

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ**

Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования  
«Уральский государственный университет им. А.М. Горького»

ИОНЦ «Толерантность, права человека и предотвращение конфликтов, социальная  
интеграция людей с ограниченными возможностями»

Философский факультет  
Кафедра философской антропологии

**ХРЕСТОМАТИЯ ПО ДИСЦИПЛИНЕ**

---

**СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:  
ЛИБЕРАЛИЗМ, КОММУНИТАРИЗМ, МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ**

---

Авторы-составители:

Хомяков М.Б., д.ф.н., профессор кафедры философской антропологии

Екатеринбург  
2007

**ХРЕСТОМАТИЯ К КУРСУ**  
**СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЛИБЕРАЛИЗМ,**  
**КОММУНИТАРИЗМ, МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ**

**К теме 6. Коммуитаризм М. Сэндела – «Либерализм и границы справедливости» (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982).**

**Майкл Сэндел, Либерализм и пределы справедливости<sup>1</sup>**

**Введение. Либерализм и примат справедливости.**

Этот очерк посвящен либерализму. Тот либерализм, интересующий меня здесь является той его версией, которая присутствует в современных моральной и политической философии, а также философии права: это либерализм, в котором понятия справедливости, честности и индивидуальных прав играют центральную роль, и который обязан Канту своими главными философскими основаниями. Как этику, утверждающую приоритет права над благом и обычно определяемую в противоположность утилитарным концепциям, тот либерализм, который я имею в виду, лучше всего можно описать как «деонтологический либерализм», довольно грозное имя для того, что, я полагаю, окажется знакомой доктриной.

«Деонтологический либерализм» является, прежде всего, теорией о справедливости, и, в особенности, теорией о примате справедливости среди прочих моральных и политических идеалов. Его главный тезис можно изложить следующим образом: общество, будучи составлено из множества личностей, каждая из которых имеет свои собственные цели, интересы и концепции блага, устроено наилучшим образом, когда она управляется принципами, которые сами по себе не предполагают какой-либо особенной концепции блага; то, что оправдывает эти принципы - прежде всего не то,

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен М.Б. Хомяковым по изданию Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1998 (first edition 1982), pp. 1-13 в рамках работы по гранту Президента РФ для поддержки молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

что они максимизируют общественное благосостояние, либо содействуют благу каким-то другим образом, но, скорее, что они соответствуют концепции *права*, моральной категории, данной прежде блага и независимой от него.

Это – либерализм Канта и большей части современной моральной и политической философии, и именно этот либерализм я собираюсь поставить под вопрос. Против превосходства справедливости я стану аргументировать в пользу пределов справедливости и, косвенным образом, также и пределов либерализма. Пределы, которые я имею в виду, являются не практическими, а концептуальными. Я утверждаю не то, что справедливость, как бы она не была благородна в принципе, вряд ли может быть вполне реализована на практике, но скорее, что эти пределы свойственны идеалу как таковому. Для общества, вдохновленного либеральным обещанием, проблема состоит не просто в том, что справедливость всегда остается тем, что лишь должно быть достигнуто, но в том, что сама его перспектива порочна, а устремление недостаточно. Но прежде чем исследовать эти пределы, мы должны более ясно увидеть то, в чем состоит утверждение примата справедливости.

### **Основания либерализма: Кант против Милля**

Примат справедливости можно понимать двумя разными, но связанными друг с другом способами. Во-первых, в прямом моральном смысле. Говорится, что справедливость первична в том смысле, что требования справедливости перевешивают другие моральные и политические интересы, сколь бы насущными эти другие интересы не были. С этой точки зрения, справедливость – не просто одна ценность наряду с другими, взвешиваемая и рассматриваемая в каждом конкретном случае, но высшая из всех социальных добродетелей, требования которой должны выполняться прежде всех прочих. Если счастье мира может быть увеличено только несправедливыми средствами, должно восторжествовать не счастье, но

справедливость. И когда справедливость имеет своим результатом индивидуальные права, даже общее благо не может доминировать над ними.

Но примат справедливости в его одном лишь моральном смысле едва ли отличает этот либерализм от других хорошо известных его разновидностей. Многие либеральные мыслители подчеркивали примат справедливости и настаивали на священном характере индивидуальных прав. Джон Стюарт Милль называл справедливость «главной, и притом несравненно священнейшей и самой обязательной частью морали» (1863: 465), а Локк считал естественные права человека сильнее всего того, что может отвергать любое государство (1690). Но ни тот, ни другой не были деонтологическими либералами в том более глубоком смысле, который занимает нас здесь. Ведь полная деонтологическая этика – учение не только о морали, но и о ее основании. Она имеет отношение не только к весу морального закона, но и к средствам его выведения, к тому, что Кант назвал «определяющим основанием» (1788).

Согласно полному деонтологическому воззрению, примат справедливости описывает не только моральный приоритет, но и привилегированную форму оправдания; право прежде блага не только в том смысле, что его требования имеют преимущество, но также и в том, что его принципы выводятся независимо. Это означает, что в отличие от прочих практических норм, принципы справедливости оправдываются способом, не зависящим от какого-то особенного понимания блага. Напротив: имея независимый статус, право ограничивает благо и полагает ему пределы. «...понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и происходит) согласно ему и им же» (Кант 1788: 65<sup>2</sup>).

С позиций моральных оснований, в таком случае, примат справедливости сводится к следующему: добродетель морального закона не

---

<sup>2</sup> Русский перевод приводится по изданию: Иммануил Кант, *Сочинения*, т.3, Москва: Московский философский фонд, 1997, С. 439.

состоит в (С. 3) том факте, что он содействует достижению каких-либо полагаемых благами цели или результата. В отличие от этого, он является целью-в-себе, дан прежде всех других целей и является регулятивным в отношении их. Кант следующим различает это относящееся к основанию (foundational) значение второго порядка от морального смысла первого порядка: «Под приматом одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым определяющим основанием связи со всеми остальными. В более узком, практическом смысле это означает преимущество интереса одной, поскольку ей (которую нельзя ставить ниже какой-либо другой) подчиняется интерес других» (1788: 124<sup>3</sup>).

Здесь необходимо противопоставить друг другу два различных значения деонтологии. В моральном смысле, деонтология противоположна *консеквентализму*; она описывает этику первого порядка, содержащую определенные категорические обязанности и запреты, имеющие безоговорочное преимущество над прочими моральными и практическими интересами. В значении, относящемся к основаниям этики (in its foundational sense), деонтология противоположна *телеологии*; она описывает такую форму ее оправдания, где первые принципы выводятся так, что не предполагают ни каких-либо конечных человеческих намерений или целей, ни какой-либо определенной концепции человеческого блага.

Из двух направлений деонтологической этики, первое является, без сомнений, самым знакомым. Многие либералы, и не только последователи деонтологии, придавали особое значение справедливости и индивидуальным правам. Отсюда возникает вопрос о том как относятся друг к другу эти два аспекта деонтологии. Можно ли защищать либерализм первого рода не прибегая ко второму? Милль, например, считал, что можно и доказывал возможность и даже необходимость отделять друг от друга эти два аспекта.

---

<sup>3</sup> Русский перевод приводится по изданию: Иммануил Кант, *Сочинения*, т.3, Москва: Московский философский фонд, 1997, С.611.

Иметь право, говорит Милль, означает «иметь что-то такое, мое обладание чем общество должно защищать» (1863: 459). Это обязательство общества столь сильно, что мое притязание «принимает характер абсолютности, ту явную безграничность и несоизмеримость со всеми прочими соображениями, которые составляют различие между чувством правого и неправого и чувством обычной целесообразности и нецелесообразности» (1863: 460). Но если мы спросим, почему общество должно выполнять это обязательство, то ответом будет «никакое другое основание кроме общей полезности» (1863: 459). Справедливость верно считается «главной частью, несравнимо самой священной и обязательной частью всей морали» не по причине абстрактного права, но просто потому, что требования справедливости «стоят выше на лестнице социальной полезности, а потому налагают преобладающие обязательства по сравнению со всеми другими» (1863: 465, 469).

«Необходимо отметить, что я отказываюсь от того преимущества для моего аргумента, которое может быть выведено из идеи абстрактного права как того, что независимо от полезности. Я рассматриваю полезность как последнюю инстанцию во всех этических вопросах, но это должна быть полезность в самом широком смысле, основанная на постоянных интересах человека как прогрессирующего существа» (1849: 485).

Эта доминирующая важность справедливости и прав делает их «более абсолютными и императивными», нежели все другие требования, но то, что с самого начала делает их важными - это их служба общественной пользе, их последняя основа. «Всякое действие совершается ради некоторой цели, и правила действия, как кажется естественным предположить, должны зависеть в своем характере и колорите от той цели, которой они служат» (1863: 402). С утилитаристской точки зрения, принципы справедливости, как и все прочие моральные принципы, зависят в своем характере и колорите от цели общего счастья. Ибо «вопросы целей суть ... вопросы о том, какие вещи

являются желанными», а счастье желанно, фактически даже является «единственной вещью, желанной в качестве цели», потому что «люди действительно желают его» (1863: 438). В этом утверждении становятся ясны телеологическое основание и психологические допущения в либерализме Милля.

Для Канта, напротив, эти два аспекта деонтологии тесно связаны друг с другом, а его этика и метафизика являются мощными аргументами против возможности иметь один из них без другого. Против позиции вроде позиции Милля (и современных «утилитаристов правил») кантовское воззрение предлагает по крайней мере два сильных возражения. Одно из них говорит, что утилитаристские основания ненадежны, другое же – что ненадежные основания там, где речь идет о справедливости, могут быть насильственными и несправедливыми.

Утилитаризм ненадежен потому, что никакое чисто эмпирическое основание, утилитарное или какое-либо другое, не способно абсолютно гарантировать примата справедливости и святости индивидуальных прав. Принцип, который должен предполагать определенные желания и склонности, не может быть менее условным, нежели сами эти желания. Но наши желания и средства их удовлетворения обычно различаются как у разных людей, так и, с течением времени, у отдельных индивидов. Поэтому всякий принцип, зависящий от них, должен точно также быть зависящим от обстоятельств. Таким образом, «все практические принципы, предполагающие объект (материал) способности желания как определяющее основание воли являются без исключения эмпирическими и не могут принести с собой никакого практического закона» (Кант 1788:19). Там, где определяющим основанием является полезность – даже и «полезность в самом широком смысле» - там в принципе должны быть возможны случаи, когда общее благосостояние получит преимущество над справедливостью вместо того, чтобы ее гарантировать.

