

УДК 130

Артеменко Я. И.

ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИЯ В КОНТЕКСТЕ ОПЫТА ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Стаття присвячена одному з найяскравіших явищ американської культури ХХ століття – філософії прагматизму. Досвід прагматизму, який виріс із філософської спекуляції, сформував сучасну систему цінностей американської культури та життєву програму нації, може бути корисним для сучасної України. Прагматизм як філософія активної соціальної дії – приклад успішної ідеології, орієнтованої на майбутнє.

Ключові слова: філософія прагматизму, цінності, культура.

This article is devoted to one of the brightest phenomena in American culture of the XXth century – the philosophy of pragmatism. The experience of pragmatism, which was created from philosophical speculation, that formed modern system of values of American culture and national vital program, can be useful for present-day Ukraine. Pragmatism as a philosophy of active social action is a good example of rather successful ideology oriented on the future.

Keywords: philosophy of pragmatism, values, culture.

Любой сколько-нибудь вдумчивый анализ феноменов культуры должен основываться на принципе феноменологической корректности, то есть отказе от аналогизирующей установки, объясняющей явление из чего-то сущностно постороннего. Вместе с тем, необходимо помнить, что культура – это, прежде всего, коммуникативное пространство, а не просто многоголосие, живая эмпирическая реальность, а не интеллектуальная абстракция, органичная система, а не сумма отдельных фактов. Именно на признании триединства данных феноменальных характеристик культуры основан наш обзор. Основной его акцент приходится на вопрос о способах разрешения мировоззренческих кризисов, связанных с динамичными политическими преобразованиями. Речь пойдет об опыте американской культуры ХХ века, конкретно – об опыте прагматизма как философского течения, научной методологии, идеологического проекта. Кроме того, украинская современность, актуализирующая проблемы идентичности, коммуникации, диалога культур, позволяет рассматривать *философию действия* как инвариант продуктивной теоретической реакции на мир в условиях исторических трансформаций и социального становления.

С учетом заявленного нами методологического подхода, вполне закономерным оказывается вопрос: действительно ли нуждается современная украинская реальность в сопоставлении с иной, отстраненной в пространстве и времени, в полном смысле слова, гетерогенной, *чужеродной*, эмпирикой? Не уничижительна ли такая компаративистская вольность по отношению к уникальной отечественной истории, культуре? Мы абсолютно уверены, что конструктивная сила культуры, в какой бы форме ни была она явлена, универсальна и поэтому доступна для критики и освоения.

Кроме того, существует несколько факторов, сближающих сегодняшнюю отечественную ситуацию и американскую первой трети XX столетия.

Америка, как и современная Украина, оказалась в свое время на перепутье. Во-первых, экономический кризис актуализировал вопрос о двух принципиальных альтернативах: авторитарном регулировании всех сфер жизни общества и свободном конкурентном сосуществовании различных политических и экономических форм. Во-вторых, стратегия на достижение общенационального блага как главной социальной ценности нашла свое выражение в идее национальной солидарности («новый национализм» Г. Кроули, «прагматический интернационализм» Т. Рузвельта, «новый курс» Ф. Рузвельта). В свою очередь, самоидентификация американского народа в качестве единой *полиэтнической* нации также предполагала два возможных варианта интерпретации и соответственно – два разных пути социального строительства. Метафорически эти варианты раскрываются в популярных среди американских политологов и культурологов образах «миски салата» и «плавильного котла» [2, с. 65]. В-третьих, осознание общности судеб Европы и Америки и неизбежности участия во всемирном историческом процессе побуждало молодую нацию определиться и с характером внешней политики – избрать интегральный или автаркический (Дж. Льюис) способ коммуникации на международной арене. В-четвертых, быстрая динамика исторического развития и, как следствие, назревшая необходимость переоценки системы социальных ценностей выдвинули новые задачи для государственной идеологии. Альтернативными точками отсчета в области идейной консолидации оказались ставки на прошлое (на историю, традицию, религиозные ценности, героическую мифологию, общую культурную память) и на будущее (на идею прогресса, развития демократии, динамичного реформирования, просвещения, воспитания нового поколения в духе свободы). В той или иной степени каждый из названных пунктов может характеризовать и украинские реалии от момента обретения независимости до наших дней.

