

Ричард Рорти

Обретая нашу страну:

ПОЛИТИКА ЛЕВЫХ В АМЕРИКЕ XX ВЕКА

Перевод с английского

И.В. Хестановой и Р.З. Хестанова

Д О М

И Н Т Е Л Л Е К Т У А Л Ь Н О Й

К Н И Г И М О С К В А 1 9 9 8

ББК 87
Р73

Данное издание выпущено в рамках программы
Центрально-Европейского университета "TRANSLATION PROJECT"
при поддержке Регионального издательского центра
Института "Открытое общество" (OSI — BUDAPEST) и
Института "Открытое общество. Фонд Содействия"
(OSIAF — MOSCOW)

Издание осуществлено при содействии USIA

Издатель В. Анашвили

Художник В. Коршунов

*Эти лекции посвящены памяти Ирвинга Хоу и А. Филиппа
Рандолфа. У меня с ними было лишь кратковременное
личное знакомство, однако, их работы, общественная
деятельность и политические воззрения в молодости
произвели на меня большое впечатление. Тогда казалось,
что они являются олицетворением самого лучшего моей
страны. Так кажется и теперь.*

Рорти Р.

Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века /
Перев. с англ. и примеч. Хестановой И.В. и Хестанова Р.З. — М.:
Дом интеллектуальной книги, 1998. — 128 с.

ISBN 5-7333-0251-8

- © PRESIDENT AND FELLOWS OF HARVARD COLLEGE, 1998
- © Дом интеллектуальной книги, 1998
- © И.В. Хестанова, Р.З. Хестанов, перевод, 1998

АМЕРИКАНСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ГОРДОСТЬ:

УИТМЕН И ДЬЮИ

ОГЛАВЛЕНИЕ

АМЕРИКАНСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ГОРДОСТЬ: УИТМЕН И ДЬЮИ

11

ЗАКАТ ЛЕВЫХ РЕФОРМИСТОВ

51

КУЛЬТУРНЫЕ ЛЕВЫЕ

85

ОТ АВТОРА

121

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКОВ

123

Национальная гордость для страны — то же самое, что для индивида чувство собственного достоинства: необходимое условие самосовершенствования. Слишком развитая национальная гордость может стать причиной воинственности и империализма. Но подобно тому, как нехватка чувства собственного достоинства затрудняет проявление нравственной смелости личности, так недостаток национальной гордости мало что может дать для полнокровной и действенной дискуссии о национальной политике. Для того, чтобы политическая дискуссия была творческой и продуктивной, нужна эмоциональная вовлеченность в жизнь своей страны: чувства сильного стыда или воодушевляющей гордости, вызываемые различными страницами ее истории или разными направлениями в сегодняшней национальной политике. До тех пор, пока гордость перевешивает стыд, такая дискуссия, вероятно, не состоится.

Потребность в такой вовлеченности по-прежнему актуальна даже для тех, кто вместе со мной надеется, что однажды Соединенные Штаты Америки передадут суверенитет органу, названному Теннисоном “Парламентом Человека, Федерацией Мира”. Ибо такая федерация никогда не появится на свет, если правительства отдельных национальных государств не станут сотрудничать для ее установления, если в гражданах этих государств не проснется хоть какая-то гордость (пусть жалкая и скептическая) за усилия своих правительств в ее осуществлении.

Тем, кто надеется убедить нацию напроць силы, необходимо напомнить своей стране не только то, чем она может гордиться, но и то, чего ей следует стыдиться. Их истории об эпизодах и фигурах национального прошлого, которым должна быть верна страна, должны быть вдохновляющими. Нации рассчитывают на художников и интеллектуалов в деле создания образов и повествований о собственном прошлом. Соревнование за политическое лидерство отчасти разворачивается как соревнование между различными историями национальной самоидентичности и между различными символами ее величия.

Америке конца двадцатого века не хватает как вдохновляющих образов, так и вдохновляющих историй. Узколобый милитаристский шовинизм стал единственной разновидностью национальной гордости, поощряемой американской популярной культурой. Но такой шовинизм притупляется широко распространенным ощущением того, что гордиться больше, собственно, нечем. Как в популярной, так и в элитарной культуре, большинство описаний будущего Америки двадцать первого века пишет либо в самопародийных тонах, либо в тонах самоотвращения.

Обратимся к двум недавним романам: "Грохоту снега" Нила Стефенсона, бестселлеру, и "Альманаху мертвеца" Лесли Мармон Силко, триумфу критицизма, так и не прочитанному широкой публикой. Оба романа очень впечатляют. Их читатели с полным основанием могут считать нелепостью то, что американцы продолжают гордиться своей страной.

"Грохот снега" повествует об Америке двадцать первого века, когда стремления предпринимателей победили надежды на свободное и эгалитарное общество. Страна поделена на небольшие зоны влияния, внутри каждой из которых отдельная

корпорация — IBM, Мафия, GenTech — удерживает в своих руках правосудие высшего и низшего уровня. Правительство США занято только собственными делами и представляет собой еще один корпоративный организм, руководящий своими собственными маленькими анклавами. Но правительство — даже не первое среди равных. Нет никакого всеобъемлющего политического организма, не говоря уже о каком-то чувстве гражданственности, которое связывало бы воедино восточные и западные штаты или хотя бы объединяло различные районы больших городов.

В "Грохоте снега" отношение Соединенных Штатов к остальному миру символически выражено в Пароме (*the Raft*), самом пугающем создании Стефенсона. Это грандиозное скопление плотов, постоянно дрейфующих вдоль побережья Тихого океана и населенных миллионами азиатов, надеющихся свалить с корабля и переплыть в Северную Америку. Паром, своего рода интернациональная трущоба, управляется жестокими и анархистскими преступными бандами, совсем не похожими на организованные зоны влияния, управляемые доходными коммерческими предприятиями, уважающими права и границы друг друга в пределах страны, которая раньше называлась Соединенными Штатами Америки. Гордость от ощущения себя американским гражданином сменилась утешением, что ты находишься в большей безопасности и лучше питаешься, чем обитатели Парома. Линкольн и Мартин Лютер Кинг беспокоят воображение этих американцев не больше, чем Кромвель и Черчилль беспокоили воображение британцев, описанных Оруэллом в "1984".

"Грохот снега" исходит из широко распространенного убеждения, что все самые важные решения принимают корпорации и закулисное теневое правительство, действующее как агент

этих корпораций. Это убеждение находит выражение в популярных триллерах вроде “Три дня Кондора” Ричарда Конгдона или “Замороженные”, а также и в более амбициозных произведениях, типа “Виноградного края” Томаса Пинчонаⁱ и “Привидения шлюхи” Нормана Мэйлера.ⁱⁱ Представление, что видимое правительство — всего лишь поддельный фасад, является правдоподобной экстраполяцией того обстоятельства, что мы живем в эпоху Второго Позолоченного векаⁱⁱⁱ: даже Марка Твена могло бы напугать то бесстыдство, с которым сегодня наши политики предлагают корпорациям купить себя, и то бездушное отношение, которое американский средний класс проявляет к бедным.¹

В романах подобных романам Стефенсона, Конгдона и Пинчона присутствует не социальный протест, а скорее удрученное молчаливое согласие с закатом американских надежд. В романе “Альманах мертвеца” Силко признает самоочевидным тот факт, что демократическое правительство превратилось в фарс, но в ее романе доминирует скорее самоотражение, чем самопародийность. В центре повествования — отношение евро-американцев к коренным американцам и к потомкам рабов, вывезен-

ных из Африки. Роман Силко завершается картиной изгнания назад в Европу потомков европейских завоевателей и иммигрантов, тем самым исполнением одного из прорицаний коренных американцев, что белые будут лишь временным бедствием, проклятием, которое не продлится более пятисот лет. Силко изображает постепенную деградацию американского правительства среди охвативших страну бунтов и нехватки продовольствия, сопровождаемую массивным вторжением майя и ацтеков в Калифорнию, Аризону и Техас.

Нет надобности знать, читала ли Силко Хайдеггера или Фуко, чтобы заметить, что картина современной истории, предложенная в ее романе, похожа на картину, которую читатели часто обнаруживают у этих двух авторов. В этой перспективе двухсотлетняя история Соединенных Штатов и, конечно, история европейских и американских народов, начиная с Просвещения, — пропитана лицемерием и самообманом. Читатели Фуко часто закрывают его книги с убеждением, что за последние двести лет никакие кандалы не были разбиты: грубые цепи просто сменились на несколько более удобные. Хайдеггер описывает американский успех в распространении современной технологии как расширение пустоши. Те, кого убеждают Фуко и Хайдеггер, часто видят Соединенные Штаты Америки так же, как видит их Силко: как нечто, что, как мы должны надеяться, будет замещено, чем скорее, тем лучше, чем-то абсолютно иным.

Для этих людей чувство гордости американским гражданством — невозможно, а энергичное участие в избирательной политике — бессмысленно. Американский патриотизм ассоциируется у них с потворством зверствам: с ввозом африканских рабов, с истреблением коренных американцев, с вырубкой старых лесов,

¹ Один из замечательных примеров такой самопродажи — голосование в Сенате за изменение *ad hoc* в законе, чтобы помешать *Teamsters Union* организовать *Federal Express Company*. См. дебаты по этому вопросу, которые открылись речью сенатора Эдварда Кеннеди (*Congressional Record*, October 1, 1996, pp. S12097ff) и в особенности обратите внимание на замечание сенатора Пола Саймона: “Я полагаю, что мы должны честно спросить себя, почему сегодня в нашем представительном органе для *Federal Express* были предоставлены льготные условия? Я думаю, честный ответ сводится к тому, что *Federal Express* была очень щедра в организации своих пожертвований” (p. S12106). После того, как Сенат проголосовал в пользу этой компании, спикер *Federal Express*, как цитируется, заявил: “Мы играли в политический бейсбол и мы выиграли”.

с войной во Вьетнаме. Многие из них считают национальную гордость приличествующей только шовинистам: той разновидности американцев, которых радует, что Америка все еще способна организовать нечто вроде войны в Персидском заливе, что она все еще приносит смертоносную силу тогда и туда, куда она пожелает. Когда молодые интеллектуалы после чтения Хайдеггера, Фуко, Стефенсона или Силко смотрят фильмы о войне Джона Уэйна, они часто приходят к убеждению, что живут в жестокой, бесчеловечной и коррумпированной стране. Они начинают думать о самих себе, как об уцелевших исключениях — как о счастливых избранниках, обладающих пронизательным даром видеть страшную реальность современной Америки сквозь националистическую риторику. Однако, эта пронизательность не побуждает их сформулировать законодательную программу, присоединиться к политическому движению или разделить национальную надежду.

Контраст между национальной надеждой и национальным самоосмеянием и самоотвращением становится еще ярче, если сравнивать такие романы, как “Грохот снега” и “Альманах мертвеца” с социалистическими романами первой половины нашего века: с книгами вроде “Джунгли”, “Американская трагедия”, “Гроздь гнева”. Последние были написаны в убеждении, что тон Геттисбургского обращения¹⁴ был верен, но что наша страна должна была бы преобразиться, дабы исполнить надежды, которые возлагал на нее Линкольн. Преображение казалось необходимым потому, что подъем промышленного капитализма сделал индивидуалистическую риторику Америки первого столетия устаревшей.

Авторы этих романов полагали, что индивидуалистическая риторика должна быть заменена другой, в соответствии с кото-

рой Америке предназначено было стать первым кооперативным союзом, первым бесклассовым обществом. В этой Америке доходы и богатства распределялись бы по справедливости, а правительство гарантировало бы как равенство возможностей, так и индивидуальную свободу. Эта новая, квазикоммунитаристская риторика была сердцевинной Прогрессивного движения и Нового курса.¹⁵ Она определила тон американских левых на первые шестьдесят лет двадцатого века. Уолт Уитмен и Джон Дьюи, я кратко остановлюсь на этом, много сделали для формирования такой риторики.

Отличие между левыми интеллектуалами начала века и большинством их тогдашних противников — это отличие между деятелями и наблюдателями. В течение первых десятилетий нашего века, когда интеллектуал отстранялся от истории своей страны и со скепсисом смотрел на нее, было вполне вероятно, что он (или она) уже готов предложить новую политическую инициативу. Конечно, Генри Адамс был большим исключением — великий воздержавшийся от политики. Адамс распознал в Первом Позолоченном веке симптом необратимого нравственного и политического упадка, что Уильям Джеймс счёл просто ошибочным. Прагматистская теория истины отчасти была реакцией против той разновидности отстраненной позиции наблюдателя, которой прикрывался Адамс.

Для Джеймса отвращение к американскому лицемерию и самообману бессмысленно, если не впрячь его в дело, которое дало бы Америке основание гордиться собою в будущем. Разновидность протохайдеггерианского культурного пессимизма, которую развивал Адамс, казалась Джеймсу упадочнической и малодушной. “Демократия”, — писал Джеймс, —

“это своего рода религия и мы обязаны не допустить ее краха. Верования и утопии — это благороднейшие упражнения человеческого разума и никто, в ком есть искра разума, не будет фаталистически сидеть перед картиной, нарисованной мрачным предсказателем”.²

В 1909 году Герберт Кроули³ в начале своей книги “Обещание американской жизни” вторит Джеймсу:

“Вера американцев в свою собственную страну — религиозна, если не по своей напряженности, то по меньшей мере по своей абсолютной и универсальной авторитетности... Еще детьми мы слышим, как она утверждается или подразумевается в разговорах взрослых. Каждая новая ступень нашего образования предоставляет нам дополнительные свидетельства в ее пользу... Мы можем не доверять многому, что делается во имя нашей страны нашими соотечественниками или испытывать к этому сильную неприязнь; но сама наша страна, ее демократическая система и процветание в будущем — выше подозрений”.³

Если кто-нибудь приписал бы эту разновидность гражданской религии сегодняшним американцам, его поняли бы так, будто речь идет только о шовинистах — об американцах, которые считают своим типичным представителем скорее Джона Уэйна, чем Авраама Линкольна, а Америку — скорее непобедимой, чем доброжелательной. Романы Силко, Стефенсона, Мэйлера и Пинчона — наш эквивалент покорного пессимизма Адамса.

² James, “The Social Value of the College-Bred”, in *Essays, Comments and Reviews* (Cambridge, Mass., 1987), p. 109.

³ Croly, *The Promise of American Life* (первоначально опубликовано в 1909 г.; репринт Capricorn Books (New York) in 1964), p. 1.

Сегодня редко встретишь американского левого, цитирующего Линкольна или Уитмена. Мы уже не можем повторить за Кроули, что “каждая новая ступень нашего образования предоставляет нам дополнительные свидетельства” от имени веры американцев в свою страну. Напротив, современная американская студентка вполне может выйти из колледжа менее убежденной в том, что ее страна имеет будущность, чем когда она в него поступала. Она также менее склонна полагать, что политические инициативы могут творить такую будущность. Вероятно, в сердце такой студентки уже закрались дух отстраненного наблюдения и неспособность более рассматривать американское гражданство как возможность действовать.

В этой первой лекции я попытаюсь описать роль Уитмена и Дьюи в создании того образа Америки, который был распространен среди всех американских левых вплоть до войны во Вьетнаме. Я говорю “образ”, а не “миф” или “идеология”, поскольку не думаю, что существует не-мифологический, не-идеологический способ рассказывать историю (*story*) страны. Называть историю (*story*) “мифической” или “идеологической” имеет смысл тогда, когда такие истории (*stories*) могли бы противопоставляться истории (*story*) “объективной”. Хотя объективность и полезна как задача при выборе средств для каких-то целей, путем предсказания последствий действия, но она едва ли уместна при попытке решить, какой следует быть личности или нации. Никто не знает, что значит быть объективным в стремлении определить, чем на самом деле является страна, что в действительности означает ее история. Никто не сможет дать ответа на этот вопрос, как и на вопрос о том, кем в действительности является данная личность, что на самом деле означает ее индивидуальная

история. Мы задаемся вопросами о нашей индивидуальной и национальной идентичности, когда нам нужно решить, что нам следует делать теперь, кем нам следует попытаться стать.

В качестве примера такого процесса принятия решения обратимся к книге Джеймса Болдуина^{vi} "The Fire Next Time". В начале этой книги Болдуин говорит:

"Это преступление, в котором я обвиняю свою страну и своих соотечественников; ни я, ни время, ни история никогда им не простят того, что они разрушили и продолжают разрушать сотни тысяч жизней и не ведают об этом и не хотят знать об этом".⁴

Такое отсутствие готовности простить может легко принять форму, которую оно приняло в теологии Исламской Нации. Болдуин описывает встречу с ее пророком, Элия Мухаммедом^{viii}. Черные мусульмане говорят, что белые люди были созданы ученым-сатанистом как гомункулусы. Такая гипотеза кажется им наилучшим объяснением бесчеловечной жестокости аукционов рабов и линчевания. Выстроенный ими вокруг этой гипотезы рассказ полностью противоположен истории Линкольна о новом рождении свободы, имевшем место на этом континенте.

Принимающие историю Элия Мухаммеда, используют ее для выражения искреннего, нутряного отвращения к белой Америке, явно ощущаемого и в романе Силко. Но в ходе повествования Болдуина о самосозидании, мы видим, как он соединяет упрямое нежелание простить с постоянной самоидентификацией со страной, которая силой заставила его предков пересечь океан в кан-

далах. "Я не подопечный Америки. Я один из первых американцев, которые приплыли к ее берегам".⁵

Далее Болдуин говорит: "Одним словом, здесь мы, черные и белые, глубоко нуждаемся друг в друге, если мы действительно должны стать нацией — то есть если мы действительно должны обрести свою идентичность, достичь своей зрелости как мужчины и женщины"⁶. Он завершает книгу пассажем, который потом неоднократно будет цитироваться:

"Если мы — здесь я имею в виду более или менее сознательных белых и более или менее сознательных черных, тех, кто подобно влюбленным должен требовать от других сознания или создавать его — не дрогнем теперь в исполнении нашего долга, мы, пусть нас всего горстка, может быть, сможем покончить с расистским кошмаром, обрести свою страну и изменить мировую историю".

Отличие Элия Мухаммеда от Болдуина в решении вопроса о том, как думать об Америке, сводится к двум решениям: либо быть сторонним наблюдателем, вверив судьбу Соединенных Штатов в руки не-человеческих сил, либо — действующим лицом.

Я не считаю нужным доказывать ни то, что Элия Мухаммед сделал верный выбор, а Болдуин ложный, ни обратное. Так же вряд ли стоит утверждать, что один из них видит Америку более объективно, или более рационально, или менее идеологично, или менее мифологично, чем другой. Ни тот, ни другой не простил, но один отвернулся от проекта обрести страну, а другой —

⁴James Baldwin, *The Fire Next Time* (New York: Dial, 1963), p. 5.

⁵Ibid., p. 98.

⁶Ibid., p. 97.

нет. Оба решения можно понять. И то, и другое — можно представить в выгодном свете. Но не существует нейтрального, объективного критерия, который предписывал бы одно решение вместо другого.

Я думаю, что нет никакого смысла спрашивать, верно ли понял Америку Линкольн, или Уитмен, или Дьюи, по тем же самым причинам, что и задаваться вопросом, принял ли Болдуин правильное решение. Рассказы о том, чем была нация и чем ей следует стремиться стать, — это не столько попытки точного изображения, сколько попытки изобретения нравственной идентичности. Спор между левыми и правыми по поводу того, какими эпизодами из нашей истории мы, американцы, должны гордиться, никогда не будет состязанием между истинным и ложным взглядом на историю нашей страны и на ее идентичность. Лучше описывать его как спор о надеждах — какие принять, а от каких отказаться. Покуда в стране существуют политически активные правые и политически активные левые, этот спор будет продолжаться. Вокруг него сосредоточена политическая жизнь нации, но левые несут ответственность за то, чтобы он не прекращался. Ибо правые никогда не считают, что что-либо нуждается в изменении: они думают, что в стране, как она есть, в принципе, все в порядке и что в прошлом было, может быть, даже лучше, чем теперь. Они смотрят на борьбу левых за социальную справедливость просто как на нарушение спокойствия, как на утопическое безрассудство. Левые, по определению, — это партия надежды. Они настаивают на том, что наша нация все еще не обретена. Как сказал историк Нельсон Лихтенштейн, “все великие американские реформистские движения, начиная с кампании против рабства и кончая подъемом рабоче-

чего движения в 30-х годах, видели в себе поборников нравственного и патриотического национализма, который они противопоставляли местническим и эгоистическим элитам, имевшим противоположные представления о добродетельном обществе”.⁷

Как только левые занимают наблюдательную и ретроспективную позицию, они сразу перестают быть левыми. В этих лекциях я буду утверждать, что как только в 60-х годах нарушился старый альянс между интеллектуалами и профсоюзами, американские левые стали скатываться к позиции в духе Генри Адамса. Левые академической среды позволили культурной политике вытеснить политику реальную и сотрудничали с правыми в деле переноса вопросов культуры в центр публичных дебатов. Они расходуют энергию, которая должна была бы быть посвящена предложению новых законов, на обсуждение тем, таких же далеких от нужд страны, как размышления Генри Джеймса о Деве и Динамо. У академических левых нет никаких проектов, которые они могли бы предложить Америке, никакого видения страны, которую следовало бы обретать, формируя консенсус о необходимости реформы. Они не чувствуют силы в риторике Джеймса и Кроули, а американская гражданская религия кажется им узкоколым и устарелым национализмом.