На самом деле Милль признает это, но он задал бы вопрос должна ли справедливость быть *столь* безусловно привилегированной во что бы то ни стало. Он признает, что теория утилитаризма не делает справедливость абсолютно первичной, что могут быть особые случаи «в которых какая-то другая социальная обязанность является столь важной, что берет верх над любой из общих максим справедливости» (1863: 469). Но если, при таком ограничении счастье человечества достигается более полно, на каком основании можно утверждать более полный примат справедливости?<sup>4</sup>

Ответом Канта было бы, что даже исключения во имя счастья человечества должны быть отвергнуты, ибо неспособность к утверждению абсолютного примата справедливости ведет к несправедливости и принуждению. Даже если бы желание счастья разделялось всеми оно не могло бы служить основой морального закона. Люди бы все равно различались в их концепциях того, в чем состоит счастье; а установление одной особой концепции в качестве регулятивной означало бы навязать некоторым людям концепции других людей, и тем самым отрицать по крайней мере для некоторых свободу реализации их собственных концепций. Это создало бы общество, где одни люди испытывали бы принуждение со стороны ценностей других, а вовсе не такое, где нужды каждого были бы гармонизированы с целями всех. «Люди имеют разные воззрения по поводу эмпирической цели счастья и того, в чем оно состоит, так что насколько речь идет о счастье, их воля не может быть приведена ни под какой-либо общий принцип ни тем самым под какой-либо внешний закон, находящийся в гармонии со свободой каждого» (Кант 1793: 73-4).

Для Канта приоритет права «выводится всецело из концепции *свободы* во взаимных внешних отношениях людей, и не имеет никакого отношения к цели, которую все люди имеют по природе (то есть к цели достижения

---

<sup>4</sup> Милль продолжает утверждением, что справедливо все, что требуется полезностью. Там, где что-то перевешивает общие максимы справедливости «мы обычно говорим не то, что справедливость должна дать место некоторому другому моральному принципу, но что справедливое в обычных случаях является, по причине этого другого принципа, несправедливым в этом особенном случае. Посредством этого полезного ухищрения языка удерживается характер неотменимости, приписываемый справедливости, и мы спасаемся от необходимости утверждения того, что может существовать похвальная несправедливость» (1863:469).



счастья), или же с признанными средствами достижения этой цели» (1793: 73). Как таковой он должен иметь основу предшествующую всем эмпирическим целям. Даже союз, основанный на некоей общей цели, разделяемой всеми членами, здесь не подходит. Только союз «как цель в себе, которую они все должны разделять, и который является, тем самым, абсолютной и первичной обязанностью во всех внешних отношениях какими бы они ни были среди людей» может гарантировать справедливость и избежать принуждения некоторых убеждениями других людей. Только в таком союзе никто не может «принудить меня быть счастливым в соответствии со своей концепцией блага других людей» (1793: 73-4). Только когда мною управляют принципы, не предполагающие каких-либо особенных целей, я свободен преследовать свои собственные цели в согласии с такой же свободой для всех.

Согласно воззрению Канта, два направления деонтологической этики связаны друг с другом. Моральный приоритет справедливости делается возможным (и необходимым) приоритетом, относящимся к основаниям (*by its foundational priority*). Справедливость представляет собой больше чем просто еще одну ценность, поскольку ее принципы выводятся независимо. В отличие от других практических принципов, моральный закон не является заранее включенным в различные зависящие от обстоятельств интересы и цели; он не предполагает какой-то особенной концепции блага. Поскольку основа справедливости предшествует всем чисто эмпирическим целям, она является привилегированной в отношении к благу, полагая ее границы.

Но это ставит вопрос о том, какой может быть основа права. Если она должна быть основой предшествующей всем намерениям и целям, не обусловленной даже «особыми обстоятельствами человеческой природы» (1785:92), где предположительно можно найти такую основу? Имея в виду строгие требования деонтологической этики, моральный закон, как кажется, должен быть основан почти на ничто, поскольку любое материальное условие подорвало бы его приоритет. «Обязанность!» вопрошает Кант в

одном из самых лирических своих мест, «Какое происхождение достойно тебя, и где должно искать корень твоего благородного рождения, которое гордо отвергает всякое родство со склонностями?» (1788: 89).

Его ответ состоит в том, что основа морального закона должна быть найдена в субъекте, а не в объекте практического разума, в субъекте, способном к автономной воле. Не эмпирическая цель, но скорее «субъект целей, а именно, само рациональное существо, должно быть основой для всех максим действия» (1785: 105). Ничто другое кроме «самого субъекта всех возможных целей» может породить право, ибо только этот субъект есть также и субъект автономной воли. Только такой субъект может быть тем «что-то, поднимающим человека над собою как частью чувственного мира» и позволяющим ему участвовать в идеальном, безусловном царстве всецело независимом от наших социальных и психологических склонностей. И только эта радикальная независимость может позволить нам ту отстраненность, которая необходима нам для самостоятельного свободного выбора, не обусловленного случайностью обстоятельств. С деонтологической точки зрения значение имеют прежде всего не цели, которые мы выбираем, но (7) наша способность выбирать их. И эта способность, предшествуя любой особенной цели, которую она может утверждать, пребывает в субъекте. «Это - ничто иное как личность, то есть свобода и независимость от механизма природы понятая как способность существа, подвластного особым законам (чисто практическим законам, данным его собственным разумом)» (1788: 89).

Эта концепция субъекта, данная прежде и независимо от его объектов предлагает основание для морального закона, которое, в отличие от чисто эмпирических оснований, не нуждается ни в телеологии, ни в психологии. Тем самым она является сильным завершением деонтологического воззрения. Как право предшествует благу, так и субъект предшествует своим целям. Для Канта эти параллельные приоритеты объясняют «раз и навсегда все основания, которые были причиной путаницы у философов по поводу высшего принципа нравов. Ибо они искали объекта воли для того, чтобы

сделать его материалом и основанием закона». Но это вело с необходимостью к втягиванию их первых принципов в гетерономию. «Вместо этого им следовало бы искать закона, который прямо определял бы волю *a priori* и только затем искать объект, ей подходящий» (1788: 66). Если бы они сделали это, они бы пришли к различию между субъектом и объектом практического разума, и тем самым, нашли бы основу права, независимую от любого особенного объекта.

Если это требование первенства справедливости должно быть успешным, если право должно быть прежде блага во взаимосвязанных моральном и относящемся к основанию смыслах, выделенных нами, то и какая-то версия требования первенства субъекта должна также быть успешной. Это кажется ясным. Остается показать можно ли защитить это последнее требование. Откуда мы знаем, что какой-то такой субъект, определимый отдельно и прежде объектов, которые он ищет, вообще существует? Этот вопрос становится особенно интересен, как только мы вспоминаем, что положение о первенстве субъекта не является эмпирическим. Если бы оно было таковым, то оно вряд ли смогло бы выполнить ту работу, которая, прежде всего, и делает его привлекательным для деонтологической этики.

### **Трансцендентальный субъект**

Кант предлагает два аргумента в поддержку своего понятия субъекта: один - эпистемологический, другой – практический. Оба аргумента являются формами «трансцендентальных» аргументов, поскольку развиваются через поиск исходных предпосылок некоторых, очевидно, неотъемлемых свойств нашего опыта. Эпистемологический аргумент исследует предпосылки самопознания. Он начинается с мысли о том, что я не могу знать всего, что я должен знать о себе лишь посредством взглядывания в себя или интроспекции. Ибо когда я вовлечен в интроспекцию, все, что я могу увидеть – это то, что дают мне мои чувства; я могу знать себя только *qua* объект опыта, как носителя того или иного желания, склонности, цели,

расположения, и т.д. Но знание о себе этого рода обречено на ограниченность. Ибо оно никогда не сможет позволить мне выйти за пределы потока явлений, чтобы увидеть то, *чего* они суть явления. «Пока человек знакомится с собой посредством внутреннего ощущения ... он не может объявить о своем знании того, что он есть в себе» (Кант, 1785: 119). Одна интроспекция или «внутреннее чувство» никогда не может дать знание чего бы то ни было, стоящего по ту сторону этих явлений, поскольку все, что она приносит с собой сразу же превращается в еще одно явление. Тем не менее, нам следует предположить нечто лежащее далее. «По ту сторону этого характера самого себя как субъекта, составленного, как он есть, из чистых явлений, он должен предположить существование чего-то еще, что является его основой – а именно его Я как оно может быть конституировано в себе» (Кант 1785: 119).

Это нечто, лежащее далее, которое мы не можем знать эмпирически, но, тем не менее, должны предполагать в качестве условия знания чего бы то ни было вообще, и есть сам субъект. Субъект есть что-то «там позади», антецедент любому особенному опыту, который объединяет наши разнообразные восприятия и удерживает их вместе в одном сознании. Он дает принцип единства, без которого наше самовосприятие не было бы чем-то большим нежели потоком не связанных друг с другом и постоянно изменяемых представлений, восприятиями, никому не принадлежащими. И хотя мы не способны ухватить этот принцип эмпирически, мы должны предполагать его существование если мы хотим понять наше знание себя вообще.

Мысль, что представления, данные в интуиции, каждое в отдельности и вместе взятые принадлежат мне, поэтому, эквивалентна мысли, что я объединяю их в одном самосознании, или же по крайней мере могу объединить их; и хотя эта мысль сама не есть сознание *синтеза* представлений, она предполагает возможность этого синтеза. Другими словами, только насколько я

могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю их каждое в отдельности и вместе взятые *моими*. Ибо иначе я должен иметь столько же многокрасочную и разнообразную самость сколько у меня есть представлений, о которых я имею сознание (Кант 1787: 154).

Открытие, что я должен понимать себя как субъект и как объект опыта предполагает два различных пути представления законов, управляющих моими действиями. Оно, тем самым, ведет от эпистемологического аргумента к дальнейшему, практическому доказательству приоритета субъекта. *Qua* объект опыта, я принадлежу к чувственному миру; мои действия детерминированы, как детерминированы и движения всех других объектов, законами природы и закономерностью причины и действия. *Qua* субъект опыта, напротив, я – житель умопостигаемого и сверхчувственного мира; здесь, будучи независим от законов природы, я способен к автономии, способен действовать согласно тому закону, который я даю себе самому.

Только лишь с этой второй точки зрения я могу считать себя свободным, «ибо быть независимым от детерминации причин чувственного мира (а это – то, что разум всегда должен приписывать себе) означает быть свободным» (Кант 1785: 120). Если бы я был всецело эмпирическим существом, я был бы неспособен к свободе, ибо всякое действие воли было бы обусловлено желанием некоторого объекта. Всякий выбор был бы гетерономным, управляемым стремлением к некоторой цели. Моя воля никогда не могла бы быть первой причиной, но только действием некоторой предшествующей ей причины, инструментом того или иного импульса или склонности. Насколько мы думаем о себе как о свободных существах, мы не можем думать о себе как о существах лишь эмпирических. «Когда мы думаем о себе как о свободных, мы переносим себя в умопостигаемый мир как его членов, и признаем автономию воли» (Кант 1785: 121). И тем самым понятие субъекта, предшествующего опыту и независимого от него, как его требует

деонтологическая этика, кажется не только возможным, но и обязательным, необходимой предпосылкой возможности самопознания и свободы.