Одним из оснований *успешного* исторического выбора Соединенных Штатов в XX веке явился прагматизм. Прагматизм стал мировоззренческой основой для политических и экономических проектов Соединенных Штатов в XX и XXI веке. Он сумел превратить философскую спекуляцию в политический идеал, жизненную программу нации и, в определенном смысле, сформировал современную систему ценностей американской культуры. Кроме того, прагматизм как философия активного социального действия может быть рассмотрен нами и в качестве успешной идеологии, ориентированной в будущее. Однако прежде, чем приступить к анализу данного феномена, хотелось бы прояснить функциональный смысл предложенной проблемы, связанный с социальной ролью философии вообще. В данном контексте главным вопросом, как нам представляется, оказывается следующий: может ли философская система претендовать на роль практического инструментария и выхолит ли ее «учительство» за рамки методологической детерминации? И не оказывается ли прагматический подход в принципе *неретранслируемым* частным случаем исторического совпадения «вызова» и «ответа» (Х. Ортега-и-Гассет)?

Очевидно, что задача философии быть самосознанием культуры не в последнюю

очередь имеет отношение к политической сфере. Характер и мера взаимосвязи между философской мыслью и политической практикой определяется исторической эпохой, ее цивилизационными задачами, степенью рефлексивности общественного сознания. Античная и средневековая парадигмы, ориентированные на гармонизацию социального пространства в соответствии с космо- или теоцентрической картиной мира, выстраивали эти отношения таким образом, что философия для государства оказывалась «наставником» (Р. Рорти), «инженером», «законодателем». Поэтому политические идеалы этих эпох полностью совпадали с философскими, тем самым превращая любую политическую стратегию в *метаполитическую*. Для подтверждения данного тезиса достаточно вспомнить известные концепты *справедливости, идеального государства, общего блага, вечного права, смысла и цели истории*. Эллинистический мир, а вслед за ним – Западная и Восточная Римские империи впервые столкнулись с проблемой реализации прав и свобод индивида в условиях политической тотальности. Философия предлагала разрешение этой проблемы в контексте дихотомии произвола и необходимости, свободной воли и предопределения. В этом смысле абсолютно справедливым является мнение О. Шпенглера, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Левинаса о трех «великих предшественниках» современной западной цивилизации – античной Греции с ее идеалами мудрости и гармонии, Рима с его системой права, христианской идее с ее универсалистской проповедью.

Однако современный мир, вся сложность его геополитических коллизий и этнокультурных диалогов, экономических связей и мировоззренческих дискуссий – в не меньшей степени продукт Нового времени.

Концептуальное оформление западных политических идеалов происходило в эпоху Возрождения. Ренессанс – время формирования национальных государств и кристаллизации национальных идеологий. Главной чертой общественной жизни в этот исторический период, на наш взгляд, наряду с секуляризацией и возрастанием роли индивидуальности, была *автономизация* отдельных отраслей деятельности. Автономность индивида, постулировавшаяся в рамках гуманистических концепций, его моральная и интеллектуальная суверенность была не чем иным, как антропологической проекцией общекультурной тенденции. Наука, экономика, политика, искусство превратились в саморегулирующиеся системы, со своими законами, структурно-функциональными особенностями, канонами. Хрестоматийным примером автономности субъективной воли в рамках общественного проекта (и, безусловно, самой политики в рамках культуры – «политики для политики») служит наставление Н. Макиавелли будущему герою Италии, ее объединителю и Государю: великая цель оправдывает любые средства.

Абсолютизирует ситуацию автономизации политики Новое время. В историческом плане этот принцип воплощается в законотворческой практике европейских буржуазных революций, в теоретическом – в философии Т. Гоббса и Дж. Локка. В новых философских концепциях государство оказывается продуктом разумного компромисса, *политическое* существование человеческого сообщества (упорядоченное, рациональное бытие) отделяется от *неполитического*

(догосударственного, хаотичного), а гражданское общество превращается в *систему атомистики* (Г. В. Ф. Гегель). В эту эпоху философия не столько задавала направление социальной жизни, сколько была выразителем ее реалий, с одной стороны, и служила методологической пропедевтикой – с другой. Для европейских обществ прогресс как путь к процветанию и освобождению оказался самоцелью, а философия приобрела главным образом инструментальное значение.