Уитмен и Дьюи принадлежат к числу пророков этой гражданской религии. Они предложили новый взгляд на то, чем была Америка, в надежде мобилизовать американцев на политические действия. Самой замечательной чертой в их переописании

⁷ Nelson Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit: Walter Reuther and the Fate of American Labor* (New York: Basic Books, 1994), p. 383.

нашей страны был бескомпромиссный секуляризм.⁸ В прошлом большинство историй, которые побуждали нации к проектам самосовершенствования, были историями об их обязанностях перед одним или несколькими богами. На протяжении почти всей американской и европейской истории, нации задавались вопросом, как они предстанут пред очи христианского бога. Американская исключительность обычно была верой в особую божественную милость, как например, в книгах Джозефа Смита^{ix} и Билли Грэхэма^x. Напротив, Элия Мухаммед и Лесли Мармон Силко представляют собой вывернутую наизнанку исключительность: в их представлениях белая Америка будет объектом особого божественного гнева.

Дьюи и Уитмен хотели, чтобы американцы продолжали считать себя исключительными, но при этом, и тот и другой хотели отбросить всякое упоминание о божественной милости или гневе. Они надеялись отделить братство и милосердие, на которых настаивали христианские писания, от идей о сверхъестественном происхождении, о бессмертии, о божественном промысле — и самое главное, от идеи греховности. Им хотелось, чтобы

⁸ Я употребляю термин “секуляризм” скорее в смысле “антиклерикализм”, чем “атеизм”. Неприязнь Дьюи к “агрессивному атеизму” проявилась в его *A Common Faith*. Я уже однажды доказывал, что Дьюи, как и Джеймс, хотел, чтобы прагматизм был совместим с религиозной верой — но только с приватизированной религиозной верой, а не с той, что производят церкви, особенно церкви, которые занимают политические позиции. См. “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance”, in *The Cambridge Companion to William James*, ed., Ruth-Anna Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); “Pragmatism as Romantic Politeism”, вскоре появится под редакцией Morris Dickstein; “Religion as Conversation-Stopper”, *Common Knowledge*, vol. 3 (Spring, 1994), pp. 1-6. Последнее — ответ на довод Стефена Картера о том, что религия должна быть слышна на публичной площади.

чтобы американцы гордились скорее тем, что Америка сама, в меру своих возможностей могла бы сделать из себя, чем подчинением Америки какому-либо авторитету — пусть даже авторитету бога. Так Уитмен писал:

“И я зываю к человечеству, не любопытствуйте о боге,
Ибо я, тот, кто любопытен к каждому, не любопытен к богу”.⁹

Уитмен полагал, что нет нужды проявлять к богу любопытства, поскольку не существует мерила, даже божественного, которым можно было бы мерить решения свободных людей. Он надеялся, что ту энергию, которую общества прошлого тратили на выяснение желаний бога, американцы будут расходовать на выяснение желаний друг друга. Они будут любопытны к другим американцам, а не к тому, что утверждает над Америкой авторитет.

Согласно Кеннету Рэкстроту,^{xi} Уитмен — изобретатель идеи “осуществления американской мечты как апокалипсиса, эсхатологического события, которое наделит жизнь человека ее предельным смыслом.” Он продолжает:

“Другие религии основывались на обещании сообщества Любви, Обители Мира, Царства Божьего. Уитмен идентифицирует себя со своим собственным национальным государством. Мы прощаем подобного рода идеи лишь в том случае, если они возникли три тысячи лет назад в Левантинской пустыне. В наши дни мы подозреваем их в опасной злонамеренности. Кроме того, Уитмен разобла-

⁹ *Leaves of Grass*, p. 85. Все ссылки как на “Листья травы”, так и на “Демократические перспективы” делаются по книге из Американской Библиотеки: *Walt Whitman: Complete Poetry and Selected Prose* (New York: Library of America, 1982).

чае и разрушает все подделки, выдающие себя за американский образ жизни. Это самое последнее и величайшее предвидение американского потенциала".¹⁰

Все, что говорит Рэксрот в этом отрывке, мне кажется верным, за исключением фразы "последнее и величайшее". У Уитмена были удачливые подражатели в его стремлении связать историю нашего национального государства со смыслом человеческой жизни. Может быть из-за того, что я профессор философии и имею особый интерес к новым философским формулировкам нравственных идеалов, мне кажется, что Джон Дьюи был наиболее удачливым и способным из этих подражателей.

Уитмен недвусмысленно говорил, что будет "употреблять слова 'Америка' и 'демократия' как взаимозаменяемые термины".¹¹ Дьюи был менее категоричен, но употребляя выражение "истинно демократический" как самое почетное, он явным образом представлял Америку уже обретенной. И Дьюи, и Уитмену Соединенные Штаты представлялись возможностью разглядеть предельную значимость в конечном, человеческом, историческом проекте, а не в чем-то вечном и не-человеческом. Оба они надеялись, что Америка станет местом, где религия любви в конечном итоге заменит религию страха. Они мечтали, что американцы разобьют традиционную связь между религиозным импульсом, импульсом трепета перед чем-то большим, чем они сами, и инфантильной потребностью в безопасности, детской

надеждой убежать от времени и случая. Им хотелось сохранить первое и отбросить последнее. Им хотелось поставить надежду на бескастовую и бесклассовую Америку на место, традиционно занимаемое познанием Воли Господней. Им хотелось, чтобы утопическая Америка заменила бога как безусловный объект желания. Им хотелось, чтобы борьба за социальную справедливость стала воодушевляющим страну принципом, душой нации.

"Демократия, — говорил Дьюи, — не является ни формой правления, ни социальной целесообразностью, она представляет собой метафизику отношения человека и его опыта к природе...".¹² Как для Уитмена, так и для Дьюи, термины "Америка" и "демократия" являются стенографическим сокращением нового представления о том, что значит быть человеком: представления, не оставляющего никакого места для повиновения не-человеческому авторитету, представления, в соответствии с которым, ничто, кроме свободно достигнутого консенсуса, не имеет совершенно никакого авторитета. Стивен Рокфеллер прав, когда говорит, что "задача [Дьюи] состояла в полной интеграции религиозной жизни с американской демократической жизнью".¹³ Однако, интеграция, на которую возлагал надежды Дьюи, не сводится к смешению поклонения вечному Бытию с надеждой на временную реализацию воли этого Бытия в Америке. Скорее, она сводится к забыванию о вечности. В более общем смысле,

¹⁰ Kenneth Rexroth, 'Walt Whitman', *Saturday Review*, 3 September 1966, непериздано в: *Walt Whitman: Critical Assessments*, ed. Graham Clarke (Mountfield: Helms Information, no date), volume 3, p. 241.

¹¹ *Democratic Vistas*, p. 930.

¹² John Dewey, "Maeterlinck's Philosophy of Life", *The Middle Works of John Dewey*, vol. 6 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978). Дьюи говорит, что только трое — Эмерсон, Уитмен и Метерлинк — сумели ухватить это в демократии.

¹³ Steven Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 4.

это вопрос замены коллективного знания о том, что уже действительно, на социальную надежду — на то, что может стать действительным. Слово “Демократия”, — говорил Уитмен, — “это великое слово, история которого ... еще не написана, поскольку эта история еще должна быть разыграна”.¹⁴

Забывание о вечности и замена знания о предшествующей действительности надеждой на случайное будущее — не такое простое дело. Но после Гегеля обе задачи стали более осуществимыми. Гегель был первым философом, который также серьезно относился ко времени и конечности, как любой материалист типа Гоббса, и вместе с тем, также серьезно относился к религиозному импульсу, как любой еврейский пророк или христианский святой. Спиноза попытался осуществить такой же синтез, отождествив бога и природу, но он все еще предпочитал смотреть на вещи через призму вечности. Гегель возразил на это, заявив, что всякий взгляд на человеческую историю в таком ракурсе будет слишком неубедительным и абстрактным, чтобы иметь хоть какой-то религиозный смысл. Он предположил, что смысл человеческой жизни является функцией самообнаружения человеческой истории, а не функцией отношения этой истории к чему-то не-историческому. После этого предположения двум читателям Гегеля, Дьюи и Уитмену, было уже проще утверждать, что способ мыслить значение человеческого приключения — это, скорее, взгляд вперед, чем вверх: сопоставление возможного человеческого будущего с человеческим прошлым и настоящим.

К сожалению, Маркс был самым влиятельным среди левых гегельянцев. Но он ошибался, полагая, что гегелевскую диалектику можно использовать как в целях предсказания, так и в це-

лях воодушевления. Именно поэтому марксисты создали ту форму историцизма, которую Карл Поппер справедливо критиковал за ее скудность. Но есть и иная форма гегелевского историцизма, которую не затронула попперовская критика. В этой форме историцизм просто темпорализует то, что Платон и даже Кант пытались увековечить. Это темпорализация предельного смысла и благоговейного трепета.

Философия Дьюи представляет собой систематическую попытку все оременить и ничего не оставить фиксированным, что означает отказ от попыток найти теоретическую систему координат, внутри которой оценивались бы проекты человеческого будущего. Романтическая надежда Дьюи состояла в том, что грядущие события сделают всякую предложенную систему устаревшей. Его ничто так не пугало, как статическое равновесие: время, когда все будут полагать само собой разумеющимся, что история осуществилась, эпоха зрителей, а не деятелей, страна, где больше не слышны споры между правыми и левыми.

В молодости Дьюи много читал Гегеля. Он использовал Гегеля для самоочищения от Канта, а затем и от ортодоксального христианства. Уитмен читал Гегеля совсем немного, но прочитанного оказалось достаточно, чтобы им восторгаться. “Только Гегель, — пишет в своих дневниках Уитмен, — пригоден для Америки — достаточно широк и достаточно свободен”.¹⁵ “Я це-

¹⁴ *Democratic Vistas*, p. 960.

¹⁵ Whitman, *Notebooks and Unpublished Prose Manuscripts*, vol. 6, ed. by Edward F. Grier, of *Collected Writings* (New York: New York University Press, 1984), p. 2011. Смотрите на pp. 2007-2008 полезные редакторские замечания и ссылки на дополнительные материалы, в которых обсуждается степень знакомства Уитмена с Гегелем и характер гегелевского влияния на него. Похоже, что он читал у Гегеля только то, что было переведено Фредериком Хеджем в его книге 1847 года *German Prose Writers* — главным образом введе-

ню [Гегеля], — продолжает он, — как самого тонкого учителя Человечества и самого тонкого и любимого целителя моей души и сознания”.¹⁶

Гегелевская философия истории узаконила и поддержала надежду Уитмена на замену Царства Божьего своим национальным государством. Ибо Гегель повествует об истории как о развитии свободы, как о постепенном пробуждении той идеи, что люди предоставлены самим себе, поскольку для бога не существует ничего, кроме его развития через мир — для божественного не существует ничего, кроме истории человеческого приключения. В известном отрывке Гегель указывает через Атлантику на место, где могут быть совершены чудеса, до сих пор невиданные: “Америка,” — пишет он, — “это страна будущего ... предел желания для всех тех, кто уже утомлен историческим арсеналом старой Европы”.¹⁷

Вероятно, Уитмен никогда не видел этого отрывка, но был совершенно уверен, что Гегель *должен* был написать эту фразу. Ему было очевидно, что Гегель написал прелюдию к американской саге. Труды Гегеля, говорил Уитмен, было бы “сегодня вполне уместным собрать и сплести в одну книгу с броским заголовком: *Размышления о предназначении Северной Америки и демократии в ней*”.¹⁸ Это было бы возможно потому, что Гегель

ние к “Лекциям по философии истории”. Он почерпнул также кое-что из умного пятистраничного краткого изложения гегелевской системы Джо-зефом Гостиком.

¹⁶ Ibid., p. 2012.

¹⁷ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World-History: Introduction: Reason in History*, trans. Nisbet (Camb., Cambridge University Press, 1975), pp. 170-1.

¹⁸ Carlyle from American Points of View” in *Prose Works* (Philadelphia: David McKay, 1900), p. 171.

считал, что бог остается несовершенным до тех пор, пока он не вводит время — до тех пор, пока, в соответствии с христианской терминологией, он не перевоплощается и не страдает на кресте. Гегель использовал доктрину инкарнации, чтобы перевернуть вверх ногами греческую метафизику и доказать, что без бога-сына, бог-отец остается просто потенциальностью, просто идеей. Без времени и страдания бог, в терминологии Гегеля, это “всего лишь абстракция”. Гегель был близок к тому, чтобы сказать нечто из того, что Уитмен фактически высказал:

“Вся теория об особом и сверхъестественном и все, что было связано с ней или из нее выводилось, уходит как мечта.... С реальностью души не соотносится допущение существования во вселенной чего-либо более божественного, чем мужчины и женщины”.¹⁹

Уитмен, как и большинство американских мыслителей XIX века, считал что Голгофа Духа уже в прошлом и что американская Декларация Независимости явилась началом Пасхи. В силу того, что Америка — первая страна, основанная в надежде на новый вид братства, она могла бы стать местом, где впервые была бы осуществлена вековая надежда. Американцы составят авангард человеческой истории, потому что, как говорит Уитмен: “Из всех народов, когда-либо живших на земле, американцы вероятно обладают самой богатой поэтической природой. А сами Соединенные Штаты — это, по сути, величайшая поэма”.²⁰ Кроме того, они — исполнение прошлого человечества. “Цветы, увен-

¹⁹ *Leaves of Grass*, p. 16.

²⁰ *Leaves of Grass*, p. 5.

чивающие наши головы — пишет Уитмен, — это результат двухтысячелетнего роста”.²¹

Уитмен считал, что мы, американцы, обладаем самой поэтической натурой, потому что представляем собой самый радикальный эксперимент национального самосозидания: первое национальное государство, не угрожающее никому, кроме себя, даже богу. Мы — величайшая поэма, потому что мы сами занимаем место бога: суть наша в существовании, а наше существование в будущем. Другие нации мыслили себя гимном во славу бога. Мы переопределяем бога как будущее наших самостей.

Однако, ни Дьюи, ни Уитмен не связывали себя с воззрением, согласно которому ход событий с неизбежностью будет благоприятствовать Америке, что американский эксперимент самосозидания будет успешным. Плата за темпорализацию — случайность. Поскольку Дьюи и Уитмен отвергали всякую мысль о Божественном Промысле и всякую мысль об имманентной телеологии, они должны были признать, что авангард человечества может сбиться с пути и, может быть, приведет наш вид к крутому обрыву. Как выразил это Уитмен: “Соединенным Штатам предназначено либо преодолеть славную историю феодализма, либо же потерпеть самый оглушительный в истории провал”.²² Если Маркс и Спенсер претендовали на знание того, что неминуемо произойдет, то Уитмен и Дьюи отвергли такое знание ради ясной и радостной надежды.

Несчастье Европы, как думали Уитмен и Дьюи, состояло в том, что она слишком напряженно стремилась к знанию: она

стремилась найти ответ на вопрос, что должны представлять собой человеческие существа. Она надеялась обрести авторитетное руководство для человеческого поведения. Одним из первых европейцев, предложивших оставить эту надежду, был Вильгельм фон Гумбольдт, основатель этнографии и философ, оказавший большое влияние на Гегеля. В отрывке, который Милль использовал в качестве эпиграфа к своей книге “О свободе”, фон Гумбольдт писал, что главное в социальной организации — сделать очевидной “абсолютную и существенную важность человеческого развития в его широчайшем разнообразии”. Уитмен принял эту подачу от Милля и процитировал “О свободе” в первом параграфе своей книги “Демократические перспективы”. Там он говорит, что Милль настаивает на “двух главных элементах, или суб-стратах, подлинно великой нации: 1-ый — широчайшее разнообразие характеров и 2-ой — свободная игра человеческой природы для того, чтобы она развивалась в бесчисленных и даже конфликтующих направлениях”.²³

“Широчайшее разнообразие” Милля и Гумбольдта и “свободная игра” Уитмена — это способы говорить о том, что никакие человеческие достижения прошлого, ни Платона, ни даже Христа, не могут нам ничего сказать о предельном значении человеческой жизни. Такие достижения не смогут нам дать модели, по которой кроить будущее. Будущее будет бесконечно расширяться. Эксперименты с новыми формами индивидуальной и общественной жизни будут взаимодействовать и подкреплять друг друга. Индивидуальная жизнь станет несравненно разнообразней, а общественная — невообразимо свободней.

²¹ *Leaves of Grass*, p. 71.

²² *Democratic Vistas*, p. 930.

²³ *Democratic Vistas*, cited above, p. 929.

Урок, который нам следовало бы извлечь из европейского прошлого и в особенности из христианства, сводится не к знаниям об авторитете, которому мы должны подчинить свою жизнь, а к предложениям о том, как нам сделать себя разительно отличными от всего, что уже было.

Эта поэма бесконечного разнообразия не должна, однако, смешиваться с тем, что многие сегодня называют “мультикультурализмом”. Этот термин предполагает мораль “живи и не лезь в жизнь других”, политику развития бок о бок, при которой члены различных культур предохраняют и оберегают свою собственную культуру от вторжений других культур. Уитмена, как и Гегеля, не заботило ни сохранение, ни оберегание. Ему хотелось соревнования и спора между альтернативными формами человеческой жизни — поэтического *адоп*’а, при котором резкие диалектические диссонансы разрешались бы в неслыханные до сих пор гармонии. Гегелевская мысль о “прогрессирующей эволюции”, ставшая великим вкладом XIX столетия в политическую и социальную мысль, состоит в том, что каждый вступает против кого-нибудь в игру. Это должно происходить по возможности ненасильственно, но если необходимо, то и с применением насилия, как это фактически произошло в Америке в 1861 году. Гегелевская надежда состоит в том, что в результате такого противостояния возникнет новая культура, лучше, чем те, которые она синтезировала.²⁴ Эта новая культура будет лучше, поскольку она будет содержать в единстве большее разнообразие — это будет гобелен, в котором вместе переплетется большее количество нитей. Но этот гобелен

²⁴ Уитмен надеялся, что эра Перестройки станет рождением такой новой культуры. См.: David S. Reynolds, *Walt Whitman's America: A cultural biography* (New York, 1995), chapter 14.

также в конце концов будет разорван на лоскутки ради возможности соткать гобелен еще больше, чтобы, таким образом, прошлое не могло препятствовать будущему.

Я думаю, что отличие в доктрине между Дьюи и Уитменом небольшое. Но есть явное отличие в акцентах: один говорит главным образом о любви, другой — в основном о гражданственности. Образом демократии у Уитмена были любовные объятия. У Дьюи — городской митинг. Дьюи рассуждал о необходимости создания того, что израильский философ Авишай Маргалит назвал *приличным* (*decent*) обществом, определив его как общество, в котором *институты* не унижают. Надежды Уитмена были сосредоточены на создании того, что Маргалит, по контрасту, назвал *цивилизованным* обществом, определив его как общество, в котором *индивиды* не унижают друг друга, в котором терпимость к фантазиям и выбору других инстинктивна и привычна.²⁵ Главной мишенью Дьюи был институционализированный эгоизм, тогда как мишенью Уитмена — социально допустимый садизм, вырастающий из сексуальной репрессии и неспособности к любви.

Дьюи испытывал неприязнь и недоверие к ФДР²⁶, хотя многие его идеи получили признание именно при Новом Курсе. Надежды Уитмена, с другой стороны, стали осуществляться в молодежной культуре 1960-ых. Уитмен был бы в восторге от рок-н-ролла, наркотиков и особой манеры нечаянного товарищеского совокупления, равнодушного к гомо- и гетеросексуальным различиям. Историография шестидесятых стала доминировать благо-

²⁵ См.: Avishai Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 1.

даря политике Новых левых, но мы должны помнить, что многие молодые люди шестидесятых смотрели на Тома Хэйдена^{xiii} с тем же подозрением, что и на Линдона Джонсона. Их главной заботой были скорее культурные, чем политические изменения.²⁶ Дьюи может быть и одобрил бы культуру рок-н-ролла осторожно и взвешенно, но Уитмен отдался бы ей совершенно беззаветно.²⁷

Дьюи не выразил бы своего желания превознести и воодушевить свою страну так, как Уитмен, сказавший, что “тот, кто желал бы быть величайшим поэтом”, должен “привлечь к себе тело и душу своей собственной страны, с неистовой любовью повиснуть у нее шее и погрузить свой семитский мускул во внутрь ее достоинств и недостатков”.²⁸ Но в “Листьях травы” есть куски, которые мог бы написать и Дьюи, например: “Я произношу первобытный пароль ... я подаю знак демократии/С богом! Я не приму ничего, что другие не могут иметь на тех же условиях”.²⁹ Можно также представить, что перу Дьюи принадлежат следующие строки: “Логика и проповеди никогда не убеждают,/Ночное уныние все глубже вонзается в мою душу./Есть лишь то, что подтвердило себя перед каждым мужчиной и женщиной,/Есть лишь никем не отвергнутое”.³⁰

Эти отрывки из Уитмена можно прочесть как предчувствие доктрины, давшей прагматизму одновременно и оригинальность,

и дурную славу: его отказ верить в существование Истины, в значении чего-то, что не сделано человеческими руками, чего-то, что имеет авторитет над людьми. Больше всего Гегеля приблизило к прагматизму его изречение, что философия — это эпоха, схваченная в мысли.