Мы можем теперь более ясно увидеть в чем, согласно деонтологической этике, состоит утверждение о примате справедливости. Согласно кантианскому воззрению, первенство права является как моральным, так и относящимся к основаниям. Оно укоренено в концепции субъекта, данного прежде его целей, концепции, которая считается неотъемлемой от нашего понимания себя как свободно выбирающих, автономных существ. Общество наилучшим образом устроено когда оно управляется принципами, которые не предполагают какой-либо особенной концепции блага, поскольку любое другое устройство не может проявлять уважение к личностям, как способным к выбору; оно относилось бы к ним как к объектам, а не как к субъектам, как к средствам, а не как целям в себе.

Деонтологические темы находят похожее выражение во многих положениях и современной либеральной мысли. Так, «права, гарантируемые справедливостью не подчиняются расчету социальных интересов» (Роулз 1971: 4), но, вместо этого, «функционируют как козырные карты на руках у индивидов» (Dworkin 1978: 136) против политик которые насаждали бы некоторое особое видение блага (10) в обществе в целом. «Поскольку граждане общества имеют различные концепции», правительство не может относиться к ним как к равным «если оно предпочитает одну концепцию другой, либо поскольку чиновники верят, что она внутренне выше прочих, либо поскольку ее придерживается более многочисленная и могущественная группа» (Dworkin, 1978: 127). По сравнению с благом, концепции правого и неправого (*right and wrong*) «имеют независимый и преобладающий статус, поскольку они устанавливают наше основное положение как свободно выбирающих существ». Более важная, чем любой выбор, ценность личности (*personhood*) «является предпосылкой и субстратом самой концепции выбора. И именно поэтому нормы, определяющие уважение к личности, не могут

быть ограничены, поэтому эти нормы абсолютны по отношению к различным целям, которым мы выбираем следовать» (Fried 1978: 8-9, 29).

Благодаря своей независимости от обычных психологических и телеологических допущений, этот либерализм, по крайней мере, в его современных версиях, обыкновенно представляет себя неуязвимым для большинства разногласий, которым политические теории традиционно были подвластны, в особенности по поводу вопросов природы человека и значения благой жизни. Так утверждается, что «либерализм не основывается на какой-либо специальной теории личности» (Dworkin 1978: 143), и что, для того, чтобы принять либерализм, вовсе «не нужно встать на ту или другую точку зрения по поводу массы Больших Вопросов весьма спорного характера» (Ackerman 1980: 361).

Но если некоторые «большие вопросы» философии и психологии и не существенны для деонтологического либерализма, то это только потому, что он помещает свои разногласия в другом месте. Как мы видели, этот либерализм уклоняется от опоры на какую-то особую теорию личности, по крайней мере в традиционном смысле приписывания всем людям определенной природы или определенных сущностных желаний и склонностей, таких как себялюбие или общительность, например. Но имеется и другой смысл, в котором этот либерализм все же подразумевает определенную теорию личности. Он касается не объекта человеческих желаний, но субъекта желания, и того, каким образом конституируется этот субъект.

Ибо чтобы справедливость была первичной, кое-что должно быть истинно в отношении нас самих. Мы должны быть существами определенного вида, стоящими в определенном отношении к нашим человеческим обстоятельствам. В особенности, мы должны всегда находиться в некоторой дистанции по отношению к нашим условиям, быть, конечно, обусловленными, но так, что часть нас всегда бы предшествовала любым условиям. Только таким образом мы можем рассматривать себя как субъектов

и объектов опыта, как деятелей, а не только как инструменты целей, которые мы преследуем. Деонтологический либерализм предполагает, что мы можем, а на деле и должны, понимать себя независимыми в этом смысле. Я же буду доказывать, что этого мы не можем, и что границы справедливости могут быть найдены в частной пристрастности (*partiality*) этого образа самости. Где, в таком случае, ошибается деонтологическая теория личности? Как ее недостатки подрывают примат справедливости, и какая конкурирующая добродетель выходит на сцену, когда обнаруживаются границы справедливости? Это – те вопросы, на которые данный очерк ищет ответа. Чтобы подготовить почву для моего аргумента, однако, будет полезно сначала рассмотреть два других возражения, которые могут быть противопоставлены кантианскому воззрению.

### **Социологическое возражение**

Первое из них можно назвать социологическим возражением, поскольку оно начинается с подчеркивания решающего воздействия социальных условий в формировании индивидуальных ценностей и политических устройств. Оно утверждает, что либерализм ошибочен, поскольку невозможна нейтральность, и что нейтральность невозможна, потому что как бы мы не старались, мы никогда не сможем всецело избежать результатов нашего обусловленного состояния. Любой политический порядок, таким образом, включает в себя *некоторые* ценности; вопрос заключается в том, *чьи* ценности превалируют и кто выигрывает или проигрывает в результате. Хваленая независимость деонтологического субъекта есть либеральная иллюзия. Она неверно понимает фундаментально «социальную» природу человека, тот факт, что мы «с ног до головы» являемся обусловленными существами. Не существует точки освобождения, нет трансцендентного субъекта, способного встать вне общества или вне опыта. Мы ежемоментно суть то, чем стали, сцепление желаний и склонностей без какого-либо остатка, жительство в ноуменальной области. Первенство субъекта может означать лишь первенство индивида, тем самым склоняя концепцию в пользу



индивидуалистских ценностей, знакомых либеральной традиции. Справедливость только *кажется* первичной, поскольку индивидуализм обычно содействует выдвижению конфликтующих притязаний. Границы справедливости, поэтому, состоят в возможности культивирования тех добродетелей сотрудничества, таких как альтруизм и благожелательность, которые делают конфликт менее острым. Но процветание именно этих добродетелей наименее вероятно в обществе, основанном на индивидуалистических допущениях. Короче говоря, идеал общества, руководствующегося нейтральными принципами есть ложное обещание либерализма. Он утверждает индивидуалистические ценности, претендуя на нейтральность, которая никогда не может быть достигнута.

Но социологическому возражению не удастся оценить силу деонтологического взгляда в нескольких смыслах. Во-первых, оно неверно понимает ту нейтральность, на которую претендует этот либерализм. То, что является нейтральным в принципах права – это вовсе не то, что они допускают все возможные ценности и цели, но то, что они выводятся независимо от любых особенных ценностей или целей. Конечно, как только принципы справедливости, таким образом выведенные, оказываются на руках, они исключают определенные цели – им вряд ли удалось быть *регулятивными*, если бы они не были бы *ни с чем* несовместимы – но только те цели, которые несправедливы, то есть только те, которые несовместимы с принципами, не зависящими в их обоснованности от любого особенного образа жизни. Их нейтральность описывает их основание, а не их действие.

Но даже и их действие во многом менее ограничено, чем это предполагается социологическим возражением. Альтруизм и благожелательность, например, совершенно совместимы с либерализмом, и в его предпосылках нет ничего такого, что препятствовало бы их культивированию. Приоритет субъекта не утверждает, что мы руководствуемся своекорыстием, но лишь что какие бы интересы мы не имели, они должны быть интересами некоторого субъекта. С точки зрения

права я свободен искать моего собственного блага или блага других людей, до тех пор пока я не действую несправедливо. А это ограничение не имеет никакого отношения к эгоизму или альтруизму, но скорее – к превалирующему интересу в обеспечении свободы других людей. Ценности сотрудничества никоим образом не являются несовместимыми с либерализмом.

Наконец, неясно и то, каким образом социологическое возражение предлагает отрицать деонтологическое понятие независимости субъекта. Если это означает предложить психологическое возражение, то оно не способно затронуть деонтологическое воззрение, утверждение которого является эпистемологическим. Независимость субъекта не означает, что я могу, в психологическом смысле, в любой момент совершить отстранение, требуемое для преодоления моих предрассудков или встать по ту сторону моих убеждений, но скорее, что мои ценности и цели не определяют мою идентичность, что я могу рассматривать себя как носителя самости, отдельной от моих ценностей и целей, какими бы они ни были.

Если, с другой стороны, социологическое возражение стоит под сомнение само это эпистемологическое положение, неясно, какой может быть основа для этого сомнения. Юм, возможно, ближе всех подошел к описанию всецело эмпирически обусловленной самости как «пучка или собрания различных восприятий, сменяющих друг друга с невероятной быстротой и находящихся в постоянном течении и движении» (1739: 252). Но, как доказывал позднее Кант, «никакая неизменная и постоянная самость не может представлять себя в этом течении внутренних явлений». Чтобы понять непрерывность самости во времени, нам следует предположить некий принцип единства, который «предшествует всякому опыту, делая самый опыт возможным» (1781: 136). В самом деле, сам Юм предвидел эту трудность, когда признавал, что он в конечном итоге не может объяснить тех принципов, «которые объединяют наши последовательные восприятия в нашу мысль или сознание» (1739: 636). Как бы ни был проблематичным кантовский

трансцендентальный субъект, социологическое возражение кажется плохо приспособленным для того, чтобы предложить его эффективную критику. Та эпистемология, которую оно должно предположить, вряд ли является более правдоподобной.

### **Деонтология с юмовым лицом**

Вторая теория задает более глубокий вопрос по отношению к кантовскому субъекту. Как и первая, она приходит со стороны эмпиризма. Но, в отличие от первой, она старается защитить деонтологический либерализм, а не выступать против него. На самом деле, эта вторая проблема есть в меньшей степени возражение против кантовского воззрения, нежели симпатизирующая ему новая формулировка. Она включает в себя принцип приоритета права над благом и даже утверждает приоритет самости над ее целями. Это воззрение расходится с кантовским в отрицании того, что предшествующая и независимая самость может быть только трансцендентальным или умопостигаемым субъектом без какого-либо эмпирического основания вообще. Эта «ревизионистская» деонтология схватывает дух многих положений современного либерализма, и находит свое наиболее полное воплощение в работе Джона Роулза. «Для того, чтобы развить жизнеспособную кантианскую концепцию справедливости», пишет он, «необходимо отделить силу и содержание кантовской доктрины от ее связи с трансцендентальным идеализмом» и переработать ее в «канонах разумного эмпиризма» (Rawls 1977: 165).

Для Роулза кантианская концепция страдает от неясности и произвольности, поскольку неясно, каким образом абстрактный бестелесный субъект может без произвольности произвести определенные принципы справедливости, или как, во всяком случае, законодательство такого субъекта было бы применимо к действительным людям в феноменальном мире. Идеалистическая метафизика, при всем ее моральном и политическом преимуществе, слишком многое отдает трансцендентному, и, постулируя

ноуменальную область выигрывает для справедливости ее примат только за счет отказа ей в человечности (*denying it its human situation*).

Таким образом, Роулз предпринимает свой проект сохранения кантовского деонтологического учения, заменяя немецкие темные места одомашненной метафизикой, менее подвластной обвинению в произвольности и более близкой по духу англо-американскому темпераменту. Его предложение состоит в выведении первых принципов из гипотетической ситуации выбора («первоначальное положение» (*original position*)), которое характеризуется условиями, которые должны привести к определенному результату, подходящему для действительных людей. Не царство целей, но обыкновенные условия справедливости – заимствованные у Юма – превалируют здесь. Не вечно отступающее моральное будущее, но настоящее, твердо укорененное в человеческих обстоятельствах, дает справедливости ее основание. Если результатом будет деонтология, то это – деонтология с юмовым лицом<sup>5</sup>.

