

ЭРНЕСТО ЛАКЛАУ

Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти*

Антифундаментализм вызвал множество интеллектуальных и культурных последствий, но немногие из них имели отношение к политике. Одна из заслуг работы Ричарда Рорти заключается в решительной и убедительной попытке установить такую связь. В своей книге «Случайность, ирония и солидарность» он дал прекрасную картину интеллектуальной трансформации Запада на протяжении двух последних столетий и, на этой основе, вывел основные черты социального и политического устройства, названного им «либеральной утопией». Рорти не пытается сделать свой (пост)философский подход теоретическим основанием своего политического проекта — такая (отвергаемая Рорти) попытка привела бы к простой «замене» утраченного основания антифундаменталистским дискурсом. Скорее, антифундаментализм вкупе с множеством других нарративов и культурных явлений привел к созданию интеллектуального климата, в котором стало возможным определенное социальное и политическое устройство.

В этой статье я попытаюсь показать, что, несмотря на мое согласие с большинством философских доводов и позиций Рорти, его понятие «либеральной утопии» содержит ряд недостатков, от которых можно избавиться, лишь заново вписав либеральные черты утопии Рорти в более широкую систему, названную нами «радикальной демократией».¹

I

Для начала кратко изложим основные идеи аргументации Рорти. В начале книги он утверждает следующее:

В книге делается попытка показать, что получится, если мы отбросим требование теории, которая объединяет публичное и приватное, и удовлетворимся рассмотрени-

* Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London, Verso 1996, pp. 105-124.

¹ Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso 1985.

ем требований самосозидания и человеческой солидарности как равноценных, но, тем не менее, никогда не соизмеримых. В этой книге дается набросок одного персонажа, которого я назвал «либеральным ироником». Я позаимствовал определение «либерала» у Юдит Шкляр, которая говорит, что либералы это люди, считающие, что самое худшее — это быть жестоким. Я использую слово «ироник» для своих, его или ее, самых главных убеждений или желаний, — тех, кто является историцистом и номиналистом в достаточной мере, чтобы отказаться от мысли, что эти главные убеждения и желания соотносятся с чем-то за пределами досягаемости времени и случая. Либеральные ироники — это люди, которые, помимо этих необосновываемых желаний, имеют свою собственную надежду на то, что страдание будет сведено к минимуму, что унижение одних людей другими можно прекратить.²

Подобные цели достижимы в условиях постметафизической культуры.

Подробная политическая аргументация относительно случайности сообщества предваряется двумя главами о «случайности языка» и «случайности самости», составляющих ее условия. Рорти отмечает, что двести лет тому назад в интеллектуальной жизни Европы произошли две основные перемены: усиление осознания того, что истина скорее создается, чем открывается, сделавшее возможной утопическую политику переустройства общественных отношений, и романтическая революция, которая привела к представлению об искусстве как о самосозидании, а не как о подражании действительности. Сочетание этих перемен постепенно привело к установлению культурной гегемонии. Немецкий идеализм был первой попыткой осмысления этого преобразования, которая, в конечном итоге, обернулась неудачей из-за смешения идеи о том, что ничто не обладает непредставимой внутренней природой, с совершенно иной идеей о том, что пространственно-временной мир суть продукт человеческого разума. За этими смутными догадками романтической эпохи в действительности стоит упрочившееся осознание того, что не существует никакой внутренней природы реальности, что реальность выглядит по-разному в зависимости от языков, при помощи которых она описывается, и что не существует метаязыка или нейтрального языка, позволяющего нам выбирать между соперничающими языками первого порядка. Развитие философской аргументации происходит не благодаря внутренней деконструкции тезиса, представленного в определенном словаре, а скорее благодаря введению соперничающего словаря:

Интересная философия редко бывает проверкой *за* и *против* тезиса. Обычно, явно или неявно, она бывает соперничеством между окрепшим словарем, ставшим помехой, и словарем, еще наполовину образованным, который смутно обещает большие вещи.³

Здесь Рорти, верный своему методу, с легкостью отбрасывает прежнее представление о языке и обращается к новой операции переописания, взятой из философии языка Дональда Дэвидсона, которая отвергает мысль о том, что язык — это средство репрезентации или выражения, и в сущности близка к витгенштейнианской концепции альтернативных словарей как альтернативных инструментов. В этой связи приводятся «метафорические переописания» Мэри Гессе и «сильный поэт» Гарольда Блума.

² Рорти Р. *Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996. С. 19.

³ Там же. С. 29.

Показав случайность языка, Рорти обращается к самости. Главные герои здесь — Ницше и (особенно) Фрейд. Согласно Ницше, только поэт полнотью осознает свою случайность:

...западная философская традиция считает человеческую жизнь триумфом лишь постольку, поскольку она прорывается из мира времени, явления и идиосинкразического мнения в другой мир — в мир постоянной истины. Ницше, напротив, считает, что та решающая граница, которую следует пересечь, пролегает не между временем и вневременной истиной, а между старым и новым. Он считает человеческую жизнь триумфальной лишь постольку, поскольку она избегает унаследованных описаний случайностей своего существования и находит новые описания. В этом заключается разница между волей к истине и волей к самопреодолению. В этом — разница в понимании освобождения как соприкосновения с чем-то большим и чем-то более устойчивым, чем ты сам, и освобождением, как описывает его Ницше: «Преобразовать все “это было” в “так я хотел”».⁴