Вопреки такому историзму, Гегелю так никогда и не удалось дойти до утверждения первенства практического перед теоретическим — того, что Хилари Патнэм, определяя сущность прагматизма, назвал первичностью точки зрения агента. Дьюи, как Маркс в своем одиннадцатом тезисе о Фейербахе, абсолютное первенство отдал практическому. Его прагматизм отвечает скорее на вопрос “Что может сделать философия для Соединенных Штатов?”, чем на вопрос “Как могут быть философски оправданы Соединенные Штаты?”. Он отказывается от вопроса “Почему следует предпочитать демократию феодализму и самозидание — послушанию авторитету?” в пользу вопроса “Что мы скажем об истине, познании, разуме, доблести, человеческой природе и об остальных традиционно философских сюжетах, допустив предпочтения, которые мы, американцы, разделяем, допустив приключение, в которое мы пустились?”. Америка, надеялся Дьюи, будет первым национальным государством, взявшим на себя смелость отречься от надежды на оправдание свыше — от неподвижного и вечного источника. Такая страна будет обращаться и со своей философией, и со своей поэзией как со способами самовыражения, а не просить своих философов обеспечить ее утешением.

Высшим достижением философии Дьюи была его трактовка таких оценочных терминов, как “истина” и “правильность”, не как означивания отношения к априорно существующему пред-

²⁶ Этим указанием на в каком-то смысле несбалансированную историографию шестидесятых я обязан Марку Эдмундсону.

²⁷ Об оценке важности рок-н-ролла для шестидесятых смотрите главу “Zappa and Havel” in Paul Berman, *A Tale of Two Utopias: The political journey of the generation of 1968* (New York: Norton, 1996).

²⁸ *Leaves of Grass*, p. 23.

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 56.

мету — такому как Божья воля, или Моральный закон, или Внутренняя природа Объективной реальности — но как выражения удовлетворения найденным решением проблемы, проблемы, которая, тем не менее, однажды может показаться устаревшей, и удовлетворения, которое однажды может показаться неуместным. Вследствие такой трактовки изменилось наше представление о прогрессе. Вместо того, чтобы видеть в прогрессе приближение к чему-то заранее предопределенному, мы видим в нем разрешение большего количества проблем. Прогресс, как предположил Томас Кун, лучше определять тем, в какой степени мы сделали себя лучше по сравнению с прошлым, а не тем, насколько ближе мы подошли к цели.

В поздний период своей жизни Дьюи попытался “кратко определить в формальных терминах философского высказывания суть демократической веры”. Его утверждение состояло в том, что демократия является единственной формой нравственной и социальной веры, которая не “опирается на представление, что опыт должен быть подчинен в том или ином смысле некоторой форме вечного контроля: какому-либо ‘авторитету’, существующему якобы вне опыта”.³¹ Эта формулировка повторяется в восклицании Уитмена: “Сколько же времени уйдет на то, чтобы заставить этот американский мир увидеть, что он в самом себе содержит свой окончательный авторитет и опору!”³² Именно антиавторитаризм является движущей силой, стоящей за сопротивлением Дьюи платонической и теоцентрической метафизике, а также за его более оригинальным и противоречивым со-

противлением теории истины как соответствия: представлению, что истина — это дело точной репрезентации действительности, существующей до опыта. Для Дьюи представление о том, что “там, вовне” находится действительность со своей внутренней природой, которую следует уважать и которой следует соответствовать, не было проявлением надежного здравого смысла. Это представление было реликтом платоновского иного мира.

Отрицание теории истины как соответствия было для Дьюи способом подтвердить в философских терминах утверждение Уитмена о том, что Америке не нужно помещать себя в некую систему координат. Великие романтические поэмы, такие как “Песня обо мне”^{xxiv}, или Соединенные Штаты Америки, предполагают прорыв через унаследованные системы координат и свою непостижимость внутри них. Сказать, что сами Соединенные Штаты по сути представляют собой величайшую поэму, значит допустить, что Америка сама будет творить оценивающий ее вкус. Это значит представлять себе наше национальное государство одновременно и как самосозидающего поэта, и как сотворившую себя поэму.

Вот что можно сказать о моей интерпретации попытки Уитмена и Дьюи полностью секуляризировать Америку: видеть в ней образцовую демократию и, поэтому, страну, которая гордилась бы тем, что в ней правительства и социальные институты существуют только для того, чтобы делать возможным новый тип индивидуальности, страну, ничего не принимающую в качестве авторитета, кроме свободного консенсуса между таким широким разнообразием граждан, которое только можно достичь. В такой стране не может быть каст или классов, поскольку самоуважение, необходимое для участия в свободном демократическом об-

³¹ “Creative Democracy — the task before us” in: *Later Works of John Dewey*, vol. 14 (Carbondale, Illinois University Press, 1987), p. 229.

³² *Democratic Vistas*, p. 956.

суждении, несовместимо с подобными социальными делениями. Для Уитмена и Дьюи бескастовое и бесклассовое общество — именно то, которое в ходе XX века пытались сконструировать американские левые — было не более естественным, не более рациональным, чем жестокие общества феодальной Европы или Виргинии XIX века. В защиту этого общества можно сказать только то, что оно производит меньше ненужного страдания, чем любое другое, что оно представляет собой наилучшее средство для достижения определенной цели: создания большего разнообразия личностей — более бесстрашных, обладающих более широким, полным и сильным воображением. Дьюи и Уитмену нечего сказать тем, кому нужно доказывать, что меньшее страдание и более широкое разнообразие являются важнейшими целями политических стремлений. Им не известны никакие другие предпосылки, из которых может быть выведено такое убеждение.

Эта концепция о назначении социальной организации принадлежит исключительно левым. Левые, партия надежды, считают, что нравственную идентичность нашей страны скорее следует еще обрести, а не сохранить. Правые, партия памяти, полагают, что наша страна уже обладает нравственной идентичностью, и они надеются сохранить эту идентичность в нетронутom виде. Они боятся экономических и политических изменений и поэтому легко становятся пешками в руках богатых и сильных — тех, чьи своекорыстные интересы препятствуют таким изменениям.

Я не думаю, что более поздние американские левые хоть сколько-нибудь приблизились к тому, как Дьюи понимал отношения между индивидом и обществом. Дьюи, как и Фуко, был убежден, что субъект представляет собой социальный конструкт, что дискурсивные практики пронизывают наши души и сердца

до самого основания. Но он настойчиво утверждал в качестве единственной цели общества конструирование субъектов, способных к еще более новаторским, более богатым формам человеческого счастья. Словарь, в котором Дьюи предложил нам обсуждать социальные проблемы и политические инициативы, был попыткой развить дискурсивную практику, пригодную для проекта такого социального конструирования.

Испытывать гордость от участия в этом проекте — не значит подписываться под тем, что Болдуин назвал

“собранием мифов, за которое держатся белые американцы: что все их предки были свободолюбивыми героями; что они родились в величайшей стране, какую когда-либо видел мир; что американцы непобедимы на поле битвы и мудры в мире; что американцы всегда благородно вели себя с мексиканцами и индейцами и всеми другими соседями и подчиненными, что американские мужчины самые прямые и мужественные в мире, а американские женщины — чистые”³³.

Та гордость американцев, на которой настаивают Уитмен и Дьюи, совместима с памятью о расширении наших границ путем истребления племен, которые препятствовали нашему продвижению, что мы не сдержали слова, данного в договоре Гваделуп Идальго^{xv}, и что только наша задиристость махо повинна в смерти миллионов вьетнамцев.

Но можно возразить, что в таком случае нет *ничего* несовместимого с американской гордостью. Я думаю, что ответ Дьюи-Уитмена сводится к тому, что есть много вещей, которые должны

³³ *The Fire Next Time*, p. 101.

обуздать и умерить такую гордость, но ничто из того, что совершила нация, не мешает конституционной демократии вернуть самоуважение. Сказать, что некоторые действия *сделали* это невозможным, значит отказаться от секулярного, антиавторитарного словаря общей социальной надежды в пользу словаря, который ненавидели Уитмен и Дьюи: словаря, построенного вокруг понятия "грех".

Люди, всерьез принимающие это понятие, считают Дьюи и Уитмена ребячливыми, наивными и опасными. В обоих они видят недостаток чувства трагического и ощущения бездны. Для таких людей основополагающим нравственным фактом является то, что совершение некоторых оговоренных поступков — поступков, которые могут быть точно определены безотносительно к историческим изменениям и культурным отличиям — несовместимо с дальнейшим самоуважением. Но у Дьюи было иное понимание основополагающего нравственного факта. Как он считал, нравственным существом каждого из нас делает убежденность, что существуют некоторые поступки, о которых мы знаем, что лучше умереть, чем совершить их. То, что представляют собой эти поступки, отличает одну эпоху от другой, одну личность от другой личности, но быть нравственным агентом, значит быть не в состоянии представить себе жизнь в ладу с собой после совершения этих поступков.

Но предположим теперь, что некто совершил один из тех немислимых для себя поступков и что он обнаружил, что все еще жив. В этот момент он может выбирать между самоубийством, беспредельным самоотвращением и попыткой жить так, чтобы никогда снова не совершать такого поступка. Дьюи рекомендует выбор в пользу третьего варианта. Он считает необходимым скорее оставаться агентом, чем идти на самоубийство

или превратиться в запуганного наблюдателя своего собственного прошлого. Ненависть к самому себе он рассматривает как непозволительную роскошь для нравственных агентов — будь то индивиды или нации. Он достаточно хорошо сознавал возможность и даже большую вероятность трагедии.³⁴ Но он решительно отвергал идею греха как объяснения трагедии.

Такой ход мысли приводит в ужас людей, всерьез принимающих понятие греха, — таких поклонников святого Августина, как Рейнхольд Нибуэр и Жан Бетке Эльштайн.³⁵ Они видят в нем легкомысленный калифорнийский взгляд на всякое преступление, которое пришлось совершить, как на полезный обучающий опыт. Но Эндрю Дельбанко совершенно верно толкует Дьюи, когда пишет, что для него

"зло было неудачной попыткой воображения выйти за свои собственные пределы, провалом попытки человека открыть себя духу, который одновременно карает его за уверенность в своей непогрешимости и обещает твердое утешение взаимной любви. В некотором смысле, вся мысль Дьюи была пространным комментарием к замечанию Эмерсона «единственный грех — это ограничение»".

³⁴ Смотрите название очерка Сиднея Хука *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (New York: Basic Books, 1974).

³⁵ Об оценке критики Нибуэром Дьюи смотрите *Reinhold Niebuhr and John Dewey: An American Odyssey* by Daniel F. Rice (Albany: SUNY Press, 1993). Смотрите также недавнее восхищенное исследование о Нибуэре (и Генри Адамсе) John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism* (Chicago: Chicago University Press, 1994). О переформулировке Августина смотрите *Elshtain The Dream of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1995).

Дельбанко верно отмечает, что на таком понимании зла основывалось прогрессивное движение в американской политике, его вера в образование и социальную реформу. Он также прав, когда делает заключение, что “взгляд на человеческое воображение как на беспокойство внутри установленных форм не оставляет места представлению о фиксированном стандарте, с помощью которого можно было бы измерить и разоблачить отклонение от истины”.³⁶

У Дельбанко есть свои сомнения относительно того, сможем ли мы позволить себе проститься с идеей о таком стандарте. У Лео Штраусса, Харви Мансфилда и у многих других таких сомнений нет. Веру в такой стандарт они считают существенной для индивидуальной и социальной благопристойности. Но то, что эти критики считают наивностью и легкомыслием Дьюи, я считаю интеллектуальной смелостью — смелостью отбросить представление, что возможно достичь в науке или в морали того, что Патнэм называет “взглядом божественного ока”. Дьюи отбросил идею о существовании описания, которое преподносит нам вещи, как они есть в действительности, в пользу возможного наилучшего описания, соответствующего некоторой специфической человеческой потребности. В этом смысле, он согласен с Ницше и с такими критиками “метафизики присутствия” как Деррида и Хайдеггер. Для всех этих философов объективность — это дело intersubjectивного консенсуса человеческих существ, а не точной репрезентации чего-то не-человеческого. Поскольку люди не разделяют одних и тех же потребностей, постольку они могут не соглашаться по поводу того, что такое объективность.

³⁶ Delbanco, op. cit., pp. 175-176.

Но разрешение такого несогласия не может осуществляться посредством апелляции к тому, какова реальность, отличная от человеческих потребностей. Разрешение может быть только политическим: использование демократических институтов и процедур для согласования этих разных потребностей, чтобы таким образом расширить сферу консенсуса о состоянии дел.

Те, кого пугает такой ход мысли, не согласны с Дьюи и Фуко в том, что субъект является социальным конструктом и что дискурсивные практики пронизывают все до самого основания. Они считают, что моральный идеализм зависит от морального универсализма — от апелляции к универсально разделяемым потребностям, встроенным в человеческую природу или природу социальной практики. В прошлом я уже выступал против этого утверждения, и я не буду к нему возвращаться в этих лекциях. Вместо этого мне бы хотелось завершить эту лекцию, вернувшись к противопоставлению агентов и наблюдателей, с которого я начал.

Ранее я говорил, что теперь у нас среди многих американских студентов и учителей преобладают скорее левые наблюдающие, испытывающие отвращение и насмешливые, а не левые, мечтающие об обретении своей страны. Это не единственные левые, которые у нас есть, но они самые заметные и громкие. Как и Болдуин, эти левые полагают, что Америку нельзя простить, но, в отличие от Болдуина, они думают, что ее также невозможно обрести. Это заставляет их отстраниться от своей страны и, как они выражаются, “теоретизировать” о ней. Такое предположение приводит их к тому, что они, как и Генри Адамс, отдают предпочтение культурной политике перед политической реальной и осмеивают саму идею способности демократических

институтов однажды снова послужить социальной справедливости. Это заставляет их предпочесть знание социальной надежде.

Я рассматриваю такое предпочтение как отход от секуляризма и прагматизма — как стремление делать то, чего, как считали Дьюи и Уитмен, не следовало бы делать: а именно, смотреть на американское приключение внутри фиксированной системы координат, системы, опирающейся на теорию. Парадоксальным образом левые, более всех озабоченные тем, чтобы не “тотализовать”, настаивающие на том, чтобы видеть все в перспективе игры дискурсивных различий, а не в перспективе старой метафизики присутствия, также страстно стремятся к теоретизированию, к тому, чтобы стать скорее наблюдателями, чем агентами.³⁷ Но это означает ставить одной рукой то, что другая рука убрала. Чем более вы отделяетесь от греческой метафизики, утверждает Дьюи, тем меньше вас беспокоит необходимость найти систему, под которую можно было бы подогнать разворачивающийся исторический процесс.

Это отступление от секуляризма и прагматизма к теории видится как возрождение невыразимости. Нам снова и снова говорят, что Лакан показал, что человеческое желание по своей природе не удовлетворимо, что Деррида показал неразрешимость значения, что Лиотар показал несоизмеримость угнетенных и угнетателей и немыслимость таких событий, как Холокост или истребление коренных американцев. Бездна вошла у левых в моду — принципиальная, теоретизирующая философская безнадальность. Уитмианская надежда, наполнявшая сердца американских левых до 1960-ых, воспринимается сегодня как симп-

³⁷ *Spectare* — латинский перевод греческого глагола *theorein*. Оба означают “глядеть на”.

том наивного “гуманизма”. В этом предпочтении знания перед надеждой я вижу повторение того же самого движения, которое было сделано левыми интеллектуалами начала века, усвоивших гегельянство через Маркса, а не через Дьюи. Маркс полагал, что нам следует быть скорее научными, чем просто утопичными, — что нам следует интерпретировать исторические события наших дней внутри более обширной теории. Дьюи так не считал. Он думал, что на эти события следует смотреть как на протоколы социальных экспериментов, исход которых непредсказуем.

Фукианствующие левые представляют собой достойный сожаления возврат к марксистской одержимости научной строгостью. Этим левым все еще хочется вмести исторические события в теоретический контекст. Они преувеличивают важность философии для политики и растрачивают свою энергию на замысловатый теоретический анализ значимости текущих событий. Но фукианская теоретическая замысловатость даже более бесполезна для левой политики, чем диалектический материализм Энгельса. У Энгельса, по крайней мере, была эсхатология. У фукианцев нет даже ее. Поскольку они смотрят на либеральные реформистские инициативы как на симптомы дискредитированного либерального “гуманизма”, постольку им не интересно заниматься проектированием новых социальных экспериментов.

Это недоверие к гуманизму и отступление от практики к теории я расцениваю как нервный срыв. Такого рода нервное расстройство заставляет людей отказываться от секуляризма в пользу веры в греховность и в “фиксированный стандарт, с помощью которого можно было бы измерить и разоблачить отклонение от истины”. Она заставляет их искать систему координат вне процесса экспериментирования и решения, в котором и со-

стоит жизнь нации или индивида. Великие теории — эсхатологии как у Гегеля или Маркса, вывернутые наизнанку эсхатологии вроде хайдеггеровской и рационализации безнадежности вроде фукианской и лакановской — удовлетворяют стремлениям, обычно удовлетворявшимся теологией. Именно эти стремления, как надеялся Дьюи, американцы, может быть, перестанут испытывать. Дьюи хотел, чтобы у американцев была гражданская религия, которая заменила бы теологическое знание утопическими притязаниями.

В последующих главах я собираюсь противопоставить дьюианское, прагматистское, движение прямого участия (*participatory movement*) левых, каким оно было до войны во Вьетнаме, с левыми созерцающими, которые пришли на их место. Одним из следствий той ужасной войны стало поколение американцев, которое начало подозревать, что нашу страну невозможно обрести, — что та война не может быть никогда прощена, напротив, она показала, что мы составляем нацию, зачатую во грехе и неисправимую. Это подозрение все еще не исчезло полностью. Пока оно не исчезло, пока американские левые остаются неспособными испытывать национальную гордость, до тех пор в нашей стране будут только культурные, а не политические левые.

ЗАКАТ ЛЕВЫХ РЕФОРМИСТОВ

Невозможно говорить об истории левой политики XX века любой страны, не сказав хоть несколько слов о марксизме. Ведь марксизм был не только катастрофой для всех тех стран, где марксисты пришли к власти, но и бедствием для левых реформистов во всех тех странах, где они у власти не находились.

В конце XX века марксизм пребывает в той же ситуации, в какой находился римский католицизм в конце XVI века. К тому времени уже знали обо всех ужасах папства эпохи Возрождения и испанской инквизиции. Многие христиане считали, что римским епископам было бы лучше отказаться от доктрины апостольского наследования и прикрыть лавочку. Они указывали, что христианство существовало задолго до папства и что ему жилось бы значительно лучше без папского престола.

Подобного мнения о марксизме придерживаются сегодня многие восточные и центральные европейцы, и я думаю, что они правы. Они считают, что идеалы социальной демократии и экономической справедливости существовали задолго до марксизма и что на этом пути продвижение вперед было бы гораздо значительнее, если бы "марксизм-ленинизм" никогда не был бы изобретен. Теперь, когда благодаря последнему Генеральному Секретарю Коммунистической Партии СССР стало ясно, насколько лучше было бы для России, если бы Ленин потерпел неудачу,

люди на левом крыле должны перестать испытывать сентиментальные чувства к большевистской революции. Левые должны отказаться от связи с Лениным так же решительно, как ранние протестанты отказались от доктрины первосвященства Петра.

Для нас, американцев, важно не позволить марксизму оказывать влияние на ту историю, которую мы рассказываем о наших левых. Нам нужно отказаться от марксистских измышлений, что левыми могут считаться только те, кто исходит из необходимости низвержения капитализма, и что любой другой — это занудный либерал, заблуждающийся буржуазный реформист.³⁸ Многие современные истории о шестидесятых, к несчастью, подверглись влиянию марксизма. Эти истории проводят различие между вышедшими на сцену левыми студентами и так называемыми “Старыми Левыми”, отличая их в то же время от либералов. Последний термин употребляется для обозначения людей, руководивших Новым курсом, а также тех, кого Кеннеди пересадил из Гарварда в Белый Дом в 1961 году.

В подобных историях вас будут считать сторонником Новых левых, только если вы ранее объявили себя социалистом и если продолжали выражать серьезные сомнения в жизнеспособности капитализма. Так, в историографии, ставшей, к сожалению, общепринятой, Ирвинг Хоу и Майкл Харрингтон считаются левыми, а Джон Кеннет Гэлбрейт и Артур Шлезингер — нет, хотя все

³⁸ Марксисты обычно не хотят считать Уитмена, Дьюи или ФДР левыми. Но с тех пор, как в эпоху Депрессии Дьюи утратил веру в капитализм, некоторые из его марксистских поклонников смотрят на него так, будто бы в поздние годы своей жизни он пересек разграничительную линию. Я не могу понять, зачем использовать такую утрату веры в качестве лакмусовой бумажки для определения аутентичной левизны.