«Теория справедливости пытается представить естественный процедурный перевод кантовской концепции царства целей, понятия автономии и категорического императива. Так основная структура кантовской доктрины отрывается от ее метафизического окружения так что ее можно увидеть более ясно и представить относительно свободно от возражений» (264).<sup>6</sup>

Является ли кантовская метафизика отделимым «окружением», или неизбежными предпосылками тех моральных и политических стремлений, которые Роулз разделяет с Кантом – короче говоря, может ли Роулз иметь либеральную политику без метафизического препятствия – является одним из центральных вопросов, поставленных концепцией Роулза. Этот очерк доказывает, что попытка Роулза не была успешной, и что деонтологический

---

<sup>5</sup> Этой фразой я обязан Марку Гулберту (Mark Hulbert).

<sup>6</sup> Все номера страниц, указываемые без чего бы то ни было еще в круглых скобках отсылают к следующему изданию: Rawls 1971. *A Theory of Justice*, Oxford.

либерализм не может быть избавлен от трудностей, ассоциирующихся с кантовским субъектом. Деонтология с юмовым лицом либо терпит крах как деонтология, либо воссоздает в первоначальной позиции тот самый бестелесный субъект, которого она решает избежать. Справедливость не может быть первичной в деонтологическом смысле, поскольку мы не можем последовательно считать себя такими существами, какими деонтологическая этика – кантовская или роулзовская – требует, чтобы мы были. Но наше внимание к этому либерализму является не только критическим. Ведь попытка Роулза установить деонтологическую самость, будучи воспроизведена должным образом, ведет нас за пределы деонтологии к концепции сообщества (*community*), которая маркирует границы справедливости и показывает неполноту либерального идеала.

## **К теме 7. Реконструкция добродетели в философии А. МакИнтайра.**

### **Аласдер МакИнтайр, Чья справедливость? Какая рациональность?<sup>7</sup>**

#### **Соперничающие справедливости, соревнующиеся рациональности**

Начнем с рассмотрения устрашающих вопросов о том, что требует и допускает справедливость, вопросов, на которые конкурирующие индивиды и группы в современных обществах предлагали альтернативные несовместимые друг с другом ответы. Допускает ли справедливость вопиющее неравенство дохода и собственности? Требует ли справедливость компенсации, направленной на уничтожение неравенств, являющихся результатом прошлой несправедливости, даже если те кто платит цену такой компенсации в этой несправедливости не участвовали? Допускает или требует ли справедливость смертной казни и если да, то за какие преступления? Справедлива ли легализация аборт? В каком случае справедливо вступать в войну? Перечень таких вопросов будет очень долгим.

Внимание к основаниям, которые приводятся для различных соперничающих друг с другом ответов на такие вопросы делает ясным, что в основе этого широкого разнообразия суждений по поводу особенных типов проблем лежит ряд конкурирующих концепций справедливости, концепций, которые удивительно не согласны друг с другом во многих смыслах. Некоторые концепции справедливости делают центральной концепцию заслуги, тогда как другие отрицают ее значение вообще. Другие концепции апеллируют к неотъемлемым правам человека другие – к чему-то вроде общественного договора, а третьи – к стандартам полезности. Более того, конкурирующие теории справедливости, воплощающие эти конкурирующие концепции, порождают несогласие по поводу отношения справедливости к

---

<sup>7</sup> Перевод с англ. выполнен Хомяковым М.Б. по изданию Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988, pp. 1-10 в рамках работы по гранту Президента РФ для поддержки молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

другим человеческим благам, по поводу равенства, требуемого справедливостью, по поводу того ряда соглашений и личностей, для которых уместно применять соображения справедливости, а также и по поводу того, возможно ли знание справедливости без знания Божественного закона.

Также и те, кто надеялся открыть твердые основания для вынесения определенных суждений по некоторому конкретному типу вопросов – удаляясь от пространства повседневной социальной жизни, где группы и индивиды спорят о том, что является справедливым в конкретных случаях в область теоретического исследования, где разрабатываются и обсуждаются систематические концепции справедливости – обнаружат, что они вновь вышли на сцену радикального конфликта. Это может открыть им не только то, что наше общество не есть общество консенсуса, но разделения и конфликта, по крайней мере, в отношении природы справедливости, но также и то, что это разделение и этот конфликт до некоторой степени наличествуют и в них самих. Ведь то, чему обучены многие из нас, не представляет собой последовательного способа мышления и суждения, но нечто сконструированное из амальгамы социальных и культурных фрагментов, унаследованных как от тех традиций, из которых первоначально возникла наша культура (пуританская, католическая, иудейская), и взятых с различных ступеней и аспектов развития модерности (французское Просвещение, Шотландское Просвещение, экономический либерализм девятнадцатого века, политический либерализм двадцатого века). Поэтому зачастую как в наших собственных разногласиях, так и в том, что является предметом конфликта между нами и другими, мы вынуждены сталкиваться с вопросом: Как нам следует выбирать среди требований конкурирующих несоизмеримых теорий справедливости, соперничающих друг с другом за нашу моральную, социальную и политическую лояльность?

Было бы естественно попытаться ответить на этот вопрос, спросив себя, какую систематическую теорию справедливости мы бы приняли, если бы стандарты, которыми мы руководствовались, были стандартами

рациональности. Казалось бы, чтобы знать, что такое справедливость, нам нужно узнать сначала, чего рациональность требует от нас на практике. Но всякий, пытающийся узнать это, однажды сталкивается с тем, что споры о природе рациональности вообще и о практической рациональности в особенности, по-видимому столь же многочисленны и неуничтожимы, сколь и споры по поводу справедливости. Одна из спорящих сторон заявляет, что быть практически рациональным означает действовать на основе исчислений стоимости и выгод каждого возможного альтернативного образа действий и его последствий. Конкурирующая стороны утверждает, что быть практически рациональным означает действовать в рамках таких ограничений, которые всякая рациональная личность, способная к беспристрастности, не оказывающей никакого преимущества своим собственными интересам, согласилась бы наложить. Быть практически рациональным, возражает третья сторона, означает действовать так, чтобы достичь для людей высшего истинного блага. Так возникает третий уровень различия и конфликта.

Одним из самых поразительных фактов политического устройства модерности является отсутствие институционализированных форумов, в которых эти фундаментальные несогласия могли бы быть систематически исследованы и упорядочены, не говоря уже о каких-либо попытках их разрешить. Сам факт несогласия часто остается непризнанным, маскируемый риторикой консенсуса. И когда по какому-то одному, хотя бы и сложному вопросу, как, например, борьба вокруг войны во Вьетнаме или споры по поводу абортов, на время нарушается иллюзия консенсуса по вопросам справедливости и практической рациональности, выражение радикального несогласия институционализируется так, чтобы абстрагировать этот одним вопросом от контекста различных основополагающих несовместимых верований, из которого и возникают подобные разногласия. Это служит тому, чтобы предотвратить, насколько это возможно, распространения



споров на те фундаментальные принципы, которые сами оформляют эти основные верования.

Частные граждане, таким образом, по большей части, предоставлены в этих делах самим себе. Те из них, кто, по понятным основаниям, не отказались от попыток систематического размышления об этих вещах, вообще способны найти лишь два главных типа ресурсов: те, которые предоставляются исследованиями и дискуссиями в современной академической философии, и те, которые обеспечиваются более менее организованными сообществами общих верований, такими как религиозные и нерелигиозные секты и церкви, или же политические ассоциации определенного рода. Что же на самом деле дают эти ресурсы?

Современная академическая философия, как оказывается, по большей части предоставляет ресурсы для более точного информированного определения разногласия, скорее, чем для движения к его разрешению. Профессора философии, обеспокоенные вопросами справедливости и практической рациональности, оказываются, несогласны друг с другом по поводу этих вопросов столь же остро, многообразно, и, кажется, столь же непримиримо, как и все прочие. Они действительно успешно артикулируют конкурирующие позиции с большей ясностью, большей свободой и более широким спектром аргументов, нежели большинство других людей, но, очевидно, немногим более того. И, поразмыслив, нам, возможно, не нужно удивляться.

Рассмотрим, например, один, на первый взгляд правдоподобный, тезис о том, как нам следует продвигаться в этих вопросах, если мы должны быть рациональными. Рациональность требует, как доказывают многие академические философы, чтобы мы сначала отказались от следования одной из соперничающих теорий и тем самым абстрагировались от тех частных социальных отношений, в терминах которых мы привыкли понимать свою ответственность и свои интересы. Только так, согласно этой точке зрения, мы придем к действительно нейтральному, беспристрастному и универсальному

воззрению, свободному от пристрастности, ангажированности и односторонности, которые в противном случае станут влиять на нас. И только так мы будем способны рационально оценить соперничающие теории справедливости.

Одна проблема состоит в том, что те, кто согласны по поводу этой процедуры далее продолжают быть несогласными о том, какой в точности является концепция справедливости, которая в результате должна пониматься как рационально приемлемая. Но даже и до того, как возникает *эта* проблема, нужно задать вопрос о том, не считаются ли, посредством принятия этой процедуры, заранее решенными ключевые вопросы. Ибо можно доказывать, как это, кстати, уже доказывалось, что эта теория рациональности сама спорна в двух связанных друг с другом аспектах: ее требование незаинтересованности на самом деле скрыто предполагает приверженность одному особому виду теории справедливости, а именно, либеральному индивидуализму, для оправдания которого она позднее используется. Таким образом, кажущаяся нейтральность этой теории – не более, чем видимость, тогда как ее концепция идеальной рациональности, состоящая в принципах, к которым пришло бы свободное от социума (*socially disembodied*) существо, незаконно игнорирует неотвратимо исторический и контекстуальный характер, который неизбежно имеет всякий содержательный (*substantive*) ряд принципов рациональности, будь то теоретической или практической.

Фундаментальные разногласия о характере рациональности с неизбежностью будут особенно трудными для разрешения. Ибо уже с самого начала двигаясь в одном, а не в другом направлении в подходе к спорным вопросам, те, кто так движется, должны предполагать, что именно эти конкретные процедуры являются такими, которым было бы рациональным следовать. Некоторый круг в этом отношении неизбежен. А потому, когда разногласия между соперничающими взглядами являются достаточно фундаментальными, какими они и являются в случае тех разногласий по

поводу практической рациональности, когда под вопросом находится природа справедливости, эти разногласия будут расширяться даже и до ответов на вопросы о том, как следует идти дальше для того, чтобы разрешить эти самые разногласия.