Но именно Фрейд совершил наиболее важный шаг вперед в процессе разожествления самости. Он показал, каким образом все черты нашего нравственного сознания могут быть отслежены в случайностях нашего воспитания:

Он де-универсализировал моральное чувство, сделав его таким же идиосинкразическим, как сочинения поэта. Тем самым, он позволил нам посмотреть на нравственное сознание как на исторически обусловленное, как на продукт времени и случая и, в то же время, как на продукт политического и эстетического сознания.⁵

Несмотря на наличие у них множества общих точек, Фрейд, согласно Рорти, полезнее Ницше, потому что первый показывает, что конформистский буржуа скучен лишь внешне, до начала психоаналитического лечения, тогда как последний сводит «подавляющее большинство людей до статуса умирающих животных».⁶

Наконец, мы приходим к случайности сообщества, которая нуждается в более подробном рассмотрении, так как она составляет основную тему этой статьи. Рорти сталкивается здесь с серьезной сложностью: он предан и либеральной демократии, и антифундаментализму, но словарь, при помощи которого первоначально была изложена первая, принадлежит рационализму эпохи Просвещения. Тезис, который он пытается отстоять в следующих двух главах, состоит в том, что, хотя этот словарь был свойственен либеральной демократии на начальных этапах ее становления, сегодня он стал препятствием на пути ее дальнейшего укрепления и развития. Поэтому он пытается переформулировать демократический идеал нерационалистическим и неуниверсалистским способом.

Сперва Рорти предупреждает возможные обвинения в релятивизме и иррационализме. Он ссылается на высказывание Шумпетера: «Осознавать отнесенность своих убеждений и все же непоколебимо стоять за них — вот что отличает цивилизованного человека от варвара»; и добавляет комментарий Исая Берлина по этому поводу: «Возможно, требовать больше, чем это, и глубокая и неизлечимая метафизическая потребность; но позволить ей оп-

⁴ Там же. С. 53.

⁵ Там же. С. 55.

⁶ Там же. С. 62.

ределять практику — симптом в равной мере и глубокой, и более опасной нравственной и политической незрелости».⁷ Подобные суждения склоняют Майкла Сэндела к противоположной точке зрения: «Если убеждения столь относительны, зачем же тогда непоколебимо стоять за них?»⁸ Итак, начинается классический спор о релятивизме. Рорти вступает в этот спор, пытаясь доказать, что релятивизм не имеет отношения к сути дела. В начале он отказывается от двух представлений об абсолютной обоснованности: того, что отождествляет абсолютно обоснованное с тем, что обоснованно для всех и каждого, ибо в этом случае не было бы никаких интересных высказываний, которые были бы абсолютно обоснованны; и того, что отождествляет его с теми высказываниями, которые могут быть оправданы перед всяким неиспорченным человеком, ибо оно предполагает разделение человеческой природы (божественная/животная), которое в конечном счете несовместимо с либерализмом. В результате, единственной альтернативой оказывается ограничение оппозиции между рациональными и иррациональными формами убеждений внутренней областью языковой игры, где возможно проведение различия между убеждением, покоящимся на основаниях, и убеждением, основанным на причинах, каковое не является рациональным. Но тогда открытым остается вопрос о рациональности смены словарей, а поскольку не существует никакого нейтрального основания, позволяющего выбирать между ними, все выглядит так, как будто все важные перемены в парадигмах, метафорах или словарях имели причины, а не основания. Но это означало бы, что все великие интеллектуальные движения — христианство, галилеевская наука или Просвещение — должны иметь иррациональное происхождение. И здесь Рорти приходит к выводу, что описание с точки зрения оппозиции рациональное/иррациональное оказывается бесполезным. Дэвидсон, на которого в этой связи ссылается Рорти, отмечает, что как только понятие рациональности ограничивается внутренней непротиворечивостью (и этот термин не используется в узком смысле), выясняется, что мы называем «иррациональными» многие ценимые нами вещи (например, решение подавить определенное желание будет казаться иррациональным с точки зрения самого желания). Если Дэвидсон и Гессе правы, то метафоры — это причины, а не основания изменения убеждений, но это не делает их «иррациональными»; под сомнение необходимо поставить само понятие иррациональности. В результате, вопрос обоснованности оказывается открытым для обсуждения. Неоднозначной природы обоснованности способно избежать только то общество, в котором навязывается и получает общее признание система табу и жесткого определения ранга субъектов; но именно такой вид общества совершенно несовместим с либерализмом:

Для идеи либерального общества центральное значение имеет то, что все дозволено, если речь идет о словах, а не поступках, о силе убеждения, а не о принуждении. Эта открытость должна поощряться не потому что, как учит Библия, Истина велика и победит, и не потому что, как предполагает Мильтон, Истина всегда выигрывает в свободном и открытом столкновении. *Либеральное общество согласно называть «истинным» все, что оказывается результатом таких столкновений.* Именно поэтому попытки

⁷ Там же. С. 73.

⁸ Там же. С. 74.