четверо способствовали почти одним и тем же процессам и думали о проблемах нашей страны почти в одних и тех же терминах.

Я думаю, что нам следует отказаться от различия левый-vs.-либеральный, а вместе с ним и от других остатков марксизма, которые засоряют наш словарь — отработанных слов вроде “коммодификация” или “идеология”, например. Если бы только Керенскому удалось отправить Ленина назад в Цюрих, Маркс до сих пор почитался бы как блестящий политический экономист, предвидевший, как богатые будут использовать индустриализацию, чтобы сделать бедных еще беднее. Что же касается его философии истории, то она, как и философия истории Герберта Спенсера, воспринималась бы как курьез XIX века. Левые не тратили бы время на марксистскую схоластику и не принимали бы с такой готовностью тезис о национализации средств производства как единственном средстве достижения социальной справедливости. Они, в духе прагматизма и эксперимента, как рекомендовал Дьюи, рассмотрели бы предложения по предотвращению обнищания рабочего класса в каждой конкретной стране. Тогда подлинно революционных левых никогда не противопоставляли бы хлипким либеральным реформистам.

Мне кажется, нам следует отбросить термин “Старые Левые” в качестве обозначения американцев, называвших себя “социалистами” между 1945 и 1964. Я предлагаю использовать термин “левые реформисты”, для обозначения всех американцев, которые между 1900 и 1964 боролись в рамках конституционной демократии во имя защиты слабых от сильных. В их число входит множество людей, которые называли себя “коммунистами” и “социалистами” и множество людей, которым и не снилось так

себя называть. Я буду употреблять термин “Новые левые”, чтобы обозначить людей, главным образом, студентов, которые примерно в 1964 году решили, что в рамках системы более невозможно содействовать достижению социальной справедливости.

В том значении, которое я придаю термину “левый”, Вудро Вильсон — президент, посадивший за решетку Дебза^{xvi}, но назначивший Брандиса^{xvii} в Верховный суд, — лишь частично левый. Так же я оцениваю и ФДР — президента, который заложил основы государства всеобщего благосостояния и побуждал рабочих создавать свои профсоюзы, но вместе с тем упрямо отворачивался от афро-американцев. Таков и Линдон Джонсон, допустивший кровопролитие сотен тысяч вьетнамских детей, но в то же время сделавший для бедных детей в США гораздо больше, чем любой другой президент. Критерия, определяющего, сколько времени политический деятель должен тратить на левые реформы, чтобы считаться левым, я не могу предложить, да мы в нем и не нуждаемся. Мой термин “реформистские левые” предполагает охватить большинство тех, кого боялись и ненавидели правые, а тем самым затушевать ту разделительную черту, которую пытались провести марксисты между левыми и либералами.

Эту черту будет легче стереть, если поразмыслить о том, какое маленькое значение имела коммунистическая партия в политической жизни нашей страны. Эта партия руководила несколькими хорошими пикетами и завербовала несколько хороших агентов для советской разведки. Но самыми бессмертными результатами ее деятельности были карьеры таких людей как Мартин Дайз, Ричард Никсон и Джозеф Маккарти. С другой стороны, мы не должны забывать, что отдельные члены этой партии действовали героически и шли на очень большие жертвы в на-

дежде помочь нашей стране обрести обещанное. Многие марксисты, даже те, что в течение десятилетий выступали в защиту Сталина, помогли изменить к лучшему нашу страну, помогая изменять ее законы. Так поступали многие технократы в администрации Белого Дома Кеннеди, даже те, кто потом помогал Джонсону вести войну во Вьетнаме.

Неплохо бы перестать задаваться вопросом, когда было уже непростительно поздно или непростительно рано выйти из коммунистической партии. Нам надо также перестать спрашивать себя, когда было слишком поздно или слишком рано выступить против войны во Вьетнаме. Хоу и Гэлбрейта, Харрингтона и Шлезингера, Уилсона и Дебза, Джейн Адамс и Анжелу Дэвис, Феликса Франкфуртера и Джона Л. Льюиса, У. Э. Б. Дюбуа и Элеонору Рузвельт, Роберта Райха и Джесси Джексона — всех их через сотню лет будут помнить за то, что они продвинули вперед дело социальной справедливости. Они для всех будут “левыми”. Разница между всеми этими людьми и людьми вроде Кэлвина Кулиджа, Ирвинга Баббита, Т. С. Элиота, Роберта Тафта и Уильяма Бакли будет гораздо более ясной, чем какой-то спор, который однажды их развел. Какие бы ошибки они ни совершили, эти люди заслужат хвалу, которой никогда не искали Кулидж и Бакли и которой Джонатан Свифт завершил свою собственную эпитафию: “Подражайте ему если можете; он служил человеческой свободе”.

Если поискать людей, которые не совершали ошибок, которые всегда были правы и никогда не оправдывали тиранов или несправедливые войны, то мы найдем несколько героев и героинь. Марксизм поощрял нас к поиску такого рода непорочности. Марксисты полагали, что только революционный пролетариат

может воплощать добродетель, что буржуазные реформисты “объективно реакционны” и что отсутствие серьезного отношения к сценарию Маркса служит доказательством сговора с силами тьмы. Марксизм, как верно отмечали Тиллих и другие, был больше религией, чем секулярной программой социальных изменений. Как все фундаменталистские секты, он делал акцент на чистоте. Ленин, как Савонарола, требовал полной свободы от греха и беспрекословного послушания.

Некоторые общественно полезные мыслители — например, Юрген Хабермас, Корнел Вест, Фредерик Джеймисон и Терри Иглтон — говорят все еще о себе, как мне кажется, по чисто сентиментальным соображениям, как о “марксистах”. Такая сентиментальность страшит поляков и венгров, не желающих больше слышать имя Маркса. Подозреваю, что она собоет с толку и китайских диссидентов, голодающих в лаогае^{xviii}. Тем не менее, в этой ностальгической почтительности нет никакого особого вреда. Ибо в устах этих людей, слово “марксизм” означает нечто большее, чем простое сознание того, что богатые, подкупая политиков, все еще грабят бедных и во всем действуют посвоему.

Есть один способ убедиться, что американские левые могли бы прекрасно обойтись без марксизма — обратиться снова к книге, о которой я упомянул в своей первой лекции, к самому известному манифесту Прогрессивной эры: “Обещание американской жизни” Герберта Кроули. Эта книга исполнена такой же национальной гордости, как и “Демократические перспективы”, но Кроули проводит различие, которое редко проводил Уитмен — между Америкой до и после индустриального капитализма. Уитмен был первым романтическим поэтом, приветствовавшим наступление индустриальной и технологической цивилизации,

но его не беспокоил феномен, который распознали Маркс и Кроули: обнищание, которое будет иметь место всякий раз, когда капиталисты будут способны поддерживать резервную армию безработных и выплачивать, таким образом, наемным рабочим нищенскую зарплату. В Америке конца XIX и начала XX века эта резервная армия создавалась за счет неисчерпаемых запасов европейских иммигрантов — людей, чьи трудовые и бытовые условия были описаны Синклером Льюисом в “Джунглях” за три года до появления книги Кроули.

Как я отметил в своей первой лекции, Кроули начинает свою книгу заявлением, что американцы имеют право на “почти религиозную веру” в свою страну. Но затем он переходит к проблеме, которую пытались разрешить прогрессисты, к проблеме, выросшей из того обстоятельства, что “традиционное американское доверие к индивидуальной свободе привело к нравственно и социально сомнительному распределению материальных ценностей”.³⁹ Это новое распределение материальных ценностей, как понял Кроули, угрожало сделать бессмысленным предположение Гегеля, что Америка может стать чем-то чудесно отличным от Европы, а также надежду Уитмена, что наследники Линкольна станут свидетелями бесконечного ряда новых порождений человеческой свободы. “До тех пор, пока громадное большинство бедных во всех странах инертно и трудится без всякой надежды в этом мире, — писал Кроули, —

вся совместная жизнь такого сообщества будет опираться на сомнительные основания. Ее нравственный и общественный порядок связан с экономической систе-

³⁹ Croly, *The Promise of American Life*, p. 22.

мой, которая мучит голодом и калечит подавляющее большинство населения, и при таких условиях ее религия с необходимостью превращается в духовный опиум, который содействует целям умирения массового недовольства и помогает перенести массовую нищету”.

Кроули, как и Дьюи, утверждал, что нам следует отбросить индивидуалистическую риторику Америки XIX века. Такая риторика была главной опорой американских правых в течение всего нашего столетия, теперь же, совсем наоборот, трактуется так называемыми коммунитаристами как характерная черта либерализма. Но ни Кроули, ни Дьюи, ни лидеры профсоюзов не испытывают никакой нужды в том, что коммунитаристы называют “либеральным индивидуализмом”. Кроули писал, что “для убежденных демократов в высшей степени социализированная демократия — это единственно осуществимая альтернатива демократии неумеренно индивидуализированной”.⁴⁰ Настало время, утверждает Кроули, для выработки того, что он называет “доминирующей и конструктивной национальной целью”. Приняв “ответственность за подчинение индивида этой цели”, говорил он, “американское государство сделает себя в результате ответственным за морально и социально желаемое распределение материальных ценностей”.⁴¹ С 1909 года и до сих пор, водораздел между левыми и правыми американцами определялся тезисом, что государство должно взять на себя ответственность за такое распределение. Нам, американцам, не нужен был Маркс, чтобы доказать себе необходимость перераспределения,

нам не нужно было говорить, что государство часто бывало чем-то большим, чем просто исполнительным комитетом богатых и сильных.

Для многих читателей, считавших Кроули убедительным, американский национализм стал неотличим от того, что они иногда называли “христианским социализмом”, а иногда и просто “социализмом” — их наименование стремления создать кооперативное содружество, бесклассовое общество, в котором никто не лишался бы своего достоинства американского гражданина “трудом без всякой надежды на вознаграждение в этом мире”. Как выразился Кроули, “в этой стране для разрешения социального вопроса требуется смена старой инстинктивно ощущаемой однородности американской нации на осознанный общественный идеал”.⁴²

Многие прогрессисты, никогда не мечтавшие о разжигании революции и не настаивавшие на национализации средств производства, были счастливы, называя себя “социалистами”. За двадцать лет до Кроули, великий экономист из Висконсина Ричард Эли отождествил “Новый национализм” с “социализмом американского типа” и обратился к своей аудитории с призывом понять, что “классы наемных работников всех стран ищут в Америке воодушевления и примера”.⁴³ В своей книге “Социальные аспекты христианства” Эли доказывал, что промышленный капитализм создал “самый долгий и глубочайший кризис в человеческой истории”.⁴⁴ Он надеялся, что американские интеллек-

⁴² Ibid., p. 139.

⁴³ Richard T. Ely, *Social Aspects of Cristianity* (New York: Thoms Y. Crowell, 1889), p. 143.

⁴⁴ Ely, p. 137.

⁴⁰ Ibid., p. 25.

⁴¹ Ibid., p. 23.

туалы сами ввяжутся в борьбу, чтобы дать массам то, что они хотели и заслужили.

Элдон Айзенах убедительно доказывает, что манифест Кроули от 1909 года подвел итог самому ценному из двух прошедших десятилетий, тому, что мы могли бы назвать сегодня “коммунитаристской” критикой американского индивидуализма — критикой, осуществленной такими социальными учеными, как Эли и такими социальными работниками, как Джейн Аддамс. Эта критика создала то, что Айзенах называет переопределением американской идентичности “в националистических и исторических терминах”, девальвирующим “существующие конституционные, легалистские и партийно-электоральные выражения гражданства”.⁴⁵ Эта критика помогла заменить риторику индивидуальных прав риторикой братства и национальной солидарности, и эта новая риторика была широко распространена среди левых вплоть до 60-х годов.

Айзенах также показывает, как благодаря интеллектуалам-прогрессистам американские университеты стали, как он говорит, “чем-то вроде национальной ‘церкви’ — главным храмом и оплотом общих американских ценностей, общих американских значений и общих американских идентичностей”.⁴⁶ Эта новая церковь проповедовала, что Америка только в том случае сможет остаться верной себе, если она повернет налево — что социализм, в той или иной форме, был необходим для того, чтобы наша страна, ее правительство и ее пресса, не воспитыва-

лись бы богатыми и жадными. Священники этой национальной церкви говорили Америке, что она потеряет свою душу, если не посвятит себя “осознанному социальному идеалу”.

Время подъема государственных университетов Среднего Запада как политической опоры перераспределительных социальных инициатив, совпало с первыми великими забастовками. Эти забастовки были примерами солидарности и товарищества в страдании, знакомыми американцам только по военным временам. Теперь они шли на жертвы и иногда умирали не для того, чтобы оградить Республику от политического раздела, но чтобы предохранить ее от разделения на нацию богатых и нацию бедных.

Подводя итог, я мог бы сказать, что лучше, если бы имена Карла Маркса и Владимира Ильича Ленина нашли столь же малый отклик у последующего поколения американских левых, как имена Герберта Спенсера и Бенито Муссолини. Но было бы еще лучше, если бы имена Эли и Кроули, Драйзера и Дебза, А. Филипа Рандолфа и Джона Л. Льюиса были бы больше известны этим левым, чем студентам шестидесятых. Ибо если каждое новое поколение было бы способно считать себя участником движения, которое существовало более столетия и хорошо послужило человеческой свободе, это во многом поддержало бы американские усилия в стремлении к социальной справедливости. Этому могла бы сильно помочь большая осведомленность студентов о большой угольной войне 1913-14 года и об утверждении законопроекта Вагнера^{xix}, а также и о марше из Селма^{xx}, о демонстрациях свободы слова в Беркли и о Стоунуолле^{xxi}. Каждое новое поколение американских студентов должно считать американских левых движением с длительной и славной историей.

⁴⁵ Eldon Eisenach, *The Lost Promise of Progressivism* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1994), p. 3.

⁴⁶ Eisenach, p. 7.

Они должны быть способны, подобно Уитмену и Дьюи, смотреть на борьбу за социальную справедливость как на центральный момент нравственной идентичности своей страны.

Этому делу существенно помогло бы, если бы американские левые перестали задаваться вопросом о том, было ли стремление Вальтера Роузера^{xxii} обуржуазить рабочих автомобильной промышленности, объективно реакционным. Также было бы полезным, если бы они делали ударение скорее на сходствах между Малькольмом Эксом^{xxiii} и Баярдом Растином^{xxiv}, между Сьюзен Б. Антони и Эммой Гольдман, между Кэтрин Маккиннон и Юдит Батлер, чем на различиях между ними. Сектантские размежевания, мучившие марксизм, были проявлениями стремления к непорочности, с которым левым лучше всего расстаться.

Америка — это не страна нравственной непорочности. Такой страны никогда не было и не будет. Точно так же, ни в одной стране не будет нравственно чистого и гомогенного левого движения. В демократических странах вы добиваетесь своего посредством компромисса со своими принципами ради заключения альянсов с группами, относительно которых у вас есть серьезные сомнения. Левые в Америке добились больших успехов, поступая именно таким образом. Ближе, чем когда-либо, левые подошли к правительственной власти в 1912 году, когда горячий поклонник Уитмена Юджин Дебз, собрал почти миллион голосов на президентских выборах. Эти голоса сложились, по словам Дэниэла Белла, “как самый нестойкий раствор, составленный в ходе новой истории политической химии”. Этот раствор, говорит Белл, был замешан на ярости от нищенских зарплат и скверных условий труда и на “пуританской совести миллионеров-социалистов, на мальчишеском романтизме Джека Лондона, на туск-

лом христианском благочестии Джорджа Херрона, ... на безрас- судном хвастовстве голливудского ‘Дикого Билла’ Хэйвуда, ... на вялых порывах dobroxотов в сфере социальной работы, ... на бурном неудовольствии фермеров, лишившихся собственности, на неартикулированном и аморфном желании рабочих иммигрантов ‘принадлежать’, на иконоборческом ниспровержении кумиров литературными радикалами ... и так далее”.⁴⁷

Те же самые фермеры, лишившиеся собственности, нередко бывали расистами, нативистами и садистами. Миллионеры-социалисты, которые хотя и были безжалостными магнатами-грабителями, все же создали фонд, финансировавший исследовательскую работу, которая помогла пройти левому законодательству. Нам нужно освободиться от марксистского представления, что только инициативы, идущие снизу и проводимые рабочими и крестьянами, которые каким-то образом настолько избавились от негодования, что не выказывают даже и следа предвзятости, могут привести к обретению нашей страны. История левой политики в Америке — это, собственно, рассказ о том, как смыкались инициативы сверху и снизу.

Левые инициативы сверху исходят от людей, которые, имея достаточно безопасности, денег и власти, тем не менее, обеспокоены судьбой тех, у кого их меньше. Примерами таких инициатив могут быть разоблачения скандальных дел журналистами, новеллистами и учеными: например, Ида Тарбел о *Standard Oil*, Алтон Синклер о положении рабочих иммигрантов на чикагских скотобойнях, Ноам Чомски о Государственном Департаменте и

⁴⁷ Bell, *Marxian Socialism in the United States* (Ithaca: Cornell University Press, 1966), p. 45.

The New York Times. Другими примерами были законопроекты Вагнера и Норрис-Лагвардия^{xxv}, такие романы социального протеста как "Люди бездны" и "Стадс Лониган", закрытие кампусов после американского вторжения в Камбоджу, решения Верховного Суда в делах *Браун против Министерства Просвещения*^{xxvi} и *Ромер против Эванса*.

Левые инициативы снизу исходят от людей, которые, имея недостаточно безопасности, денег и власти, восстают против несправедливого обращения с ними и им подобными. Примеры — Пуллмановская забастовка, черное националистическое движение Маркуса Гарвея, сидячая забастовка на *General Motors* 1936 года, бойкот автобусов Монтгомери, создание Свободно-демократической партии Миссисипи, создание Цезарем Чавесом *United Farm Workers* и, наконец, Стоунуол.

Хотя обе разновидности инициатив укрепляли друг друга, люди снизу брали на себя риск и удары, они шли на большие жертвы и их иногда убивали. Но их героизм мог остаться бесплодным, если бы праздные, образованные, относительно свободные от риска люди не присоединились бы к этой борьбе. Забитые до смерти наемными бандами головорезов и линчующей толпой могли бы погибнуть совершенно задаром, если бы благополучные и надежно защищенные не подавали бы им руку помощи.

В этих кредитах не было героизма, они были необходимостью. Журналисты Льюиса 1937 года, клепавшие фотографии избиения Национальной Гвардией бастующих рабочих *United Automobile Workers* на страницах *Life*, не брали на себя большого

риска.⁴⁸ Телерепортеры также мало чем рисковали, когда направили свои камеры на собак и на стрекала Булла Коннора в 1961 году. Но если бы они не оказались там, если бы спокойные и состоятельные американцы не отреагировали на те кадры именно так, как они это сделали, тогда ни забастовка *UAW* против Форда, ни марш Свободы через Алабаму не принесли бы никаких плодов. Кто-то должен был убедить избирателей: то, что власть именует бессмысленной жестокостью на самом деле является героическим гражданским неповиновением.

Убеждение, что гигантское неравенство внутри американского общества можно скорректировать, используя институты конституционной демократии — что кооперативное содружество может быть создано посредством избрания подходящих политиков и принятия правильных законов — объединяло вокруг себя американских левых не-марксистов со времен Кроули и вплоть до начала 60-х годов. Но война во Вьетнаме расколола левых. Тодд Гитлин датировал начало раскола общим настроением левых студентов по отношению к тому, во что превратилась их страна к августу 1964 года. То был месяц, когда свободно-демократическую партию Миссисипи лишили мест на съезде демократов в Атлантик-Сити, и когда Конгресс принял резолюцию по Тонкинскому заливу^{xxvii}.

Гитлин убедительно доказывает, что оба события "фатальным образом изменили движение"⁴⁹ и "провели четкий водораз-

⁴⁸ Об этих фотографиях смотрите Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit*, p. 85 (а так же с. 237 о роли периодических изданий Генри Льюиса в повышении социального статуса профсоюзов трудящихся).

⁴⁹ Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage* (New York: Bantam Books, 1987), p. 178.

дел в среде Новых левых шестидесятых годов”.⁵⁰ До этого риторика Новых левых была риторикой реформы и консенсуса. Затем она стала накапливать силы, чтобы во все горло выкрикнуть призыв к революции, которым и завершилось это десятилетие. Август 1964 года был началом конца традиции левого реформизма, восходящего к Прогрессивной эре. Есть причины, о которых я буду говорить подробнее в завершающей лекции, почему эта традиция так и не смогла полностью восстановить себя после шестидесятых годов.

Те, кто с восторгом принял революционный поворот Новых левых в конце 60-ых, предложили нам свой собственный взгляд на историю американских левых. Акценты и тональность этих взглядов восходят, главным образом, к работам К. Райта Миллса^{xxviii} и Кристофера Лэша^{xxix}. Мне кажется, что описание Америки середины века, пущенное в оборот этими двумя исследователями, следует заменить. Его следует заменить историей, которая воздала бы должное реформаторам и оставила, тем самым, больше места для национальной гордости и надежды. Сделав акцент на преемственности между Гербертом Кроули и Линдоном Джонсом, Джоном Дьюи и Мартином Лютером Кингом, Юджином Дебзом и Вальтером Роузером, я надеюсь напомнить вам о левых реформистах, которые заслуживают не только уважения, но и подражания. Я думаю, что это наиболее пригодная модель для американских левых в будущем столетии. Если интеллектуалы и профсоюзы когда-нибудь смогут снова прийти к согласию, смогут воссоздать то левое движение, которое суще-

ствовало до сороковых и пятидесятых, тогда первое десятилетие XXI века может стать Второй Прогрессивной эрой.

