эта рыночная мораль ставит позорное клеймо источника личного удовольствия или телесного возбуждения». О чем пишет в данном контексте мыслитель?
6. Посмотрите трилогию «Матрица» и будьте готовы к обсуждению затронутых в его рамках проблем с позиций американской философии.
7. Подготовьте сообщение о профетизме в идеях Уэста.

СЭМ ХАРРИС: ПОПУЛЯРИЗАТОР АТЕИЗМА И ЛИБЕРАЛ



Фотография взята с сайта http://wiki-org.ru/wiki/Харрис,_Сэм

Блистательный американский публицист, активно интересующийся философией, религией и нейробиологией **Сэм Харрис (Harris)** (род. в **1967 г.**) известен, прежде всего, как сторонник и популяризатор атеистического философского мировоззрения и либеральных ценностей.

Сэм Харрис родился 14 мая 1967 года в Нью-Йорке. Он воспитывался в семье с светскими взглядами и его родители никогда не касались вопросов веры. Однако, как Сэм сам признается, религия всегда его привлекала. Харрис обучался в Стэнфордском университете, но был исключен. В студенческие времена Харрис увлекался экстази (MDMA). В 1990-е годы MDMA получил сильное распространение в среде рейв-культуры электронной музыки, в частности таких направлений, как гоа-транс и пси-транс. MDMA является одним из наиболее часто используемых нелегальных наркотиков, особенно в среде школьников старших классов и студентов. Однако Харрис считает, что увлечение экстази дало ему возможность глубже заглянуть в проблему духовности и психологии. Некоторое время он тесно общался с несколькими «мастерами медитации», последователями буддизма. Спустя одиннадцать лет он вернулся в университет, где получил степень бакалавра философии. В 2009 году, после защиты диссертации по нейробиологии, он стал доктором наук

Университета Калифорнии в Лос-Анджелесе. Предметом его изучения является использование магнитно-резонансной томографии для исследования нейробиологических основ веры, недоверия и неуверенности. Харрис – специалист в области высшей нервной деятельности, бакалавр искусств, философии Стэнфордского университета и доктор философии в нейронауке, активный сторонник т. н. научного скептицизма и прагматизма. Сэм Харрис – писатель, глава фонда «The Reason Project», лауреат премии американского ПЭН-клуба (PEN / Martha Albrand Award 2005) за книгу «Конец веры». В октябре 2005 года книга Сэма Харриса «Конец веры» вошла в Список бестселлеров «Нью-Йорк Таймс» под номером четыре, и оставалась в списке в течение в общей сложности 33 недели. В 2005 году в США на экраны с участием Сэма Харриса был выпущен фильм Брайяна Флемминга «Бог, которого там не было» («The God Who Wasn't There»). Кроме других эпизодов в нём Сэм Харрис в заключении дал 13-минутное интервью директору фильма.

Основными сочинениями С. Харриса являются: «Конец веры» (The End of Faith, 2004); «Письмо к христианской нации» (Letter to a Christian Nation, 2006); «Моральный ландшафт» (The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, 2010). Атеистическое творчество Сэма Харриса публикуют и многосторонне обсуждают все ведущие печатные издания США: «Новости недели» (Newsweek), «Нью-Йорк Таймс» (The New York Times), «Время» (Times), «Сан-Франциско» (The San Francisco), «Хроника» (Chronicle), «Чикаго Трибюн» (The Chicago Tribune), «Экономист» (The Economist), «Индепендент» (The Independent), «Глоб энд Мачл» (The Globe and Mail), «Современный ученый» (New Scientist) и др.

По радио и телевидению постоянно транслируются его выступления и дискуссии на одну важную тему: **«Религия приносит огромный вред людям и обществу современного мира»**. Сэм Харрис – широкоизвестный современный критик религии, наряду с биологом Ричардом Докинсом, философом Дэниелом Деннетом, психиатром Лоуренсом Крауссом, физиком-астрономом Виктором Стенджером, а также журналистом Кристофером Хитченсом. Харрис является членом движения **«Новый атеизм»** и выступает за отделение церкви от государства, соблюдения гражданских прав неверующих людей, равно как и за свободу критиковать любую религию. Основные идеи его философии заключаются в том, что **пришло время поставить свободно вопрос о самой идее религиозной веры**.