обеспечить либеральное общество «философскими основаниями» служат ему плохую службу. Ибо попытка снабдить такими основаниями предполагает естественный порядок тем и аргументов, который предшествует столкновениям между старыми и новыми словами и не принимает во внимание их результаты.⁹

Этот вопрос о соотношении между фундаментализмом и либерализмом затрагивается Рорти в ходе убедительной критики «Диалектики Просвещения» Адорно и Хоркхаймера. Он соглашается с их представлением о том, что силы, приведенные в движение Просвещением, пошатнули собственные убеждения Просвещения, но он не соглашается с их выводами о том, что вследствие этого либерализм сделался несостоятельным в интеллектуальном и нравственном отношении. Согласно Рорти, словари, изначально занимавшие господствующее положение в историческом процессе или интеллектуальном движении, по достижении зрелости переставали признаваться ими, и, на его взгляд, ироническое мышление подходит зрелому либеральному обществу куда лучше рационализма.

Поэт и утопический революционер, которые, с точки зрения Рорти, являются основными действующими лицами в истории, «протестуют во имя самого общества против тех сторон общества, которые не соответствуют их собственному самообразу». И он добавляет важный момент:

Кажется, что такая замена аннулирует разницу между революционером и реформатором. Однако можно определить *идеально* либеральное общество как такое общество, в котором разница между революционером и реформатором *уже* отменена. Идеалы либерального общества могут осуществляться через убеждение, а не принуждение, через реформы, а не революцию, через свободное и открытое столкновение наличных языковых и других практик с предложением новых практик. Но это означает, что идеальное либеральное общество не имеет иной цели, кроме свободы, другой задачи, кроме готовности видеть, как происходят такие столкновения, и неуклонно придерживаться их исхода. Оно нацелено на то, чтобы сделать жизнь проще для поэтов и революционеров, внимательно следя, чтобы они со своей стороны усложняли жизнь других людей только словами, а не делами. Герои этого общества – сильный поэт и революционер, потому что оно принимает себя таким, как оно есть, с той моралью, какую оно имеет, с тем языком, на котором оно говорит, а не потому, что оно тем самым приближается к воле Господа или к природе человека, но потому, что определенные поэты и революционеры прошлого говорили так, как говорили они.¹⁰

Рорти проясняет фигуру либерального ироника, сравнивая ее с Фуко (ироник, не желающий быть либералом) и с Хабермасом (либерал, не желающий быть ироником). В случае Фуко, особый акцент делается на самореализации, самоудовлетворении. Фуко не склонен рассматривать достоинства и преимущества либеральных обществ, так как он куда больше озабочен тем, каким образом указанные общества продолжают поддерживать этот процесс самосозидания. Зачастую они навязывают своим членам новые виды контроля, неизвестные в досовременных обществах. Основное расхождение у Рорти с Фуко заключается в том, что, на его взгляд, нет никакой необходимости в создании нового «мы»; «мы либералы» уже достаточно. С Хабермасом ситуация прямо противоположная. С его точки зрения, необходи-

⁹ Там же. С. 81.

¹⁰ Там же. С. 91-92.

мо, чтобы самообраз демократического общества содержал в себе элемент универсализма, получаемый благодаря тому, что он называет процессом свободной от господства коммуникации. Он пытается сохранить — даже путем коренного преобразования — связь с рационалистической основой Просвещения. Итак, расхождение Рорти с Фуко, по сути, является политическим, тогда как в случае с Хабермасом оно остается исключительно философским.

Наконец, следует рассмотреть два возможных возражения касательно либеральной утопии Рорти, на которые он пытается ответить. Первое заключается в том, что отказ от метафизического основания либеральных обществ лишит их социального клея, который необходим для поддержания свободных институтов. Второе же состоит в том, что невозможно — с психологической точки зрения — быть либеральным ироником и в то же самое время не иметь определенных метафизических убеждений относительно природы людей. В ответ на первое возражение Рорти утверждает, что общество сплавляется не каким-то философским основанием, а общими словарями и общими надеждами. То же возражение выдвигалось в прошлом по поводу губительных социальных последствий утраты массами религиозных убеждений, и это пророчество оказалось ошибочным. В большинстве своем ироники занимали элитарное положение и не внесли заметного вклада в улучшение общества. Переописание, которым они занимаются, зачастую ведет к критике самых заветных ценностей людей и к их унижению. Кроме того, хотя метафизики также занимаются переописаниями, у них есть преимущество перед ирониками: они дают людям то, что притягивает на безусловную истинность, новую веру, которой они могут придерживаться. Но здесь Рорти говорит, что основная трудность состоит в том, что люди требуют от иронических философов чего-то, что философия дать не в состоянии, — ответов на вопросы вроде «Почему нельзя быть жестоким?» или «Зачем быть добрым?» Надежда на возможность предоставления *теоретического* ответа представляет собой простое следствие метафизического разрыва. В постфилософскую эпоху именно нарративы выполняют задачу создания таких ценностей:

В иронической культуре эта работа поручается дисциплинам, специализирующимся на *глубоком* описании приватного и идиосинкразического. Ту работу, которую предполагалось делать доказательствами общей природы человека, должны совершать в особенности романы и этнография, которые делают чувствительными к боли тех, кто не говорит на нашем языке.¹¹

II

Во многом я согласен с анализом Рорти, особенно с его прагматизмом и его описанием того, что происходит в современной теории. Безусловно, я солидарен с его неприятием любых метафизических оснований социального порядка и критикой Хабермаса. Наконец, я также поддерживаю его в отстаивании либерально-демократической системы. Но я полагаю, что в его «либеральной утопии» содержится нечто, что попросту не работает. И, на мой

¹¹ Там же. С. 130.

