

ТОМАС МАККАРТИ

## Либеральный империализм и дилемма развития

Исторически дилемма, возникавшая в либеральной теории при столкновении с нелиберальными культурами, была связана не столько с противоречием между терпимостью и другими либеральными ценностями, занимающими важное место в современных дискуссиях, сколько с противоречием между нормами равного отношения и теориями социокультурного развития. И для понимания отношения Европы к остальному миру последнее имеет куда большее значение, чем первое. Со времен заселения обеих Америк и формирования Ост-Индской и Королевской африканской компаний до современного неоимпериализма европейское (а позднее американское) господство над неевропейцами постоянно оправдывалось концепциями развития, просвещения, цивилизации и прогресса, которые использовались для ослабления когнитивного диссонанса между либеральным универсализмом и либеральным империализмом. Кроме того, как мы теперь все больше узнаем благодаря постколониальным исследованиям, многие теоретики классического либерализма сами были вовлечены в решение колониальных вопросов и выстраивали свои политические философии с прицелом на них.

Ниже, после рассмотрения нескольких разрозненных примеров этой вовлеченности (I), я вкратце изложу систематическую формулировку дилеммы развития у Канта (II). Затем в III разделе будет рассмотрена форма, которую эта дилемма приняла в детрансцендентализированной атмосфере миллевского утилитаризма и которая с тех пор оставалась почти неизменной. В IV и V разделах описываются различные способы разрешения дилеммы и делается вывод, что она не может быть полностью упразднена, но может быть ослаблена настолько, что нам удастся прийти к согласию. В VI разделе приводятся некоторые необходимые для этого условия.

## I

Джон Локк, один из первых акционеров Королевской африканской компании, созданной королевским декретом в 1672 г., немногим ранее (1669) стал соавтором «фундаментальной конституции» Каролины, юридически признававшей негритянское рабство, а позднее (1682) принял участие в ее переработке, оставив неизменной статью о рабстве<sup>1</sup>. Помимо службы советником лордов-собственников Каролины (1669–1675), он также был секретарем и казначеем Английского совета по торговле и иностранным плантациям (1673–1674) и секретарем Английского совета по торговле (1696–1700). Порабощение африканцев и конфискации земель коренных американцев обосновывались у него нарративом развития от естественного состояния к политическому обществу. В естественном состоянии, наподобие того, что наблюдалось в Африке и Северной Америке, каждый был хозяином своей собственной жизни, свободы и имущества; и для защиты своих интересов каждый мог обратиться к силе, закономерным итогом чего могло стать завоевание, порабощение или конфискация. Как известно, Локк объявил Америку «свободной землей», занимаемой только кочевыми дикарями, которые отвергли заповедь Господа о возделывании земли и закон Природы, присуждавший собственность тем, кто в состоянии был с умом распорядиться ею — поэтому земля была морально и юридически свободной для присвоения. «Бог отдал мир всем людям сообща; но... Он дал его для того, чтобы им пользовались прилежные и рассудительные (и труд давал им право на это)».<sup>2</sup> Это противопоставление праздного и иррационального «дикого индейца», кочующего по «невозделанным просторам» Америки, и трудолюбивого, рационального и цивилизованного фермера, пользующегося щедротами природы, постоянно повторяется в локковском описании Америки и ее жителей во «Втором трактате» и согласуется с его представлением о последовательном развитии человеческих форм жизни от охоты и собирательства до оседлого земледелия, ибо «вначале весь мир был подобен Америке».<sup>3</sup>

С локковской вовлеченностью, детальным знанием и либеральной апологетикой атлантической империи Англии позднее смогло сравниться, если не превзойти, семейство Миллей, имевшее интересы в Ост-Индии.<sup>4</sup> Джеймс Милль, пришедший в Ост-Индскую компанию

<sup>1</sup> Имеется обширная литература о связи локковского либерализма с английским колониализмом. См. напр.: Tully J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Arneil B. *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 1996; Mehta U. S. *Liberalism and Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 1999; Armitage D. *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>2</sup> Локк Дж. *Сочинения*. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 280.

<sup>3</sup> Там же. С. 290.

<sup>4</sup> См. об этом: Stokes E. *The English Utilitarians and India*. Oxford: Oxford University

в 1819 г., в 1830 г. стал ее главным ревизором и занимал эту должность до конца своей жизни, оказав значительное влияние на целое поколение колониальных чиновников, включая его сына. Обязанный своими представлениями о развитии утилитаризму Бентама и шотландскому просвещению, он сохранил лишь поверхностные следы их критики колониализма. Правление Англии в Индии, как они утверждали, противоречило ее собственным интересам; но, по его мнению, оно вполне отвечало интересам местного населения: «Если мы и хотим продления английского правления в Англии, то только ради коренных жителей, а не Англии... Даже самые крайние случаи злоупотребления европейской властью, на наш взгляд, лучше самых умеренных проявлений восточного деспотизма».<sup>5</sup> Это вполне согласовывалось с миллевским описанием индийского общества как варварского, а индусов как неспособных к самоуправлению, которое было насквозь пронизано схемой развития, переносившей стадиальную теорию шотландского просвещения в плоскость полезности и сводившей множество различных стадий развития к бинарной оппозиции варварства и цивилизации. Введение британского правления в отсталой Индии оправдывалось необходимостью оказания помощи — посредством колониальной администрации — в переходе от социального детства к социальной зрелости.

Сын Джеймса Джон Стюарт, также проработавший в Ост-Индской компании большую часть своей сознательной жизни и дослужившийся до должности главного ревизора, впоследствии включил идею прогрессивного колониального правления в свое классическое изложение либеральных ценностей — отсюда неожиданное замечание во вводной главе трактата «О свободе», что его принципы применимы только к «человеку, который находится в полном обладании своих способностей» и что они неприменимы к «обществам, находящимся в таком состоянии, которое справедливо может быть названо состоянием младенческим».<sup>6</sup> Более того, «деспотизм может быть оправдан, когда идет дело о народах варварских и когда при этом его действия имеют целью прогресс и на самом деле приводят к прогрессу».<sup>7</sup>

Подробнее взгляды Джона Стюарта Милля по этим вопросам будут рассмотрены ниже в разделе III. Здесь же важно отметить, что, хотя использование схем развития для оправдания использования нелиберальных методов в отношении незападных обществ и характерно для классической либеральной теории, оно присутствует не во всех течени-

Press, 1959; Zastoupil L. John Stuart Mill and India. Stanford (CA): Stanford University Press, 1994; Mehta U. S. Liberalism and Empire; Pitts J. A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Princeton: Princeton University Press, 2005.

<sup>5</sup> Цит. по: Pitts J. A Turn to Empire. P. 125.

<sup>6</sup> Милль Дж. Ст. О свободе // О свободе: Антология мировой либеральной мысли. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 298.

<sup>7</sup> Там же.

ях либеральной мысли (или, если и присутствует, то не является для них самым важным). Существуют и другие течения, отличающиеся весьма неоднозначным отношением к колониализму и даже его прямым отрицанием.<sup>8</sup> Принимая во внимание такое многообразие взглядов на европейский экспансионизм, утверждение, что империализм является неотъемлемой составляющей либерализма *как такового*, кажется мне большим упрощением, особенно если вспомнить, что в своей критике колониализма либералы обычно обращались к либеральным ценностям. С другой стороны, нельзя отрицать, что основное направление либеральной мысли — от Локка до Милля и современного неолиберализма — было тесно связано с европейско-американским империализмом и что идеи социокультурного развития занимали в нем центральное место. Последние были довольно гибкими и потому могли прекрасно использоваться для оправдания различных нарушений всеобщих прав, которых требовали колониальное господство и эксплуатация. Кроме того, «научный» статус теорий развития придавал натуралистическую ауру социально сконструированным иерархиям, избегая тем самым моральных оценок и политической критики. В этом и других отношениях преломление либерализма в призме теории развития делало риторически возможным сочетание принципов универсализма с практикой европоцентризма.