Этой проблеме посвящена его первая книга **«Конец веры»** (2004). Сэм Харрис начал писать «Конец веры» во времена, по его словам, «коллективного горя и изумления», после трагических событий 11 сентября 2001 года в США. Книга включает всестороннюю критику всех направлений религиозной веры за то, что они не стремятся к совместимости людей разных конфессий, порождают конфликты

цивилизаций и препятствуют созданию здорового мирового сообщества. В своей книге Харрис утверждает, что выживание цивилизации в опасности из-за всякого рода дискуссий, касающихся религиозных вопросов. Он указывает на то, что ислам и христианство являются более опасными религиями, чем, например, джайнизм. Он также полагает, что существует некое табу государства в отношении критики религии, и этот запрет препятствует прогрессу к более просвещенному подходу к духовности и этике в целом.

Хотя Харриса часто объявляют атеистом, он утверждает, что этот термин не является точным. Его позиция заключается в том, что **атеизм – это не философия, а разрушение плохих идей**. Он заявляет, что религия полна этих плохих идей и называет ее одной из самых извращенных ошибочных форм использования разума, которые когда-либо были изобретены человечеством. Атеизм — это не философия, это даже не мировоззрение, это всего лишь **нежелание отрицать очевидное**. К сожалению, — подчеркивает Харрис, — мы живём в мире, где отрицание очевидного является делом принципа. Очевидное приходится констатировать снова и снова. Очевидное приходится отстаивать. Это неблагодарная задача. Она влечёт за собой обвинения в эгоизме и чёрствости. Более того, это задача, которая атеисту не нужна.

В своей концептуальной статье «**10 мифов и 10 правд об атеизме**» (*10 myths and 10 truths about atheism*, 2007), напечатанной в ряде стран мира, Харрис пишет о том, как сложно и опасно быть сегодня атеистом в США: «Социологические опросы показывают, что атеизм в США стал явлением экстраординарным. Быть сегодня атеистом — серьёзное препятствие на пути к карьере и к политике (в отличие от расовой принадлежности, исповедания другой религии или гомосексуальности). Согласно недавнему опросу *Newsweek*, только 37 % американцев голосовали бы за **атеиста-президента**. Атеистов часто представляют нетерпимыми, безнравственными, забитыми, слепыми к красоте природы и категорически отрицающими все сверхъестественное. Даже Джон Локк, один из великих патриархов Просвещения, полагал, что атеизм нельзя “допустить”, потому что, по его словам, “обещания, соглашения и присяги, которые являются обязательствами человеческих обществ, не могут иметь никакой власти над атеистом”. Это было более 300 лет назад. Но в Соединенных Штатах сегодня, кажется, немного изменилось. Показательно, что 87 % населения утверждает, что “никогда не сомневались” относительно существования Бога; меньше чем 10 % идентифицирует себя как атеисты — и их репутация, кажется, ухудшается. Учитывая, что мы знаем, что атеисты — часто из среды самых интеллектуальных и с научной точки зрения грамотных людей в любом

обществе, кажется важным выявить мифы, которые препятствуют им играть большую роль в нашем национальном развитии»⁶².

Сэм Харрис перечисляет и опровергает каждый из десяти мифов об атеизме.

Миф 1. Атеисты полагают, что жизнь бессмысленна

«Напротив, религиозные люди часто волнуются, что жизнь бессмысленна и воображают, что это может быть искуплено только обещанием вечного счастья в загробном мире. Атеисты склонны думать, что жизнь драгоценна. Жизнь наполнена для тех, кто ощущает себя действительно и полностью живущими. Наши отношения с теми, кого мы любим, являются значащими теперь, они не должны длиться вечно, чтобы быть таковыми. Атеисты склонны находить это опасение относительно бессмысленности весьма бессмысленным.

Миф 2. Атеизм ответственен за самые большие преступления в человеческой истории

Люди веры часто утверждают, что преступления Гитлера, Сталина, Мао и Пол Пота были неизбежным продуктом неверия. Проблема с фашизмом и коммунизмом, однако, не состоит в том, что они являются слишком критичными к религиозным учениям; проблема состоит в том, что они являются во многом похожими на религии. Такие режимы являются догматическими в своих основах и вообще вызывают к жизни культы личности, неотличимые от религиозных культов поклонения героям. Освенцим, Гулаг и поля битв не были примерами того, что случается, когда люди отклоняют религиозную доту; они – примеры политической, расовой и националистической догмы в высшей стадии возбуждения. Нет общества в человеческой истории, которое бы когда-либо страдало оттого, что его люди стали слишком разумными.