Аристотель доказывал в Книге гамма своей «Метафизики», что всякий, отрицающий основной закон логики, закон непротиворечия, и готовый при этом защищать свою позицию, вступая в спор и используя аргументы, на самом деле не сможет избежать опоры на тот самый закон, который он или она имеет целью отвергнуть. И вполне может быть так, что и для других законов логики можно сконструировать похожую защиту. Но даже Аристотеля сумел (а я полагаю, что он именно так) показать, что никто, понимающий законы логики, не может оставаться рациональным, при этом отвергая их, соблюдение законов логики является лишь необходимым, но не достаточным условием рациональности, будь то теоретической или практической. Именно по поводу того, что должно быть добавлено к соблюдению законов логики чтобы оправдать приписывание рациональности – себе или другим, способам исследования или оправдания представления, либо образам действия и их оправданию – возникает разногласие, касающееся фундаментальной природы рациональности и затем расширяется до разногласия по поводу того как следует действовать перед лицом этих разногласий. Таким образом, ресурсы современной академической философии позволяют нам заново определить проблемы тех, кто противопоставляет конкурирующие заявления, сделанные выразителями конфликтующих теорий справедливости и практической рациональности, но сами, как кажется, их не решают.

Другой вид ресурсов, единственно доступный вообще в нашем обществе для таких людей есть то, что приобретается через участие в жизни одной из тех групп, чья мысль и действие определяются некоторым определенным исповеданием установленных убеждений в отношении справедливости и практической рациональности. Те, кто прибегал или

прибегает к академической философии, надеялись или надеются получить отсюда ряд здравых аргументов, посредством которых они могли бы уверить себя и других в рациональном оправдании своих взглядов. Те, кто вместо этого прибегает к ряду верований, воплощенных в жизни группы, вверяют себя людям, а не аргументам. Делая это, они не могут избежать обвинения в определенной произвольности своих убеждений, обвинение, однако, обыкновенно слишком легковесное для тех, против которых оно направлено. Почему это обвинение столь легковесно?

Частью это связано с общим цинизмом нашей культуры по поводу силы и даже уместности рационального доказательства в вопросах достаточно фундаментальных. Фидеизм имеет широкую, хотя и не всегда определенную группу последователей, и не только среди членов тех Протестантских церквей и движений, которые его активно провозглашают; существует много и секулярных фидеистов. А частью это из-за сильного и подчас оправданного подозрения тех, против кого направлено это обвинение, что те, кто направляют его делают это не потому, что сами действительно движимы рациональным доказательством, но потому что, апеллируя к доказательству, они могут пользоваться чем-то вроде власти, направленной в защиту их собственных интересов и привилегий, интересов и привилегий класса, который присвоил себе риторически эффективное употребление доказательства для достижения своих собственных целей.

Доказательства, иначе говоря, начинают пониматься в некоторых кругах не как выражения рациональности, но как оружие или техники для развертывания, дающие ключевую роль профессиональным навыкам адвокатов, академических работников, экономистов и журналистов, которые, поэтому, доминируют над теми, кто диалектически неумел и невнятен. Имеется, тем самым, удивительная согласованность в том, каким образом, казалось бы, разные типы социальных и культурных групп рассматривают приверженности друг друга. Для читательской аудитории «Нью Йорк Таймс», или, по крайней мере, той ее части, которая разделяет исходные

посылки пишущих для этого приходского журнала обильного и хвалебного по отношению к себе либерального просвещения, конгрегации евангелического фундаментализма кажутся немодно непросвещенными. Но для членов этих конгрегаций эта аудитория представляется таким же сообществом дорациональной веры, каким являются и они сами, но таким сообществом, члены которого, в отличие от них, не могут признать себя теми, кем на самом деле являются, а потому не имеют права выдвигать обвинения в иррациональности против них или кого бы ни было еще.

Таким образом, мы живем в культуре, в которой неспособность достичь рационально оправданных заключений по поводу природы справедливости и практической рациональности сосуществует с апелляцией соперничающих социальных групп к рядам конкурирующих и находящихся друг с другом в конфликте убеждений, не могущих быть поддержанными посредством рационального оправдания. Ни голоса академической философии, ни, коли на то пошло, любой академической дисциплины, ни голоса фанатических субкультур, не смогли дать обычным гражданам способа объединения убеждений в этих вопросах с рациональным оправданием. Спорные вопросы по поводу справедливости и практической рациональности тем самым трактуются в публичной сфере, и не как предмет для рационального исследования, а как предмет утверждения и противоположения несовместимых альтернативных рядов предпосылок.

Как возникла такая ситуация? Ответ распадается на две части, каждая из которых имеет отношение к Просвещению и его последующей истории. Центральным стремлением Просвещения, даже само формулирование которого было большим достижением, было стремление дать для споров в публичной сфере стандарты и методы рационального оправдания, посредством которых можно было бы судить об альтернативные образы действий во всех сферах жизни как о справедливых или несправедливых, рациональных или иррациональных, просвещенных или непросвещенных. Так, как надеялись деятели Просвещения, разум заменил бы собой авторитет

и традицию. Рациональное оправдание было апеллированием к принципам, которые не могла отрицать ни одна рациональная личность, и которые, поэтому, были независимы от всех тех социальных и культурных частностей, которые мыслители Просвещения считали лишь случайными одеждами разума в особенных временах и местах. И то, что это рациональное оправдание не могло быть ничем другим, кроме как тем, что говорили мыслители Просвещения, было принято по крайней мере подавляющим большинством образованных людей и культурном и социальном порядке после Просвещения.

Но как мыслители Просвещения, так и их последователи оказались неспособными прийти к согласию по поводу того, каковы на самом деле эти принципы, которые не могла бы отрицать ни одна разумная личность. Один ответ был дан авторами *Encyclopédie*, другой – Руссо, третий – Бентамом, четвертый – Кантом, пятый – шотландскими философами здравого смысла и их французскими и американскими учителями. Последующая история вовсе не уменьшила степени этого разногласия. Скорее, она ее расширила. Как следствие, наследие Просвещения стало установлением идеала рационального оправдания, которого оно оказалось не в состоянии достичь. Отсюда во многом и происходит неспособность нашей культуры объединить убеждение и рациональное оправдание. В той академической философии, которая является наследником философских теорий Просвещения, со все возрастающим совершенством и не уменьшающимся разногласием продолжилось исследование природы рационального оправдания. В культурной, политической, моральной и религиозной жизни пост-просвещенческое убеждение получило свою собственную, независимую от рационального исследования жизнь.

Поэтому, стоит спросить, не внесло ли Просвещение своего вклада в наше нынешнее состояние и другим способом, не только тем, к чему привели его достижения в пропагандировании его конкретных учений, но также и тем, что оно преуспело скрыть от взгляда. Имеется ли какой-нибудь способ

понимания, который не мог найти себе места в просвещенческом понимании мира, и который мог бы дать концептуальные и теоретические ресурсы для объединения убеждения по поводу таких вопросов справедливость, с одной стороны, и рационального исследования и оправдания, с другой стороны? Было бы особенно важно в попытке ответить на этот вопрос не быть пойманным, по невнимательности, в ловушку принятия стандартов Просвещения. Мы уже имеем наилучшие из оснований предполагать, что эти стандарты не могут быть выполнены, и мы знаем заранее, поэтому, что с точки зрения Просвещения и его последователей всякий альтернативный способ понимания будет неизбежно трактоваться как одно из конкурирующих воззрений, неспособных решительно отстоять себя против своих просвещенческих соперников. Любая попытка дать радикально отличную точку зрения обречена на то, чтобы считаться рационально неудовлетворительной с точки зрения самого Просвещения. Отсюда неизбежно, что такая попытка должна быть неприемлема для тех, кто предан доминирующим интеллектуальным и культурным методам настоящего порядка, а потому и быть ими отвергнута. В то же самое время, поскольку то, что я покажу – ряд заявлений, касающихся рационального оправдания и его требований, вероятно, равным образом будут оскорблены и те, чьи иррациональные убеждения презирают любое подобное требование.

Существует ли, в таком случае, такой альтернативный способ понимания? Чего лишило нас Просвещение? Я стану доказывать, что то, к чему Просвещение сделало нас по большей части слепыми и что нам сейчас необходимо восстановить, состоит в концепции рационального исследования как воплощенного в традиции, концепция, согласно которой сами стандарты рационального оправдания возникают из истории, и являются частью истории, в которой они доказываются тем, как они превосходят ограничения своих предшественников и исправляют их дефекты в истории той же самой традиции. Не все традиции, конечно, включали рациональное исследование в качестве своей составной части; и те мыслители Просвещения, которые

отвергнули традицию поскольку они сочли ее антитезой рациональному исследованию, были в некоторых случаях правы. Но делая это, они скрыли от себя и от других природу по крайней мере некоторых из систем мысли, которые они столь яростно отвергали. Нельзя сказать, что в этом была только их вина.

Для живущих в рамках работающих социальных и интеллектуальных традиций, те факты традиции, которые являются предпосылками их действий и вопрошаний, вполне могут оставаться именно такими, не артикулированными предпосылками, которые сами никогда не являются объектами внимания и исследования. В самом деле, вообще только когда традиции либо терпят неудачу и распадаются, либо ставятся под сомнение, их последователи начинают осознавать их как традиции и начинают теоретизировать по их поводу. Поэтому утверждение, что большинство из главных моральных и метафизических мыслителей древнего и средневекового миров или эпохи ранней модерности могут быть адекватно поняты только в контексте традиций, в которых центральной конститутивной частью было рациональное исследование, никак не влечет за собой утверждения, что самих этих мыслителей как-то заботил вопрос о природе таких традиций, не говоря уж о том, чтобы давать ей какое-то адекватное объяснение. Те мыслители, которые явно делают традицию своим предметом, обычно поздние мыслители, как Эдмунд Бурк или Джон Генри Ньюман, которые уже тем или иным образом были отчуждены от тех традиций, по поводу которых они теоретизируют. Бурк делал это убого, Ньюман – проницательно, но оба теоретизировали, осознавая острую противоположность между традицией и чем-то другим, противоположность, которая была недоступна более ранним обитателям того рода традиции, который меня здесь заботит.

Концепция рационального исследования, неотъемлемого от интеллектуальной и социальной традиции, в которой оно воплощается, будет неверно понята, если не принять во внимание четыре соображения. Первое



уже затрагивалось: концепция рационального оправдания, которая согласна с тем, что эта форма исследования является в сущности своей исторической. Оправдать это означает описать то, как этот аргумент до сих пор разворачивался. Те, кто конструируют теории в такой традиции исследования и оправдания часто дают этим теориям структуру, в терминах которой некоторые тезисы имеют статус первых принципов; другие утверждения в такой теории должны быть оправданы через выведение из этих первых принципов. Но то, что оправдывает сами первые принципы, или, скорее, всю структуру теории, частью которой они являются, есть рациональное превосходство этой конкретной структуры над всеми предшествующими попытками сформулировать такие теории и принципы в этой конкретной традиции; это не вопрос принятия этих первых принципов всеми рациональными личностями вообще – если только мы не станем включать в условие того, чтобы быть рациональным существом понимание и идентификацию с той историей, чьей кульминацией является конструирование этой конкретной теоретической структуры, как, возможно, до некоторой степени, делал Аристотель.