## II

Внутреннее противоречие между моральным универсализмом и иерархией развития было открыто признано и, возможно, получило наиболее систематическое выражение у Канта.<sup>9</sup> С *морально-правовой точки зрения* практического разума, Кант неоднократно осуждал современные ему формы европейского империализма и их соответствующие оправдания. В то же время, с *антропологически-исторической точки зрения* рефлексивного суждения, он утверждал, что человеческие отношения могли быть осмыслены только в терминах иерархии и развития. На мой взгляд, противоречие возникает в результате последовательного проведения обеих точек зрения во всех его работах, что является определяющей чертой кантианской картины мира. Он живет с противоречиями, так как верит, что иначе нельзя: с моральной точки зрения, фундаментальные принципы равного достоинства, признания и уважения приводят его к поддержке идеалов космополитического правления закона и глобального морального сообщества — Царство Божье на земле, — в котором каждый человек признает самоценность существования другого. Но с антрополо-

<sup>8</sup> См. напр.: Muthu S. *Enlightenment and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: McCarthy Th. A. *On the Way to a World Republic? Kant on Race and Development // Politik, Moral und Religion: Gegensätze und Ergänzungen / Ed. Lothar Waas. Duncker & Humblot Verlag, 2004. P. 223–242.*

гической или исторической точки зрения, мы видим, что прошлое было войной всех против всех, исход которой был крайне несправедливым, и что, более того, такое крайне неприятное положение вещей глубоко укоренено в человеческой природе и природе человеческого общества. В то же время в ходе истории появилось противоядие против наших врожденных разрушительных и самоубийственных тенденций: развитие наших рациональных способностей вообще и правления закона в частности, особенно в современной европейской форме республиканского конституционного правления. Хотя оно все еще ограничивалось внутренними делами отдельных народов, а отношения с другими народами продолжали пребывать в гоббсовском естественном состоянии, свойственном той воинственной эпохе, единственным способом сдерживания вечного состояния войны, присущего человеку, было, по утверждению Канта, распространение правления закона на мир в целом. И наша морально-политическая задача в каждую историческую эпоху состоит в продолжении движения к этому космополитическому идеалу, насколько это позволяют исторические обстоятельства.

В своих лекциях по физической географии и антропологии, которые он читал с 1756 по 1796 г., Кант описывал различные культуры, повторяя распространенные предрассудки, содержащиеся в сочинениях путешественников того времени. Неевропейские народы в целом описывались как менее развитые и, в сущности, менее способные к саморазвитию, чем европейцы. Так, Кант считал, что развитие видов, культуры и цивилизации будет и дальше сосредоточено в Европе. В своей философии истории он пытался примирить асимметрию в развитии и властные отношения, которые она отражала, со своим морально-политическим универсализмом. Путь примирения был телеологическим: человеческая история могла быть прочитана как последовательное развитие человеческих способностей, культуры и цивилизации, ведущее постепенно к *космополитическому правому порядку*, при котором все люди равны перед законом, и к *глобальной моральной общности*, в которой все люди проявляют друг к другу взаимное уважение и признают самоценность существования друг друга. Носителем космополитического порядка была глобальная федерация республиканских конституционных государств, в которых отдельные нации ограничивали свои частные притязания на абсолютный суверенитет нормами права; а средством достижения мировой моральной общности была рационализация организованной религии, в которой исторические веры преодолевали свои сектантские притязания на единственный истинный путь к спасению и постепенно начинали осознавать себя чистой моральной верой. В обоих отношениях Европа опережала всех остальных. С одной стороны, она «вероятно, со временем станет законодательницей для всех других [частей света]»;<sup>10</sup> с другой — наилучшей иллюстрацией формы чис-

<sup>10</sup> Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 22.

той рациональной религии, к которой должны развиваться все исторические веры, служила некая разновидность протестантского христианства конца XVIII в. И в обоих отношениях Европа задавала темп и служила образцом. Политико-правовой союз и этико-религиозное сообщество создавались не путем некоего диалектического или диалогического опосредования различий, а, прежде всего, путем глобального распространения европейского образца.

То, что я называю дилеммой развития, явственно присутствует в этой конструкции. Предлагаемый Кантом путь к «конечной цели» истории и «моральная судьба» человечества отмечены и даже предопределены неравномерностью развития различных народов. И — самое позднее — с начала эпохи Нового времени прогресс в неевропейских обществах, по-видимому, начал означать постепенное приспособление к европейской культуре и цивилизации. Совместима ли эта диффузионистская модель прогресса, возлагающая цивилизаторскую миссию на Запад, с будущим, в котором пассивные «получатели» развития могут быть на равных с его активными создателями? Проявления асимметрии и несправедливости, функциональные с антропологически-исторической точки зрения, представляются проблематичными с морально-правовой точки зрения. И это противоречие только подчеркивается попыткой Канта разрешить его путем диалектической теодицеи истории: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка». <sup>11</sup> «Недоброжелательная общительность», свойственная человеческой природе, служит основой для «развития природных задатков» человека. <sup>12</sup> Без наших «корыстолюбивых притязаний» и других «непривлекательных свойств необщительности» человеческие способности «навсегда остались бы скрытыми в зародыше». <sup>13</sup> Как и многие другие авторы XVIII в., Кант рисует диалектику прогресса, в котором хорошее и плохое тесно переплетены в человеческом развитии. В его версии именно «скрытый план природы», то есть план Господа или божественное провидение, систематически превращает плохое в хорошее: «Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать!.. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора... [Тем самым они] прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом». <sup>14</sup> В результате война, завоевания, притеснения, неравенство, эксплуатация и прочие дурные проявления человеческой природы, заслужи-

<sup>11</sup> Там же. С. 11.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 12.

<sup>14</sup> Там же.

вающие морального осуждения, могут служить важными стимулами для развития и распространения культуры и цивилизации. В более общей схеме вещей «это бедствие, прикрытое внешним блеском, связано с развитием природных задатков в человеческом роде; цель самой природы при этом достигается, хотя она и не наша цель».<sup>15</sup>

Суть здесь — и об этом Кант никогда не говорит напрямую — состоит в том, что целью природы в истории является не человеческое счастье, а человеческое развитие — идея развития видов служит основой для суждения с антропологически-исторической точки зрения: «Без этих самих по себе непривлекательных свойств общительности... все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных».<sup>16</sup> Соответственно, хотя Кант резко осуждает современные формы европейского заселения и колонизации на основании морали и права, он не может не опираться на них в целях развития как на средства распространения европейской культуры и цивилизации, закона и религии во всем мире.

Как мы увидим, эта дилемма развития может принимать различные формы, но не может быть устранена из либеральной картины мира. Она не оставляет либерализм даже тогда, когда конечной целью объ- является благосостояние; когда телеология природы и теодицея истории перестают представлять теоретический интерес; и когда история и антропология оказываются формами эмпирического исследования. И это становится очевидно при более внимательном рассмотрении мысли Джона Стюарта Милля.<sup>17</sup>

### III

В конечном итоге Кант имел дело с противоречием между универсальностью закона и морали, с одной стороны, и неравномерностью социокультурного развития — с другой, обращаясь к «рациональной» вере и возлагая надежды на божественное провидение. На фоне исторической эсхатологии он мог более или менее последовательно осуждать современные формы европейского империализма, обращаясь к мораль-

<sup>15</sup> Кант И. Сочинения. Т. 5. М.: Мысль, 1964. С. 465.

<sup>16</sup> Кант И. Сочинения. Т. 6. С. 12.