Миф 3. Атеизм является догматическим

Евреи, христиане и мусульмане утверждают, что их Священные Писания настолько наделены даром предвидения потребностей человечества, что они, возможно, были написаны под руководством всезнающего божества. Атеисты – просто люди, которые рассматривают это утверждение, читают книги и находят это утверждение неубедительным. Они не склонны принимать все на веру, не являются догматиками, они отклоняют необоснованные религиозные верования. Историк Стивен Генри Робертс (1901–1971) когда-то сказал: «Я утверждаю, что мы – оба атеисты. Я только верю на одного Бога меньше, чем Вы. Когда Вы поймёте, почему Вы отклоняете всех других возможных богов, Вы поймете, почему я отклоняю вашего».

⁶² Харрис С. «10 мифов и 10 правд об атеизме» (*10 myths and 10 truths about atheism*). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://a-theism.com>.

Миф 4. Атеисты думают, что все во Вселенной возникло случайно

Никто не знает, как и почему возникла Вселенная. Фактически, не до конца ясно, что мы можем говорить о «начале» или о «создании» Вселенной вообще, поскольку для этой идеи привлекается обособленное понятие времени, а здесь мы говорим непосредственно о пространственно-временном континууме. Идея, что атеисты полагают, будто все было создано случайно, регулярно подаётся как критика дарвинистского развития. Ричард Докинс в своей замечательной книге «Иллюзия Бога» объясняет, что это – чрезвычайное недопонимание эволюционной теории. Хотя мы не знаем точно, как ранняя химия Земли привела к появлению биологических видов, но мы знаем, что разнообразие и сложность, которые мы видим в живущем мире – не следствие простой случайности. Развитие – комбинация случайной мутации и естественного отбора. Дарвин пришёл к формулировке понятия «естественный отбор» по аналогии с «искусственным отбором», выполняемым селекционерами домашнего скота. В обоих случаях отбор проявляет очень неслучайный эффект развития любых разновидностей.

Миф 5. Атеизм не имеет никакой связи с наукой

Хотя возможно быть ученым и все еще верить в Бога – так, у некоторых ученых, кажется, это получается – нет ни одного вопроса, при решении которого с должным научным размышлением не было бы тенденции к разрушению, вместо укрепления, религиозной веры. Взять американское население для примера: большинство опросов показывает, что приблизительно 90 % широкой публики верят в личного Бога; но все же 93 % членов национальной Академии Наук не верят. Из этого следует, что есть немного способов размышления, менее благоприятных для религиозной веры, чем наука.

Миф 6. Атеисты высокомерны

Когда ученые не знают чего-то – вроде того, почему возникла Вселенная или как сформировались первые самокопирующиеся молекулы – они допускают это незнание. Притворяться, что знаешь вещи, которые никто не знает – брать на себя слишком большую ответственность. Но это как раз жизненная основа религии, полностью основанной на вере. Религиозные люди весьма часто, при всём их смирении, утверждают, что знают сведения о космологии, химии и биологии, которые не знает ни один ученый. При рассмотрении вопросов о характере космоса и нашего места в этих пределах, атеисты обычно обращаются за разъяснениями к науке. Это не высокомерие, это – интеллектуальная честность.

Миф 7. Атеисты закрыты для духовного опыта

Нет ничего, что препятствует атеисту испытывать любовь, вдохновение, экстаз и страх; атеисты могут оценить эти опыты и искать их регулярно. К чему у атеистов нет привычки – это необоснованно (и

незаконно) делать выводы о характере действительности на основе таких опытов. Нет никаких сомнений, что некоторые христиане изменили свою жизнь к лучшему, читая Библию и молясь Иисусу. Что это доказывает? Доказывает, что некоторые дисциплины внимания и кодексов поведения могут иметь глубокое влияние на человеческое сознание. Положительные опыты христиан доказывают, что Иисус – единственный спаситель человечества? Нет, даже отдаленно, – потому что индусы, буддисты, мусульмане и даже атеисты регулярно имеют подобные опыты. Есть много нехристиан на этой Земле, которые вполне допускают, что Иисус носил бороду, но существует намного меньше людей, готовых поверить в то, что он был рожден девственницей или воскрес из мертвых. Это говорит о том, что нет оснований утверждать подлинность чего-либо только на основании духовного опыта.