взгляд, дело не в деталях или незавершенности, а во внутренней противоречивости его «идеального общества».

Начнем с предложенного им определения либерального общества как типа социального устройства, в котором убеждение заменяет собой силу. Для меня основная сложность состоит в том, что я не могу провести между ними такого же четкого различия, которое проводит Рорти. Конечно, в определенном смысле различие очевидно: в убеждении присутствует составляющая согласия, а в силе — нет. Но остается вопрос: насколько в убеждении/согласии отсутствует силовая составляющая? Что значит — убеждать? За исключением крайнего случая алгоритмического доказательства чего-либо кому-либо, мы занимаемся деятельностью, связанной изменением чьего-либо мнения, не имея какого-то исходного рационального основания. Рорти совершенно справедливо ограничивает область основания внутренним устройством всякой отдельной языковой игры, но существует трудность, потому что языковые игры не являются полностью замкнутыми мирами и, как следствие, принимаемые в них решения неразрешимы с точки зрения системы правил, определяющих структуру игры. Я согласен с Рорти/Дэвидсоном, что признание этого факта не оправдывает описание этого решения как иррационального и что само различие рационального и иррационального малополезно. Но мне хочется отметить кое-что еще: решение, принимаемое в таких обстоятельствах, неизбежно содержит в себе элемент силы. Возьмем приведенный Дэвидсоном пример человека, который хочет исправиться и решает сдерживать свое желание, — например, алкоголика, который решает бросить пить. С точки зрения желания, есть только подавление, то есть сила. И этому доводу можно придать общую форму. Рассмотрим различные возможные ситуации:

Ситуация А

Я сталкиваюсь с необходимостью выбора между несколькими возможными образами действия, а структура языковой игры, в которую я играю, безразлична по отношению к ним. Оценив ситуацию, я делаю вывод, что очевидного варианта решения нет, но все же совершаю *один* выбор. Понятно, что в этом случае я подавляю альтернативные образы действия.

Ситуация В

Я хочу убедить кого-либо изменить свое мнение. Поскольку убеждение, которое я намерен ему внушить, не является гегельянской истиной противоположного убеждения, которого он в действительности придерживается, то я хочу не *развить* его убеждение, а *опровергнуть* его. Опять сила. Предположим, что мои усилия увенчались успехом. В этом случае он был *обращен* в мою веру (*belief*). Но здесь всегда присутствует элемент силы. Все, что я сделал, — это убедил своего друга, который стал моим соучастником в убийстве своего убеждения (*belief*). Поэтому убеждение структурно связано с силой.

Ситуация С

Имеются два возможных образа действия и две группы людей, которые их придерживаются. Поскольку при такой ситуации одинаково возможны оба

образа действия, *différend* может быть разрешено только силой. Конечно, этот элемент силы будет осуществляться по-разному: либо одной группой, убеждающей другую (и здесь происходит возвращение к ситуации В); либо при помощи системы правил, признаваемой обеими сторонами, чтобы уладить *différend* (например, голосование); либо путем *ultima ratio*. Но важно понять, что во всех случаях присутствует элемент силы.

Понятно, что разновидностью общества, которой отдает предпочтение Рорти, является та, в которой третье решение ситуации С исключено, но сложности по-прежнему остаются. Первая заключается в том, что противопоставлять силу и убеждение попросту невозможно, учитывая, что убеждение суть *одна* из форм силы. Таким образом, обсуждение заменяется анализом способа организации силы в обществе и типов силы, приемлемых в либеральном обществе. Вторая проблема состоит в том, что элемент физической силы не может быть устранен даже в самом свободном обществе. Сомневаюсь, что Рорти стал бы отстаивать убеждение в качестве подходящего способа обращения с насильником. К тому же, стачки или студенческие сидячие забастовки, которые совершенно законны в свободном обществе, пытаются достичь своих целей, не только путем убеждения, но и путем принуждения своего антагониста уступить насилию. И, конечно, существует множество промежуточных вариантов.

По тем же причинам я склонен проводить различие между реформой и революцией иначе, чем Рорти. На мой взгляд, проблема состоит в преодолении того, что сделало такое различие возможным. Ибо классический идеал Революции связан не только с измерением насилия, подчеркиваемым Рорти, но также и с идеей того, что такое насилие должно быть направлено на четко определенную цель, которая должна придать *новое основание* социальному порядку. Итак, с этой точки зрения, я реформист, но не потому, что мои социальные цели ограничены, а просто потому, что я не считаю, что у общества есть такая вещь, как основание. Несомненно, Рорти согласился бы со мной в этом вопросе. Даже события, которые в прошлом *назывались* революциями, были всего лишь сверхдетерминацией множества реформ, охватывающих многие, но ни в коем случае не все, стороны общества. Идея о том, чтобы перевернуть с ног на голову все общество, лишена всякого смысла. (Но это не означает, что попытка совершить это невозможное действие не привела к множеству отвратительных вещей). Но если, с одной стороны, я пытаюсь заменить революцию реформой, то, с другой стороны, я решительно выступаю за включение в реформу измерения насилия. Мир, в котором реформа проводится без насилия, — это не тот мир, в котором мне бы хотелось жить. Им было бы совершенно одномерное общество, в котором 100% населения были бы согласны с любой отдельной реформой, либо мир, в котором решения принимались бы армией социальных инженеров при поддержке остального населения. Любая реформа связана с изменением *status quo*, и в большинстве случаев это наносит вред сложившимся интересам. Процесс реформы — это процесс борьбы, а не процесс постепенной инженерии. И здесь не о чем сожалеть. Именно в этом активном процессе борьбы и возникают новые человеческие умения, новые языковые игры. Можно