Человечество в современной социокультурной ситуации (или даже постсовременной, если под современностью – «модерном» – понимать западный проект индустриального общества (П. Козловски)) столкнулось с серьезной мировоззренческой дилеммой. Суть дилеммы состоит в следующем: возможны ли в принципе реализация индивидуальных ценностей «поверх» универсальных, научное творчество – вне философского, политический успех – не независимо от моральной ответственности, благополучие великой державы – на фоне ущемления прав так называемых «несостоявшихся» государств? В теоретическом плане это вопрос о предельном разграничении понятий «тотальность» и «глобальность». Хотелось бы более детально прояснить смысл данных понятий, их корреляцию и, соответственно, этиологию означенной проблемы.

Тотальность (от лат. *totalitas* – цельность, полнота) – это понятие, призванное выражать интегрированность, самодостаточность, автономность объектов, обладающих сложной внутренней структурой. Важной особенностью всякой тотальности является ее противопоставленность окружению [13, с. 731]. Философский аспект тотальности был подробно исследован Э. Левинасом. Для Левинаса вопрос о тотальности имеет этический, политический и даже экономический смысл – это вопрос о возможности коммуникации, о социальной синхронности, о справедливости. Тотальность – это «целокупность, в которую включается человеческая индивидуальность. Способы такого включения отражают разнообразие формообразований самой тотальности, от немотствующего безличностного единства до состояния, которое делает возможным развертывание межсубъектных отношений» [7, с. 289]. Важно понимать, что тотальность как система – мира в целом, человечества, общества, государства, нации или традиции – всегда субъект. Она не безлика, поскольку является действующей единицей, осознающей себя в качестве Единства: «...тотальность себя проявляет не как среда..., не как элемент, в который погружается живущий, а как лицо, в котором бытие есть напротив (*en face*) меня. Это отношение одновременно участия и отделения» [8, с. 21]. Отсюда – амбивалентность свойств тотальности. С одной стороны, именно тотальность как безусловная абсолютность Другого создает условия для мысли и диалога, с другой – мифологизирует бытие и оборачивается опасностью «интегриских» (А. Глюксман) идеологий, конфликтов и даже террора. Так, сквозь феноменологическое определение просвечивает политическая коннотация: тотальность чревата тоталитарностью. Заметим, что политологическая мысль довольствуется в основном весьма приблизительным апостериорным определением значения слова «тоталитарный» [5, с. 402]. Главным смысловым акцентом в понимании тоталитарных систем для многих исследователей (К. Поппер, Х. Арендт, Ф. фон Хайек, З. Бжезинский, А. Глюксман)

является агрессивное противопоставление Единого Единичному (монопольного – плюральному), в этих системах присутствующее. Можно сказать, что тотальность становится «тоталитарностью», когда элементы системы сосуществуют как простая сумма частей, подчиненная единому центральному принципу.

Наряду с понятием тотальности вполне целесообразно использовать концепт *глобальности*, имеющий отношение как к теоретическим проблемам, так и к насущно-практическим. Глобальность, понятая как *всеобщность*, не сглаживает различия единичного, но саму инаковость возводит в ранг универсального. Это означает, что главным мотивом любой теории, политической программы, жизни в модусе глобальности является ответственность. Говоря проще, каждый голос диалога, на какой почве бы этот диалог ни возник, одинаково ценен и «резонансен». Принцип глобальности как универсальности (или *поливерсальности*) имманентен философской мысли и философской культуре. Он звучит и в рационалистической этике Спинозы, и в кантианском категорическом императиве с его призывом взвешивать свои поступки на весах совести, и в ницшеанской «любви к дальнему». «Нет человека, который был бы как остров... Смерть каждого умаляет и меня» – эта пронзительная формула, произнесенная в XVII веке Дж. Донно и подхваченная Э. Хемингуэем в XX столетии, должна стать основным принципом современных глобализационных процессов.

Таким образом, тотальность и глобальность отнюдь не синонимичны. Они составляют оппозиционную пару, первый участник которой акцентирует исключительность в ущерб универсальности, а второй – принципиально диалогичен.

Возвращаясь к проблеме, названной нами мировоззренческой дилеммой постсовременности (развертывающейся через оппозицию тотального и глобального), заметим, что решить ее можно в рамках политической деятельности, но средствами философии. Философский взгляд на политику позволяет сделать ее вопросы предельно общими.