Миф 8. Атеисты полагают, что нет ничего вне человеческой жизни и человеческого понимания

Атеисты, в отличие от верующих, свободно допускают предельность понимания мира человеком. Очевидно, что мы полностью не понимаем Вселенную, но еще более очевидно, что «священные» тексты не отражают наше лучшее понимание мира. Мы не знаем, есть ли сложноорганизованная жизнь в другом месте в космосе, но она вполне могла бы быть. Если такая жизнь существует, то такие существа, возможно, могли бы развить такое понимание законов природы, которое могло бы значительно превышать наше собственное. Атеисты свободно допускают такие возможности. Они также могут признать, что, если высокоразвитые инопланетяне существуют, содержание «священных» текстов может быть еще менее авторитетно для них, чем для неверующих людей. С точки зрения атеиста, всемирные религии крайне упрощают реальную красоту и необъятность Вселенной. Чтобы сделать такое наблюдение, достаточно не принимать ничего при недостаточных основаниях.

Миф 9. Атеисты игнорируют факт, что религия является чрезвычайно выгодной для общества

Те, кто отмечает хорошее влияние религии, никогда, кажется, не поймут, что такие эффекты не в состоянии демонстрировать правду любой религиозной доктрины. Это путь, на котором получают «желательные мысли» и «самообман». Есть глубокое различие между утешительным заблуждением и правдой. В любом случае, хорошие эффекты религии могут, конечно, обсуждаться. В большинстве случаев оказывается, что религия даёт худшие основания для хорошего поведения, чем действительно доступные реальные причины. Спросите себя, кто более морален – тот, кто помогает из сострадания, или тот, кто делает добрые дела потому, что думает: «Создатель вселенной хочет, чтобы я сделал это, он вознаградит за делание добра или накажет за неделание»?

Миф 10. Атеизм не обеспечивает никакого основания для этики

Если человек не понимает, что Жестокость недопустима, он не заметит этих проявлений жестокости в священных текстах, жестокости и людей, и божеств. Мы не получаем нашу этику от религии. Мы решаем то, что хорошо, обращаясь к моральным интуитивным чувствам, которые присущи нам, и развитие этих чувств было обусловлено многотысячелетним размышлениями людей о причинах и условиях человеческого счастья. Мы сделали значительное моральное продвижение за эти годы, и мы не сделали этого, читая более основательно «священные» тексты. «Священные» тексты потворствуют практике рабства – и все же каждый цивилизованный человек теперь признает, что рабство – отвратительно. Хорошее в Священном Писании – подобно золотому правилу – может быть оценено за его этическую мудрость без нашей веры в то, что это было дано нам создателем Вселенной»⁶³.

Харрис сравнивает современные религиозные верования с мифами древних греков, которые когда-то принимались как факты, а теперь стали устаревшими. В январе 2007 года, в одном из интервью *PBS*⁶⁴ Харрис заявил, что у нас нет понятия, которое обозначало бы отсутствие веры в Зевса. Иными словами, в отношении Зевса мы все являемся атеистами. У нас нет также понятия и в отношении того, кто не является астрологом.

Далее он говорит о том, что необходимо достичь высокого уровня интеллектуальной честности, который сделал бы для нас возможным не претворяться более относительно тех вещей, в которых мы не можем быть уверенными. Речь идет, прежде всего, о Библии и о Боге. Харрис отвергает претензии верующих людей, согласно которым Библия была боговдохновенным писанием. По его мнению, Библия не содержит ни единого предложения, которое не могло бы быть написано человеком, будь-то мужчина или женщина, жившими в первом столетии н. э.

Одно из утверждений С. Харриса гласит, что религия есть не что иное, как худшая и неудавшаяся разновидность науки. Он заявляет, что религия была той разновидностью дискурса, к которой прибегало человечество в условиях, когда причинно-следственные связи вещей и процессов, протекавших в природе, были не ясны или скрыты для человеческого понимания. Религия развивалась, как следствие когнитивного императива человека искать всякого рода объяснения естественному ходу вещей.

В качестве поведенческого и когнитивного императива формируется описание мира, и мы пытаемся понять, что происходит. Мы рассказываем себе всякого рода истории относительно нашего происхождения,

⁶³ Харрис С. «10 мифов и 10 правд об атеизме» (*10 myths and 10 truths about atheism*), [Электронный ресурс] – Режим доступа: [//www.http://a-theism.com](http://a-theism.com).