<sup>17</sup> Я буду ссылаться в основном на работы Милля, написанные вскоре после смерти его жены Гарриет Тейлор и его ухода из Ост-Индской компании: Милль Дж. Ст. О свободе (ОС); Размышления о представительном правлении. СПб., 1863 (РПП); A Few Words on Non-Intervention (NI: 1859) // Essays on Politics and Culture / Ed. G. Himmelfarb. Garden City, NY: Doubleday, 1962. P. 396–413; Civilization (C: 1836; rev. Ed. 1859) // Essays on Politics and Culture. P. 51–84. Ссылки приводятся в тексте в виде аббревиатуры названия и номера страницы.



ным и правовым принципам автономии и равного уважения, одновременно открыто заявляя о нацеленности на развитие рациональных способностей членов различных культур. Он не сталкивался с нормативным выбором между имперским правлением более развитых обществ над менее развитыми и самоуправлением неразвитых обществ, обреченных на постоянное неравенство и подчинение, потому что он мог разумно верить и надеяться, что скрытая рука Господа/Природы-в-истории вела людей к «конечной цели» космополитического политико-правового порядка, мировой федерации национальных республик. Там, где подобная прогрессивная эсхатология истории утрачивала свою убедительность, кантовский способ ослабления противоречия между либеральным универсализмом и либеральным империализмом переставал казаться наиболее предпочтительным. Так, более натуралистическое решение дилеммы, предлагаемое Джоном Стюартом Миллем в контексте британского империализма, было более типичным для оправдания колониализма в прогрессивной либеральной мысли вплоть до деколонизации, начавшейся после Второй мировой войны.<sup>18</sup>

Милль не обращался к божественному провидению или к телеологии природы и истории; он поставил в центр моральной и политической теории общее благосостояние. В то же время он превратил низменные мотивы имперского завоевания и эксплуатации в возвышенные мотивы цивилизаторской миссии и мягкого патернализма, которые шли на пользу тем, к кому они применялись, независимо от того, признавали они это или нет. *Большая сила* европейских обществ, которая сделала империю реальной возможностью, сочеталась с их предполагаемым *превосходством* при обосновании имперского правления: этот силовой патернализм, несмотря на свой очевидный деспотизм, был в то же самое время прогрессивным и превосходил все местные формы самоуправления, встречавшиеся в менее развитых обществах, которые, несмотря на свой неменьший деспотизм, были, безусловно, менее прогрессивными. По словам Милля, если в обществе

не существует зародыша самопроизвольной деятельности, то его единственная надежда на возможность дальнейшего развития заключается в шансе дожидаться когда-нибудь доброго и просвещенного деспота. При деспотизме родном добрый деспот есть явление редкое и преходящее; но если народ находится под властью другого народа, более цивилизованного, то последний должен быть состоятелен настолько, чтобы поставлять их беспрерывно. (РПП, 249)

Каким образом он приходит к такому представлению? Есть несколько путей, но главный связан с его пониманием основного нормативного критерия полезности: «я не пользуюсь для моей аргументации теми

<sup>18</sup> Подробнее об этом общем переходе от этических к социологическим концепциям имперской легитимности в последние десятилетия XIX в. см.: Mantena K. *Alibis of Empire*. Princeton: Princeton University Press, forthcoming.



доводами, которые мог бы заимствовать из идеи абстрактного права, предполагающей право совершенно независимым от пользы. Я признаю пользу верховным судьей для разрешения всех этических вопросов, т. е. пользу в обширном смысле, ту пользу, которая имеет своим основанием постоянные интересы, присущие человеку, как существу прогрессивному» (ОС, 298). Внутренняя связь между полезностью и прогрессом разъясняется в той же статье при помощи противопоставления свободы обычаю. Милль прослеживает связи, соединяющие, с одной стороны, свободу с независимостью, индивидуальностью, разумом, прогрессом и т. п., а с другой — обычай с несвободой, косностью и т. п. В результате, полноценное развитие способностей индивида и видов требует индивидуальной свободы, а главным врагом развития оказывается следование обычаю, которое не способствует развитию этих способностей. В цивилизованных обществах, где существует простор для свободы, каждый индивид становится «независимым центром улучшения», а в нецивилизованных — диких или варварских — обществах, где правят обычаи, человеческая жизнь приходит в состояние застоя или вырождения. Здесь также определенная разновидность перфекционизма становится основой для исторического суждения:

Деспотизм обычая повсюду составляет препятствие к человеческому развитию, находясь в непрерывном антагонизме с той склонностью человека стремиться к достижению чего-нибудь лучшего, чем обычай, которая, смотря по обстоятельствам, называется то духом свободы, то духом прогресса или улучшения... В борьбе между этим принципом и обычаем и заключается главный интерес истории человечества. Большая часть мира, собственно говоря, не имеет истории именно потому, что там безгранично царствует обычай. Такова судьба всего Востока (ОС, 355).

С этой характеристикой неевропейских образов жизни как простого множества форм деспотизма обычая, который препятствует развитию способностей и интересов человека как прогрессивного существа, мы очень близко подходим к оправданию колониального вмешательства и правления.

Но между этим и другими элементами аргументации Милля в трактате «О свободе» присутствует явное противоречие. Так как хотя саморазвитие и самоулучшение морально предписаны его идеей перфекционизма, последняя запрещает навязывание свободы другим ради их собственного блага: «Только такая свобода и заслуживает названия свободы, когда мы можем совершенно свободно стремиться к достижению того, что считаем для себя благом, и стремиться теми путями, какие признаем за лучшие, — с тем только ограничением, чтобы наши действия не лишали других людей их блага, или не препятствовали бы другим людям в их стремлениях к его достижению... Предоставляя каждому жить так, как он признает за лучшее, человечество вообще гораздо более выигрывает, чем принуждая каждого жить так, как признают

за лучшее другие» (ОС, 301). Но Милль поясняет, что этот принцип применим только к «человеку, который находится в полном обладании своих способностей» (ОС, 297). Он неприменим к детям и отсталым обществам, находящимся «в таком состоянии, которое справедливо может быть названо состоянием младенческим» (ОС, 298). Для последних прогресс оказывается настолько сложным, что «в этом случае достижение прогресса может оправдывать со стороны правителя такие действия, которые не согласны с требованиями свободы, потому что в противном случае всякий прогресс, может быть, был бы совершенно недостижим. Деспотизм может быть оправдан, когда идет дело о народах варварских и когда при этом его действия имеют целью прогресс и на самом деле приводят к прогрессу» (там же). Как он ясно дает понять в других работах того же периода, этот цивилизаторский деспотизм лучше всего может быть осуществлен уже цивилизованной нацией, которая не преследует корыстных внешнеполитических целей, наподобие Англии, а не местными правителями.<sup>19</sup>

Принцип невмешательства во внутренние дела других суверенных наций, лежащий в основе современного международного права, касается, по утверждению Милля, отношений лишь между цивилизованными странами и никак не связан с отношениями между ними и нецивилизованными или варварскими народами.<sup>20</sup> Дело в том, что существование таких правил предполагает взаимность, а варвары к ней неспособны. Более того,

для них полезнее будет, если они будут завоеваны и покорены чужеземцами... Никто не в праве требовать соблюдения священных обязательств, существующих у цивилизованных наций, применительно к тем, для кого национальность и независимость являются либо злом, либо в лучшем случае сомнительным благом... Всякий, кто объявляет правление варварскими народами нарушением закона народов, обнаруживает явное незнание с предметом... У варваров нет никаких прав *нации*; они сначала должны заслужить такое отношение к себе, став ею (NI, 406).

В британском правлении в Индии Милль не видел никакого нарушения «закона народов». Оно было в своей основе некорыстной, цивилизующей опекой, направленной на реформирование экономических, политических и образовательных институтов и позволяющей Индии, которая перед тем как прийти в состояние застоя, была способна к саморазвитию, вновь взять ответственность за свое улучшение.