Здесь я вкратце остановлюсь на причинах, которые убедили Миллса, Лэша и многих других левых шестидесятников по-рвать со старыми левыми реформистами: они правильно говорили, что война во Вьетнаме была злодейским преступлением, за которое американцы должны испытывать глубокий стыд; но, продолжали они, война во Вьетнаме — это просто последняя фаза антикоммунистической холодной войны; большинство людей в университетах, профсоюзах и демократической партии, называющих себя “либералами” или “левыми”, являются антикоммунистами; поэтому, мы, выступающие против войны, должны создать не-антикоммунистическое левое движение.

Всякая попытка заменить оценку Миллсом-Лэшем истории левого движения после Второй Мировой войны должна начинаться с вопроса: верно ли, что война во Вьетнаме была злодейством, за которое Америка должна всегда испытывать стыд и означает ли это, что не следовало вести холодную войну? Этот вопрос будет обсуждаться до тех пор, пока живы представители левых моего поколения. Те из нас, кто, как и я, были воинствующими антикоммунистами, считают, что война против Сталина была такой же законной и необходимой, как и война против Гитлера. Некоторые из моих современников, такие, как Фредерик Джеймисон, до сих пор согласны с Ж.-П. Сартром, который говорил, что он всегда был и будет убежден в том, что антикоммунисты это отбросы. Такие люди понимают холодную войну лишь как борьбу американцев за мировое господство. Им смешна мысль, что Америка могла вести эту войну, не поддерживая правых диктаторов. Моя антикоммунистическая позиция в этом

⁵⁰ Ibid., p. 162.

споре находит большую поддержку среди левых в Центральной и Восточной Европе. Позиция Джеймисона в этом споре опирается на поддержку левых в Латинской Америке и в Азии — людей, непосредственно знающих, что может сделать ЦРУ с надеждами бедной нации на социальную справедливость.⁵¹

Люди, придерживающиеся моей позиции в споре, не могут всерьез принять сделанного К. Райтом Миллсом в конце 60-х годов предположения, что американским интеллектуалам нужно было отказаться от участия в холодной войне и “попытаться вступить в контакт с интеллектуалами всех стран и прежде всего китайско-советского блока... [и] заключить наш собственный сепаратный мир”.⁵² Наши русские и польские коллеги не хотели сепаратного мира. Они хотели освобождения от преступной, жестокой и, как казалось, непобедимой тирании. Если бы Америка не вела холодную войну, считают эти люди, они никогда бы не стали свободными. И они правы с точки зрения тех, кто придерживается моей позиции в этом споре. Вопреки предположениям ревизионистских историков холодной войны, мы не верили, что когда-нибудь могло бы произойти освобождение 1989 года, если бы США сговорились со Сталиным в 40-х так, как того хотелось этим историкам. Мы считаем, что история будет смотреть на холодную войну, как на войну, которая подобно боль-

шинству войн, велась на основании совершенно разнородных соображений, но которая спасла мир от большой опасности.

Самым левым из моих студентов, и в то же время самым любимым моим студентам, трудно принимать всерьез мой антикоммунизм. Когда я им говорю, что я был юным либералом холодной войны, они реагируют так, будто им сказали об особо бездарном фильме ужасов. Поэтому я попробую объяснить им, что значило быть, как выразился Гитлин, “красно-пеленочным малышом-антикоммунистом”. В тридцатые и сороковые годы было много малышей вроде меня, но термин Гитлина озадачивает его молодых читателей. Я потрачу несколько минут на свою автобиографию в надежде дать вам почувствовать, что значило расти среди антикоммунистических левых реформистов в середине века и чтобы рассказать о преемственности между этими левыми и левыми 1910-ых, эпохи Дебза и Кроули.

Мои родители были лояльными попутчиками коммунистической партии вплоть до 1932 года, я родился годом позже. В тот год мой отец руководил организацией, служившей своеобразной вывеской, под названием “Лига профессиональных групп в поддержку Фостера и Форда” (коммунистических кандидатов на посты президента и вице-президента в том году). Мои родители порвали с партией, когда поняли в какой степени она была подчинена Москве, и поэтому, будучи маленьким мальчиком, я не читал *Daily Worker*. Примерно в 1935 году *Worker* печатал карикатуры на моего отца, изображая его дрессированным тюленем, ловящим рыбу, которую ему бросает Рандолф Хёрст.^{xxx} Но мои родители подписались на орган социалистической партии Нормана Томаса *The Call*, а также на органы социалистической партии труда Делеонайта и социалистической рабочей

⁵¹ Эти люди полагают, что и в странах третьего мира марксизм все еще остается жизненно важным. Они надеются, что марксистские движения смогут посредством внутренней реформы так же пережить открытие Лубянки, как католицизму удалось с помощью внутренней реформы остаться в живых после открытия подземных темниц в Толедо. Может быть они и правы, но я в этом сомневаюсь.

⁵² Mills, quoted in Lasch, *The New Radicalism in America* (New York: Random House, 1965), p. 298.

партии Шахмана. Я с трудом осиливал эти газеты в надежде научиться тому, как думать о своей стране и ее политиках.

Мало кто из писавших для этих изданий, предназначенных как для рабочих, так и для мелкобуржуазных интеллектуалов вроде моих родителей, сомневались, что Америка была великой, благородной, прогрессивной страной, в которой когда-нибудь восторжествует справедливость. Под “справедливостью” все они понимали почти одно и то же — приличные зарплаты и условия труда, а также исчезновение расовых предрассудков. Они иногда цитировали моего деда по материнской линии, теолога Социальной проповеди^{xxxii} Вальтера Раушенбуша.^{xxxiii} Как сторонник Эли и Кроули, Раушенбуш выступал против тех, кого он изображал “слугами Маммоны..., выжимающими все соки из своих ближних ради наживы, своим развратом вынуждающими нас испытывать чувство стыда за нашу дорогую страну и прикрывающими свой грабеж проповедью христовой”⁵³.

Поскольку Раушенбуш остался пацифистом даже после вступления Америки в первую мировую войну, поскольку мой отец в этой войне был невооруженным санитаром-носильщиком, и поскольку один мой дядя был директором комитета Ная по делу о “торговцах смертью” в середине 30-ых, постольку я связывал левых с антимилитаризмом. Но хотя мой отец, как и Норман Томас, противодействовал вступлению Америки во вторую мировую войну, я был рад, что мы боролись и одержали победу в войне против Гитлера. Поскольку однажды мой отец был брошен в камеру за репортажи о забастовке, постольку я ассоциировал полицию с бандой наемников, которые в те дни регулярно

наимались для избивания бастующих. Я считал бастующих на угольных шахтах и на сталелитейных заводах героями своего времени. Когда в 1947 году был одобрен билль Тафта-Хартли^{xxxiv}, я не мог понять, как же моя страна оказалась способной забыть то, чем она обязана профсоюзам, как она смогла не заметить, что профсоюзы помешали Америке превратиться в собственность богатых и жадных.

Поскольку многие из моих родственников помогали писать и организовывать предвыборную программу Нового Курса, постольку я ассоциировал левое движение с постоянной потребностью в законах и в новых бюрократических инициативах, которые бы по-новому перераспределили перераспределенные материальные ценности, произведенные капиталистической системой. Время от времени я проводил свои каникулы в Мэдисон с Полом Раушенбушем, который руководил системой выплат безработным в Висконсине, и его женой Элизабет Брандэс (преподавателем истории рабочего класса, автором первых сообщений о бедствиях рабочих-переселенцев на фермах Висконсина). Оба были учениками Р. Коммонса, передавшего им наследие своего собственного учителя, Ричарда Эли. В числе их друзей был ученик Дьюи — Макс Отто. Отто был домашним философом группы мэдисонских бюрократов и профессоров, тесно связанных с семьей Лафоллетт. В этом кругу американский патриотизм, экономика перераспределения, антикоммунизм, моральная идентификация с профсоюзным движением и дьюианский прагматизм сочетались просто и естественно. Я считаю, что этот круг был типичным для левых американских реформистов первой половины нашего столетия.

⁵³ Walter Rauschenbusch, *Prayers of the Social Awakening*, p. 113.

Другой кружок подобного рода был составлен из так называемых "ню-йоркских интеллектуалов". Будучи молодым человеком, я верил каждому антисталинистскому слову Сиднея Хука и Лайонела Триллинга, опубликованному в *Partisan Review* — отчасти потому, может быть, что я малышом прыгал у них на коленях. Моя мать часто с большой гордостью рассказывала мне, что в возрасте семи лет, мне была предоставлена честь подавать небольшие сэндвичи гостям на вечеринке в Халлоуин, на которой были Дьюи и Карло Треска, итальянский лидер анархистов, убитый несколько лет спустя. Как я позже узнал, на той же вечеринке присутствовали не только Хук и Триллинг, но и Уиттэкер Чэмберс. Последний только что порвал с партией и до смерти боялся, что будет ликвидирован сталинскими наемными убийцами.⁵⁴ Еще одним гостем была Сьюзен Лафоллетт, которой Дьюи доверил досье следственной комиссии по московским процессам. Эти досье исчезли при ограблении ее квартиры, совершенным, вероятно, НКВД.

Предостережения против Сталина в статьях Хука и Триллинга подтверждались нечаянно подслушанными разговорами моих родителей с друзьями, в особенности, с одним из соседей: Дж. Б. С. Хардманом, служащим *Amalgamated Clothing Workers of America*. Хардман был революционным руководителем Одессы во время революции 1905 года и приехал в Америку, чтобы спастись от ЧК и проводить организационную работу среди трудящихся. Именно в доме Хардмана я в первый раз услышал о резне в Катынском лесу и об убийстве Сталиным лидеров польских профсоюзов Эрлиха и Альтера.

⁵⁴ Описание этой вечеринки смотрите в Sam Tanenhaus, *Whittaker Chambers: a biography* (New York: Random House, 1997), pp. 141-142.

Выросший с образом Сталина, сложившимся под влиянием этих разговоров, я не был удивлен тем, что мой отец, к концу Второй Мировой войны, помогал Норману Томасу в организации Послевоенного Совета Мира. Целью этой организации было информирование о намерениях Сталина относительно Восточной Европы и предостережение американцев от продления военного альянса с СССР в послевоенное время. Совет сделал все возможное как для того, чтобы инициировать холодную войну, так и для того, чтобы помешать правым монополизировать антикоммунизм. Последняя цель разделялась с другой организацией — Американцы за демократическое действие — небольшой группой, сколоченной в 1948 году Элеонорой Рузвельт, Артуром Шлезингером, Вальтером Пойтером и другими, чтобы противостоять кандидатуре Генри Уоллиса, которая поддерживалась коммунистами.

Призыв к холодной войны казался мне, и я не изменил своей позиции, продолжением той полезной работы, которая была проделана моей семьей и друзьями семьи. Я до сих пор не вижу разницы между борьбой с Гитлером и борьбой со Сталиным. Я все еще не вижу ничего абсурдного в мысли, что если бы левые реформисты оказались сильнее, чем они тогда были, то послевоенная Америка могла бы играть двоякую роль. Наша страна могла бы стать как лидером международного движения за смену олигархии социальной демократией во всем мире, так и ядерной сверхдержавой, сдерживающей распространение империи зла, возглавляемой безумным тираном.

Когда в 1967 году обнаружилось, что одна из организаций, с которой были связаны Томас, Хук, Триллинг и мой отец — Конгресс за Свободу Культуры — получал деньги ЦРУ, я не был ни

удивлен, ни напуган. Мне казалось вполне предсказуемым, что ЦРУ содержит как наиболее правых наемников *United Fruit Company*, людей, вынудивших Эйзенхауэра отдать приказ о ликвидации Арбенца, так и добрых левых ребят, использовавших деньги налогоплательщиков на финансирование того, что Кристофер Лэш назвал "холодной войной в культуре". Сосуществование в ЦРУ плохих парней с хорошими казалось мне не более удивительным, чем то, что департаменты труда и торговли содержат как бюрократов, действующих сообща с капиталистами против рабочего движения, так и бюрократов, действующих заодно с профсоюзами против боссов. Когда в 1967 году Лэш победно заявил, что наличие связи ЦРУ и левых в период до шестидесятых годов показало, насколько обанкротились левые реформисты, я не мог понять, зачем он поднял вокруг этого такую шумиху.

Однако, достаточно автобиографии. Я надеюсь, что дал вам немного почувствовать, что значило считать само собой разумеющейся возможность быть одновременно пылким антикоммунистом и добрым левым, а также понять, почему я с недоверием читал книги типа "Агонии американского левого движения" Лэша. Эта книга оказывала и продолжает оказывать огромное влияние. Она написана выдающимся ученым, который в то же время был очень полезным социальным критиком. Несмотря на интеллектуальные и моральные достоинства ее автора, эта книга, тем не менее, способствовала распространению ложной идеи, что внезапное появление в начале 1960-х левого студенчества в заголовках газет ознаменовало уход со сцены дискредитированных более старых левых.

Лэш начинает свою книгу следующей цитатой из Пола Гудмена:

"Ныне мы находимся в ненормальной ситуации, когда не существует убедительной программы социальной перестройки, совместно продуманной многими, скорректированной в бесконечной критике, испытанной в политической деятельности... Молодежь честна и понимает проблемы, но она ничего не знает, поскольку мы ее ничему не научили".

Лэш отмечает, что Гудмен приписывает отсутствие убедительной программы "несостоятельность интеллектуалов в конце сороковых и пятидесятих годах". Затем Лэш говорит:

"Это правда, что непосредственной причиной наших трудностей является отступничество интеллектуалов в недавнем прошлом... Мой опыт и опыт многих моих друзей и современников полностью подтверждает, что молчаливое согласие интеллектуалов с предпосылками холодной войны необычайно затруднило приобретение политического образования в пятидесятых".

Затем, однако, Лэш продолжает:

"Более глубокое объяснение сегодняшнего кризиса радикализма ... кроется в событиях, происшедших в первой половине века. Причина заключается в коллапсе массовых радикальных движений, которые после некоторого периода становления выродились: популизма, социализма и черного национализма".⁵⁵

⁵⁵ Lasch, p. viii.

Лэш упорно не хочет принимать в расчет период между 1910 и 1964 годом, период, который, по моему мнению, был лучшим в истории американского левого движения. Лэш писал:

“прогрессивные идеи даже тогда, когда они возникали из гуманитарных побуждений, вели не к философии освобождения, а к планам по установлению контроля.... Манипуляторский и администрирующий либерализм XX века без особого труда приспособился к потребности корпорации в смягчении конфликта...”⁵⁶

Лэш не был марксистом, но его представления об элитах и массах созвучны марксистским. Лэш полагал, что движение без опоры на массы должно быть каким-то мошенничеством и что инициативы сверху по определению подозрительны. Это убеждение вторит марксистскому культу пролетариата, вере в то, что добродетель существует только среди угнетенных. Лэш отбросил в сторону ценность пятидесятилетнего спорадического сотрудничества между элитами и угнетенными и, тем самым, укрепил Новых левых в заблуждении, что они были первыми подлинными левыми за всю долгую историю Америки, или по крайней мере единственными левыми, которые не продались.

События августа 1964 года убедили Новых левых в том, что война во Вьетнаме и непрерывное унижение афро-американцев были симптомами чего-то глубоко порочного в самом основании страны, а не просто ошибками, которые можно исправить реформами. Им хотелось слышать, что Америка была местом очень особенным, местом гораздо более худшим, чем говорили им ро-

дители и учителя. Поэтому они с энтузиазмом встретили утверждение Лэша о том, что “структура американского общества делает практически невозможным превращение критики существующей политики в часть политического дискурса. Язык американской политики все больше и больше напоминает оруэлловский монолог”.⁵⁷

Когда студенты читали в книге Лэша, что “Соединенные Штаты середины двадцатого века лучше всего можно было бы описать как империю, а не как сообщество”⁵⁸, они видели в этом оправдание отказа от надежды своих родителей на то, что реформистская политика сможет справиться с несправедливостью, которую они видели вокруг себя. Благодаря этой книге Лэша стало легче перестать думать о себе как о члене сообщества, гражданине с гражданскими обязательствами. Ведь если вам приходится жить в империи зла (а не, как вам говорят, в демократии, с этой империей борющейся), тогда у вас нет никаких обязанностей перед своей страной, а только перед человечеством. Если все, что говорят ваше правительство и учителя, является лишь частью оруэлловского монолога — если разница между Гарвардом и военно-промышленным комплексом, или между Линдоном Джонсоном и Барри Голдуотером не принимается в расчет — тогда вы обязаны совершить революцию.

Высказывая то, что хотелось слышать молодым левым в конце шестидесятых, Лэш не заигрывал с толпой. Он был так же строг по отношению к Новым левым, как и к любой другой стороне жизни современной Америки. Но его работы, наряду с ра-

⁵⁶ Lasch, p. 10.

⁵⁷ Lasch, p. 29.

⁵⁸ Lasch, p. 27.

ботами Голдмана, Миллса и других, подтвердили впечатление левых студентов, что в Америке нет ничего такого, на что они могли бы положиться, за исключением, вероятно, наиболее воинственных афро-американских движений протеста. Поэтому они стали искать нравственной и интеллектуальной поддержки в местах неподходящих — в Китае Мао Дзэдуна, например. Они рассуждали так: раз антикоммунизм был господствующей темой оруэлловского монолога, описанного Лэшем, то признание достижений коммунистов будет единственным способом спасения от этого монолога. Довод Майкла Харрингтона, что не было никаких оснований для того, чтобы левым студентам не быть также левыми антикоммунистами, остался не услышанным.⁵⁹

Наследники этого левого студенческого движения и наследники более старого, реформистского левого движения до сих пор не примирились друг с другом. Мне хочется предположить, что такое примирение могло бы начаться с признания того, что Новые левые совершили нечто чрезвычайно важное, на что левые реформисты оказались бы, вероятно, неспособными. Они положили конец войне во Вьетнаме. Может быть, они спасли нашу страну от превращения ее в гарнизонное государство. Без широко распространенного и длительного гражданского неповиновения, которым руководили Новые левые, может быть, мы до сих пор посылали бы свою молодежь убивать вьетнамцев вместо того, чтобы расширять свои заморские рынки, подкупая коммунистов-клептократов в Хошимине. Без бури, разразившейся в университетских кампусах после вторжения в Камбоджу,

боджу, может быть, мы до сих пор воевали бы на еще более отдаленных азиатских просторах. Предположим, что американская молодежь не протестовала бы — что все молодые мужчины, исполненные сознанием долга, год за годом рвались бы отдать свою жизнь во имя антикоммунизма. Можем ли мы быть уверенными, что простой невозможности одержать победу оказалось бы достаточно, чтобы убедить правительство положить конец войне?

Без предостережений Новых левых военно-промышленный комплекс мог бы поступать так, как ему хотелось. ЦРУ, вне всяких сомнений, вело бы себя еще более разнузданно, чем сегодня. Министерство обороны, вероятно, лгало бы общественности еще чаще и еще свободней, чем сегодня, хотя я и согласен, что это трудно себе представить. Америка всегда будет в неоплатном долгу перед той яростью, которая прогремела над страной между 1964 и 1972 годом. Если бы эту ярость не почувствовали, неизвестно, во что сегодня превратилась бы наша страна. С уверенностью можно сказать только одно — она была бы гораздо хуже, чем сегодня. Анти-антикоммунизм Новых левых и их контрпродуктивная привычка писать “America” с “k” не столь уж важны по сравнению с тем, чего они добились. Спасая нас от войны во Вьетнаме, Новые левые спасли нас от утраты нашей моральной идентичности.

Бессмысленно спорить, были ли Новые левые правы, порывая событиями августа 1964 с левыми реформистами и с надеждой на участие в заурядной старомодной реформистской политике. Невозможно определить, в какой момент должно было лопнуть их терпение: раньше или позже. Но если бы их терпение не лопнуло в *какой-то* момент, если бы они *никогда* не за-

⁵⁹ О роли антикоммунизма в расколе левых начала 60-ых смотрите Paul Berman, *Tale of Two Utopias*, pp. 63-83.

хватали улицы, если гражданское неповиновение никогда не пришло бы на смену увещаниям к сотрудничеству с системой, Америка могла бы больше не быть конституционной демократией. Их лопнувшее терпение было результатом совершенно оправданного, искреннего морального негодования — морального негодования, которое как верно почувствовали Новые левые, мы, реформисты, не способны были ощущать, так как были слишком усталыми, слишком подавленными.