⁶⁴ *Public Broadcasting Service* – американская некоммерческая общественная служба телевизионного вещания.

перспектив развития, причинно-следственных связей, имеющих место в мире. Отсутствие внятного понимания всего этого и влечет определенного рода психологическую склонность видеть в мире проявления неких супранатуральных сил. В результате человек создает всякого рода легенды и мифы относительно этих сил, либо враждебных, либо дружески к нему настроенных.

В настоящее время, как полагает Харрис, – религия теряет аргументы в своей дискуссии с наукой, особенно, если иметь в виду возрастающую популярность науки за последние столетия практически по всем фронтам. В качестве примера он констатирует, что, имея в виду наше знание эпилепсии, большинство родителей сегодня не прибегают к помощи экзорцистов⁶⁵ для излечения больных этим заболеванием людей. Харрис также предсказывает, что однажды наука в состоянии будет по-настоящему понять и духовность, и некое ощущение потустороннего мира, которое обычно ассоциируется с религией.

Особой критике Сэм Харрис подвергает две монотеистические мировые религии: ислам и христианство. Общий вывод, который он делает, заключается в том, что любая религия является формой подавления индивидуальности, своеобразной разновидностью шизофренической реакции человека в отношении внешних и внутренних процессов, измененным состоянием сознания, сродни некоей разновидности психопатологии. Религия сеет, по мнению Харриса, семена ненависти, враждебности, поскольку каждая религия, как он отмечает, претендует на эксклюзивное право, на абсолютную истину в истолковании Бога и божественного в целом. В этом смысле религия является одним из мощных катализаторов нетерпимости во всем мире. Терроризм является лишь закономерным следствием этой установки.

Харрис убежден, что наступили времена, когда возможно свободно ставить под сомнения саму идею религиозной веры. Он утверждает, что жизнь всей цивилизации находится под угрозой из-за запрета свободно обсуждать различные религиозные верования. Харрис критикует религии всех видов и направлений. Он рассматривает религии как серьезную преграду на пути более просвещенных подходов к духовности и этике. Харрис верит, что необходимо бороться с запретами на открытую критику тех или иных религиозных идей, верований и обычаев, защищаемых так называемой «толерантностью».

Харрис резко критикует современную ситуацию в США в отношении религии. Он обеспокоен тем, что многим областям культуры наносится вред убеждениями, вызванными религиозными догматами.

⁶⁵ Экзорцизм (в католической традиции) – процедура изгнания бесов и других сверхъестественных существ из одержимого ими человека с помощью молитв, обрядов. Представления об экзорцизме имеют древнюю историю и являются составной частью системы верований во многих религиях и культах.

Например, результаты опросов показали, что 44 % американцев верят, что в течение пятидесяти лет Иисус вернется на Землю, и предлагают начать преподавать креационизм в школах. Ни один человек, независимо от своих заслуг, не может претендовать на выборную должность в Соединённых Штатах, если не заявит публично о своей уверенности в существовании Бога. Значительная часть того, что именуется в США «общественной политикой», подчиняется табу и предрассудкам, достойным средневековой теократии.

Другой важный посыл Харриса сводится к тому, что **мораль** и **духовность** в целом должны быть изъяты из домена религиозного сознания, должны быть фундированы на основе строго научного истолкования реальности. Харрис призывает покончить с претензией религии на экспроприацию человеческой спиритуальности, на эксклюзивное право господствовать в этой области. Харрис верит в то, что на основе светской традиции в культуре, с опорой на естественнонаучные знания, постоянно углубляющие наши представления о внешнем мире, человечество сможет выстроить такую модель этики, практически ориентированных поведенческих стереотипов, которые будут лишены всяких религиозных коннотаций. В конечном итоге они освободят человечество от прессинга нетерпимости и зла, которые испокон веков были основаны на религиозном сознании. По большому счету – это главная задача деятельности Харриса как пропагандиста этой светской морали и агитатора за скорейшее разделение религии и общества, в частности в США, где степень религиозности общественного сознания оказывается весьма высокой.