Вообще нормативным стандартом для оценки правительства служат наилучшие для данного состояния общества институты, где «наилучшее» следует понимать как то, что «более всего ведет к прогрессу»

<sup>19</sup> См. его пылкое описание отсутствия корыстных мотивов в английской внешней политике в «Невмешательстве».

<sup>20</sup> См. об этом: Pitts J. Boundaries of Victorian International Law. Unpublished ms.

(РПП, 25). Поэтому соответствующие институты различаются в зависимости от «ступени развития» общества. Точнее, форма правления должна быть такой, чтобы она «благоприятствовала или, по крайней мере, не препятствовала переходу общества на следующую, высшую ступень его развития» (РПП, 33). Представительное правление — «совершеннейший из всех образов народного правления» — подходит только для обществ на более высоких ступенях развития (РПП, 49). Для обществ, стоящих на более низких ступенях развития, предпочтительны иные формы правления, «когда народ ради дальнейшего своего развития должен пройти предварительный урок или приобрести еще незнакомую привычку, и если при этом представительное правление может быть помехою» (РПП, 52). В некоторых случаях необходимо «управление колониями со стороны свободного государства», при условии, конечно, что правление будет осуществляться в интересах тех, кем правят: «этот способ управления так же законен, как и всякий другой, если он при известной степени цивилизации подвластного наиболее способствует его переходу в высшую степень развития» (РПП, 249). Такое правление «хорошего деспота» является «идеалом правления над варварскими или полуварварскими племенами» (там же). И поскольку колонизация в то время становилась «состоянием... общим для целого мира» (РПП, 250), именно этот идеал хорошего колониального деспотизма должен был определять отношение наиболее развитых европейских наций к остальному миру, для которого он был наилучшей формой правления, то есть наиболее благоприятным будущим.

Таким образом, идеалы прогрессивного либерализма, преломленные в призме теории развития, отклонились в империалистическом направлении. Теория развития самого Милля особенно слаба в сравнении с теми, что существовали ранее и появились позднее. Для начала, она одномерна: существует только одна ось развития, по которой каждое общество может быть оценено как более или менее развитое. Более того, оценке подлежат общества в целом; все аспекты общества — его искусство, религия, экономика и политика — отражают общий уровень его развития. И это холистская, одномерная оценка еще больше упрощается в результате отнесения всех различий к одной главной бинарной оппозиции: цивилизованное/варварское (или дикарское/грубое/нецивилизованное и т. д.). Хотя Милль иногда проводит различие между кочевыми и оседлыми обществами, между охотой и собирательством и великими цивилизациями древности, между туземными культурами Северной Америки и культурами Китая и Индии и т. д., все эти различия сводятся к одной единственной дихотомии, когда речь заходит о колониальных отношениях. Так, в своей статье «Цивилизация», написанной в 1836 г. и переизданной с незначительными изменениями в 1859 г., после перечисления всего многообразия отношений, позволяющих сравнивать общества между собой, Милль убеждает своих читателей, что, «хотя эти составляющие цивилизаций различны... они возникают вместе, посто-

янно сосуществуют и сопутствуют друг другу в своем росте. Везде, где вводится достаточное знание искусств жизни и достаточная безопасность собственности и личности, чтобы сделать возможным поступательный рост богатства и населения, общество становится прогрессивным во всех своих элементах, которые мы только что перечислили» (С, 53). И именно эта «прогрессивность во всех своих элементах» структурирует дихотомию между цивилизованными и нецивилизрованными обществами. Здесь он шел по стопам своего отца, дававшего невысокую оценку цивилизации в Индии.<sup>21</sup> Хотя во многих отношениях она явно отличалась от «диких племен», в одном важном отношении Индия была схожа с ними: она была застойным обществом, неспособным к прогрессивному самоуправлению и могущим быть улучшенным только внешним руководством. И, конечно, в том, что касалось отношения Британии к своим колониям, это имело наибольшее значение. Можно предположить, что практически-политическая позиция колонизаторов делала более тонкие теоретические разграничения несущественными; и позиция колониального правления с самого начала определяла способ описания и оценки.

Милль не оставил четкого определения основного двигателя прогресса. Иногда он делал акцент на «материальном» развитии — отношениях собственности, торговле и производстве, разделении и комбинировании труда и т. д., а иногда на «культурном» развитии — «способностях и приобретениях разума», распространении знания, мнениях, обычаях и социальных практиках — и нередко на том и другом вместе. Но он ясно дал понять, что раса не была решающим фактором; и это отличало его от многих других сторонников развития конца XIX — начала XX в.<sup>22</sup> И хотя он не отрицал существования «естественных» различий между «различными человеческими расами», он считал эмпирические свидетельства того, что они определяли различия в развитии, слишком слабыми, особенно при сравнении с важностью для развития указанных выше материальных и культурных факторов.<sup>23</sup> Фактор, который он называл наиболее часто, — «национальный характер» — понимался им в культурном, а не расовом смысле. В этом отношении он предвосхитил аргументацию, которую приводили многие теоретики XX столетия. На самом деле со своим «постметафизическим» неприятием всякой теодицеи или телеологии истории, своим замещением законов природы

<sup>21</sup> Когда ему было всего 11 лет, Джон Стюарт занимался корректурой многотомной «Истории Британской Индии» (1817) своего отца.

<sup>22</sup> См.: McCarthy Th. A. *The Natural Order of Things: Social Darwinism and White Supremacy*. Готовится к печати в сборнике статей, посвященных Корнелу Уэсту под редакцией Эдди Глода.

<sup>23</sup> См. напр.: Mill J. S. *The Negro Question*. Published anonymously in in 1850, in response to an earlier article by Thomas Carlyle (reprinted in Fraser's Magazine for Town and Country *Little's Living Age*. Vol. XXIV. P. 465–469); о взглядах Милля на «расу» см.: Robson J. *Civilization and Culture as Moral Concepts // The Cambridge Companion to Mill / Ed. J. Skorupski*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 338–371.

и требований разума утилитарными соображениями, связанными с благосостоянием и прогрессом, и своей опорой на эмпирическую историю и гуманитарные науки, хотя и весьма сомнительной, Милль предвосхитил во многих отношениях подходы к развитию и модернизации, которые начали доминировать после Второй мировой войны.<sup>24</sup>

Тем не менее даже в десублимированной атмосфере посметафизического либерализма Милля дилемма развития никуда не исчезает. Она постоянно всплывает в противоречии между его основной либеральной ценностью автономии — «если только человек имеет хотя самую посредственную долю здравого смысла и опыта, то тот образ жизни, который он сам для себя выберет, и будет лучший, не потому чтобы быть лучше сам по себе, а потому, что он есть его собственный» (ОС, 352) — и патернализмом, содержащимся в его прочтении отношений Европы с неевропейскими народами, для которого правление более цивилизованных людей «так же законно, как и любое другое» и служит едва ли не единственным способом обеспечения «перехода к более высокой ступени развития» (РПП, 249). Противоречие еще больше усиливается, когда Милль утверждает, что сравнительная оценка различных образцов жизни производится не с точки зрения Бога, а только «на практике, когда оказываются люди, желающие их испытывать» (ОС, 342).<sup>25</sup> Или когда он осуждает преследователей мормонов, заявляя: «я не могу согласиться, чтобы какая-нибудь община имела право насильно заставлять другую общину цивилизоваться... Они могут, если хотят, послать миссионеров...» (ОС, 378). Или когда он утверждает, что «по всем принципам по морали и справедливости» Великобритания должна согласиться на отделение своих колоний: «придет время, когда эти колонии после полных испытаний над лучшей формой соединения сознательно пожелают отделиться» (РПП, 246). Но такие оговорки постоянно заслоняются перфекционистской озабоченностью тем, что неевропейскими обществами правит «деспотизм обычая», неизбежно противоречащий «свободному развитию индивидуальности», которая, в свою очередь, оказывается не только «одним из первенствующих существенных благ», но и «необходимой принадлежностью и условием» цивилизации, образования, воспитания и культуры (ОС, 342). Здесь приходится делать выбор, ибо «в борьбе между этим принципом и обычаем и заключается главный интерес истории человечества» (ОС, 355). И хотя противоречие между ними не может просто исчезнуть, Милль полагает, что оно может быть заметно ослаблено признанием того, что «управление посредством помочей» допустимо только в том случае, если оно дейст-

<sup>24</sup> Об этих подходах см.: McCarthy Th. A. From Modernism to Messianism: Liberal Developmentalism and American Exceptionalism // Constellations (готовится к печати).