Во-вторых, не только способ рационального оправдания в таких традициях весьма отличен от способа Просвещения. Совсем по-другому воспринимается и то, что должно быть оправдано. Согласно теориям Просвещения, друг с другом борются конкурирующие учения, доктрины, которые могут на самом деле быть разработанными в конкретном времени и месте, но чье содержание и чья истина или ложность, чья рациональная оправданность или ее отсутствие, независимы от их исторического происхождения. С этой точки зрения история мысли вообще и философии в частности есть дисциплина совершенно отдельная от тех исследований, которые занимаются тем, что считается вневременным вопросом истины и рационального оправдания. Такая история касается того, кто что сказал или написал, какие аргументы были на самом деле выдвинуты в защиту или против той или иной позиции, кто на кого повлиял и пр.

Напротив, с точки зрения включенного в традицию (*tradition-constituted*) и конституирующего традицию (*tradition-constitutive*) вопрошания, то, что утверждает данная доктрина есть всегда вопрос именно того как она фактически была разработана, лингвистических особенностей ее формулирования, того, что в этом пространстве и времени нужно было отрицать при ее утверждении, что в этом пространстве и времени предполагалось ее утверждением и т.д. Все учения, тезисы и аргументы должны были пониматься с точки зрения исторического контекста. Отсюда, конечно, не следует, что-то же самое учение или те же самые аргументы не появятся вновь в других контекстах. Отсюда также не следует и то, не выставляется притязаний на вневременную истину. Скорее это означает, что такие притязания мы находим в учениях, которые сами связаны со временем и что концепция вневременности сама является концепцией, имеющей историю, которая в некоторых контекстах вовсе не является той же самой концепцией, что и в других контекстах.

Так, сама рациональность, теоретическая ли или практическая, является концепцией, имеющей историю: в самом деле, так как имеется разнообразие традиций вопрошания, каждая со своей историей, существуют, как окажется, рациональности, а не рациональность, точно также как окажется, что существуют не справедливость, но справедливости. И здесь нужно помнить третье соображение, ибо именно на этом, конечно, сосредоточатся приверженцы Просвещения. Вы упрекаете нас, скажут они, в неспособности разрешить разногласия между конкурирующими утверждениями по поводу принципов, с которыми должен согласиться любой рациональный человек. Но сами собираетесь противопоставить нам разнообразие традиций, каждая из которых имеет свой особый способ рационального оправдания. И, конечно, следствием этого должна стать подобная же неспособность к разрешению радикального разногласия.

На это сторонник рациональности традиций имеет двойной ответ: что как только разнообразие традиций будет надлежащим образом

охарактеризовано, будет иметься лучшее объяснение разнообразия точек зрения, нежели то, которое могут предложить Просвещение, или его наследники; и что это признание разнообразия традиций вопрошания, каждая из которых имеет свой собственный особый способ рационального оправдания, не подразумевает того, что различия между конкурирующими и несовместимыми традициями не могут быть рационально разрешены. Как и при каких условиях они могут быть так разрешены, может быть понято только после понимания природы таких традиций. С точки зрения традиций рационального вопрошания, проблема разнообразия не упраздняется вовсе, но преобразуется так, что становится в принципе поддающейся решению.

Наконец, существенно важно и то, что концепция включенного в традицию (*tradition-constituted*) и конституирующего традицию (*tradition-constitutive*) рационального вопрошания не может быть объяснена отдельно от ее примеров - то, что я считаю вообще верным по отношению к любым концепциям, но на что обращать внимание гораздо важнее в одних случаях, нежели в других. Четыре традиции, которые в этой книге используются как примеры этой концепции важны по многим причинам. Каждая из них является частью истории нашей собственной культуры. Каждая несет в себе определенный тип теории справедливости и практической рациональности. Каждая вступает в отношения антагонизма или сотрудничества и даже синтеза, или же – и в то и в другое последовательно – с по крайней мере одной из прочих. Но в то же время они выражают собой различные модели развития.

Так, аристотелевская теория справедливости и практической рациональности возникает из конфликтов греческого *полиса*, но затем развивается Аквинатом так, что избегает ограничений *полиса*. Так, августинианская версия христианства входит в средневековый период в сложных отношениях антагонизма, позднее синтеза, и затем вновь продолжающегося антагонизма с аристотелизмом. Так, в совершенно другом позднем культурном контексте августинианское христианство, теперь уже в

форме кальвинизма, и аристотелизм, в возрожденческой его версии, входят в новый симбиоз в Шотландии семнадцатого века, тем самым порождая традицию, которая на вершине своих достижений была ниспровергнута изнутри Юмом. И так, наконец, современный либерализм, рожденный антагонизмом ко всем традициям, постепенно трансформировался в то, что сегодня явно является, как признают даже и некоторые его приверженцы, еще одной традицией.

Бесспорно, что есть и другие включенные в традицию вопрошания, которые не только заслуживают внимания сами по себе, но и опущение которых сделает мое доказательство в значительной мере неполным. Нужно отметить в особенности три из них. Выведение августинианского христианства из его библейских источников есть история, аналогом которой является история иудаизма, в которой отношение изучения Торы к философии породило несколько традиций. Но из всех традиций вопрошания эта, вероятно, больше, чем какая-либо другая, должна быть написана ее приверженцами; в частности для христианина-августинианца, как я, пытаться написать ее так, как я чувствую себя в состоянии написать историю своей собственной традиции, было бы вопиющей наглостью. Христианам очень нужно прислушаться к иудеям. Попытка говорить за них, даже от имени так называемой иудеохристианской традиции, этой неудачной выдумки, всегда прискорбна.

Во-вторых, я попытался отдать Юму должную дань уважения по поводу его теории справедливости и места размышления в порождении действия. Если бы я попытался сделать то же с Кантом, эта книга стала бы невозможно длинна. Но и вся прусская традиция, в которой смешались публичный закон и лютеранская теология, традиция, которую пытались сделать универсальной Кант, Фихте и Гегель, хотя они и не преуспели в этом, явно является столь же важной, сколь и шотландская традиция, которую я рассматриваю. Так что вновь необходимо сделать больше.

В-третьих, и, по крайней мере, столь же важным является и то, что исламская мысль требует рассмотрения не только ради нее самой, но также и из-за своего большого вклада в аристотелевскую традицию; но и ее я буду вынужден опустить. И, наконец, та история, которую я попытаюсь рассказать, требует в качестве своего дополнения не только иудейских, исламских и других пост-библейских нарративов, но и нарративов таких резко отличающихся традиций вопрошания, как те, которые возникли в Индии и Китае. Признание такой неполноты не делает ничего для ее исправления, но, по крайней мере, проясняет ограничения моего проекта.

Этот проект, по самой своей природе должен принять, в начале, по крайней мере, нарративную форму. То, что должна сказать традиция вопрошания как тем, кто находится внутри нее, так и тем, кто вне ее, не может быть раскрыто по-другому. Быть приверженцем традиции означает всегда вводить в действие какую-то дальнейшую стадию в ее развитии; понимать другую традицию означает попытку дать, в самых лучших доступных воображению и теории терминах – и позднее мы увидим, какие проблемы здесь могут возникнуть – описание того рода, какое дал бы ее приверженец. И поскольку в любой развитой традиции вопрошания вопрос о том, как ее история должна быть написана вплоть до сегодняшнего дня является чаще всего одним из тех вопросов, на которые могут даваться различные, конфликтующие друг с другом ответы внутри традиции, задача написания нарратива сама, вообще говоря, подразумевает участие в конфликте. Поэтому именно с подчеркивания необходимого места конфликта в традициях я и должен буду начать.

## **К теме 8. Справедливость и социальное значение благ у Майкла Уолцера.**

### **Майкл Уолцер, Сферы справедливости<sup>8</sup>.**

#### **Глава 1. Сложное равенство.**

##### **Плюрализм.**

Распределительная справедливость представляет собой обширную идею. Она вытягивает целый мир благ на свет философской рефлексии. Ничто не может быть опущено, ни одна черта нашей общей жизни не может избежать исследования. Человеческое общество (society) есть распределительное сообщество (community). Это не все, чем оно является, но это – принципиально важно: мы собираемся вместе, чтобы делиться, разделять и обмениваться. Мы также собираемся вместе чтобы делать вещи, которыми мы делимся или обмениваемся, и которые мы разделяем; но само это произведение – сама работа – разделяется среди нас через разделение труда. Мое место в экономике, мое положение в политическом порядке, моя репутация среди моих товарищей, мое материальное владение: все это приходит ко мне от других людей. Можно говорить, что я имею по праву или нет, по справедливости или несправедливо все то, что имею; но имея в виду пространство распределения и количество его участников, такие суждения никогда не являются простыми.

Идея распределительной справедливости имеет отношение к бытию и деланию также как и к обладанию, имеет отношение к производству также как и к распределению, к идентичности и статусу также как к земле, капиталу, или личной собственности. Различные политические устройства навязывают, а различные идеологии оправдывают различное распределение

---

<sup>8</sup> Перевод с англ. выполнен Хомяковым М.Б. по изданию Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford: Martin Robertson, 1983, pp. 3-30 в рамках работы по гранту Президента РФ для поддержки молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

членства, власти, чести, ритуального высокого положения, божественной благодати, родства и любви, знания, богатства, физической безопасности, работы и досуга, наград и наказаний, а также массы благ в более узком материальном смысле слова – пищи, убежища, одежды, транспорта, медицинского обеспечения, всякого рода предметов потребления, и всяких странных вещей (картин, редких книг, почтовых марок), которые коллекционируют люди. И этой множественности благ соответствует множественность распределительных процедур, деятелей и критериев. Существуют простые распределительные системы – рабские галеры, монастыри, сумасшедшие дома, детские сады (хотя каждый из них, при внимательном рассмотрении, может обнаружить неожиданные сложности); но ни одно из полноценных человеческих обществ никогда не могло избежать многообразия. Мы должны изучать это все, блага и распределение во многих различных временах и местах.

Не существует, однако, единой точки доступа к этому миру распределительных установлений и идеологий. Никогда не существовало универсального посредника обмена. С упадком бартерной экономики деньги стали самым общим посредником. Но старая максима, согласно которой есть вещи, не покупаемые за деньги, является не только нормативно, но и фактически истинной. Люди всегда должны были решать и решали многими различными способами вопрос о том, что должно и что не должно выставляться на продажу. На протяжении истории рынок был одним из самых важных механизмов распределения социальных благ; но он никогда не был полной распределительной системой и нигде не является таковой сегодня.

Точно также никогда не существовало ни одной точки принятия решений, откуда контролировались бы все распределения, ни одного набора агентов, принимающих решения. Ни одна государственная власть никогда не была столь всепроникающей, чтобы регулировать все модели участия в доле (sharing), раздела и обмена, которыми оформляется то или иное общество.