Специфика современной политической жизни (взятой как в масштабе отдельного государства, так и в масштабе глобального мира) заключается в ее стремительной универсализации или, в соответствии с найденным определением, поливерсализации. Это означает, что сегодня политика как социальное проектирование и социальное *действие* переживает своеобразный культурологический переворот. В подобной ситуации философия оказывалась неоднократно (два последних эпизода связаны с утверждением неклассической и постнеклассической парадигм). Поэтому, используя опыт философской мысли (на основании ее научного статуса *всеобщей методологии*), можно определить содержание таких трансформаций. Культурологический переворот предполагает замену биполярного видения многополярным, отказ от диктата унитарной (в случае философии – панлогической) мировоззренческой установки и выход на уровень диалога, внимание к маргинальным явлениям общественной жизни, уважение к Другому, стирание грани между «глобальными» проблемами и «частными» (например, между проблемами мировой экономики и сохранением культурной идентичности конкретного малого этноса). Обобщая, можно сказать, что постмодерный глобальный мир диктует свои правила международному сообществу,

вынуждая политику разомкнуть границы довлеющей над ней этимологии – выйти за пределы «полиса» в поливерсальный «космос». А такой выход предполагает одновременно гуманитаризацию теории и гуманизацию практики.

Действительно, политические стратегии сегодня утрачивают характер одномерно ориентированных программ, все активнее «озадачиваясь» моральными, религиозными и даже эстетическими проблемами. Таким образом, можно отметить, что освоенное научным сообществом понятие глобализации в отношении политической сферы имеет еще одно прочтение. С одной стороны, современная политическая культура делает установку на диалог и солидарность различных субъектов, с другой – глобализируется и само значение политических факторов в жизни общества.

Следовательно, сегодня мы сталкиваемся с парадоксом: гражданское общество как совокупность суверенных индивидов – безусловная ценность современной цивилизации – оказывается погруженным в диалог (конфликт?) политических сил, тенденций, проектов. Политологи связывают этот феномен с процессом «ускорения мирового политического времени и сжатия мирового политического пространства», а так же «размывания прежних границ между внутренней и внешней политикой, вообще между внутренним и внешним в политической, социально-экономической и культурной жизни» [12, с. 63].

Именно в связи с этим социальная ценность философии в качестве всеобщей теории и методологии, знания об универсальном и универсалистском «взгляде поверх барьеров», наконец, «совести века» (П. Рикер) и воли к диалогу с ее когнитивным, моральным и прогностическим потенциалом оказывается бесспорной.

Не будет преувеличением заявление о том, что философия прагматизма является самым значительным вкладом американской мысли в историю философии. Кроме того, это наиболее яркий пример *практической* философии, смело берущейся за дело преобразования действительности и добивающейся на этом поприще успеха. Возможно, именно прагматикам философия обязана своей широкой популяризацией: сегодня можно услышать о «философии успеха», «философии комфорта», «философии бизнеса»; более того, декларируется появление новых дисциплинарных направлений (например, философия международных отношений [12, с. 59]). Складывается впечатление, что под философией в названных случаях подразумевается приблизительно то, что в свое время предлагали софисты, – искусные уловки, подменяющие истину житейским успехом. Так ли это на самом деле? Что представляет собой философия прагматизма – методологию или идеологию, строгую науку или софистику?

Для начала хотелось бы остановиться на основных положениях философии прагматизма, сформулированных в концептуальных трудах ее представителей – Ч. Пирса, У. Джеймса, Дж. Дьюи, а также у неопрагматика Р. Рорти.

По своей сути прагматизм можно считать американским вариантом эмпиризма, причем в его наиболее радикальной форме. Исходным тезисом прагматистской концепции является тождество познания и эмпирической активности (слово «прагматизм» происходит от греческого *πράγμα* – дело, действие). Всякая

познавательная акция представляет собой практически ориентированную интенцию, направленную на освоение мира. Каждый субъект в своем стремлении к комфорту и устранению сомнения формирует определенную систему *верований* (Ч. Пирс), не абсолютную в содержательном отношении, но весьма успешную – в адаптивном. Таким образом, мы можем выделить первое и основное положение философии прагматизма: освоение мира – путь устранения ментального дискомфорта. При этом У. Джеймс настаивал на том, что прагматизм следует рассматривать исключительно в методологическом аспекте. Вместе с тем, даже для Джеймса прагматизм оказывается не столько научной методологией, сколько жизненным кредо. Рациональное существование (то есть образ жизни, адекватный задачам успешной адаптации) экономно расходует физическую, психическую и интеллектуальную энергию. Поэтому познание ценно постольку, поскольку пережитый опыт может влиять на прогноз дальнейшей деятельности. В связи с этим абсолютно понятным делается определение прагматизма как философии прогресса (Б. Рассел) или даже футуристической экспансии (Р. Рорти).