Для реформистов, подобных Вальтеру Роузеру, участие белых делегатов от Миссисипи в работе съезда демократов в 1964 году, вопреки возмутительным оскорблениям невероятно храбрых афро-американцев, оспаривавших их места, было оправдано необходимостью того, чтобы Юг продолжал голосовать за демократов.⁶⁰ Реформистов разделил вопрос: была ли резолюция по Тонкинскому заливу просто еще одним примером бесхребетности Конгресса или же мудрой попыткой оставить место для маневра президенту Джонсону? Но для Новых левых, как говорит Гитлин, оба эти события были последней каплей. Не эти, так любые другие события могли стать такой последней каплей, но рано или поздно они должны были произойти, чтобы в американское левое движение влились новые силы. Новые левые были правы, говоря, что Америка готова продать душу, лишь бы сокрушить коммунизм. Даже если и согласиться с моим признанием необходимости холодной войны, это ни в коей мере не преуменьшает заслуг Новых левых перед нашей страной.

⁶⁰ See Nelson Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit: Walter Reuther and the Fate of American Labor* (New York: Basic Books, 1995), pp. 392-395.

Американское левое движение возродилось в 1960 году благодаря призывам к революции, которые, к счастью, успеха не имели. Но они, тем не менее, привели к реформе — к одобрению законопроекта, который Джонсон протолкнул в Конгрессе после своего избрания в 1964 году, и, в конечном итоге, к возвращению войск домой. Этих успехов достаточно, чтобы оправдать их многочисленные и разнообразные глупости — даже их, как назвал это Пол Берман, “несколько сумасшедшее стремление возбудить в культуре непокорность”.⁶¹ То же самое относится и к рабочему движению, которому удалось добиться для рабочих сорокачасовой рабочей недели и некоторых прав при проведении коллективных переговоров. Этого вполне достаточно, чтобы найти оправдание многим и разнообразным примерам коррупции в профессиональных союзах, а также их беззаботному стремлению сохранять численность рабочей силы вне зависимости от потребностей в ней, о чем любят распространяться правые. По сравнению с жестокой алчностью, с систематической коррупцией и циничной лживостью военно-промышленного истеблишмента Новые левые и американское рабочее движение выглядят действительно превосходно.

Но старорежимные троцкисты и те, кого Лэш назвал “либералами-администраторами” — все эти хоу и шлезингеры, хуки и гэлбрейты — тоже неплохо смотрятся. Помятый и истощенный левый — хотя и слишком уставший, чтобы испытывать ярость, когда только ярость может работать, слишком отрезвленный знанием о результатах революций в других странах, чтобы на-

⁶¹ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, p. 8.

стаивать на революции в Америке — это не тот же самый левый, который продан или дискредитировал себя.

Лэш просто ошибался, когда говорил, что в пятидесятые годы было трудно приобрести политическую образованность из-за “молчаливого согласия интеллектуалов с предпосылками холодной войны”. Мои друзья и я вместе с ними получили превосходное левое образование в то десятилетие благодаря таким книгам, как “Жизненно важный центр” Шлезингера и “Общество изобилия” Гэлбрейта. Пол Гудман просто ошибался, когда говорил, что в сороковые и пятидесятые годы не существовало “убедительной программы социальной перестройки, совместно продуманной многими” и доступной критическому взгляду молодежи. Его можно признать правым, если только под “программой социальной перестройки” подразумевать предложение революции, а не список реформ.

Я полагаю, что более старые левые реформисты и Новые левые шестидесятых поровну делят заслуги между собой. Последникам более старых левых следует перестать вспоминать о глупых и саморазрушительных вещах, сделанных и сказанных Новыми левыми в конце того десятилетия. Тем, кто испытывает ностальгию по шестидесятым, следует перестать вспоминать, как Шлезингер лгал о заливе Свиней^{xxxiv} и что Хук голосовал за Никсона. Все мы должны гордиться страной, чьи историки оценят однажды достижения обоих этих левых движений.

КУЛЬТУРНЫЕ ЛЕВЫЕ

Многое удалось сделать реформистски настроенным культурным левым в Америке первых шестидесяти лет нашего столетия. Но в выигрыше от их инициатив оказались, в основном, белые мужчины. После того, как женщины получили право голоса, реформисты мужского пола почти забыли о них на сорок лет. Вплоть до начала шестидесятых левые мужчины в снятых залах и в факультетских коридорах часто говорили о женщинах с тем же шутливым неуважением, а о гомосексуалистах с тем же жестоким презрением, с каким говорили о них правые в загородных клубах. Эти левые, в основном белые, проливали слезы о положении афро-американцев, но ничего в нем не изменили. Демократическая партия зависела от Сплоченного Юга, ФДР был совершенно не заинтересован в отчуждении южных белых избирателей ради того, чтобы помочь черным. Профсоюзным лидерам вроде братьев Роузеров, отчаянно хотевшим объединить профсоюзы, не удалось ослабить расовые предубеждения среди рядовых членов организации. Нечто похожее на приличное обращение с черными американцами стало появляться только в 50-е годы, когда они сами взялись за дело.

Большинство левых реформаторов этого периода находилось в счастливом неведении относительно того, что темнокожие Юго-Запада подвергались линчеванию, сегрегации и уни-

жению точно так же, как и афро-американцы глубокого Юга. Почти никто из левых до шестидесятых годов и не думал протестовать против гомофобии, поэтому левые вроде Ф. О. Матиссена и Баяарда Растина вынуждены были пребывать в одиночестве. С точки зрения сегодняшних левых, левые в период до шестидесятых годов могут выглядеть столь же бесчувственными к потребностям угнетенных групп, как и вся нация.

Но на самом деле все было не так плохо. Ведь реформистское левое крыло искренне верило, что дурное обращение сильных со слабыми вообще, и расистская дискриминация в частности, являются побочным продуктом экономической несправедливости. Они рассматривали садистское унижение черных американцев и других групп как побочный продукт своекорыстия, пропитывавшего нереформированную капиталистическую экономику. Им казалось, что богатые специально провоцируют такого рода предрассудки, чтобы на них переключить возмущение бедных против своих экономических угнетателей. Для левых до шестидесятых годов было само собой разумеющимся, что как только экономическое неравенство и нестабильность пойдут на убыль, предрассудки постепенно исчезнут.

Ретроспективно, убежденность, что исчезновение своекорыстия в значительной степени устранил садизм, представляет ошибку. Но в 60-е годы произошла одна хорошая вещь — американские левые стали осознавать, что их экономический детерминизм был слишком упрощенным. Они поняли, что садизм коренится не просто в экономической ненадежности, но гораздо глубже. Производство класса предполагаемых подчиненных, а затем унижение индивидуальных членов этого класса, стало пониматься так же, как понимал это Фрейд — как восхитительное

удовольствие, как нечто, чем наслаждались бы, даже если все стали бы богатыми.

Это частичное замещение Маркса на Фрейда в качестве источника социальной теории привело к тому, что не своекорыстие, а, скорее, садизм стал главной мишенью левых. Преемники Новых левых шестидесятых годов создали в академической среде движение культурных левых. Многие из участников этого левого движения специализируются на том, что они называют “политикой различия”, или “идентичности”, или “признания”. Эти культурные левые размышляют больше о стигме, чем о деньгах, больше о глубоких и скрытых психо-сексуальных мотивациях, чем о недальновидной и очевидной жадности.

Этот сдвиг в интересах совпал с периодом, когда интеллектуалы стали терять интерес к профсоюзам, обидевшись на отказ членов профсоюзов поддерживать Макговерна вместо Никсона в 1972 году. В то же время левый фермент, сконцентрированный до шестидесятых годов в колледжах на кафедрах общественных наук, начинает сосредоточиваться на кафедрах литературы. Изучение политической экономии как важнейшей подготовки к участию в левых инициативах вытесняется изучением философии — главным образом апокалиптической французской и немецкой философии.

Новое культурное левое движение, возникшее в результате этих изменений, не имеет почти никакой связи с тем, что осталось от левых реформистов периода до 60-х годов. Этот уцелевший остаток в основном состоит из юристов по трудовому праву и организаторов профсоюзов, служащих конгресса, чиновников низшего уровня, надеющихся спасти государство всеобщего благосостояния от республиканцев, журналистов, социальных работни-

ков и людей, работающих на разнообразные фонды. Этих людей беспокоят изменения, происшедшие в деятельности Национального департамента по трудовым отношениям при администрации Рейгана, детали альтернативных предложений относительно всеобщего медицинского обслуживания, бюджетные ограничения *Head Start*^{xxxv} и программы о детских дошкольных учреждениях, восстановление на всех уровнях государства программ по социальному обеспечению. Эти уцелевшие левые реформисты больше думают о законах, которые нужно провести, чем о культуре, которую нужно изменить.

Различие между этими уцелевшими левыми и левыми академическими — это различие между людьми, читающими книги вроде “На чьей ты стороне?” Томаса Джиогана, блестяще объясняющей банкротство профсоюзов, и теми, кто читает “Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма” Фредерика Джеймисона. Последняя книга тоже блестящая, но она оперирует на уровне абстракций слишком высоких для того, чтобы воодушевить на какую-нибудь конкретную политическую инициативу. После чтения Джиогана у вас появляется мнение о некоторых вещах, которые нужно делать. По прочтению Джеймисона у вас появляются мнения практически обо всем, кроме того, что следует делать.

Академические, культурные левые, хотя в какой-то степени отстраненно и свысока, но в целом положительно относятся к деятельности этих выживших реформистов. Однако они остаются при убеждении, сформировавшемся в 60-е годы. Они считают, что должна быть изменена система, а не только законы. Реформизма недостаточно. Поскольку сам словарь либеральных политиков заражен двусмысленными предположениями, кото-

рые необходимо разоблачать, первой задачей левых, говоря словами Конфуция, должно быть уточнение имен. Озабоченность “именованием системы”, как ее называли шестидесятники, намного важнее реформирования законов.

Иногда “система” определяется как “поздний капитализм”, но культурные левые не размышляют много о том, какие могут быть альтернативы рыночной экономике, или о том, как сочетать политическую свободу с централизованным принятием экономических решений. Немного времени уделяют они также вопросам, облагаются ли американцы слишком низким налогом, или, в какой степени страна может позволить себе государство всеобщего благосостояния, должны ли США выйти из *NAFTA*.^{xxxvi} Когда правые провозглашают, что социализм потерпел поражение, что капитализм — это единственная альтернатива, культурным левым мало что остается сказать в ответ. Ведь они предпочитают не говорить о деньгах. Их главный враг скорее фигура мысли, чем фигура экономических мероприятий: образ мысли, который, как предполагается, лежит в основании эгоизма и садизма. Этот образ мыслей иногда называют “идеологией холодной войны”, иногда “технократической рациональностью”, а иногда “фаллоготризмом”; культурные левые каждый год придумывают свежие прозвища. Эта фигура мысли возвращена патриархальными и капиталистическими институтами индустриального Запада, и ее вредные воздействия особенно ясно проявляются в Соединенных Штатах.

Академические левые убеждены, что для разрушения этого способа мыслить нам нужно научить американцев распознавать Другость. Для этой цели, левые помогли составить такие академические дисциплины как история женщин, история черных,

дисциплины о сексуальных меньшинствах, об испано-американцах и о мигрантах. По этому поводу Стефан Коллини заметил, что в США, хотя это не наблюдается в Британии, “науки о культуре” означают “науки о жертвах”. Выбор выражений Коллини вызвал возмущение, но он совершенно верно подметил, что такие программы порождены не просто антропологическим интересом к иным формам человеческой жизни, а именно вследствие ощущения того, в чем нуждалась Америка, чтобы сделать себя лучше. Главным побуждением, скрывающимся за всеми новыми направлениями в образовании США начиная с 60-х годов, было побуждение сделать что-нибудь для людей униженных — помочь жертвам разнообразных форм социально допускаемого садизма, сделав его более неприемлемым.

Если Старые левые инициативами сверху пытались помочь людям, униженным нищетой и безработицей, или тем, кого Ричард Сеннетт назвал “скрытыми классовыми ранами”, то левые инициативы сверху после 60-х были направлены на помощь людям, унижаемым по другим, не экономическим причинам. Никто не основал дисциплины о безработице, о бездомности или о трейлерных парках, потому что безработный, бездомный и обитатель трейлерного парка не являются “Другим” в том смысле слова, о котором идет речь. Чтобы быть Другим в этом смысле, нужно быть носителем неустранимой стигмы, делающей вас жертвой социально допускаемого садизма, а не простого экономического эгоизма.⁶²

⁶² У лингвистов есть шутка, что всякий язык есть диалект, который имеет армию и флот. Перефразируя, можно сказать, что группа идентичности представляет собой группу заинтересованности, кичащуюся своей академической программой. Но есть, конечно, причина, по которой не все группы

Эти культурные левые добились необычайных успехов. Новые академические программы — средоточия поистине оригинального гуманитарного образования — помимо всего прочего, делали то, для чего они были полубессознательно предназначены: они сокращали количество садизма в нашем обществе. Умышленное унижение стало теперь гораздо менее социально допустимым, особенно в среде выпускников колледжей, чем это было в течение первых шестидесяти лет нашего столетия. По сравнению с теми временами очень сильно изменилась тональность, в которой высказываются сегодня образованные мужчины о женщинах или образованные белые о черных. Жизнь гомосексуальных американцев, тревожная и опасная, каковой она до сих пор остается, теперь, все же лучше, чем до Стоунуола. Усвоение установок, которые высмеивались правыми как “политически корректные”, сделали Америку гораздо более цивилизованным обществом, чем она была тридцать лет назад.⁶³ С 60-х годов в законах нашей страны мало что изменилось к лучшему, за исключением нескольких решений Верховного суда. Но произошли гигантские изменения в стиле наших отношений друг с другом.

заинтересованности могут считаться группами идентичности: вы можете вступить в группу заинтересованности (профессура, безработные) и выйти из нее, но садизм ваших соседей может не позволить вам выйти из группы идентичности. Перечень из шести характеристик, которые дают группе “идентичность”, о которой идет речь, смотрите в: Joseph Raz, Avishai Margalit, “National Self-Determination” *Journal of Philosophy*, vol. 87 (September 1990). Смотрите также у этих авторов “Liberalism and the Right to Culture” *Social Research*, vol. 21, no. 3 (Fall 1994), pp. 491-510.

⁶³ Здесь я использую данное Маргэлитом определение “цивилизованного общества”, как общества, в котором индивиды не унижают друг друга. См. Примечание 25.

Эти изменения произошли во многом благодаря сотням тысяч учителей, которые сделали все возможное, чтобы их студенты осознали унижение, причинявшееся своим согражданам предыдущими поколениями американцев. Сегодняшним студентам гораздо труднее быть садистичными, чем их родителям, благодаря тому, что их учителя давали им *Beloved*^{xxxxi} вместо *Silas Marner*^{xxxxii} на уроках литературы в школе, а первокурсникам в качестве тем для сочинений предлагали истории о самоубийствах подростков-гомосексуалистов. Оказывая женщинам поддержку при принятии на академическую работу и в продвижении по службе, поощряя публикации о зависимости женщин, колледжи и университеты помогли изменить отношения между мужчинами и женщинами в американском обществе в целом. В Америке все еще легко быть униженным за то, что ты — женщина, но такое унижение стало более редким, чем тридцать лет назад.

В течение последних тридцати лет американские высшие учебные заведения сделали столь же много для преодоления садизма, сколько в ходе предыдущих семидесяти для преодоления своекорыстия. Поощрение студентов быть тем, что неоконсерваторы насмешливо называют “политически корректным”, сделало нашу страну намного лучше. Американским левым из академической среды есть чем гордиться. Их консервативным критикам, которым нечего предложить в качестве средств против американского садизма и американского своекорыстия, должно быть стыдно за очень многое.

То, что эти критики осуждают как политизацию университетов, является проявлением того же возмущения против жестокости, которое побуждало студентов и преподавателей *Charles University* сопротивляться коммунистам в 1948 году, студентов и

преподавателей университетов Южной Африки сопротивляться законам апартеида. Настоящие университеты всегда были центрами социального протеста. И если американские университеты когда-либо перестанут быть такими центрами, они потеряют как самоуважение, так и уважение просвещенного мира. Сегодняшние критики университетов, которых называют “консервативными интеллектуалами”, едва ли заслужили такое наименование. Ибо предполагается, что интеллектуалы осознают и обсуждают проблемы общественной справедливости. Но даже самые образованные и мыслящие современные консерваторы поднимают на смех тех, кто касается таких вопросов. Им самим нечего сказать ни по поводу того, могут ли быть спасены дети гетто без повышения налогов на пригороды, ни по поводу того, где следует жить людям с минимальным заработком. Похоже, что они считают обсуждение таких вопросов дурным тоном.

Тем не менее, у повести об успехах, которую я рассказывал о культурных левых после 60-х, есть и темная сторона. В период, когда уровень социально допускаемого садизма неуклонно снижался, так же неуклонно возрастали экономическое неравенство и экономическая необеспеченность. Создается впечатление, что американские левые могли взяться не больше, чем за одну инициативу сразу — как будто для того, чтобы сконцентрироваться на деньгах необходимо игнорировать стигму, и наоборот.

Эта неспособность делать две вещи одновременно выразилась, в частности, в том, что зарабатывать политический капитал от расширяющегося разрыва между богатыми и бедными было предоставлено грубым демагогам вроде Патрика Бьюкзена. Пока левые стояли спиной к этой проблеме, процесс превращения белого пролетариата в буржуазию, начавшийся в период

второй мировой войны и длившийся в ходе войны во Вьетнаме, остановился и пошел вспять. Америка пролетаризирует теперь свою буржуазию, и этот процесс, вероятно, завершится тем популистским бунтом снизу, какой надеется разжечь Бьюкэнэн.

С 1973 года предположение, что все трудолюбивые американские супружеские пары смогут позволить себе иметь дом, что жена сможет, если захочет, оставаться дома и заниматься воспитанием детей, стало выглядеть абсурдным. Сегодня вопрос уже ставится о том, будет ли способна средняя супружеская пара, в которой каждый трудится полный рабочий день, иметь когда-нибудь чистый годичный заработок в 30.000 долларов. Если оба, муж и жена, работают по две тысячи часов в год за среднюю на сегодняшний день зарплату неруководящих работников производства (7,5 долларов за час), тогда они наберут эту сумму. Но на 30.000 долларов в год нельзя ни иметь дом, ни оплатить подбавляющий уход за детьми. В стране, где не верят ни в общественный транспорт, ни в национальное медицинское страхование, такой доход для семьи из четырех человек означает лишь унижительное существование без уверенности в будущем. Семья, пытающаяся обойтись этим доходом, будет постоянно бояться сдерживания роста зарплаты или ее уменьшения, бояться катастрофических последствий даже кратковременной болезни.

Семьдесят два процента американцев считают теперь, что «увольнения и сокращение рабочих мест в этой стране будет продолжаться бесконечно».⁶⁴ У них есть на это все основания. До тех пор, пока не случится что-нибудь неожиданное, рост экономической неопределенности в Америке будет продолжаться.

⁶⁴ *New York Times*, March 3, 1996, p. 28.

Действительно, представить еще более неблагоприятное и быстрое развитие событий очень просто. И это потому, что неопределенность существует главным образом из-за глобализации рынка труда — из-за тенденции, от которой вполне логично ожидать бесконечного ускорения.

Глобализация станет для Америки конца XX века тем же, чем была для нее индустриализация в конце XIX века. Проблема, стоявшая перед Дьюи и Кроули — как не допустить, чтобы наемное рабство разрушило надежду на равенство, — была частично решена левыми инициативами в период с 1910 по 1965. Но ее место заняла проблема, которой Дьюи и Кроули не знали, и меры, с помощью которых с ней можно совладать, едва ли были намечены. Эта проблема состоит в том, что уровни зарплат и социальных благ, которыми пользуются рабочие в Европе, Японии и Северной Америке, более никак не соотносятся со всемирным рынком труда.

Глобализация создает мировую экономику, где попытка любой страны воспрепятствовать обнищанию своих рабочих может привести только к лишению их работы. Эта мировая экономика скоро будет принадлежать высшему космополитическому классу, у которого не больше чувства общности с рабочими какой-либо страны, чем у крупных американских капиталистов 1900 года с иммигрантами, которыми были укомплектованы их предприятия. Возрастающая зависимость американских университетов от заграничных даров, американских партий от иностранного подкупа и американской экономики от зарубежных распродаж займов министерства финансов — вот примеры действующих тенденций.

Этот пугающий экономический космополитизм в качестве побочного продукта имеет соответствующий культурный космо-

политизм. Отряды энергичных молодых предпринимателей заполняют передние салоны трансокеанских авиалайнеров, тогда как их задние салоны нагружены пузатыми профессорами вроде меня, носящимися по междисциплинарным конференциям в живописных уголках.⁶⁵ Этот новоявленный культурный космополитизм ограничивается двадцатью пятью процентами богатейших американцев. Новый экономический космополитизм сулит в будущем неуклонное снижение жизненного уровня остальных семидесяти пяти процентов американцев. Похоже, что в результате мы придем к Америке, разделенной на наследственные социальные касты. Такая Америка будет управляться “сверхклассом”, как его назвал Майкл Линд — высоко образованной, с расточительностью выхоленной верхушкой, составляющей двадцать пять процентов населения. В 1973 году шансы детей из семей богатейшей четверти населения получить диплом колледжа были в четыре раза выше, чем шансы детей из семей беднейшей четверти населения, а сегодня они выросли в десять раз. Этот факт служит иллюстрацией одной из самых тревожных общественных тенденций.