Вещи ускользают от государственного контроля; разрабатываются новые модели – сети семей, черные рынки, бюрократические альянсы, тайные политические и религиозные организации. Государственные чиновники могут облагать налогом, мобилизовывать, регулировать, назначать, награждать, наказывать, но они не могут ухватить весь спектр благ или заменить собой всех других агентов распределения. И никто другой не может этого сделать: есть рыночные перевороты и тупики, но никогда не было успешного распределительного заговора.

И, наконец, никогда не существовало единого критерия, или одного набора взаимосвязанных критериев для любого распределения. Заслуга, квалификация, рождение и кровь, дружба, нужда, свободный обмен, политическая лояльность, демократическое решение: каждый из них занимал свое место вместе со многими другими, сосуществующими в постоянном напряжении, предлагаемыми соперничающими друг с другом группами, смешиваемыми друг с другом.

В деле распределительной справедливости история обнаруживает великое разнообразие устройств и идеологий. Но первым импульсом философа является противостояние истории, миру явлений, и поиск некоего лежащего в основе единства: краткого списка основных благ, быстро сводимого к одному благу; одного критерия распределения или их взаимосвязанного набора; а сам философ, при этом, стоит, символически, по крайней мере, в единственной точке принятия решений. Мой аргумент будет состоять в том, что искать здесь единства значит неверно понимать тему распределительной справедливости. Тем не менее в каком-то смысле этот философский импульс неизбежен. Даже если мы выбираем плюрализм, как это сделаю я, этот выбор все равно требует последовательной защиты. Должны быть принципы, оправдывающие этот выбор и полагающие ему границы, ибо плюрализм не требует от нас одобрять любые предлагаемые критерии распределения или же принимать любого потенциального агента. По-видимому, существует единственный принцип и единственный



легитимный вид плюрализма. Но он все равно будет плюрализмом, охватывающим широкий спектр распределений. В противоположность этому, глубочайшим допущением большинства философов, писавших о справедливости, начиная с Платона, было, что существует одна и только одна распределительная система, которую может верно охватить философия.

Сегодня эта система часто описывается как такая, какую выбрали бы идеально рациональные мужчины и женщины, если бы они были вынуждены выбирать беспристрастно, не зная ничего о своей собственной ситуации, не способные к партикуляристским требованиям, перед лицом абстрактного набора благ<sup>9</sup>. Если эти ограничения на знание и требования соответствующим образом установлены, и если блага соответствующим образом определены, то это, быть может, и верно, что здесь может быть выведено единственное заключение. Рациональные люди, ограниченные тем или иным образом, выберут одну и только одну систему распределения. Но нелегко измерить силу этого единственного заключения. Явно сомнительно, что те же самые люди, если бы они были преобразованы в обычных людей с твердым чувством их собственной идентичности, с их собственными благами в своих руках, со своими повседневными тревогами, повторили бы свой гипотетический выбор или даже признали бы его своим собственным. Самая важная проблема заключается не в партикуляризме интереса, который философы всегда полгали для себя возможным без всякого риска – то есть, бесспорно – отложить в сторону. Обычные люди также могут это сделать, ради, скажем, общественного интереса. Большую проблему представляет собой партикуляризм истории, культуры и членства. Даже если члены политического сообщества привержены беспристрастности, вопрос, который с наибольшей вероятностью возникнет в их умах, состоит не в том, Что бы выбрали рациональные индивиды при универсальных условиях такого-то и такого-то рода? Но скорее, Что выбрали бы индивиды вроде нас, в ситуации

---

<sup>9</sup> См. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971); Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy (Boston, 1975), esp. p. 113; Bruce Ackerman, *Social Justice in Liberal State* (New Haven, 1980).

подобной нашей, имеющие общую культуру и собирающиеся иметь ее и в дальнейшем? А именно этот вопрос с готовностью превращается в вопрос: Какой выбор мы уже сделали в ходе нашей общей жизни? Какие общие идеи мы (на самом деле) разделяем?

Справедливость есть человеческая конструкция, и сомнительно, что ее можно соорудить одним лишь образом. В любом случае, я начну с сомнения и более чем сомнения в этом стандартном философском допущении. Вопросы, поставленные теорией распределительной справедливости, допускают целый спектр ответов, и в этом спектре есть место для культурного разнообразия и политического выбора. Это не только вопрос воплощения некоего единственного принципа или ряда принципов в различных исторических обстоятельствах. Никто и не отрицает того, что существует целый спектр морально допустимых воплощений. Я хочу доказать нечто больше: что принципы справедливости сами плюральны по своей форме; что различные социальные блага должны распределяться по различным основаниям, в соответствии с различными процедурами, различными агентами; и что все эти различия происходят из различного понимания самих социальных благ – неизбежного результата исторического и культурного партикуляризма.

### **Теория благ.**

Теории распределительной справедливости сосредотачиваются на социальном процессе, обыкновенно описываемом как если бы он имел следующую форму:

*Люди распределяют блага для (других) людей*

Здесь «распределяют» - значит дают, назначают, обменивают и т.д., и внимание сосредоточено на индивидах, стоящих на обоих концах этих действий: не на производителях и потребителях, но на распределяющих агентах и получателях благ. Мы как всегда интересуемся собой, но, в этом случае, особой и ограниченной версией нас самих, как людей, которые дают и берут. Какова наша природа? Каковы наши права? В чем мы нуждаемся,

чего хотим и заслуживаем? На что мы имеем право? Что бы мы приняли в идеальных условиях? Ответы на эти вопросы превращаются в принципы распределения, которые должны контролировать движения благ. Блага, определяемые абстрактно, считаются подвижными в любом направлении.

Но это слишком простое понимание того, что на самом деле происходит, и оно слишком быстро понуждает нас к широким утверждениям по поводу человеческой природы и морального действия – утверждениям, которые вряд ли когда-нибудь приведут к общему согласию. Я хочу предложить более точное и сложное описание этого центрального процесса:

*Люди представляют и создают блага, которые они затем распределяют между собой*

Здесь представление и творение предшествуют и контролируют распределение. Блага не просто появляются в руках распределяющих агентов, которые поступают с ними как им заблагорассудится, или же отдают их в соответствии с некоторым общим принципом.<sup>10</sup> Скорее, блага с их значениями – из-за своих значений – являются решающим посредником социальных отношений; они приходят в умы людей прежде чем попадают в их руки; модели распределения соответствуют общим представлениям о том, чем являются блага и для чего они существуют. Распределяющие агенты ограничены благами, которые имеются в их распоряжении; практически можно даже сказать, что блага распределяют сами себя среди людей.

Вещи оседлали

Людей и ездят.<sup>11</sup>

Но всегда существуют особые вещи и особые группы мужчин и женщин. И, конечно, мы делаем вещи – даже седло. Я не хочу отрицать важности человеческого действия, но лишь переместить наше внимание с самого распределения на представление и творение: именование благ,

---

<sup>10</sup> Роберт Нозик (Robert Nozick) выдвигает похожий аргумент в своей книге *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974), pp. 149-150, но выводит отсюда радикально индивидуалистическое заключение, которое, как мне кажется, упускает из внимания социальный характер производства.

<sup>11</sup> Ralph Waldo Emerson, "Ode" в *The Complete Essays and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York, 1940), p. 770.

приписывание им значений и коллективное творение. Нам необходимо объяснить то, что ограничивает плюрализм распределительных возможностей, а именно, теорию блага. Для наших непосредственных целей эту теорию можно изложить в шести утверждениях.

1. Все блага, которых касается распределительная справедливость, являются социальными благами. Они не являются уникально ценными и не могут быть таковыми. Я не уверен, существуют ли еще какие-то другие виды благ; я собираюсь оставить этот вопрос открытым. Некоторые домашние предметы ценятся по частным и сентиментальным причинам, но только в тех культурах, где сентиментальность обыкновенно соединяется с такими предметами. Прекрасный закат, запах свежескошенного сена, волнение городского вида: это, возможно, блага, ценимые частным образом, хотя они также являются, очевидно, объектами культурной оценки. Даже некоторые изобретения ценятся не в соответствии с идеями их изобретателей; они подчинены более широкому процессу представления и творения. Божественные блага, конечно, исключаются из этого правила – как в первой главе Книги Бытия: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31). Эта оценка не требует согласия человечества (которое может быть сомнительным), или большинства мужчин и женщин, или любой группы мужчин и женщин, встречающихся в идеальных условиях (хотя Адам и Ева в Эдеме, вероятно, и одобрили бы ее). Но я не могу придумать каких-либо еще исключений. Блага в мире имеют разделяемые людьми значения, потому что представление и творчество являются социальными процессами. По той же причине блага имеют разные значения в разных обществах. Одна и та же «вещь» ценится по различным причинам, либо ценится здесь, но не ценится там. Джон Стюарт Милль однажды пожаловался, что «вещи людям нравятся в толпах», но я не знаю другого способа для социальных благ нравиться или не нравиться людям.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, в *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen (New York, 1961), p. 255. Антропологическую теорию того как людям нравятся или не нравятся социальные блага см. в Mary Douglas and Baron Isherwood, *The World of Goods* (New York, 1979).

Отдельная личность вряд ли может понять значение (8) благ или постичь основания для того, чтобы воспринимать их как нравящиеся или не нравящиеся. Поскольку людям вещи нравятся в толпах, для индивидов становится возможным оторваться, указывая на скрытое или разрушительное значение, имея целью альтернативные ценности – включая ценности, например, известности и эксцентричности. Легкая эксцентричность подчас была одной из привилегий аристократии: она – такое же социальное благо, как и любое другое.

2. Мужчины и женщины получают конкретные идентичности из-за того, как они представляют и творят социальные блага, а затем обладают ими и их используют. «Очень трудно», - писал Уильям Джеймс, - «провести границу между тем, что есть я и тем, что мое»<sup>13</sup>. Распределение не может быть понято как действия мужчин и женщин, еще не имеющих особенных благ в их умах или руках. Фактически люди уже стоят в отношении к некоторому набору благ; они имеют историю операций не только друг с другом, но и с моральным и материальным миром, в котором они живут. Без такой истории, начинающейся с рождения, они не были бы мужчинами и женщинами в любом распознаваемом смысле, и у них бы не было первого понятия о том, как осуществлять дело раздавания или назначения благ и обмена ими.

3. Не существует одного набора первичных или основных благ, мыслимых во всех моральных и материальных мирах – или же, всякий такой набор должен пониматься в терминах столь абстрактных, что это принесло бы мало пользы для мышления об особенных распределениях. Даже спектр нужд, если мы примем во внимание нужды и моральные, и материальные очень широк, и его упорядочивание по важности весьма различно. Одно необходимое благо, и притом то, которое необходимо всегда – пища, например, имеет различные значения в различных местах. Хлеб – вещь,

---

<sup>13</sup> William James, цит. по C.R. Snyder and Howard Fromkin, *Uniqueness: The Human Pursuit of Difference* (New York, 1980), p. 108.