Сказанное имеет непосредственное отношение к прагматистской концепции истины. Истина рассматривается как адекватное опыту знание. Эта адекватность – в постижении возможных практических последствий усвоенного в опыте. Вместе с тем, истина не сводится американскими мыслителями к простой пользе. Признание ее относительности и проективности не имеет ничего общего с релятивизмом софистов или радикальным агностицизмом средневековых мистиков. Для прагматиков истина – не застывшая формула, а процесс, вид активности, в которой и через которую становится возможным *приспособление мира к практическим целям человека* (Дж. Дьюи). Говоря о «полезности» истины («истина – то, во что для нас *вернее* верить»), Р. Рорти имел в виду конститутивную способность сознания создавать *приемлемую* для существования картину мира. Таким образом, второй важной чертой прагматизма следует считать оценку истины как практически ценного знания.

По своему содержанию гносеология прагматиков близка критической философии И. Канта. Как и у немецкого классика, теория познания прагматиков имеет антропоцентрический смысл: человек не приходит в готовый мир, а сам задает онтологические параметры своего бытия. Правда, в отличие от Канта, прагматики не отделяют когнитивных процедур от жизненной активности. На первый взгляд, сведение того, *что есть*, к тому, «во что *вернее* верить», напоминает одну из абсурдных формул солипсизма. Возможно, «вернее» следует понимать как «рациональнее», «достовернее с точки зрения опыта», «целесообразнее». Истина не метафизична, а исторична. Она продукт событийного контекста и поэтому является «постоянно совершаемым» (Ч. Пирс). По Пирсу, аргументы опыта не менее основательны, нежели аргументы разума: между интеллектом и вещами существует феноменальная связь, не допускающая абсурда. Поэтому адекватность миру укореняется в самом существовании. Можно сказать, что прагматизм на свой лад осуществил очередное (после греков и новоевропейской философии) открытие Логоса. Логос – закон и порядок, но коренится он не в мире как носителе космической разумности, а возникает в результате деятельностного контакта

человека и Универсума. «Закон» в прагматическом контексте приобретает характер целенаправленного освоения действительности, со-размерной человеческому миру. Поэтому «участие» в мире определяет меру универсального в человеке. И чем активнее это участие, чем больше «инвестиций» делает субъект, тем эффективнее его адаптация и полнее «ответ» со стороны действительности. Более того, Рорти говорит даже об отождествлении «себя с *мирским* в целом», ориентированном на упорядочение событийного потока. Соответственно, третьей особенностью прагматизма можно считать акцент на конструирующей способности сознания, направленного в будущее, – своеобразной проективной историчности.

Переходя к характеристикам прагматистской аксиологии и этики, заметим, что американские философы рассматривают ценности исключительно в функциональном контексте. Как познание оказывается познанием возможных практических последствий факта, так и ценность ассоциируется с «футуристическим» потенциалом феномена. В принципе, данная аксиологическая концепция соответствует духу классического эмпиризма Бекона – Гоббса – Локка: благо – то, что делает человека свободнее, благополучнее, счастливее. Многообразие потребностей индивида формируют систему ценностных приоритетов (где критерий приемлемости / неприемлемости – отношение к свободе и потенциальному многообразию альтернатив). Отсюда – четвертый концептуальный момент: ценно то, что работает на будущее; соответственно, цель философии – быть успешной жизненной программой, которая способна облегчить условия жизни отдельного «Я», человечества в целом (Дж. Дьюи).