Дело обстоит так, будто в 70-е годы дети людей, переживших Великую депрессию и переселившихся в пригороды, решили сжечь за собой мосты, рассудили, что хотя для их родителей социальная мобильность была позволительна, она не долж-

на быть дозволена следующему поколению. Кажется, что эти пригороды не видят ничего плохого в принадлежности к наследственной касте и инициировали то, что Роберт Райх называет “отпадением преуспевающих”.

Примерно в 70-е годы загдох идеализм американского среднего класса. При Картере и Клинтоне демократическая партия выжила, отстранившись от профсоюзов, отказавшись от всякого упоминания о перераспределении и двигаясь к стерильному вакууму под названием “центр”. У этой партии больше не было ярко выраженного и шумного левого крыла, с которым могут отождествить себя интеллектуалы и на которое могут опереться профсоюзы. Похоже, что распределение доходов и богатств превратилось для всякого американского политика — гораздо в меньшей степени для действующего президента — в слишком тревожную для простого упоминания тему. Политики боятся, что упоминание о ней приведет к потере голосов именно тех американцев, на которых можно положиться, что они пойдут к избирательным урнам — то есть на американцев из пригородов. Поэтому выбор между двумя основными партиями свелся к выбору между циничной ложью и испуганным молчанием.

Если образование наследственных каст будет беспрепятственно продолжаться, если давление глобализации будет создавать такие касты не только в США, но и во всех старых демократиях, то мы придем к оруэлловскому миру. В этом мире, возможно, не будет ни сверхнационального аналога Большому Брату, ни официального вероучения вроде Ангсоца. Но будет существовать аналог его Внутренней партии — партии интернациональной, космополитичной и сверхбогатой. Она будет принимать все важные решения. Аналогом же оруэлловской Внешней партии

⁶⁵ Многие из этих конференций касаются трагических воздействий глобализации на культурную идентичность. Смотрите мою статью “Global Utopias, History and Philosophy” (pp. 457-469) in *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, ed., Luiz Soares (Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996) — работа конференции UNESCO проходила в помещении, выходящем на пляжи Капакабаны.

будут образованные, обеспеченные, космополитичные профессионалы — “сверхкласс” Линда, люди вроде вас и меня.

Наша работа будет состоять в том, чтобы гарантировать гладкое и эффективное осуществление решений Внутренней партии. В интересах интернациональных сверхбогатых наш класс будет содержать в условиях относительной зажиточности и счастья. Ибо им нужны люди, которые могли бы разыгрывать из себя политический класс каждого отдельного национального государства. Чтобы держать пролов в спокойствии, сверхбогатым нужно будет создавать впечатление, будто национальная политика однажды может измениться. Поскольку экономические решения являются прерогативой сверхбогатых, постольку они будут поощрять политиков, как левых, так и правых, специализироваться на вопросах культуры.⁶⁶ Задача будет состоять в том, чтобы занять головы пролов чем-нибудь другим — занять низшие семьдесят пять процентов американского населения и девяносто пять процентов мирового населения этнической и религиозной враждебностью или дебатами о сексуальных меньшинствах. Если удастся отвлечь пролов от их собственной безысходности с помощью созданных средствами массовой информации псевдо-событий, в том числе происходящими время от времени короткими и кровопролитными войнами, тогда сверхбогатым будет нечего бояться.

⁶⁶ Дэниэл Белл прав, когда, в статье с подзаголовком “Middle Class fears turn class wars into culture wars”, говорит, что произошел “сдвиг от экономики к культуре в определении перегородок внутри общества”. (See Daniel Bell, “The disunited states of America”, *Times Literary Supplement*, June 9, 1995, p. 16) Академические левые и “консервативные интеллектуалы” (например, авторы передовых статей для *The Wall Street Journal*) вместе содействовали осуществлению этого сдвига.

Размышление над этим возможным миром вызывает у левых двоякую реакцию. Во-первых, нужно настаивать на уменьшении неравенства между нациями — в особенности на том, что северное полушарие должно делиться материальными ценностями с южным. Во-вторых, нужно настаивать на том, чтобы каждое демократическое национальное государство стремилось препятствовать превращению своей политической системы в фарс, не позволяя принимать все экономические решения рыночным силам, поскольку это способствует обнищанию более низких каст. Эти два ответа очевидным образом конфликтуют друг с другом. В частности, первый ответ предполагает, что старые демократии должны открыть свои границы, а второй — что их следует закрыть.⁶⁷

Первый ответ естественно обращен к интеллектуалам, которые всегда были интернационально настроены. Второй ответ естественно обращен к профсоюзам и маргинальным трудящимся, которыми легче всего пополняются ряды правых популистских движений. Члены профсоюзов наблюдали, как в США закрывалась одна фабрика за другой, только затем, чтобы вновь открыться в Словении, Таиланде или Мексике. Неудивительно

⁶⁷ Конфликт между этими двумя ответами был хорошо проиллюстрирован на “семинаре-диспуте о труде”, состоявшемся в Колумбийском университете 3-4 октября 1996 года. Орландо Паттерсон, известный историк рабства, доказывал, что для защиты американских рабочих границы с Мексикой рано или поздно нужно будет закрыть. Его прерывали вопросами вроде “А как же с рабочими третьего мира?”. Черных ученых редко освистывает аудитория, состоящая главным образом из белых и левых студентов, но на этот раз так и случилось. Я подозреваю, что вопрос, поднятый Петерсоном, будет вопросом, который вызовет самые глубокие разногласия среди американских левых XXI века. Мне бы хотелось иметь какие-нибудь идеи по поводу решения этой дилеммы, но у меня их нет.

поэтому, что результатом международной торговли они видят экономическое процветание менеджеров и акционеров, небольшое повышение жизненного уровня рабочих третьего мира и существенное понижение уровня жизни американских рабочих. Не будет ничего удивительного, если они сочтут, что американская левая интеллигенция — на стороне менеджеров и держателей акций, что они разделяют одни и те же классовые интересы. Ведь мы, интеллектуалы, главным образом из академической сферы, достаточно хорошо ограждены, по крайней мере на ближайший период, от воздействий глобализации. Похоже, что порой мы гораздо больше интересуемся рабочими третьего мира, чем судьбой своих собственных сограждан, что только усугубляет ситуацию.

Многие из пишущих о социально-экономической политике предостерегали, что старые индустриальные демократии вступают в период подобный Веймарскому, когда популистские движения могут свергнуть конституционное правительство. Эдвард Люттвак, например, выдвинул вполне правдоподобное предположение, что в будущем нас захлестнет волна фашизма. Он считает, что члены союзов трудящихся и неорганизованные неквалифицированные рабочие рано или поздно поймут, что их правительство даже не пытается защитить заработную плату от понижения, что оно не препятствует экспорту рабочих мест. Примерно в то же время они поймут, что пригороды белых воротничков, сами отчаянно боящиеся уменьшить свои габариты, не собираются позволить облагать себя налогами дабы обеспечить еще кого-нибудь социальными привилегиями.

В этот момент что-нибудь даст трещину. Не-пригородный электорат решит, что система потерпела неудачу, и начнет ози-

раться в поисках сильного человека, чтобы отдать за него свой голос — того, кто их заверит, что если он будет избран, самодовольные бюрократы, ненадежные адвокаты, слишком хорошо опланируемые торговцы акциями и профессора-постмодернисты никогда больше не будут править бал. Затем может быть разыгран сценарий по роману Синклера Льюиса “Здесь этого не может случиться”. Ибо если уж такой сильный человек возьмет власть, то дальнейшее будет уже непредсказуемо. Большинство предсказаний 1932 года о том, что произойдет, если Гинденбург назначит Гитлера канцлером, были чересчур оптимистическими.

Вполне вероятным может оказаться, что завоевания за последние сорок лет черных и коричневых американцев, гомосексуалистов будут уничтожены. Шутливое презрение к женщинам вновь войдет в моду. Слова “ниггер” и “жид” станут снова слышны на рабочих местах. Весь тот садизм, который академические левые стремились сделать неприемлемым для своих студентов, всплывет из глубин памяти. Вся обида плохо образованных американцев на выпускников колледжей, за то, что те диктуют им, как себя вести, выплеснется наружу.

Причем такое возрождение садизма никак не повлияет на своекорыстные замыслы. Ибо после того, как мой воображаемый сильный человек приступит к исполнению своих обязанностей, он так же быстро заключит мир с интернационалом сверхбогачей, как Гитлер с немецкими промышленниками. Он будет взывать к памяти славной войны в Персидском заливе, чтобы подтолкнуть к военным приключениям, дающим кратковременное процветание. Он станет бедствием для страны и мира. Люди будут недоумевать, почему было оказано столь незначительное сопротивление его вовсе не неизбежному восхождению. Где,

будут задаваться они вопросом, были американские левые? Почему только правые говорили с рабочими о последствиях глобализации? Почему левым не удалось направить в нужное русло всевозрастающий гнев новых неимущих?

Часто говорилось, что мы, американцы конца столетия, уже не имеем левого движения. Поскольку никто не отрицает существования тех, кого я назвал культурными левыми, постольку это равносильно признанию, что левые неспособны вмешаться в национальную политику. Это не те левые, от которых можно потребовать заняться последствиями глобализации. Чтобы заняться этими последствиями, сегодняшние культурные левые должны были бы трансформироваться, установив связи с остатками старых левых реформистов и, в особенности, с профсоюзами. Им следовало бы говорить гораздо больше о деньгах, пусть даже им придется говорить меньше о стигме.

У меня есть два предложения по поводу того, как осуществить такое превращение. Первое состоит в том, что левые должны объявить мораторий на теорию. Им следует попробовать отказаться от своей привычки к философии. Второе — левым следует стремиться мобилизовать то, что осталось от нашей американской национальной гордости. Они должны поставить перед общественностью вопрос: как может быть обретена страна Линкольна и Уитмена?

В поддержку своего предложения позвольте мне процитировать отрывок из “Реконструкции в философии” Дьюи, где он выражает свое раздражение бесплодными дебатами, проходящими теперь под рубрикой “индивидуализм vs. коммунизм”. Дьюи считал, что все дискуссии, всерьез принимающие эту дихотомию

“страдают от одного общего недостатка. Все они связывают себя с логикой общих понятий, под которую подгоняются специфические ситуации. Нам же хочется понять того или иного индивида, то или другое конкретное человеческое существо, тот или иной институт или социальный строй. При такой логике исследования традиционно принимаемая логика замещается обсуждением значений понятий и их диалектических взаимоотношений друг с другом...”

Вполне правомерным было раздражение Дьюи социально-политической теорией, оперирующей на таком уровне абстракции. Но он не прав, когда затем говорит, что восхождение к такому уровню абстракции является типичным для правых маневром, дающим “аппарат для интеллектуальных оправданий существующего порядка”.⁶⁸ Ибо теперь подобное восхождение более обычно для левых, чем для правых. Современные академические левые, видимо, считают, что более высокий уровень абстракций ведет к большему подрыву установленного порядка. Чем шире и новей ваш концептуальный аппарат, тем радикальней ваша критика.

Если кто-нибудь из сегодняшних академических левых говорит, что некая тема “подверглась неадекватной теоретической обработке”, вы можете быть почти уверены, что он или она намерен/-а бродить в дебрях философии языка, лакановского психоанализа, или какой-нибудь версии неомарксистского экономического детерминизма. Левые теоретики считают, что рас-

⁶⁸ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (The Middle Works of John Dewey, volume 12 (Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1982)), pp. 187-188.

творение политических агентов в играх дифференцированной субъективности или политических инициатив в поисках лакановского невозможного объекта желания помогают ниспровержению установленного порядка. Такое ниспровержение, говорят они, совершается посредством “проблематизации привычных концептов”.

Последние попытки ниспровержения социальных институтов с помощью проблематизации концептов произвели на свет несколько очень хороших книг. Но они же произвели много тысяч книг, которые представляют собой схоластическую философию самого дурного толка. Авторы этих, так сказать, “подрывных” книг искренне верят, что служат делу человеческой свободы. Но оказывается, что почти невозможно сползти с высот их книг на тот уровень абстракции, где можно обсуждать достоинства закона, договора, кандидата или политическую стратегию. Хотя то, о чем “теоретизируют” эти авторы, часто бывает очень конкретным и осязаемым — например, современное телевизионное шоу, или знаменитость масс медиа, или недавний скандал — они предлагают самые абстрактные и бледные объяснения, какие только можно себе вообразить.

Их тщетные попытки вдаваться в политически значимые философские рассуждения являются симптомом того, что происходит, если деятельный подход к проблемам своей страны замещается у левых созерцательным. Неучастие в практике порождает теоретические галлюцинации. Поэтому интеллектуальное пространство становится, как говорит в своей книге “Царство террора” Марк Эдмундсон, готическим. Культурных левых часто посещают вездесущие призраки, самый страшный из них называется “властью”. Это имя тому, что Эдмундсон назвал “при-

зрачной силой Фуко, которая присутствует везде и нигде, навязчивая и неуловимая, как изобретательное привидение.”⁶⁹

Термин “власть” в фукианском употреблении обозначает силу, которая оставила неизгладимый отпечаток на каждом слове нашего языка и на каждом институте нашего общества. Она всегда уже здесь, невозможно установить, как она приходит и как действует. Посещение бэзмэном от корпорации офиса конгрессмена может опорочить конгрессмена и, возможно, блокировать его выдвижение. Но невозможно заблокировать власть, которую имеет в виду Фуко. Власть настолько же внутри, насколько она снаружи. Она ближе рук и ног. Как говорит Эдмундсон, невозможно “противостоять власти; можно лишь сталкиваться с ее временными и, в общем, невольными агентами ... [у нее] есть такие способности к движению и трансформации, которые делают ее *сверхъестественной* силой”. Лишь непрерывный индивидуальный и социальный самоанализ сможет помочь нам, а может быть и он не поможет, избежать неограниченно изолированных сплетений ее невидимой сети.

Вездесущность фукианской силы напоминает вездесущность сатаны, а поэтому вездесущность первородного Греха — дьявольского клейма на каждой человеческой душе. В первой своей лекции я доказывал, что отказ от концепта греха был сердцевиной гражданской религии Дьюи и Уитмена. Я также утверждал, что, будучи в ужасе от войны во Вьетнаме, американские левые опять изобрели Грех. Они вернули к жизни старое религиозное представление о том, что некоторые пятна позора

⁶⁹ Edmundson, *Terror's Reign* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

неустрашимы. Скажу больше: посвящая себя тому, что они называют “теорией”, эти левые заразились чем-то, что слишком похоже на религию. Ибо культурные левые пришли к убеждению, что мы должны поместить свою страну в пределы теоретической системы координат, расположить ее внутри обширной квазикосмологической перспективы.

Истории о сетях власти и о коварном влиянии гегемонистской идеологии значат для этих левых то же самое, что значили истории о ламанитах для Джозефа Смита, истории о Яккубе — для Элия Мухаммеда. Для многих культурных левых истории о гегемонии и власти — то же самое, что для черных мусульман истории о голубоглазых бесах — единственная вещь, о которой они хотят слышать. Вступить в интеллектуальный мир, населенный некоторыми из этих левых, значит выйти из мира, в котором граждане демократической страны объединяют усилия для сопротивления садизму и своекорыстию готического мира, в котором демократическая политика превратилась в фарс. Это мир, в котором утрачена вся радость уитмианского гиперсекуляризма, в котором либерализм и “гуманизм” являются синонимами наивности вследствие своей неспособности постичь весь ужас нашего положения.

В разных книгах я доказывал, что философы, чаще всего цитируемые культурными левыми — Ницше, Хайдеггер, Фуко и Деррида, — во многом правы в своей критике рационализма Просвещения. Но далее я также доказывал, что эта критика вполне совместима с традиционным либерализмом и традиционным гуманизмом. Мы по-прежнему можем оставаться старомодными либералами-реформистами, даже если подобно Дьюи, мы отказываемся от теории истины как соответствия и начинаем

понимать моральные и научные убеждения скорее как инструменты для достижения большего человеческого счастья, чем как репрезентацию внутренней природы реальности. Мы можем оставаться такими либералами, даже отвернувшись от Декарта, субъективности языка и рассматривая все вокруг и внутри нас как еще одну заменяемую социальную конструкцию.

Но я также утверждал, что поскольку эти антиметафизические и антикартезианские философы предлагают квазирелигиозную форму спиритуального пафоса, их следует отнести к сфере приватной жизни, а не рассматривать как ориентиры в политической дискуссии. Левинасовское представление о бесконечной ответственности, которое пускает иногда в дело Деррида, наряду с его собственными постоянными темами невозможности, недостижимости и непредставимости могут пригодиться некоторым из нас в индивидуальных поисках частного совершенства. Однако, если мы принимаем на себя публичные обязательства, тогда бесконечное и непредставимое просто мешает. Продумывание своей ответственности с этой точки зрения — такой же камень преткновения для эффективной политической организации, как и чувство греха. Акцент на невозможности смысла или справедливости, который иногда делает Деррида, искушает нас к готизации — к оценке демократической политики как неэффективной из-за ее неспособности справиться со сверхъестественными силами.

Уитмен и Дьюи, доказывал я в своей первой лекции, дали всем нам ту романтику, тот духовный подъем, в которых мы, американцы, так нуждались, чтобы заняться нашими общественными делами. Как замечает Эдмундсон, мы не должны позволить заменить Эмерсона, предвестника Уитмена и Дьюи, Эдгаром По, пред-

вестником Лакана. Ради того, чтобы думать как нам обрести свою страну, нам не нужно беспокоиться о теории истины как соответствия, об основаниях нормативности, о невозможности справедливости или о бесконечном расстоянии, которое отделяет нас от Другого. Пусть этим занимаются религия и философия. Мы сможем продвинуться вперед, только если будем стремиться к разрешению того, что Дьюи называл “человеческими проблемами”.

Думать об этих проблемах — значит не думать так много о Другом, с которой мы молчаливо смирились на “закате общих мечтаний”, как сформулировал Тодд Гитлин в заголовке своей недавней книги. Это значит — выводить свою моральную идентичность, хотя бы частично, из нашей гражданской принадлежности демократическому национальному государству и из стремления левых осуществить надежду этой нации.

Часто кажется, что культурные левые убеждены в том, что национальное государство устарело, и что, поэтому, нет никакого смысла в возрождении национальной политики. Но это утверждение весьма проблематично, ибо в обозримом будущем правительство нашего национального государства будет единственным агентом, способным хоть как-то реально влиять на изменение степени своекорыстия и садизма, навязанных американцам.

Тех, кому глобализация грозит обнищанием, совсем не интересуют разговоры о том, что раз национальные правительства бессильны, мы должны подумать, как их сменить. Сверхбогатым же космополитам вообще не нужны никакие изменения, и вот они-то, похоже, и берут верх. Билл Ридингс был прав, говоря, что “национальное государство [перестало] быть основополагающим элементом капитализма”, но оно остается субъектом, принимающим решения о социальных привилегиях и, таким об-

разом, о социальной справедливости.⁷⁰ Современное обыкновение левых рисовать далекие перспективы и заглядывать за пределы национального существования в глобальную политику никуда не годится, так же, как никуда не годилась вера в философию истории Маркса, которой это обыкновение пришло на смену. Ни то, ни другое не имеют никакого отношения к вопросу, как предотвратить воз-рождение наследственных каст или же как помешать правым популистам извлекать выгоду из чувства обиды, спровоцированного этим воз-рождением.

Размышления над этими вопросами наводят на мысль, что преодоление полубессознательного антиамериканизма, идущего от ярости шестидесятых, является одной из существеннейших трансформаций, через которую следует пройти культурным левым. Этим левым следует перестать придумывать все более абстрактные и бранные имена для “системы” и попробовать начать конструировать воодушевляющие образы нашей страны. Только таким образом они начнут создавать альянсы с людьми вне стен академий — в особенности, с профсоюзами трудящихся. Вне стен академии американцы все еще хотят испытывать патриотические чувства. Им все еще хочется ощущать себя частью нации, которая может контролировать свою судьбу и делать себя лучше.

⁷⁰ В третьей главе Readings, “The Decline of the Nation-State”, in *The University in Ruins* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996) вы найдете хороший пример общепринятой среди культурных левых точки зрения по этому вопросу. Прочитированный отрывок — на стр. 42. На стр. 48 Ридингс продолжает рассуждать о “размывании политической субъективности, сопутствующему упадку национального государства”, но он не сожалеет об этом размывании и не надеется на обратимость этого процесса. Я же — сожалею и надеюсь.

Без формирования таких альянсов левые никогда не смогут влиять на законы Соединенных Штатов. Но ради их формирования культурным левым потребуется забыть об описании Бодрийаром Америки как Диснейленда — как страны симулякра — и начать предлагать изменения в законах данной страны, населенной реальными людьми, испытывающими напрасные страдания, большинство из которых может быть излечено действиями правительства.⁷¹ Для возрождения американского левого движения нет ничего важнее, чем согласие на конкретной политической платформе, Народная хартия и перечень экстренных реформ. Существование такого перечня, непрерывно переиздаваемого и обсуждаемого, в равной степени знакомого профессорам и производственным рабочим, запечатленного в памяти как профессионалов, так и тех, кто чистит их туалеты, может оживить левую политику.⁷²

Проблемы, которые можно исцелить правительственными действиями и которые обсуждались бы в таком перечне, являются

⁷¹ Описание Америки, схожее с описанием Бодрийара, смотрите в: Fred M. Dolan, *Allegories of America* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1994), в особенности страницы 60-73, первые страницы главы “Холодная война метафизики”. По мнению Долана, невозможно предположить, что мог существовать действительный, не-метафизический, не-воображаемый смысл ведения холодной войны.