<sup>25</sup> Тем не менее, хотя он и принимал участие в управлении Индией на протяжении большей части своей сознательной жизни, Милль так никогда и не побывал в этой части света.

вительно ставит перед собой целью «приучить народ к самостоятельному ходу» (РПП, 36).<sup>26</sup> То есть речь идет о нормативном идеале такого правительства, к которому, по мнению Милля, постепенно приближалось британское правление колониями, когда господствующий народ стремился способствовать развитию подчиненного народа. В результате такое устройство оказывалось временным: предполагалось, что как только незрелый народ станет способным к самоуправлению и саморазвитию, его можно будет считать равным членом сообщества цивилизованных наций, но не раньше.

#### IV

При всех его внутренних противоречиях этот идеал был настолько далек от реальных колониальных правлений, что критикам не нужно было прилагать больших усилий для его разоблачения. В двух статьях о британском правлении в Индии, написанных для *New York Daily Tribune* в 1853 г., то есть в то же время, когда Милль опубликовал свои размышления, рассмотренные нами ранее, Маркс прямо исходил из того, что Ост-Индская компания была «движима исключительно духом наживы».<sup>27</sup> Изменения, которые произошли в условиях жизни в Индии, во многом были следствием отношений эксплуатации. Поэтому, хотя они, как он полагал, и были необходимы для полного развития возможностей Индии, они вовсе не были мягкими. Англия разрушила всю структуру индийского общества для достижения своих собственных целей и тем самым нанесла ущерб традиционным институтам, организациям и сообществам и причинила большие страдания их членам. Тем не менее преследование Англией своих корыстных интересов привело к фундаментальному преобразованию индийской жизни, послужившему предпосылкой для дальнейшего прогресса и позволившему «заложить материальную основу западного общества в Азии».<sup>28</sup>

Вызывая социальную революцию в Индостане, Англия, правда, руководствовалась самыми низменными целями и проявила тупость в тех способах, при помощи которых она их добивалась. Но не в этом дело. Вопрос заключается в том, может ли человечество выполнить свое назначение без коренной революции в социальных условиях Азии. Если нет, то Англия, несмотря на все свои преступления, была бессознательным орудием истории, вызывая эту революцию.<sup>29</sup>

В этом отношении британцы не слишком отличались от других капиталистических режимов в мире. «Разве буржуазия когда-либо делала

<sup>26</sup> Это замечание было сделано по поводу рабовладельческих нецивилизованных обществ, но оно применимо и к другим видам правления.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 9. С. 131.

<sup>28</sup> Там же. С. 224.

<sup>29</sup> Там же. С. 136.

больше? Разве она когда-нибудь достигала прогресса, не заставляя как отдельных людей, так и целые народы идти тяжким путем крови и грязи, нищеты и унижений?»<sup>30</sup> Прикрытие корыстных интересов фиговым листком цивилизаторской миссии было еще одним примером «глубокого лицемерия» капитализма.<sup>31</sup> То, что Милль считал примирением либеральных ценностей с колониальными методами, Маркс называл лицемерием — и в этом он не отличался от большинства тогдашних и сегодняшних критиков колониализма. Но его отличие от многих из них — и особенно от многих постколониальных теоретиков — состоит в том, что он поддерживал другой элемент дилеммы — развитие. Преобразование капитализмом мира было необходимым этапом на пути к полному расцвету человеческих способностей при социализме. «Лишь после того как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее передовых народов, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе как из черепов убитых».<sup>32</sup>

Сегодня историческая вера Маркса в «великую социальную революцию», как и рациональная вера Канта в божественный или естественный план истории, во многом утратила свою способность к примирению этих противоречий, которой она, возможно, обладала когда-то. Так, как будет показано в разделе V, многие постколониальные критики сегодня стоят на другой стороне дилеммы, нормативно осуждая неоимперские отношения и отвергая теорию развития как идеологию империи. Теоретики, которые продолжают придерживаться обеих сторон дилеммы и пытаются преодолеть разрыв между ними, сталкиваются с обвинениями в «глубоком лицемерии». И, чтобы избежать этих обвинений, многие отказываются либо от универсальных норм, либо от нарративов развития, идеологическое сочетание которых с самого появления либерализма использовалось для оправдания империи.

Теоретически проблема возникает, когда универсальные моральные принципы — наподобие тех, что выводятся Кантом из чисто практического разума или Миллем из соображений полезности, — «применяются» к социальной реальности, которая, с антропологически-исторической точки зрения, описывается как развивающаяся в важных отношениях. Поэтому «чистые моральные принципы» в формулировке Канта нуждаются в «схематизации» для учета важных различий при надлежащем применении, то есть различным образом в различных контекстах. В качестве примера таких схематизированных моральных принципов он приводит правила, которые применяются к людям, «принимая во вни-

<sup>30</sup> Там же. С. 228.

<sup>31</sup> Там же. С. 229.

<sup>32</sup> Там же. С. 230.



мание их положение, возраст, пол, состояние их здоровья, их благосостояние или бедность и т. д.», или в зависимости от того, находятся люди «в культурном или в диком состоянии».<sup>33</sup> Точно так же Милль напоминает нам, что, хотя «собирательная правительственная наука» подчиняется общим законам, последние должны применяться по-разному в зависимости от «существующей уже степени развития общества», ибо «одно из существеннейших достоинств правления» состоит в том, что оно способствует развитию народа, которым оно правит (РПП, 32–33).

Но не только такие «контексты применения» связывали либеральную теорию с европейским империализмом; эта связь присутствовала уже в «контекстах происхождения».<sup>34</sup> Сочетание универсализма с развитием с самого начала использовалось прогрессивным либерализмом для оправдания империи – и не случайно; ибо общие объяснения истории и общества, которые служили этой цели, всегда были интерпретациями с практически ангажированной точки зрения: они отражали характер контактов европейцев с неевропейскими обществами со времен эпохи «великих географических открытий». И принимая во внимание герменевтическую позицию, определявшуюся их превосходством в силе и верой в превосходство своей культуры и институтов, это не удивительно. И неравенство в силе определило контекст, в котором независимость и равное уважение, требуемые в теории, не могли быть осуществлены на практике. Поскольку колониальные державы обычно невозможно было заставить обсуждать различия на равных, они предпочитали интерпретировать их в иерархических и временных терминах. Заметные различия становились признаками отсталости, а отсталость означала, что их время прошло. Соответственно, применение либеральных идеалов могло принимать форму универсализма, нацеленного на приведение общества в соответствие с требованиями времени.<sup>35</sup> Это создает знакомый эффект «еще не», как в «еще не готовы к самоуправлению», откладыванию равного отношения и независимости до времени, когда потребность в образовании и развитии покоренного населения не будет удовлетворена. Имея дело с отсталыми народами, как и с детьми, бессмысленно искать согласия у тех, кем правят; самое большее, на что можно надеяться, – это хорошее колониальное правление или, по выражению самого Милля, хороший деспотизм, который однажды сделает такое согласие уместным. Такая прогрессивная колониальная политика, имеющая дело с институтами и практиками, которые принадлежат к прошлому, легитимизируется ориентацией на будущую реформу. Она компенсирует отрицание свободы и равенства в настоящем, выдавая «долговое обязательство» насчет будущей сво-

<sup>33</sup> Кант И. Сочинения. Т. 4. С. 411–412.