Таким образом, чем активнее мы действуем, тем шире пространство свободы, понимаемой как свобода *альтернатив*. Опыт – не багаж прошлого, а ориентированный в будущее проект. Свобода для прагматиков выступает одновременно как цель и средство, выбор и возможность выбора, индивидуальное завоевание и дар Другому. Следовательно, чем успешнее освоение мира субъектом, тем яснее он сознает относительность собственных верований и тем последовательнее будет его отказ от тотальных / тоталитарных ценностей: «единая для всех» цель блокирует активность индивида. Поэтому подлинную свободу, по мнению Р. Рорти, можно помыслить только в духе «иронического либерализма»: «Моя свобода в том, чтобы умножать ее для других». Таким образом, последней («last but not least!») особенностью прагматизма как методологии можно считать идею солидарности, вытекающую из экзистенциальной неуверенности мыслящих и действующих субъектов. Это – солидарность различия, уважающая самость каждого, его свободу и достоинство. Идея солидарности как цели «иронического либерализма» близка концептам «перво-Я» Э. Гуссерля и «со-человечества» Э. Левинаса. Здесь мы встречаем тот же диалогизм, пафос ответственности и отказ от эгоцентрических аналогий в отношениях с Другим, что и в феноменологической традиции. Вместе с этим, неуклонное стремление прагматической философии быть социальной практикой отчасти вступает в конфликт с ее собственной «теорией верований»: верования, лишённые критического отношения, неизбежно выходят за рамки индивидуальной программы. В результате абсолютизированные ценности

либеральной мысли: «свобода всех», «всеобщая коммуникация», «тотальный (!) диалог», «глобальный мир» – не оставляют права выбора принципиально *иным* мировоззренческим позициям. Так *Другой*, протягивающий руку для приветствия, оказывается *Чужим*, посягающим на суверенность своего *vis-à-vis*, а *методология* становится *идеологией*.

Для того чтобы проанализировать возможность данной трансформации, а также ее последствия (что будет правильным, с точки зрения самого прагматизма, методологическим ходом), попробуем проследить, каким был исторический опыт прагматизма на его родине.

Важно отметить, что с самого начала практическая ориентация новой философии не ограничивалась специально-научными вопросами. Прагматизм возник как «теория демократии» (Дж. Дьюи), и поэтому социальная практика не просто подразумевалась им, а была исходным программным пунктом. На формирование прагматизма, безусловно, повлияла протестантская этика. Протестантизм, а конкретно – догмат о богоугодности житейского успеха, впоследствии составил главный мотив прагматистских спекуляций.

Успех как знак одобрения высшим порядком порядка земного оказался весьма продуктивным «слоганом» молодой цивилизации. Еще в XIX веке единство божественного предопределения и индивидуальной активности воплотились в небезызвестной панамериканистской доктрине Дж. Монро, а в религиозной жизни Соединенных Штатов – в феномене Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней, рассматривающей Америку в качестве единственной «правопреемницы» библейской цивилизации. Экономические приоритеты развивающейся молодой демократии (либерализация, конкуренция, частная инициатива) замечательным образом отобразила известная надпись на американском долларе: «In God we trust» – своеобразный синтез христианской надежды и прагматической предприимчивости. Таким образом, можно сделать вывод о том, что идеи прагматизма были плоть от плоти американской истории: они в той же степени стали для нее конструктивной силой, в какой и сами были ее порождением.

В XX веке (собственно, «золотом веке» прагматизма) перед американской цивилизацией стал вопрос о достойной конкуренции на международной арене. Интересы американского государства были экстраполированы на интересы нации как живого единства («тотальности», в левинасовском смысле). Так прагматизм стал содержанием официальной политики.

К окончанию Первой мировой войны прагматизм-философия, обогащенный значительным историческим опытом, окончательно превратился в прагматизм-идеологию. Нам представляется вполне адекватным определение идеологии, предложенное «Энциклопедией политической мысли» под редакцией Д. Миллера: «Идеологии являются примерами символически нагруженных верований и понятий, при помощи которых существует, интерпретируется и оценивается мир; их назначением является формирование, актуализация, структурирование и оправдание определенных способов или направлений одних видов деятельности и осуждение других» [5, с. 141]. Вместе с тем, заметим, что в отличие от авторов приведенного

определения, мы не усматриваем негативного содержания в феномене идеологии. Существование официальных мировоззренческих стратегий гражданского объединения, партии, нации, государства – не недостаток общества, а естественный факт общественной жизни. Всякая идеология – способ социальной трансляции исторически установленной (и политически обоснованной) системы приоритетов определенной общности. Идеология – одна из форм институционализации традиции.