⁷² Первым пунктом в таком перечне была бы подлинно радикальная форма финансирования избирательных кампаний — тема, относительно которой сегодня существует самое большое согласие среди американских избирателей. Все понимают, что в Америке ничто не изменится, пока голоса наших законодателей могут покупать и пока те, кто привык покупать эти голоса, будут, как тигры, бороться против общественного финансирования кампаний: наши законодатели будут давать взятки, чтобы позволить себе продолжить брать взятки.

ся порождением не столько садизма, сколько своекорыстия. Но для проведения такого курса лечения надо изменить тональность, в какой левые обсуждают сегодня садизм. Левые реформаторы до-шестидесятники, поскольку они были озабочены угнетенными меньшинствами, изменили свой тон, провозгласив, что все мы — черные, белые и коричневые — американцы и должны уважать друг друга как таковых. Эта стратегия привела к появлению “боевиков”, где вместе, плечом к плечу, воевали и умирали американцы различного этнического происхождения. Современные культурные левые, напротив, настаивают, что Америка не должна быть плавильным котлом, поскольку нам нужно уважать различия друг друга. Эти левые хотят сохранить Дружность, а не игнорировать ее.

Различие между старой и новой стратегиями принципиально. Это различие между тем, что Тодд Гитлин назвал “общими мечтами”, и тем, что Артур Шлезингер назвал “расколотой Америкой”. Гордость от принадлежности к черным или гомосексуалистам является совершенно обоснованной реакцией на садистское унижение, которому подвергаются эти группы. Но как только эта гордость мешает кому-либо гордиться также и тем, что он или она является американским гражданином или гражданкой, мешает считать свою страну способной на реформу, не позволяет объединиться с гетеросексуалами или белыми в реформистских инициативах, — тогда такая гордость становится политическим безумием.

Риторический вопрос “фильмов-боевиков” — “Что значат наши отличия по сравнению с нашей общностью сограждан-американцев?” — не поощряет гордости различиями, но и не осуждает ее. Смысл постановки этого вопроса заключался в том,

чтобы помочь нам стать страной, где различия между личностями в значительной степени не будут приниматься другими во внимание до тех пор, пока сама личность не захочет привлечь к этому внимание. Если культурные левые настаивают на своей сегодняшней стратегии — на требовании уважения друг к другу со всеми нашими различиями, а не на требовании перестать замечать эти отличия — тогда им нужно будет найти новый способ создания смысла общности на уровне национальной политики. Ведь только риторика общности может сформировать большинство, способное одержать победу на национальных выборах.

Я сомневаюсь, что какой-нибудь новый способ будет найден. Никто из левых до сих пор не предложил практически осуществимой альтернативы той гражданской религии, пророками которой были Уитмен и Дьюи. Эта гражданская религия делает упор на эксплуатации традиционной гордости американским гражданством, путем замены индивидуальной свободы на социальную справедливость в качестве основной цели нашей страны. Предполагалось, что мы любим нашу страну за ее обещание быть добрее и благороднее, чем другие страны. Конечно же, все это было скорее благим пожеланием, чем реальностью, и многие понимали это, в том числе черные и гомосексуалисты. Но вы не сможете ускорить национальное политическое возрождение путем описания реальности. Вы должны описывать страну в терминах вашей страстной надежды на то, чем она станет в будущем, а также в терминах того, чем, как вы знаете, она сегодня является. Вам следует быть лояльным скорее по отношению к стране грез, чем к стране, где вы просыпаетесь каждое утро. Если не существует такой лояльности, то у идеала нет никакого шанса стать действительным.

Но страна грез должна быть страной, которую можно представить сделанной во времени и человеческими руками. Одна из причин, по которой культурным левым будет трудно трансформироваться в политических левых, состоит в том, что они, подобно левым шестидесятым, до сих пор грезят о спасении с помощью ангельской силы по имени “народ”. В этом смысле “народ” — это название искупительной сверхъестественной силы, демонический противник которой зовется “властью” или “системой”. Лозунг “власть народу” культурные левые унаследовали от левых шестидесятых, но каким же образом должна осуществляться передача власти — этого вопроса не ставили тогда, не ставят и до сих пор.

Эдмундсон, Дель Банко и другие левые комментаторы отмечали, что современные Соединенные Штаты переполнены видениями демонов и ангелов. Стивен Кинг и Тони Кушнер помогли формированию коллективного национального бессознательного, являющегося “готическим”, в смысле Эдмундсона. Оно продуцирует мечты не о политических реформах, но о необъяснимых, магических трансформациях. Культурные левые внесли свой вклад в формирование этого политически бесполезного бессознательного, не только изобретая “власть” как именование невидимого, вездесущего и злого присутствия, но и одобряя идеалы, которые никто все еще не может себе представить реализованными.

Среди этих идеалов — демократия прямого участия (*participatory democracy*) и конец капитализма. Власть лишь тогда перейдет народу, верили левые шестидесятых, когда решения будут принимать те, кого могут задеть их последствия. Это, например, означает, что экономические решения будут прини-

маться скорее пайщиками предприятия, чем держателями ценных бумаг, и что современное предпринимательство и рынки перестанут играть свою теперешнюю роль. Когда это совершится, капитализм, как мы его знаем, закончится, а вместо него наступит нечто новое.

Но чем будет это новое, не знает никто. В шестидесятые годы не задавались вопросом, как различные группы пайщиков предприятия смогли бы достичь консенсуса о том, переоборудовать ли фабрику или построить новую, сколько платить за сырье и так далее. Левые шестидесятых с легкостью перепрыгивали через все те вопросы, которые были поставлены опытом нерыночных экономик в так называемых “социалистических” странах. Кажется, будто они полагают, что как только мы избавимся от бюрократов и предпринимателей, “народ” будет знать, как следует поступать с конкуренцией сталелитейных заводов или текстильных фабрик в третьем мире, с надбавками на цены импортируемой нефти и т.д. и т.п. Но они никогда не говорили, как народу научиться делать все это.

Культурные левые все еще перепрыгивают через эти вопросы. Это следствие их предпочтения вести речь скорее о “системе”, чем о специфических социальных практиках и специфических изменениях в этих практиках. Риторика этих левых остается скорее революционной, чем реформистской и прагматичной. Их беззаботное употребление терминов типа “поздний капитализм” предполагает, что мы, по всей видимости, можем просто ожидать коллапса капитализма, а не прогнозировать, каким образом при отсутствии рынков будут устанавливаться цены и регулироваться распределение. Но избиратели, которые должны победить, если левые выйдут из стен академии на публичную

площадь, резонно желают, чтобы им рассказали детали. Они хотят знать, как все будет работать после того, как рынки и представительная демократия останутся позади. Им хочется знать, как будет функционировать демократия прямого участия.

Культурные левые ответов на такие запросы о дополнительной информации не предлагают, но пока они будут отмахиваться от этих запросов, они не смогут быть политическими левыми. Общественность вполне обоснованно не заинтересована в отказе от капитализма, пока ей не предложат деталей о других альтернативах. Она также не заинтересована в демократии прямого участия — в освобождении народа от технократов — пока ей не скажут, как совещательные ассамблеи смогут овладеть тем же ноу-хау, которое в настоящее время находится в исключительном распоряжении технократов. Даже такой почти безграничный поклонник Джона Дьюи как я не может всерьез относиться к защите им демократии прямого участия от требования экспертизы В. Липпманом.⁷³ Я совершенно не представляю себе, как может национальное правительство, в противоположность местному, управляться городским митингом или как экономические вопросы могут решаться не технократами.

Культурные левые представляют Америку страной, в которой белые патриархи перестали голосовать и все дело голосования предоставили группам бывших жертв, людям, которые

⁷³ О более благоприятной оценке шансов демократии прямого участия (*participatory democracy*) смотрите Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991). Смотрите в особенности обсуждение ответа Дьюи Липпману на страницах 300-318, а также краткое изложение позиции Дьюи и критику моего прочтения Дьюи на страницах 537-552.

каким-то образом стали обладателями более развитого предвидения и воображения, чем своекорыстные пригороды. Предполагается, что эти ранее угнетенные, а теперь полновластные люди представляют собой ангельское начало, тогда как гетеросексуальные белые мужчины — дьявольское. Если бы я разделял это предположение, я бы тоже хотел жить при таком новом правлении. Но поскольку я не вижу никаких оснований его разделять, я считаю, что левые должны снова приняться за дело постепенных реформ в рамках рыночной экономики и представительной системы правления. То есть приняться за дело, которым занимались американские левые в ходе первых шестидесяти лет нашего века.

Возможно, наступит день, когда кумулятивные постепенные реформы будут оценены как реформы, вызвавшие революционные изменения. Может быть, такие реформы когда-нибудь породят немыслимую сегодня *не-рыночную* экономику, или даже *не-представительную* форму демократического правления. И если аналогичные реформы произойдут в других странах, то это могло бы привести к международной федерации, к мировому правительству. В таком новом мире американская национальная гордость станет столь же диковинной, как гордость от сознания, что вы из Небраска, Казахстана или с Сицилии. Но мы, однако, не должны позволить абстрактно описанному лучшему стать врагом хорошего. Мы не должны позволить спекуляциям о тотально измененной системе и о совершенно ином способе мыслить человеческую жизнь и человеческие отношения заменить поэтапную реформу системы, которая у нас есть.

Я закончу эти лекции темой, с которой начал: противопоставлением наблюдения и действия.

С точки зрения отстраненного космополитического наблюдателя кажется, что наша страна мало чем может гордиться. Соединенные Штаты Америки в конце концов освободили своих рабов, но затем изобрели законы сегрегации, которые были так же изощренно жестоки, как Нюрнбергское законодательство^{xxxix} Гитлера. Они начали создавать государство всеобщего благосостояния, но быстро отстали от остальных индустриальных демократий в обеспечении равного медицинского обслуживания, образования и возможностей для детей из семей с низким уровнем дохода. Они имели сильное рабочее движение, но затем позволили смять его ограничительным законодательством. Они извратили оправданный крестовый поход против империи зла, вступив в сговор с правыми олигархами ради подавления социал-демократических движений.

Я доказывал, что уместной реакцией на замечания такого рода был бы *отказ* американцев от точки зрения отстраненного наблюдателя. Мы должны взглянуть в лицо неприятным истинам о самих себе, но не должны принимать эти истины как последнее слово о наших шансах на счастье или о нашем национальном характере. Наш национальный характер будет тем, что мы сумеем из самих себя сделать. Немногие в 1897 году могли предвидеть Прогрессивное движение, сорокачасовую рабочую неделю, избирательное право для женщин, Новый курс, движение за гражданские права, успехи феминизма второй волны или

движения за права сексуальных меньшинств. Никто в 1997 году не может знать, не станет ли Америка в ходе следующего столетия свидетелем еще большего морального прогресса.

Уитмен и Дьюи стремились заменить знание надеждой. Им хотелось, чтобы коллективные утопические мечтания — грезы о приличном и цивилизованном идеальном обществе — заняли в сознании людей место Божьей воли, Морального закона, Законов общества или Научных фактов. Их партия, партия надежды, была частью нашей страны, которая сделала Америку XX века более, чем просто милитаристским гигантом. Без такой партии, мы все еще могли бы быть сильными и храбрыми, но никто не предположил бы, что мы были хорошими. Пока у нас есть действующее левое движение, у нас все еще есть шанс “обрести нашу страну и изменить мировую историю”.

ОТ АВТОРА

Эти лекции были написаны в течение семи месяцев 1996 и 1997 годов, когда я пользовался гостеприимством Stanford Humanities Center — прекрасного места для непрерывного чтения и письма. Я благодарен сотрудникам Центра за то, что они все сделали для меня простым и спокойным, а также своим товарищам, членам совета университета за интересные беседы и за полезную критику моих политических и философских воззрений.

Я послал наброски этих лекций нескольким друзьям и коллегам в надежде на их комментарий. Я глубоко признателен за время и усилия, которые Марк Эдмундсон, Дж. К. Левинсон, Дарил Левинсон, Дерек Нистром, Джей Рорти, Мэри Рорти, Линдсей Уотерс и Роберт Вестбрук посвятили чтению этих набросков и за сделанные ими предложения по их улучшению. Вероятно, я должен был учесть их предложения в большей мере, чем я это сделал.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКОВ

ⁱ *Пинчон, Томас* (Thomas Pinchon; 1937-) — американский писатель, отличающийся экстравагантным и мрачным воображением, пессимистическим взглядом на перспективы развития техники и науки.

ⁱⁱ *Мэйлер, Норман* (Norman Mailer; 1923-) — американский писатель, основатель так называемого Нового журнализма.

ⁱⁱⁱ “*Позолоченным веком*” в США назывался период с 1870 по 1898 гг.

^{iv} *Геттисбургское обращение* — обращение, сделанное президентом Линкольном при посвящении национального кладбища в Геттисбурге (19 ноября 1863 г.), которое впоследствии заучивалось наизусть многими поколениями школьников.

^v *Новый курс* — т. е. политика президента Ф. Д. Рузвельта.

^{vi} *Кроули, Герберт Дэвид* (1869-1930) — американский писатель и издатель, основавший в 1914 году либеральный журнал *The Republic*.

^{vii} *Болдуин, Джеймс* (Baldwin, James; 1924-87) — афроамериканский писатель, исследовавший межрасовые отношения в США.

^{viii} *Мухаммед, Элиа* (Elijah, Muhammed; 1897-1975) — лидер движения Черных Мусульман (1934-1975); сторонник политической, социальной и экономической независимости черных американцев.

^{ix} *Смит, Джозеф* (1805-1844) — американский религиозный деятель. Основал в 1830 году секту мормонов. В том же году опубликовал “Кни-

гу Мормоны", где говорилось о том, что американские индейцы по своему происхождению были евреями, покинувшими Ближний Восток в VI веке до нашей эры, которых посетил воскресший Иисус. Смит утверждал, что перевел книгу с иероглифических надписей на золотых табличках, спрятанных недалеко от Пальмиры, о секрете которых ему рассказал ангел по имени Морони.

^x *Грэхэм, Билли* (Graham, Billi; 1918-) — активист баптистской евангелической церкви, красноречивый проповедник, сумевший привлечь к себе международное внимание.

^{xi} *Рэксрот, Кеннет* (Kenneth Rexroth; 1905-1982) — американский поэт и переводчик.

^{xii} ФДР — т. е. Франклин Д. Рузвельт.

^{xiii} *Хэйден, Том* (Tom Hayden) — лидер движения Студенты за Демократическое Общество (SDS)

^{xiv} *"Песня обо мне"* — одна из поэм У. Уитмена.

^{xv} Договор *Гваденуп Идальго*, положивший конец войне между США и Мексикой, был подписан 2 февраля 1848 г. В результате Мексика потеряла тридцать пять процентов своей территории.

^{xvi} *Дебз, Юджин Виктор* (Debs, Eugene Victor, 1855-1926) — американский лидер профсоюзов и социалистического движения; в 1895 году был заключен в тюрьму за нарушение судебного запрета во время Пулмановской железнодорожной забастовки. Пребывал в заключении при правлении президента Вильсона (1918-21) по обвинению в нарушении закона о шпионаже.

^{xvii} *Брандис, Луис Дембитц* (Brandeis, Louis Dembitz; 1856-1941) — американский юрист, деятельная оппозиция которого по отношению к американским монополиям и защита индивидуальных прав человека стала основой многих решений Верховного Суда США.

^{xviii} *Лаогай* — система принудительных лагерей перевоспитания в Китае.

^{xix} *Законопроект Вагнера* — был принят 5 июля 1935 года; в результате принятия законопроекта был создан национальный департамент по трудовым отношениям и подтверждено право на проведение коллективных переговоров.

^{xx} *Селма* — небольшой городок в штате Алабама, оказавшийся в 1965 году в центре общественного внимания во время кампании по сбору голосов под руководством д-ра Мартина Лютера Кинга.

^{xxi} *Стоунуол* — 27 июля 1969 года в танцевальном клубе Гринвич Виллидж и в баре на Кристофер стрит силами полиции были подавлены акции протеста движения "за права гомосексуалистов".

^{xxii} *Вальтер Виктор Роузер* (Walter Philip Reuther; 1907-1970) — лидер американского рабочего движения; президент *United Auto Workers* с 1946 по 1970 и председатель Конгресса Промышленных организаций с 1952 по 1955.

^{xxiii} *Экс, Малькольм* (X, Malcolm; 1925-1965) — член американской организации "черные мусульмане" (1952-1963), сторонник черного сепаратизма. Приняв ислам, организовал в 1964 году Организацию Afro-Американского Единства. Через год был убит в Гарлеме.

^{xxiv} *Растин, Баярд* (Rustin, Bayard; 1910-1987) — американский лидер движения за гражданские права, пацифист, организовавший в 1963 году марш мира на Вашингтон.

^{xxv} *Законопроект Норрис-Лагвардия* — принят Конгрессом в марте 1932 года; благодаря ему были признаны права трудящихся на забастовки, пикеты и организацию бойкотов.

^{xxvi} *Браун против Министерства Просвещения* — заседание Верховного суда по делу Браун vs. Министерство Просвещения 17 мая 1954 года

признало, что расовая сегрегация в публичных школах неконституционна.

^{xxvii} *Резолюция по Тонкинскому заливу* была принята Конгрессом США в 1964 году. Она санкционировала военные действия в Юго-восточной Азии.

^{xxviii} *Миллс, К. Райт* (Mills, C. Wright, 1916–62) — американский социолог. Он был сторонником компаративной социологии и критиком интеллектуалов, которые не были ангажированы в процесс социальных изменений. В работе *The Power Elite* (1956) он описывал структуру власти послевоенной Америки как олигархию.

^{xxix} *Лэш, Кристофер* (Lasch, Christopher; 1932–) — американский историк и социальный критик.

^{xxx} *Хёрст, Уильям Рандолф* (Hearst, William Randolph; 1863–1951) — американский издатель газет и журналов. Начав с *San Francisco Examiner* в 1887 году, он создал крупнейшую в мире издательскую империю (28 газет).

^{xxxi} *Социальная проповедь* — либеральное протестантское движение, возникшее в США в конце XIX века. Оно стремилось приспособить библейское учение к решению социальных проблем, обновившихся в следствие интенсивных процессов индустриализации. Организаторами движения были Вашингтон Гладден и Вальтер Раушенбуш, которые верили как в социальный прогресс, так и в добрую человеческую природу. Новый Курс унаследовал многие идеалы Социальной Проповеди.

^{xxxii} *Раушенбуш, Вальтер* (Rauschenbusch, Walter; 1861–1918) — американский священник. Был баптистским пастором рабочих иммигрантов в Нью-Йорке. В 1902 году назначен профессором церковной истории теологической семинарии в Рочестере (Нью-Йорк).

^{xxxiii} *Законопроект Тафта-Хартли* — налагал ограничения на организацию забастовок, запрещал использование профсоюзных фондов в политических целях, предписывал восьмидесятидневный период “охлаждения” до начала забастовки или локаута и пр. Законопроект был одобрен Конгрессом 23 июня 1947 года вопреки наложенному президентом Труменом вето.

^{xxxiv} *Залив Свиней* (Bay of Pigs) — имеется в виду неудачное вторжение 17 апреля 1961 года кубинских беженцев, обученных в Гватемале инструкторами ЦРУ, на территорию Кубы. Большинство из них были захвачены или убиты кубинскими вооруженными силами. В декабре 1962 года Куба обменяла более тысячи захваченных боевиков на продовольствие и медикаменты на сумму в 53 миллиона долларов.

^{xxxv} *Head Start* — программа в области образования для детей дошкольного возраста при неблагоприятных условиях, принятая благодаря законопроекту от 1964 года. Программа была нацелена на подготовку детей дошкольного возраста к начальной школе.

^{xxxvi} *NAFTA* (North American Free Trade Agreement) — Северо-американское соглашение о свободной торговле, установившее зону свободной торговли в Северной Америке; подписано в 1992 году Канадой, Мексикой и США.

^{xxxvii} *“Beloved”* — роман Тони Моррисона, получивший в 1988 году премию Пулитцера.

^{xxxviii} *“Silas Marner”* — роман Дж. Элиота.

^{xxxix} *Нюрнбергское законодательство* — принятое на съезде Национал-социалистов 15 сентября 1935 года в Нюрнберге законодательство лишило евреев Германии гражданства, запрещало браки с евреями и предусматривало наказание за половые отношения с евреями вплоть до смертной казни.

Ричард Рорти
Обретая нашу страну:
политика левых в Америке XX века

художник В. Коршунов
издатель В. Анашвили

Дом интеллектуальной книги
Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел. 2471757

Подписано в печать 15.10.98. Формат 70х100/32.
Печать офсетная.

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6