<sup>34</sup> Классические формулировки либерализма датируются временем после полного завоевания Ирландии, основания Ост-Индской компании и Вирджинии.

<sup>35</sup> Этот вопрос рассматривается в: Mehta U. S. Liberalism and Empire. P. 106–111.

боды и равенства, при условии, конечно, что такое развитие действительно произойдет. Форма этого будущего уже известна: это, в общем и целом, нынешняя форма наиболее развитых обществ. Но в настоящее время требуется использование власти для развития колонизаторами и принятие (временного) откладывания самоуправления колонизированными. Когда все становилось слишком очевидным, «хороший деспотизм» оказывался идеологическим прикрытием для господства и эксплуатации, а чаша терпения «туземцев» неизбежно переполнялась. На этом фоне не удивительно, что многие постколониальные мыслители сегодня отвергают или деконструируют саму идею развития.

## V

До недавнего времени — за некоторыми важными исключениями, вроде Ганди, — критики либерального развития вслед за Марксом продолжали мыслить в категориях развития (в широком смысле слова). Но в 1980–1990-х гг. начался широкий отход от идей развития. Различные формы постколониальной мысли, зачастую опираясь на постниггерианскую и постхайдеггерианскую критику западного гуманизма, оспаривали основные посылы «развития». С этой более радикальной точки зрения даже общепринятые формы марксистской критики казались модернистскими тропами, ориентированными на окончательное сближение всех обществ и культур. Речь шла о необходимости не новых форм критического модернизма, а постмодернизма, не лучших форм развития, а постразвития. С тех пор происходило последовательное укрепление позиций постмодернистов и теоретиков постразвития, среди которых можно выделить два больших направления, зачастую пересекающихся друг с другом и с другими течениями.<sup>36</sup>

Первое направление, использующее иногда в качестве своей отправной точки работы Фуко, считает развитие режимом власти/знания, который призван прийти на смену колониальному режиму, и, следовательно, стратегией современной власти, а не путем к освобождению.<sup>37</sup> Оно связывает «универсальный разум» с властными отношениями: рациональное справедливо для каждого, каждый должен поступать рационально и каждого можно заставить поступать рационально. В результате многочисленных, зачастую подразумеваемых, рассуждений западные гуманистические идеалы связываются с дисциплинарны-

<sup>36</sup> Примеры такого рода критики см.: Rahnema M. *The Post-Development Reader*; Sachs W. *The Development Dictionary*. London: Zed Books, 1992; Munck R., O'Hearn D. *Critical Development Theory*. London: Zed Books, 1999.

<sup>37</sup> См., напр.: Escobar A. *Encountering Development: the Making and the Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995. Анализ колониального дискурса как сочетания особых форм знания с особыми властными отношениями ранее был предложен в необычайно влиятельной работе Эдварда Саида: Саид Э. *Ориентализм: западные концепции Востока*. СПб.: Русский Мир, 2006.

ми стратегиями, включенными во властные отношения и нацеленными на порабощение, нормализацию и осуществление власти над незападными народами. Поскольку практическое знание местных традиций в парадигме развития отвергается, возникает потребность во внешней помощи со стороны уже развитых обществ и международных органов, занимающихся проведением их политики. Огромные армии чиновников, планировщиков и экспертов наделяются властью / знанием. И принимая во внимание разрыв между экспертным и местным знанием, развитие неизбежно структурируется как область «вертикального» воздействия, направленного сверху вниз. Именно эксперт определяет, какие улучшения необходимы, что наиболее полезно для «целевой группы», короче говоря, что думать и что делать. Гегемония «разума», таким образом, обеспечивается силами, которые не ограничиваются силой лучшей аргументации. Задача этой генеалогической критики состоит в ниспровержении европоцентризма, лежащего в основе дискурсивных формаций «развития» и «модернизации», посредством разоблачения их взаимосвязи с технологиями неоимперской власти.

Второе широкое течение критики теоретиков постразвития, зачастую сочетающееся на практике с другими течениями, является деконструктивистским по тону (иногда его можно опознать по ссылкам на работы Жака Деррида). Основная идея заключается в том, что европоцентризм настолько глубоко проник не только в исторические и социальные исследования, но и в политические и популярные представления, что колониальному дискурсу удалось пережить смерть самого колониализма. Теория развития, в частности, представляет собой необычайно глубоко укоренившийся образ мысли, и против него нет никакого иного противоядия, кроме последовательной «деколонизации мысли».<sup>38</sup> Декolonизация исторического и социального воображаемого бывших колонизаторов и бывших колонизированных одинаково требует чего-то отличного от того, что способны предложить даже самые гуманные версии «развития», так как они пытаются только улучшить развитие, воссоединить развитие со справедливостью, достоинством, демократией, вернуть ему «человеческое лицо». Но парадигма развития неразрывно связана с проектом западного господства и не может быть исправлена реконструкцией. Скорее, она должна последовательно деконструироваться, пока мы не научимся мыслить историю в тотализирующих терминах как единый процесс с единообразным будущим. Необходимые для этого инструменты можно найти в форме культурной критики, которая работает внутри и вне европоцентризма.<sup>39</sup> Невозможно мыслить вне «Запада»; скорее, критикам следует использовать изменчивость и двой-

<sup>38</sup> Правда, эта знаменитая формула была предложена не деконструктивистом: Nandy A. *Colonization of the Mind // The Post-Development Reader*. P. 168–178.

<sup>39</sup> См.: Young R. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

ственность, которые присутствуют в западной мысли о Другом, чтобы произвести его деконструкцию. Попытки колониального и неоколониального дискурса создать тотальность путем исключения или гомогенизации Другого неизбежно терпят провал; неассимилируемые элементы неизбежно проникают в такой дискурс, ему свойственна амбивалентность. И деконструктивистская критика может использовать такую амбивалентность для ниспровержения его власти.<sup>40</sup>

Генеалогический и деконструктивистский способы анализа дискурса, а также другие подходы постмодернистов и теоретиков постразвития, следуют культурной политике, нацеленной на сопротивление господству европоцентризма и ослабление его связи с воображаемым постколонизаторов и постколонизированных. Но не раз поднимался вопрос: зачем, ради чего все это? Чтобы постмодернистская критика не завершилась своеобразным дискурсивным идеализмом и политическим пессимизмом, она должна предложить некую идею того, что необходимо сделать, в качестве жизнеспособной альтернативы либеральным и марксистским концепциям развития. И потом влияние современных культурных и институциональных форм становится все труднее пошатнуть; оказывается трудно, если не невозможно, помыслить социальную и политическую реконструкцию без опоры на такие формы. И если дело обстоит именно так, то у нас нет иной альтернативы, кроме возвращения к нашей дилемме и ее переосмысления.

Дипеш Чакраварти так выразил эту мысль: «Феномен “политической современности”, а именно управление при помощи современных институтов государства, бюрократии и капиталистического предприятия, невозможно *помыслить* нигде в мире без обращения к определенным категориям и концепциям, генеалогия которых... связана со всей европейской мыслью и историей. Политическую современность невозможно осмыслить без этих и связанных с ними понятий... Это наследие теперь глобально».<sup>41</sup> То есть вследствие европейской глобальной гегемонии в современную эпоху некоторые формы и содержания мысли стали «неизбежными — и в некотором смысле незаменимыми» (PE, 4). Они формируют знание, теперь глобальное, в истории и гуманитарных науках, включая анализ и критику самого западного империализма. Но хотя европейская мысль «теперь является общим наследием», она также «неспособна помочь нам осмыслить опыт политической современности в незападных нациях» (PE, 16). «Провинциализация» или «децентрирование» Европы, таким образом, требует не отказа от европейской мысли, «которой все обязаны своим интеллектуальным существованием», а переосмысления и возвращения ее «на окраины», которые множест-

<sup>40</sup> См., напр: Spivak G. Ch. In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987; Bhabha H. K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

<sup>41</sup> Chakrabarty D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000. P.4. Далее цитируется в тексте как PE.