В этом смысле интересно отметить методологическую трансформацию прагматизма – он отходит от идеалов эмпиризма, с его акцентом на частном интересе, обращаясь к ценностям рационалистической традиции (суверенитет, право на самоопределение, верховенство закона). По мнению исследователей, отказ Америки от авторитарных политических методов в отношениях с другими государствами (инициативы В. Вильсона и Ф. Рузвельта по нормативному регулированию международных отношений – знаменитые «14 пунктов», проект международной конституции и Лиги Наций, а позднее – Организации Объединенных Наций) не опровергал принципиальных установок прагматизма, а только подтвердил их, сделал их более универсальными, гибкими, собственно «прагматичными» [3, с. 53]. Аргументы силы на определенном этапе истории оказались менее эффективными, чем аргументы права, Логоса. Этот факт в очередной раз доказывает, что прагматизм является в большей степени «философией жизни», динамичной стратегией, нежели научной теорией.

Оценивая прагматический подход как последовательную идеологию, мы умышленно избегаем оценочных суждений. Вместе с тем, нельзя отрицать, что всякая система (а идеология – прежде всего система) рано или поздно сталкивается с проблемой тотальности, рассмотренной нами выше в данной статье. Происходит это тогда, когда единая система осознанно начинает противопоставлять себя другим системам, и отношения диалога превращаются в отношения бескомпромиссного оппонирования. В этом случае существуют два выхода: своеобразная «идеологическая революция» – кардинальная замена традиционной парадигмы новой или ее «консервация» посредством мифологизации.

На наш взгляд, именно вторую из двух альтернатив избрал американский прагматизм. Мифологизм американской прагматической идеологии наиболее полно проявил себя во внешнеполитической доктрине «американского мирового лидерства», определявшей направление международной деятельности США в XX веке [1, с. 69]. Межвоенная эпоха, время формирования этой доктрины, может быть отнесена к числу «легендарных» эпизодов истории: именно тогда человечество совершало «мужественное сошествие в хаос» (Г. Гессе), готовясь к новому глобальному противостоянию. Для США, как и для Европы, это время драматического выбора. Поэтому мифологические трансформации общественного сознания в эту эпоху – вполне закономерное явление.

Миф как способ отношения к действительности имеет ряд особенностей. Основные из них – следующие:

- а) коллективность сознания мифа: «мы» предшествует отдельному «я»;
- б) универсализация пространства мифа (для архаической мифологии это

проявляется в отрицании трансцендентного, для современной – в вере в возможность установления единого «общечеловеческого» коммуникативного горизонта);

в) отсюда – примат консенсуса внутри мифологической тотальности и биполярное деление мира по принципу «свои» – «чужие»;

г) драматизация повседневности и героический пафос;

д) особое временное измерение: связь с традицией парадоксальным образом сочетается с отсутствием историзма. Квазиисторизм.

Наиболее ярким примером мифологизации прагматистского проекта, своеобразным обобщением взглядов и верований американского общества в условиях начавшейся Второй мировой войны, может служить редакционная статья февральского номера журнала «Life» за 1941 год под названием «Американский век». Автором этой статьи был Г. Р. Люс, известный издатель и политик. Начало статьи («Мы, американцы, не чувствуем себя счастливыми. Мы не испытываем счастья, думая об Америке. ...Глядя на остальной мир, мы испытываем замешательство...») [9, с. 83] прекрасно иллюстрирует первую особенность мифосознания. Эмоциональный акцент на общности в тревоге делает коллективное «мы» субъектом выбора и ответственности. Андре Глюксман, описывая характерные моменты интегривистской идеологии (безусловно, мифологической по сути) подчеркивает, что тревога и опасность – главный источник чувства единого [2, с. 163]. Отсюда – конструирование единого квазипространства, охватывающего и «нас, американцев», и «остальной мир», «другие народы»: «Где мы есть? Мы находимся в состоянии войны» [9, с. 85]. Это новое пространство – пространство акции в рамках героического выбора, поле боя добра и зла: «Мы находимся в состоянии войны не для защиты американской территории. Мы участвуем в войне, чтобы защитить... и распространить по всему миру так называемые демократические принципы» [9, с. 86]. Так настоящее конструирует будущее. Пространство нового мира, мира после победы идеалов свободы и справедливости уже имеет на себе меты нового интернационализма – «американский джаз, голливудские фильмы, американский сленг, американские машины и патентованные продукты – это фактически единственные в мире вещи, признаваемые человеческими общинами повсюду, от Занзибара до Гамбурга» [9, с. 92]. Далее мы встречаем и апелляцию к истории (ссылку на «интернационализм» Рима, Чингисхана, Англии XIX века). Но подлинная история прагматистского мифа об Американском веке устремлена в будущее – это проект создания нового мира, в котором демократические идеалы «будут распространяться по всему миру и выполнять свою невидимую глазу работу по руководству человечеством на его пути от животного уровня до того уровня, который автор псалмов назвал немного уступающим уровню ангелов» [9, с. 94]. Пример данного текста показывает, что прагматистское понимание истории как фикции превращает опыт совершаемого «здесь-и-сейчас» в авансирование будущего. При этом опыт «здесь-и-сейчас» сверх- и трансперсонален. Он принадлежит не отдельному действующему лицу, а тотальной общности, утратившей национальную, культурную, историческую идентичность. Парадоксальным образом прагматизм, бегущий тотальности, провозглашающий ценности различия и поливерсальности, сам превращается в идеологически