Вполне естественно, что тема морали, этических взаимоотношений стали главными в новой книге Сэма Харриса «Моральный ландшафт» (2010). С одной стороны, Харриса не устраивает традиционное догматическое укоренение морали в религиозных предписаниях, которое для атеиста не может иметь обязательной силы. С другой, он не удовлетворен нынешним состоянием философского обоснования морали, нередко дающего волю постмодернистскому релятивизму. Харрис пытается показать, что на самом деле человеческая мораль объективна и ей можно дать научное обоснование. Если это так, то искать такие обоснования нужно в нейрофизиологии, которая теоретически в состоянии продемонстрировать, что наши моральные принципы изначально впаяны в «микросхемы» человеческого организма.

Но здесь мы сталкиваемся с фундаментальной трудностью, о которой Харрису, конечно, хорошо известно. Наука имеет дело с фактами, то есть с тем, что «есть». Мораль и другие ценностные системы этого рода имеют дело с нормативными установками, то есть с тем, что «должно быть». Но как заметил великий шотландец Дэвид Юм, наш опыт не позволяет нам выявить механизм, осуществляющий переход от «есть» к

«должно быть», который удовлетворял бы строгим требованиям науки. Тем не менее, Сэм Харрис настаивает на том, что разделение данных опыта на факты и ценности искусственно, и наука имеет дело и с теми, и с другими. В доказательство он приводит результаты эксперимента (в котором он принимал участие) магниторезонансной томографии реакции мозга на фактические и нормативные суждения.

Позиция С. Харриса была воспринята далеко не однозначно его коллегами. Его упрекали за то, что он не уделяет должного внимания эволюционному происхождению морали, хотя и не спорит с такой возможностью. Кроме того, ссылка на эксперименты кажется многим в данном случае неубедительной или, по крайней мере, преждевременной ввиду сравнительной неразвитости нейрофизиологии. Но больше всего рецензентов беспокоит стирание разницы между фактом и ценностью. И хотя многие понимают, что в намерения Харриса никак не может входить аргументация в пользу постмодернистского релятивизма, многим представляется, что дело обстоит именно так. Между тем, именно этому философскому аспекту Харрис уделяет большое внимание, и правота здесь, скорее, на его стороне.

Сэм Харрис придерживается либеральных взглядов в политике. Он поддерживает идею прогрессивного налогообложения и легализацию наркотиков. Харрис выступал за разрешение однополых браков в США. Также он неоднократно критиковал администрацию президента Буша за неразумную растрату средств и методы ведения войны в Ираке. По его мнению, именно либерализм оказал наибольшее влияние на развитие прагматизма. Именно либеральные сообщества вносят в современность такой важный элемент, как практическую пользу, что делает устойчивой реальную действительность.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что такое экзорцизм? С чем связано обращение к данному термину в контексте повествования о Харрисе?
2. Какого рода ошибки видели во взглядах Харриса его оппоненты?
3. За что Харрис резко критикует современную ситуацию в США в отношении религии?
4. Перечислите десять мифов об атеизме, дайте их краткую характеристику.
5. Что, согласно взглядам рассматриваемого мыслителя, делает устойчивой реальную действительность?
6. Каких либеральных взглядов в политике придерживается Сэм Харрис?
7. В отношении чего Харрис резко критикует современную ситуацию в США?
8. Как восприняли позицию Харриса его коллеги?

9. Какой проблема посвящена первая книга рассматриваемого мыслителя?
10. На ваш взгляд, достаточно ли убедительно Харрис опровергает мифы об атеизме?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Напишите эссе на следующую тему:
Десять мифов об атеизме и их опровержение.
Конец веры.
Критика взглядов Харриса.
2. Приведите аргументы Харриса, с помощью которых он пытается доказать мысль о том, что религия приносит огромный вред людям и обществу современного мира.
3. Посмотрите и вкратце охарактеризуйте интервью Харриса директору фильма «Бог, которого там не было».
4. Подготовьте сообщение об экзорцизме в воззрениях Харриса.
5. Напишите доклад на тему «Нейрофизиологические основы человеческой морали».
6. Составьте глоссарий основных понятий и терминов мыслителя.
7. Подумайте, с чем вы не можете согласиться, анализируя творчество американского интеллектуала.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Создатели прагматизма заявили о себе как об исключительно оригинальных мыслителях, разработавших уникальную методологию, позволившую представить многие философские проблемы новым, ранее не известным образом. Прагматизм на высоком теоретическом уровне выразил характерный для американской нации стиль мышления, что дает ему полное право носить титул «самой американской» из философий. Различие «классического» и «неклассического» этапов также оправданно по ряду параметров, важнейшим из которых является изменение когнитивной культуры. Классический «золотой век» американской философии был веком оптимизма, веры в возможность преодолений заблуждений предшественников и возвращения философии к здравому смыслу. Когнитивную культуру классиков определяли два фактора: процессуальность в соответствии с дарвиновским образом науки и уверенность, что преодоление понятия «опыт» в прагматических категориях сделает его основанием для всех философских построений. Лингвистический поворот, совершенный логическим атомизмом и неопозитивизмом, задал новую парадигму и ввел новую когнитивную культуру: от предметного разговора о мире философия перешла к разговору о языке. Принятие положения о социолингвистической нагруженности опыта, в том числе интуиции о существовании своего собственного сознания, означало отказ от эмпиризма и принятие антифундаментализма и исторического релятивизма. В этом свете рассмотрение преемственности в решении старых проблем новыми средствами представляется особенно интересным.