ли представить, например, существование идентичности рабочих без активной борьбы, которую они вели на начальных этапах развития индустриальных обществ? В этом случае, многие умения рабочих, потребовавшиеся в процессе демократизации западных обществ, так никогда и сложились бы. И то же самое, конечно, можно сказать о любой другой социальной силе. Таким образом, радикально-демократическая «утопия», которую я хотел бы противопоставить либеральной утопии Рорти, не устраняет антагонизмы и социальное разделение, а, напротив, считает их неотъемлемой составляющей социального.

Поэтому, на мой взгляд, аргументация Рорти основывается на некоей поляризации (убеждение/сила, реформа/насилие/революция), причем не только упрощенной, но и противоречивой, поскольку наличие положительных героев предполагает также наличие героев отрицательных. В демократическом обществе всякая теория власти должна быть теорией форм власти, совместимых с демократией, а не теорией устранения власти. И это следует не из какой-то особой непоколебимости формы господства, а из того обстоятельства, что общество, как прекрасно известно Рорти, не похоже на составную картинку и что, как следствие, столкновение различных требований и языковых игр неизбежно. Возьмем, например, недавние споры в Америке о порнографии. Различные феминистские группы утверждали, что порнография оскорбляет женщин, и я не могу с этим не согласиться. Но некоторые из этих групп потребовали даже принятия закона, позволяющего любой женщине подавать в суд на издателей порнографических материалов или рекламы. На это последовало возражение (к которому я присоединяюсь), что в результате может произойти нагнетание страха, которое приведет к ущемлению свободы самовыражения. Где должна проходить граница, например, между тем, что является порнографией, и тем, что является художественным самовыражением?

Очевидно, между антагонистическими требованиями должно быть установлено равновесие. Но важно подчеркнуть, что подобное равновесие не должно быть результатом нахождения точки, в которой требования согласовываются друг с другом, — тогда мы вернулись бы к теории составной картинки. Нет, антагонизм двух требований в этом контексте неискореним, и равновесие состоит в таком ограничении его последствий, при котором может быть достигнуто некое социальное равновесие, отличное от рациональной гармонизации. Но в этом случае социально регулируемый и управляемый антагонизм примет форму того, что можно назвать «позиционной войной». Каждая сторона конфликта будет обладать определенной властью и осуществлять определенное насилие над другой стороной. Парадоксальным образом из этого следует, что существование насилия и антагонизмов служит условием свободного общества. Причина этого в том, что антагонизм проистекает из того обстоятельства, что социальное не является множеством следствий, исходящих из заранее данного центра, а прагматически конструируется из множества отправных точек. Но именно это — существование онтологической возможности столкновений и трений — и позволяет нам говорить о свободе. Предположим, что мы обращаемся к противоположной гипотезе, той, что содержится в классическом понятии освобождения, то есть общест-

ва *полностью* избавленного от насилия и антагонизмов. В этом обществе мы можем пользоваться лишь свободой осознанной необходимости в духе Спинозы. Таков первый парадокс свободного сообщества: то, что составляет его условие невозможности (насилия), в то же самое время составляет его условие возможности. Отдельные формы угнетения могут быть устранены, но свобода существует лишь постольку, поскольку достижение полной свободы представляет собой постоянно отступающий вдаль горизонт. Полностью свободное общество и полностью детерминированное общество были бы, как было доказано мной в другом месте, неразличимы. Я полагаю, что причина того, почему Рорти не удается осознать в полной мере указанные антиномии, кроется в его неудовлетворительном теоретическом осмыслении того, что связано с понятием «убеждение», и полной противоположности, установленной им между «убеждением» и «силой».

III

Убеждение — крайне смутное понятие. Нельзя убеждать, не прибегая к убеждению другого, то есть к силе. Можно говорить о силе убеждения, но нельзя говорить, что кто-то «убежден» в правильности теоремы Пифагора. Последняя просто *предъявляется*, не нуждаясь в убеждении. Но нельзя сказать, что убеждение просто *сводится* к силе. Убеждение — это область того, что Деррида назвал бы «гименом». В этом месте «основания» убеждения и «причины убеждения» образуют неделимое целое. Прекрасным примером того, что я имею в виду, служит усвоение новой парадигмы в куновском понимании этого слова. Множество мелких оснований/причин, простирающихся от теоретических трудностей до технических достижений в инструментах научного исследования, сверхдетерминируют друг друга при детерминации перехода от нормальной науки к науке революционной. И по причинам, которые были изложены ранее и которые также, несомненно, в какой-то степени присутствуют и в описании Куна, этот переход не является безразличным и безболезненным отказом, а связан с подавлением других возможностей, он представляет собой результат борьбы. Это наиболее явно видно, когда мы обращаемся к политико-идеологической области. Теперь, как было показано мной и Шанталь Муфф в «Гегемонии и социалистической стратегии», в нашей политической традиции существует термин, связанный с этим своеобразным действием, называемым убеждением, который образуется благодаря включению в себя своей насильственной противоположности: термином этим является «гегемония».