венны и разнообразны (PE, 16). В частности, историцистская идеология, согласно которой незападная современность просто копирует западную модель, пусть и с большим или меньшим запозданием, и которая все еще определяет теорию и практику развития в большинстве национальных и международных сред, должна быть замещена более плюралистическим осмыслением прошлого и нынешних возможностей.

Это значит, что сложности с «внутренним/внешним», используемые постмодернистскими мыслителями в деконструктивистских целях, могут также служить отправной точкой для реконструкции: попытки разработать критическую теорию глобального развития, в которой необоснованные, несправедливые и нежелательные элементы реального развития — обязанные своим возникновением и сохранением прежде всего силе и насилию, структурному и символическому, а также намеренному, — исправляются или упраздняются, а обоснованные, справедливые и желательные — обязанные своим появлением добрым намерением и искренности и ведущие к желательным последствиям для местного населения — сохраняются и пересматриваются. Короче говоря, не нужно выбирать между разрушительным воздействием неоллиберальной и неоконсервативной глобализации, с одной стороны, и общим отказом от модернизации — с другой. За пределами этого или/или лежит возможность критической реконструкции теории и практики развития в интересах коллективно организованного действия, преследующего демократическую цель улучшения жизни обездоленных. На протяжении большей части истории человечества большинство людей жило в условиях крайней нищеты и ограниченных возможностей. Наука и техника, современная экономика и управление, личные свободы и демократическое самоуправление облегчили такие условия в отдельных частях мира. Многим обездоленным и угнетенным теперь не нужно навязывать развитие. Они считают материальный достаток, основные социальные гарантии, возможность улучшения своей жизненной ситуации и право голоса в вопросах, напрямую касающихся их жизни, весьма желательными.

Амартья Сен выразил эту мысль в своей концепции «человеческого развития» как развития «способностей» людей, то есть процесса расширения их «сущностных свобод», необходимых для того, чтобы прожить свою жизнь так, как они считают нужным.<sup>42</sup> В этом смысле особую важность приобретает наличие основных прав и возможности права голоса в принятии важных решений, касающихся человека и его сообщества, так как они служат условием для осуществления всех остальных способностей. Именно эту последнюю мысль Хабермас пытался разработать в своей теории дискурсивной демократии, согласно которой

<sup>42</sup> Сен А. Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004. Отметим, что эта формулировка включает основную либеральную ценность независимости, но при этом остается свободной от ограничений, связанных с «развитием» у Милля.

законы, программы и политика легитимны только в том случае, если они встречают осознанное согласие со стороны тех, кого они касаются, в открытом публичном обсуждении.<sup>43</sup> Но постколониальные критики классической теории развития со всей ясностью показали, что на такое согласие бессмысленно рассчитывать, пока основой для оценки культурных и социальных форм прогресса служит его приравнивание к западной современности, к человеческому прогрессу. Как только это перестает считаться само собой разумеющимся, ценность западных ценностей оказывается не «данной», а требующей постоянного обсуждения и пересмотра в культурно гибридных дискурсах, обычно ведущих к гибридным результатам.

При всех огромных различиях в истории и культуре, а также в колониальном и постколониальном опыте, бывшие колонизированные регионы мира сталкиваются с одной проблемой необходимости «провинциализации» или децентрализации Европы, «родины современности» (РЕ, 42). Более того, они должны поступить таким образом в условиях глобального капитализма, в которых находятся все они. В этой ситуации голоса «с окраин» будут услышаны только в той степени, в какой динамика накопления капитала вновь подчиняется политическому регулированию и управлению, на этот раз на глобальном, а не просто национальном уровне. Не выполнив этой задачи, наиболее бедные и слабые общества останутся в подчиненном положении и будут и дальше подвергаться эксплуатации со стороны наиболее богатых и сильных обществ. Доминирующая, неolibеральная форма глобализации ведет к разрушению социального: она сводит природу, общество и культуру к множеству «постоянных резервов», имеющихся в распоряжении у наиболее влиятельных заинтересованных групп в экономике. И постмодернистский пессимизм лишает нас надежды, что ситуация может быть изменена к лучшему при помощи политически организованного коллективного действия, опирающегося на «добрые намерения» по крайней мере некоторых форм теории и практики развития.

## VI

И что нам делать с дилеммой развития, увиденной и проанализированной уже Кантом? Наше рассмотрение Милля показало, что она распалась с естественной телеологией и исторической теодицеей. Даже натурализация этики не ослабила ее, пока та или иная форма видового перфекционизма служила критерием для оценки «развития». Как ясно видел Кант и как еще раз подтвердило кровавое XX столетие, между развитием человеческих способностей и ростом человеческой удовлетворенности или благосостояния нет никакой необходимой связи. Но одно отступление от кантовской парадигмы оказало значительное воздейст-

<sup>43</sup> Habermas J. *Between Facts and Norms* / Tr. W. Rehg. Cambridge (MA): MIT Press, 1996.



вие на наш способ осмысления дилеммы развития: детрансцендентализация нашей идеи разума и общее признание ее конститутивной укорененности в языковых играх и формах жизни. Человеческий разум всегда уже «нечист», и универсальное может быть только «конкретным». В отсутствие гегельянского Абсолюта нам остается, как убедительно показал Гадамер и другие, множество форм воплощенного разума, дистанция между которыми может быть преодолена только герменевтическими способами коммуникации. Для нынешних целей это означает, что мы должны переосмыслить дилемму развития с точки зрения исторической и культурной полифонии коммуникативной рациональности. Каким бы ни было «единство разума» в «многообразии его голосов», оно не просто дано, но должно быть достигнуто.<sup>44</sup> Таким образом, идея культурного сближения, лежавшая в основе космополитических надежд Канта, для того чтобы такие надежды могли сохраниться, должна быть дополнена идеей обсуждения культурных различий, которая обычно ведет к гибридности и многообразию, а не однородности.

Нечистота разума и пространство для разумного плюрализма, которое она открывает, также означает, что всякая идея универсальной истории спорна по своей сути. Уже Кант знал, что общие исторические схемы, конструируемые при помощи «рефлексивных суждений», хотя и могут опираться на «определенные суждения» соответствующих эмпирических исследований, никогда не обретают и не могут стремиться обрести статус строгой науки. Тем не менее, вследствие недвусмысленного характера практического разума, как он понимал его, Кант смог предложить единый всеобъемлющий метанарратив воплощения разума в истории. С нашей нынешней точки зрения очевидно, что несводимое многообразие герменевтических точек зрения и практических ориентаций, вдохновляющих интерпретационные усилия, неизбежно выльется в «конфликт интерпретаций» и потребует диалога, несмотря на различия. Исторически доминирующая точка зрения европейской гегемонии и ориентация на цивилизаторскую миссию больше не могут считаться само собой разумеющимися. Успешная борьба за национальное освобождение после Второй мировой войны и формальное признание равенства наций в Организации Объединенных Наций, среди прочего, означали, что культурные различия должны были обсуждаться, а не приниматься априорно, маркируя превосходство или приниженность. И все это также делает схемы развития спорными по своей сути, но это означает не произвольность, а открытость к обоснованному несогласию. Этот методологический урок более всего важен для распространенных теорий развития, которые следовали за Миллем и Марксом, а не за Кантом, считая себя более или менее строгой эмпирической наукой, а не практически ориентированным и связан-

<sup>44</sup> Habermas J. The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices // Habermas J. Postmetaphysical Thinking / Tr. W. Hohengarten. Cambridge (MA): MIT Press, 1992. P. 115–148.