В рамках данного учебного пособия было рассмотрено парадигмальное различие стиля мышления двух временных периодов исходя из масштабов и степени секуляризации философии. Прагматизм начала XX в. развивался между двумя полюсами – теологией и наукой, принимая различные формы. В общем и целом, религиозные формы американского прагматизма стали довлеющими, философия продолжала оставаться проповеднической, монологичной, ценностно и идеологически нагруженной. Прагматизм Ч. Пирса как попытка представить новый научный метод уступила место более эвристичным, социально ориентированным версиям прагматизма У. Джеймса и Дж. Дьюи.

Однако во второй половине XX в. господствующее положение в американских университетах заняла аналитическая философия, а мировоззренческая функция была отдана религии, литературе и публицистике. Своей главной задачей аналитическая философия ставила завершение процесса секуляризации философии, необходимым условием новый стиль философского мышления объявил размежевание с литературноисторической

гуманитаристикой. Аналитическая философия перешла от монологически-проповеднического дискурса к диалогическому и дискуссионному, что сделало устаревшим не только представление о философии как наставнике в жизни, но и мелиористскую мечту Дж. Дьюи о моральном и социальном совершенствовании общества с помощью философии.

Но разрушение «догм эмпиризма» оказалось не столь простым. Аналитическая философия так и не ниспровергла философию сознания с такими метафизическими категориями, как: «интуитивно постигаемое Я», «субъективность», «свобода воли»; кроме того, возникли трудности коммуникации аналитической философии с тем, что можно обозначить терминами «уникальность» или «национальный менталитет». Между тем, образ философии как специализированной отрасли знания никогда не устраивал общественность, ищущую понятный тип философии и выполняющий самоидентифицирующую и ориентирующую функции.

В этой ситуации вновь актуальной стала тема рецепции прагматистской традиции, появилось множество «публичных философий», обсуждающих вопросы культурной, моральной и социальной жизни. В противовес узкопроблемному крену появились теории, ставящие задачей философии в культуре установление эффективной коммуникации между различными типами дискурсов. Отсюда такое внимание к неопрагматизму Р. Рорти, который, с одной стороны, является широким эвристичным учением, выходящим за узкоспециализированные рамки, а с другой – предлагает вариант подлинно национальной философии, обращенной к моральным и политическим проблемам современного общества.