За всеми аспектами генеалогии понятия гегемонии от российских социал-демократов до Грамши, за его структурными особенностями и за формами его теоретической артикуляции в рамках проекта радикальной демократии я отсылаю к нашей книге. Здесь же мне бы хотелось подчеркнуть некоторые аспекты, относящиеся к рассматриваемому вопросу. Наиболее важный аспект состоит в том, что «гегемония» является дискурсивной областью, которая стала в истории марксизма тем местом, где началось разложение фундаментализма. То, что прежде казалось необходимым следствием внутреннего развития, детерминированного противоречием между разви-

тием производительных сил и существующими производственными отношениями, становилось результатом процесса случайной политической артикуляции в открытой совокупности, элементы которой обладали исключительно относительными идентичностями. То есть История (с большой буквы) переставала быть действительным объектом дискурса, так как она не соответствовала никакому априорно единому объекту. Оставалась лишь прерывистая последовательность гегемонистских блоков, которая не определялась ни одной рационально постижимой логикой — ни идеологической, ни диалектической, ни причинной. Как в отношении между желанием, которое я хочу подавить (из приведенного Дэвидсоном примера), и решением его подавить, никакой внутренней связи не существует. С другой стороны, здесь обнаруживается важная диалектика между необходимостью и случайностью. Если бы каждый элемент, входивший в состав гегемонистского блока, обладал собственной идентичностью, его отношения со всеми остальными элементами были бы просто случайными; но если, напротив, идентичность каждого элемента зависит от его отношений с остальными, такие отношения — *при условии* сохранения идентичности — абсолютно необходимы.

Итак, рассмотрим проблему внутренней логики гегемонистской операции, которая лежит в основе процесса убеждения. Мы приблизимся к ней, проанализировав различные методы, которые стали возможными в результате преобразований, произошедших в современной теории. Начнем с витгенштейновского примера правила, определяющего последовательность числового ряда. Я говорю «один, два, три, четыре» и прошу, чтобы друг продолжил: спонтанным ответом было бы «пять, шесть, семь» и так далее. Но я могу сказать, что ряд, который я имею в виду, не такой, а «один, два, три, четыре, девять, десять, одиннадцать, двенадцать» и так далее. Мой друг думает, что теперь он понял и соответственно продолжает, но я по-прежнему могу сказать, что я имел в виду не этот ряд и так далее. Правило, определяющее построение ряда, может без конца меняться. Все зависит от того, как выразился бы Льюис Кэрролл, кто главный. Теперь немного изменим пример. Предположим, что мы говорим об игре, в которой игрок *A* начинает ряд, а игрок *B* должен продолжить его так, как ему хочется, при условии, что присутствует некая видимая закономерность. Теперь, когда опять наступает очередь *A*, он должен изобрести новое правило, отправной точкой которого станет ряд, оставленный *B*, и так далее. В итоге, проигравшим оказывается тот, кто считает, что все усложнилось настолько, что он не в состоянии придумать новое правило. Из этого примера следуют выводы: а) окончательно правила не существует: его всегда можно ниспровергнуть; б) поскольку в игре может участвовать неограниченное число игроков, правило, определяющее построение ряда, находится под угрозой исчезновения — оно, если воспользоваться выражением Рорти, *радикально случайно*; в) тождественность каждого отдельного числа в ряду относительна, она задается его структурным положением в правиле, которое в данный момент устанавливает свою гегемонию над рядом, и изменится при формулировании нового правила. Думаю, что это важно, поскольку процесс убеждения зачастую описывается так, как если бы кто-то, обладающий убеждением *A*, сталкивался с убеждением *B*, а сам процесс убеждения заключался в переходе от одного к

другому. Так не бывает. Скорее, происходит дополнение картины новыми элементами и старое правило неспособно установить над ними гегемонию, как если бы, например, кажущийся хаотичным ряд чисел вводился в наш ряд, а задача заключалась в том, чтобы найти последовательное правило, совместимое с новым положением дел. Очень часто новое правило принимают не потому, что так хочется, а только потому, что это *правило*, потому, что оно привносит в кажущийся хаос принцип последовательности и ясности. В запутанной обстановке Италии начала 1920-х годов многие либералы принимали фашизм не потому, что им особенно хотелось этого, а потому, что существовала взрывоопасная социальная ситуация, которая, с точки зрения традиционной политической системы, была одновременно невыносимой и неуправляемой, а фашизм казался *единственным* последовательным дискурсом, который способен совладать с новыми хаотическими событиями. И если бы либерализм хотел (а на самом деле такого желания у него не было) стать альтернативным гегемонистским дискурсом, артикулирующим новые элементы, он мог бы сделать это, только изменившись. Между либерализмом 1905 года и либерализмом 1922 года существовало лишь «семейное сходство». И это обусловлено — среди прочего — тем, что последний должен был быть антифашистским, а это было связано с целым рядом новых проблем, которые коренным образом преобразовывали дискурсивную область. Поэтому я не согласен с утверждением Рорти, что мы можем быть *просто* либералами, что наше «мы» больше не нуждается в дальнейшем преобразовании. Даже если мы хотим и дальше оставаться либералами, нам неизбежно придется быть чем-то большим. Либерализм может существовать только как попытка установления гегемонии в этом процессе артикуляции, как результат совершенно относительного характера всякой идентичности. Полагаю, что Рорти не был здесь в достаточной степени историцистом.