ным с конкретным опытом способом интерпретации. В этом отношении множество теорий развития, применявшихся в странах третьего мира после Второй мировой войны, было столь же самодовольно-ограниченным в своих представлениях о западном превосходстве и разрушительным в своих практических последствиях, как и классические теории прогресса имперской эпохи.<sup>45</sup>

Методология опиралась здесь на моральные, правовые и политические соображения. Одна из особенностей противоречия, присутствующего в одновременной приверженности Канта функциональной перспективе антропологически-исторической мысли и нормативной перспективе морально-правовых рассуждений, служит его постоянный акцент на приоритете последнего. Поэтому хорошо известный фрагмент из трактата «К вечному миру», в котором Кант утверждает: природа «добивается того, что человек благодаря ее принуждению, хотя и не во вред своей свободе, будет делать то, к чему его обязывают законы свободы, но чего он не делает», так что «проблема создания государства разрешима... даже для дьяволов (если только они обладают рассудком)»,<sup>46</sup> — дополняется заявлением, что «истинная политика... не может сделать шага, заранее не отдав должного морали... Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти».<sup>47</sup> То есть политические участники должны делать то, что верно, а остальное оставлять Богу/Провидению/Природе. Но поскольку вера в провиденциальную историю ослабла, раскол между «правом и пользой», как назвал его Кант, в международных делах стал как никогда более широким. Поддержка Миллем полезности в краткосрочной перспективе ради права в долгосрочной сыграла определяющую роль в последующей эволюции теории развития.<sup>48</sup> Но, как напоминает нам Чакраварти, во время эпохи деколонизации и нациестроительства после Второй мировой войны эта давняя структура запаздывания становилась все более нестабильной.<sup>49</sup> Противоречие между «еще не» колониального патернализма и «уже» антиколониального национализма было разрешено не в теории развития, где оно сохранилось, а в политической практике. Потребность в массовых движениях для политизации крестьянства и массовой демократии для предоставления им полного гражданского статуса порождала политическую современность подчиненных классов и политическое изменение теорий развития, имеющих отношение к ним. Нечто схожее мож-

<sup>45</sup> См., напр.: Leys C. *The Rise and Fall of Development Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1996; Gilman N. *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. Эта проблема рассматривается также в моей статье «От модернизма к мессианству».

<sup>46</sup> Кант И. Сочинения. Т. 6. С. 284–285.

<sup>47</sup> Там же. С. 302.

<sup>48</sup> См., напр.: Gilman. *Mandarins of the Future*.

<sup>49</sup> *Provincializing Europe*. P. 8–10.

но сказать, как мне кажется, и насчет изменений в международном праве после основания Организации Объединенных Наций. Формальное признание новых наций во всех уголках света и глобализация режима прав человека трансформировали структуру «запаздывания» в то, что по-немецки называется *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, одновременностью неодновременного. Борьба за глобальную справедливость должна вестись сегодня на основании морально-правового равенства всех индивидов и народов. Практическое осуществление этого важно для предоставления подлинного права голоса тем, кто, как считается, должен получить пользу от политики развития, и для ослабления всегда существующей опасности патернализма, благожелательного деспотизма или еще чего похуже. Пока формальное признание равенства не будет переведено в демократические практики — прозрачности, подотчетности, представительства, участия и т.д. — или по крайней мере в несколько более справедливое равновесие сил, всегда будет оставаться соблазн превращения либерального прогрессизма в либеральный империализм.

Структура запаздывания не единственный аспект дилеммы развития, который, не будучи разрешенным в теории, утратил свое практическое значение. Кант последовательно утверждал, что функциональный взгляд на историческое развитие зависел от нормативного взгляда на моральный долг. Соответственно, его объяснение человеческого развития не только определялось практической заинтересованностью в осуществлении нашей моральной судьбы, оно должно было быть «применено» не как прогностический инструмент или технический рецепт, а как директива моральной и политической практики. В этом отношении, как мне кажется, Кант был намного ближе к сути, чем многие теории развития. Постоянные попытки построения научных теорий социокультурного развития — будь то неомарксистские теории исторического материализма, неodarвинистские теории социального развития, структурно-функциональные теории модернизации или неолиберальные теории глобализации — не только оказались несостоятельными как теории, но и принесли практический вред. В лучшем случае они вели к бюрократическому правлению научно подготовленных «экспертов по развитию», которые отвергали местное знание и считали «целевые группы» объектами, а не субъектами решений, меняющих жизнь.

Возможен и иной подход, который считает эмпирико-теоретический анализ, предложенный исследованиями развития, данью практически-политическому обсуждению коллективных агентов, стремящихся действовать в соответствии с таким знанием, особенно тех, положение которых, как предполагается, должно благодаря этому улучшиться. Неприятие интерпретативных и практических аспектов теории развития, связанных с ее притязаниями на то, чтобы быть частью «естественной науки об обществе», вполне совместимо с пониманием ее как связанной с конкретным опытом и практически ориентированной аналитической структуры. Первое самописание может быть принято только

в том случае, если основные участники дискурса глобальной современности разделяют одну герменевтическую позицию и практическую ориентацию, продиктованную интересами и реалиями европейского империализма. Но то, что казалось развитием с этой точки зрения, обычно выглядело завоеванием, заселением, порабощением, колонизацией, империализмом, неоимпериализмом и т. д. с других точек зрения.

Безусловно, демократический сдвиг в дилемме развития не устраняет всех противоречий, особенно тех, что связаны с модернистскими представлениями о демократии, правах человека и господстве права. Они не являются когнитивно и оценочно нейтральными. И они сталкиваются с многими аспектами несовременных мировоззрений и форм жизни — с рассмотрением социальных отношений в терминах иерархической взаимозависимости между гендером, кастой, классом и тому подобными вещами; с пониманием социального статуса с точки зрения врожденного достоинства и ценности; с отношением к сложившемуся порядку как к космологически или религиозно закрепленному нормальному и надлежащему положению вещей; с представлением о сложившейся структуре социальных функций как об онтологически укорененной, а не случайной и зависимой; с оценкой множества мировоззрений и форм жизни с точки зрения не разумного плюрализма, а истины и заблуждения, добра и зла; с неприятием легитимности социальных механизмов, которые налагают ограничения на императивную роль религии в формировании общественной жизни и так далее.<sup>50</sup> В результате, остается трудность, связанная с противоречием между, с одной стороны, предпосылками современных правовых и политических форм, которые делают равенство и право голоса необходимыми для разрушения старой связи между либеральным прогрессизмом и либеральным империализмом, и, с другой стороны, предпосылками форм жизни и социальных порядков, которые больше всего нуждаются в таких гарантиях. И выйти из этого положения непросто. Кант надеялся на постепенное «приближение людей к большему согласию в принципах... [которое] вызывает общее стремление жить в мире».<sup>51</sup> В менее провиденциальном и монокультурном ключе можно надеяться по крайней мере на многообразие «творческих адаптаций» к этим условиям (Ч. Тейлор), опирающихся на культурные ресурсы различных традиций и завершающихся пересекающимся консенсусом и функциональной эквивалентностью, которые позволяют достичь глобального мира и глобальной справедливости.<sup>52</sup>

*Перевод с английского Артема Смирнова*

<sup>50</sup> См.: Taylor Ch. *Modern Social Imaginaries*. Durham (NC): Duke University Press, 2004.

<sup>51</sup> Кант И. *Сочинения*. Т. 6. С. 287.

<sup>52</sup> См.: Taylor Ch. *Two Theories of Modernity // Alternative Modernities* / Ed. D. Gaonkar. Durham (NC): Duke University Press, 2001. P. 172–196.