Подытоживая сказанное о философии Р. Рорти и его отношении к классической американской философии, еще раз обозначим их общие моменты – это плюрализм, динамизм, ориентация на практику (отсюда значительное развитие политической философии и философии права), утопизм, эсхатологичность, а также особый тип дискурса, который был условно обозначен нами как «дискурс торга». Обращение к концепту импровизации было рассмотрено нами как стремление к реализации богатства метафорических возможностей языка в противоположность доктринализму, сковывающему возможные оригинальные описания. В общем и целом, хотелось бы отметить, что тот тип философии, который был обозначен нами как «классически американский» и который был развит в неопрагматизме Р. Рорти, не является исключительно «американской» принадлежностью и не закреплен за рассмотренными в настоящем исследовании авторами. Его преимущества – гибкость, динамизм, дисциплинирующий эффект, высокая приспособленность к условиям современной цивилизации делают его привлекательным в культурных условиях XX и XXI вв., не отменяя, конечно, внутренних проблем. Данный тип философии заслуживает внимания как вклад культуры США в общечеловеческую копилку мудрости. Отсюда и растущий к ней интерес.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баррадори Д. Американский философ: беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гносис, 1999. 208 с.
2. Белоус И.А., Хомич Е.В. Ричард Рорти. М.: Книжный дом, 2008. 192 с.
3. Белоцветова Е.М. Джон Дьюи и философия прагматизма (к 150-летию со дня рождения) // США-Канада. Экономика, политика, культура. 2010. № 4. С. 93–106.
4. Бернштейн Р.Дж, Возрождение прагматизма // Вопросы философии. 2000. № 5. С.107–120.
5. Джеймс У. Беседы с учителями о психологии. М., 1914.
6. Джохадзе И.Д. Демократия после модерна. М.: Праксис, 2006. 112 с.
7. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2006. 256 с.
8. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. 1999. № 6 (16). С. 94–118.
9. Джохадзе И.Д. Обзор книг и статей Р. Рорти, изданных на русском языке с 1990 по 1999 годы // История философии. 2000. № 5. С. 276–286.
10. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6.
11. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Пер. с англ. Под общ. ред. В.А. Александровой. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 474 с.
12. Шестаков В.П. США: псевдокультура или завтрашний день Европы? Ридерз дайджест по американской культуре. Изд. 2-е, доп. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 224 с.
13. Харрис С. 10 мифов и 10 правд об атеизме (10 myths and 10 truths about atheism). // Электронный ресурс Интернет: <http://www.atheism.com>.
14. Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии // Логос. 2005. № 2. С. 4–12.
15. Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004. 544 с.
16. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
17. Bernstein R.J. Community in the Democratic Tradition // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law & Culture (Postcontemporary Interventions) by Morris Dickstein, Stanley Fish, 1998.

18. Bernstein R Dictatorship of Virtue. Multiculturalism and the Battle for America is Future. N. Y., 1994.
19. Boersema David. Pragmatism and Reference. Cambridge, MA. MIT Press. 2009.
20. Резниченко П. Обзор материалов журнала «Конституционное право: восточноевропейское обозрение» // Электронный ресурс Интернет: [//www.hrighlits.ru/text/b9/Chapter4.htm](http://www.hrighlits.ru/text/b9/Chapter4.htm).
21. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 256.
22. Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века / Пер. И.В. Хестановой и Р.З. Хестанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 128 с.
23. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии, 2003. № 3. С. 30–41.
24. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм / Пер. и прим. И. Джохадзе // Логос. 1999. № 9. С. 96–104.
25. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 280 с.
26. Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Неприкосновенный запас. 2001. № 3. С. 7–17.
27. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 29–34.
28. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
29. Труитт У.Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 154–167.
30. Posner Richard A. Law, Pragmatism, and Democracy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
31. Putnam H. Pragmatism and Realism / The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law & Culture (Post-contemporary Interventions) by Morris Dickstein, Stanley Fish, 1998. P. 50–61.
32. Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty. Ed. by Ch.D. Hardwick and D.A. Crosby. N. Y., 1997.
33. Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics / Ed. by J. Saatkamp. Nashville, L., 1995.
34. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
35. Rorty R. Consequences of Pragmatism // Habermas, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics. Lyotard. Rorty. Foucault.: N. Y. – L.: Routledge, 1994. P. 64.
36. Stoddart W. Remembering in a World of Forgetting // Thoughts on Tradition and Postmodernism (Library of Perennial Philosophy), 2008. 180 p.

37. Thacker J. Postmodernism and the Ethics of Theological Knowledge: Ashgate, 2007. 154 p.

38. West C. American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: Univ. of Wisconsin, 1989. 320 p.

39. West C. The Dilemma of the Black Intellectual // Cultural critique. Minneapolis. 1985. No I. P. 109–124.

40. West C. Theory, Pragmatism and Politics / Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism. L.: Univ. Press, 1995. 405 p.

Дмитрий Владимирович Семенов

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО НЕОПРАГМАТИЗМА

Учебное пособие

Редакторы: Н.С. Чистякова
Д.В. Носикова
Ю.А. Белякова

Лицензия ПД № 18-0062 от 20.12.2000 г.

Подписано к печати			Формат 60 × 90 1/16
Печ. л.	Тираж	экз.	Заказ
Цена договорная			

Типография НГЛУ
603155, г. Н. Новгород, ул. Минина, д. 31А