И теперь, переходя от Витгенштейна к Деррида, деконструкция приобретает особое значение для теории политики. Деррида показал неизбежную уязвимость всякого контекста. По его словам,

Любой знак, языковой или неязыковой, устный или письменный (в ходячем смысле этой оппозиции), в составе большего или меньшего единства, может быть процитирован, поставлен в кавычки; этим он может порвать с любым данным контекстом, породить до бесконечности новые контексты, абсолютно не насыщаясь. Это не предполагает, что след что-то значит вне контекста, но, напротив, что есть только контексты без какой-либо якорной зацепки. Эта цитатность, это удвоение или двойственность, эта итерабельность следа не несчастный случай или аномалия, это то (нормальное/ненормальное), без чего у следа нет функционирования, называемого «нормальным». Чем будет след, который нельзя цитировать? Истоки которого не потеряются по дороге?¹²

Итак, о чем же это говорит, как не о том, что всякий контекст неизбежно уязвим и открыт, что выбор той, а не иной возможности, совершенно *случаен*? Если выбор не *детерминирован* структурой, то он по сути своей является гегемонистским действием, *политическим* решением.

¹² Деррида Ж. *Подпись — Событие — Контекст* // Дискурс. 1996. №1. [www — document] http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse1_7.htm.

Вернемся, памятуя об этом различии, к тексту Рорти. Первым аспектом его либеральной утопии, вызывающим у меня возражения, является четкое разграничение между публичным и частным. Это, конечно, не значит, что я хочу вернуться к некоей «большой теории», которая включала бы и то, и другое. Причина моего несогласия ровно противоположна: Рорти считает необходимым объединение многих вещей, которые для меня радикально прерывисты и скрепляются лишь случайными артикуляциями. На самом деле область личной самореализации *приватна*? Дело обстоит бы именно так, если бы самореализация происходила в нейтральной среде, где индивиды могли бы достичь беспрепятственного осуществления собственных целей. Но такая среда, конечно же, миф. Женщина, стремящаяся к самореализации, столкнется с препятствием в виде правил, ориентированных на мужчин, которые ограничат ее *личные* стремления и возможности. Феминистская борьба, направленная на изменение этих правил, создаст коллективное «мы», отличное от «мы» абстрактного публичного гражданства, а созданное этой борьбой пространство — вспомним лозунг «личное — это политическое» — будет не менее публичным, чем то, в котором находятся политические партии и в котором ведется предвыборная борьба. И, разумеется, то же самое можно сказать о любой борьбе, начинающейся из-за существования социальных норм, предрассудков, правил и т.д., препятствующих самореализации индивида. На мой взгляд, *сильная сторона* демократического общества состоит в умножении таких публичных пространств, а его *условие* — в признании их многообразия и самостоятельности. Такое признание основывается на сущностной *прерывистости*, существующей между этими социальными пространствами, и сущностный характер этих прерывистостей делает возможной их полную противоположность: случайную гегемонистскую артикуляцию между ними того, что можно назвать всеобъемлющим чувством общности, неким демократическим здравым смыслом. И здесь мы сталкиваемся со вторым парадоксом сообщества: чтобы стать прагматически возможным, оно должно быть по сути своей недостижимым. Так как насчет частного? Частное — это остаточная категория, ограниченная теми аспектами нашей деятельности, в которой наши цели не сталкиваются ни с одним структурным социальным барьером, в которой для их достижения не требуется создания какого-то борющегося сообщества, какого-то «мы». Итак, как мы видим, классическое представление о проблеме меняется: она перестает быть вопросом предотвращения вторжения публичного пространства в пространство частных индивидов, учитывая, что публичные пространства должны создаваться для достижения индивидуальных целей. Но условие демократического общества состоит в том, что такие публичные пространства должны быть многообразными: демократическое общество, безусловно, несовместимо с существованием только *одного* публичного пространства. У нас должно быть множество различных проявлений «гражданского республиканства».

Очевидно, что мое представление о демократическом обществе в основных отношениях отличается от либеральной утопии Рорти. Утопия Рорти состоит из публичного пространства, ограниченного, как и у всех добропорядочных либералов, минимальными функциями, и частной сферы, в ко-

торой отдельные личности преследуют собственные цели. Конечно, такая система может быть преобразована и улучшена, но складывается впечатление, что такие улучшения походят на улучшение машины путем разработки лучшей модели, а не являются результатом борьбы. Антагонизм и насилие не играют ни положительной, ни отрицательной роли, просто потому, что они полностью отсутствуют на картине. На мой взгляд, радикально-демократическое общество — это общество, в котором множество публичных пространств, образованных вокруг определенных проблем и требований и совершенно независимых друг от друга, исподволь внушает своим представителям гражданское чувство — основную составляющую их идентичности как индивидов. Несмотря на многообразие этих пространств или, скорее, благодаря ему, создается рассеянная демократическая культура, которая придает сообществу его особую идентичность. В этом сообществе сохраняются либеральные институты (парламент, выборы, разделение властей), но они не являются единственным публичным пространством, публичным пространством как таковым. Антагонизм не только не исключается из демократического общества, но служит самим условием создания.