гомогенную мифологическую парадигму.

История XX столетия, с ее трагическими страницами, с ее потрясениями, потерями, открытиями и победами, и по сей день остается для нас «опытом» в прагматистском смысле – полем для интерпретации, прогнозов, проектов. Именно в этот «футуристический» потенциал прошлого делает его и сегодня «постоянно совершаемым», развертывающимся перед нами полем альтернатив нашего будущего. Если говорить об уроках и значении традиции философии (методологии? идеологии? мифологии?) прагматизма для отечественной современности, то его содержание можно свести к нескольким основным моментам. Сегодня уже не существует ни моральной, ни интеллектуальной монополии на истину: каждая из форм культуры в равной степени может претендовать на роль «совести века» (П. Рикер) (об этом свидетельствует, например, гуманитарная ориентация ведущих отечественных политических сил, актуализирующих вопросы исторической справедливости, языковой культуры народа, морального образа политического лидера, связи современности с традицией). Глобальный мир – это не мир «размноженных» интегральных стандартов: он многомерен и многолик. Культивирующиеся в обществе всякие безальтернативные предпочтения, на каких бы высоких идеалах они ни основывались, опасны мифологизацией и забвением Другого. Свобода коммуникации предполагает как волю к диалогу, так и право на молчание. И, наконец, главный урок: рано или поздно социальный комплекс исторической вины должен трансформироваться в чувство исторической ответственности, причем не только перед будущими поколениями, поскольку «нет человека, который был бы, как Остров».

Литература:

1. Вишневский, М. Л. О доктрине «американского мирового лидерства» [Текст] / М. Л. Вишневский // США. Канада. – 2005. – № 9.
2. Глюксман, А. Одинадцата заповідь [Текст] / А. Глюксман. – К., 1994.
3. Давыдов, Ю. П. Стратегические культуры США и Европы [Текст] / Ю. П. Давыдов // США. Канада. – 2006. – № 3.
4. Джеймс, У. Воля к вере [Текст] / У. Джеймс. – М., 1997.
5. Енциклопедія політичної думки [Текст] / за ред. Д. Міллера. – К., 2000.
6. Лапицкий, М. И. Национальная идея: специфика американского опыта [Текст] / М. И. Лапицкий // США. Канада. – 2006. – № 9.
7. Левінас, Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого [Текст] / Е. Левінас. – К., 1999.
8. Левінас, Е. Я і Тотальність [Текст] / Е. Левінас // Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К., 1999.
9. Люс, Г. Р. Американский век [Текст] / Г. Р. Люс // США. Канада. – 2005. – № 9.
10. Мельвиль, Ю. К. Ч. Пирс и прагматизм [Текст] / Ю. К. Мельвиль. – М., 1992.
11. Рорти, Р. Философия и зеркало культуры [Текст] / Р. Рорти // Постмодерн в философии, науке, культуре. – Х., 2000.
12. Философия международных отношений. Круглый стол [Текст] // США. Канада. – 2006. – № 12.
13. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М., 1992.
14. Dewey, G. Problems of Men [Text] / G. Dewey. – N.Y., 1946.