С точки зрения Рорти, три слова «буржуазная либеральная демократия» образуют неделимое целое; на мой взгляд, между ними существует лишь случайная артикуляция. Будучи социалистом, я готов бороться против капитализма за гегемонию либеральных институтов, а, будучи сторонником последних, я готов приложить все усилия, чтобы сделать их совместимыми с целым рядом демократических публичных пространств, но я считаю такую совместимость гегемонистской конструкцией, а не чем-то, дарованным изначально. На мой взгляд, многое в истории двадцатого столетия можно объяснить нарушениями в артикуляции указанных трех составляющих. Либеральным институтам, не говоря уже о капитализме, не удалось добиться успеха в странах «третьего мира», а попытка объединить социализм и демократию (если это можно назвать попыткой) в странах Восточного блока оказалась просто ужасной. Хотя я отдаю предпочтение либерально-демократическому и социалистическому обществу, для меня очевидно, что если бы мне пришлось в данных обстоятельствах выбрать что-то одно, я бы предпочел демократию. (Например, если бы в одной из стран «третьего мира» мне пришлось выбирать между, с одной стороны, продажным и репрессивным либеральным режимом, в котором выборы являются фарсом, поставленным клиентелистскими группами, без участия масс; а с другой — националистическим военным режимом, тяготеющим к социальной реформе и самоорганизации масс, то я отдал бы предпочтение последнему. Весь мой опыт показывает, что в некоторых случаях режим второго типа, несмотря на множество трудностей, может привести к большей либерализации своих институтов, тогда как в первом случае обратного процесса не происходит: он попросту ведет в тупик).

IV

Наконец, мне бы хотелось рассмотреть два возможных возражения на доводы Рорти (см. выше) и его ответы на них. Касательно первого возражения,

я считаю, что Рорти совершенно прав, и мне нечего добавить. Но в случае второго возражения, мне кажется, что в своем ответе Рорти занял излишне оборонительную позицию и что можно выдвинуть намного лучшие доводы. Я бы изложил их следующим образом. Вопрос заключается в том, подрывает ли отказ от универсализма основу демократического общества. Я отвечаю на него утвердительно и привожу свои аргументы. По-настоящему демократическое общество невозможно без тех или иных проявлений универсализма – например, идеи прав человека. Но для этого не нужно быть сторонником просвещенческого рационализма или хабермасовской «коммуникации без власти». Достаточно осознать, что демократия нуждается в универсализме, одновременно признав, что универсализм является одним из словарей, одной из языковых игр, сконструированной в определенный момент социальными агентами и приобретающей в наших ценностях и культуре все большее значение. Он исторически *случаен* и восходит в своих истоках к религиозному дискурсу (все люди равны перед Богом). Он спустился в мир дольний благодаря Просвещению и охватил все множество общественных отношений благодаря демократической революции последних двух веков.

На мой взгляд, историцистский пересмотр универсализма обладает двумя основными преимуществами перед его метафизической разновидностью, причем они, отнюдь не ослабляя его, наоборот способствуют его усилению и радикализации. Первое преимущество заключается в том, что оно ведет к освобождению: люди все сильнее начинают осознавать себя исключительными творцами своего мира. Историчность бытия становится все более очевидной. Если люди полагают, что мир в его нынешнем виде сотворен Богом или природой, они склонны считать свою судьбу неотвратимой. Но если бытие мира, в котором они живут, суть лишь следствие образующих его случайных дискурсов и словарей, то они станут относиться к своей судьбе с меньшим смирением и с большей вероятностью смогут стать политическими «сильными поэтами». Второе преимущество заключается в том, что осознание случайного характера универсалистских ценностей сделает нас более чуткими к угрожающим им опасностям и их возможной гибели. Если мы убеждены в этих ценностях, то осознание их историчности не сделает наше отношение к ним более безразличными, а, напротив, поможет нам стать более ответственными гражданами, готовыми встать на их защиту. Историзм, таким образом, поддерживает тех, кто убежден в этих ценностях. Что касается тех, кто в них не убежден, то ни один рационалистический довод не окажет на них ни малейшего влияния.

Это подводит меня к последней мысли. Этот двойной эффект – все большее освобождение людей благодаря положительному отображению их способностей и повышение социальной ответственности благодаря осознанию историчности бытия – представляет собой наиболее важную возможность, совершенно политическую возможность, которая открывается перед нами современной мыслью. Метафизический дискурс Запада подходит к концу, и философия на своем закате – в лице великих имен столетия – сослужила нам последнюю службу, совершив деконструкцию собственной области и создав условия собственной невозможности. Возьмем, например, неразрешимое у Деррида. Как только неразрешимость достигает своей основы, как только

устройство некоего лагеря определяется гегемонистским решением — гегемонистским из-за того, что оно не детерминировано объективно и были возможны иные решения, — область философии подходит к концу и начинается область политики. Эта область будет заполнена иным типом дискурса, дискурсами наподобие «нарративов» у Рорти, которые тяготеют к построению мира на основе радикальной неразрешимости. Но мне не хотелось бы использовать слово «ироник», пробуждающее разного рода игривые образы, для этого политического сильного поэта. Напротив, тот, кто сталкивается с Освенцимом и имеет моральную силу признать случайность своих собственных убеждений, а не ищет спасения в религиозных или рационалистических мифах, на мой взгляд, олицетворяет собой глубоко героическую и трагическую фигуру. Это будет герой нового типа, который еще не до конца создан нашей культурой, но создание которого абсолютно необходимо, если наша эпоха собирается использовать большинство своих радикальных и воодушевляющих возможностей.

Перевод с английского Артема Смирнова