необходимая для жизни, тело Христово, символ субботы, средство гостеприимства, и т.д. Вероятно, имеется ограниченный смысл, в котором первая из этих характеристик является первичной, так что если бы в мире было бы двадцать людей и имелось бы хлеба достаточно только для того, чтобы накормить их, примат хлеба-как-необходимой-для-жизни-вещи привел бы к обоснованному распределительному принципу. Но это – единственное условие, при котором дело обстоит бы таким образом; и даже здесь мы не можем быть абсолютно уверены. Если религиозное использование хлеба находилось бы в конфликте с его употреблением в пищу, если бы боги требовали, чтобы хлеб пекли и сжигали вместо того, чтобы есть – совершенно неясно, какое употребление было бы первичным. Как, в таком случае, хлеб может быть включен в этот универсальный список? На этот вопрос еще труднее ответить, а обычные ответы менее правдоподобны, когда мы переходим от нужд к возможностям, власти, репутации и пр. Все это можно объединить в одном списке, только если абстрагироваться от всякого особенного значения – то есть, сделать все это бессмысленным для любой практической цели.

4. Но именно значение благ определяет их движение. Критерии и установления распределения являются внутренне присущими (*intrinsic*) не благу-в-себе, но социальному благу. Если мы понимаем, что оно такое, что оно значит для тех, для кого оно есть благо, мы понимаем как, кем и по какому основанию оно должно распределяться. Всякое распределение является справедливым или несправедливым относительно социальных значений распределяемых благ. Это очевидным образом – принцип легитимации, но это – и критический принцип.<sup>14</sup> Когда христиане

---

<sup>14</sup> Но разве социальные значения не есть, как говорил Маркс, ничто иное как «идеи правящего класса», «господствующие материальные отношения, схваченные в виде идей»? (Karl Marx, *German Ideology*, ed. R. Pascal (New York, 1947), p. 89). Я не думаю, что они когда-либо есть только это или просто это, хотя члены правящего класса и интеллектуалы под их патронажем вполне могут эксплуатировать и искажать социальные значения в своих интересах. Когда они это делают, однако, они с большой вероятностью встретят сопротивление, укорененное (интеллектуально) в тех же самых значениях. Культура людей всегда совместное произведение, даже если и не вполне результат сотрудничества. Общее понимание особенных благ воплощает принципы, процедуры, концепции действия, которые правители не выбрали бы, если бы они выбрали *прямо сейчас*, а потому дает основу для социальной критики. Апеллирование к тому, что я

Средневековья, например, осуждали грех симонии, они утверждали, что значение особого социального блага, церковной должности, исключало ее продажу и покупку. Имея в виду христианское понимание должности, следовало – я склонен даже сказать – с необходимостью следовало – что занимающие должность люди должны выбираться за их знание и благочестие, а не за их богатство. По-видимому, есть вещи, которые деньги могут купить – но не эту вещь. Точно также, слова *проституция* и *взяточничество*, как и *симония*, описывают продажу и покупку благ, которые, имея в виду определенное понимание их значений, никогда не должны продаваться или покупаться.

5. Социальные значения являются историческими по своему характеру; и таким образом распределения, и справедливые, и несправедливые, изменяются с течением времени. Конечно, определенные ключевые блага имеют то, о чем мы можем думать как о характерных нормативных структурах, повторяемых за границами (но не всеми границами) определенных пространства и времени. Именно из-за этого повторения британский философ Бернанд Уильямс смог доказывать, что блага всегда должны распределяться по «релевантным основаниям» (for “relevant reasons”) – где релевантность, кажется, соединяется с сущностными, а не социальными значениями.<sup>15</sup> Та идея, что должности, например, должны доставаться компетентным кандидатам – хотя и не единственная идея, существовавшая по поводу должностей – явно видима в очень различных обществах, где симония и кумовство, под различными именами, похожим образом осуждались как греховные или несправедливые. (Но, при этом, имеется широкое расхождение во взглядах относительно того, какие виды положений и мест подобающим образом называются «должностями»). Или наказание широко понимается как негативное благо, которое должны

---

называю «внутренними» принципами против узурпации со стороны могущественных мужчин и женщин есть обычная форма критического дискурса.

<sup>15</sup> Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers*, 1956-72 (Cambridge, England, 1973), pp. 230-49 (“The Idea of Equality”). Этот очерк является одним из отправных пунктов моего размышления о распределительной справедливости. См. также критику аргумента Уильямса (и моего раннего эссе) в Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge: England, 1980), chap.4.

получать люди, осужденные как заслуживающие его на основе вердикта, а не политического решения. (Но что представляет собой вердикт? Кто должен его выносить? Как, короче говоря, осуществляется справедливость по отношению к обвиненным мужчинам и женщинам? По поводу этих вопросов имеется значительное разногласие). Эти примеры требуют эмпирического исследования. Не существует простой интуитивной или спекулятивной процедуры для схватывания соответствующих оснований.

6. Когда значения четко отделены друг от друга (*distinct*), распределение должно быть автономным. Каждое социальное благо или ряд благ составляет как бы распределительную сферу, которой соответствуют только определенные критерии и установления. Деньги не подходят для сферы церковных должностей; это – вторжение из другой сферы. А благочестие не должно составлять преимущества в рыночном пространстве, как рынок обыкновенно понимается. Все, что может быть по праву продано, должно продаваться благочестивым мужчинам и женщинам также как и мирским, еретическим или греховным людям (иначе никто не занимался бы бизнесом сколько-нибудь успешно). Рынок открыт всем проходящим; церковь – нет. Ни в одном обществе, конечно, социальные значения не являются совершенно отдельными друг от друга. То, что происходит в одной распределительной сфере оказывает влияние на то, что происходит в других; мы можем искать в лучшем случае относительной автономии. Но относительная автономия, как и социальное значение, является принципиально важным принципом – а на самом деле, как я стану доказывать в этой книге, радикальным принципом. Он радикален даже хотя он не указывает на единый стандарт, которым могут быть измерены все распределения. Не существует единого стандарта. Но имеются стандарты (приблизительно известные даже если они также являются спорными) для каждого социального блага и каждой распределительной сферы в каждом особом обществе; и эти стандарты зачастую нарушаются, блага узурпируются, а сферы нарушаются власть придержащими людьми.



## **Господство и монополия.**

На самом деле нарушения систематичны. Автономия – вопрос социального значения и общих ценностей, но это с большей вероятностью содействует происходящим время от времени реформациям и восстаниям, нежели повседневному проведению в жизнь. Несмотря на всю сложность своего распределительного устройства, большинство обществ организованы на основе того, что мы можем считать социальной версией золотого стандарта: одно благо или набор благ являются доминирующим и определяющим ценность во всех сферах распределения. И это благо или набор благ обыкновенно монополизированы, их ценность утверждается силой и принуждением собственников. Я называю благо доминирующим если обладающие им индивиды, в силу обладания им, могут иметь в своем распоряжении широкий спектр других благ. Оно монополизировано когда один человек, монарх в мире ценности – или группа мужчин и женщин, олигархи – успешно удерживают его против всех своих соперников. Доминирование описывает способ использования социальных благ, которое не ограничено их внутренними значениями или которое оформляет эти значения по своему собственному образу. Монополия описывает способ владения социальными благами или контроля над ними для того, чтобы эксплуатировать их доминирование. Когда блага немногочисленны и всем необходимы, как вода в пустыне, сама монополия делает их доминирующими. Большей частью, однако, доминирование является более разработанной социальной конструкцией, работой многих рук, смешивающей реальность и символ. Физическая сила, репутация семьи, религиозная или политическая должность, земельное владение, капитал, техническое знание: каждое из них в различные исторические периоды было доминирующим; и каждое из них монополизировалось некоей группой мужчин и женщин. И тогда все благие вещи стекались к тем, кто обладал наилучшей вещью. Владей ею одной, и получишь все другие уже вследствие этого. Или же, используя другую метафору, доминирующее благо

конвертируется в другое благо, во многие другие блага, в соответствии с тем, что часто представляется естественным процессом, но на самом деле является волшебством, чем-то вроде социальной алхимии.

Ни одно социальное благо никогда не доминирует совершенно над всем спектром благ; ни одна монополия не является совершенной. Я описываю только тенденции, но тенденции принципиально важные. Ведь мы можем охарактеризовать целые общества в терминах установившихся в них моделей конвертирования одного блага в другие. Некоторые описания просты: в капиталистическом обществе, капитал доминирует и с легкостью конвертируется в престиж и власть; в технократиях ту же роль играет техническое знание. Но не трудно вообразить или найти и более сложные социальные устройства. На самом деле капитализм и технократия более сложны, чем это подразумевается их именами, даже если эти имена и сообщают реальную информацию о самых важных формах совместного пользования (*sharing*), дележа и обмена. Монопольный контроль над доминирующим благом порождает правящий класс, члены которого стоят на вершине системы распределения – так, как философы, претендующие на обладание мудростью, которую они любят, вероятно, хотели бы стоять. Но поскольку доминирование всегда неполно, а монополия несовершенна, правление любого правящего класса нестабильно. Оно постоянно подвергается сомнению со стороны других групп во имя альтернативных моделей конвертации благ.

Распределение и есть все то, по поводу чего совершается социальный конфликт. Подчеркивание производственного процесса у Маркса не должно скрывать от нас ту простую истину, что борьба за контроль над средствами производства есть борьба за распределение. Речь идет о капитале и земле, а это те блага, которые могут быть использованы совместно, разделены, обменены и бесконечно конвертируемы в другие блага. Но земля и капитал не являются единственными доминирующими благами; возможно (как исторически было возможно) прийти к ним через посредство других благ –

военной или политической силы, религиозной должности или харизмы и т.п. История не открывает нам одного доминирующего блага или же естественно доминирующего блага, но только разные виды волшебства и соперничающие шайки волшебников.

Претензия на монопольное владение доминирующим благом – будучи разработана для публичного пользования – представляет собой идеологию. Ее стандартная форма соединяет посредством философского принципа легитимное владение с некоторым набором личных качеств. Так, аристократия или правление наилучших есть принцип тех, кто притязает на происхождение и интеллект: они чаще всего монополисты земельной собственности и семейной репутации. Божественное превосходство есть принцип тех, кто претендует на знание слова Божия: они монополисты благодати и церковных должностей. Меритократия, или система карьеры, открытой талантам, есть принцип тех, кто на талант претендует: они чаще всего монополисты образования. Свободный обмен есть принцип тех, кто готов, или кто говорит нам о своей готовности рисковать своими деньгами: они монополисты движимого состояния. Эти группы – и другие, также отмеченные своими принципами и владениями – соревнуются друг с другом, борясь за превосходство. Одна группа выигрывает, затем другая; или же создаются коалиции, а превосходство напряженно разделяется. Нет и не должно быть последней победы. Но это не означает того, что притязания различных групп с необходимостью ложны, или что принципы, которые они порождают не имеют ценности в качестве критериев распределения; эти принципы чаще всего именно верны в границах особенной сферы. Идеологии легко развращаются, но их развращение – не самое интересное в них.

Именно в исследовании этой борьбы я искал руководящий нити для моего аргумента. Эта борьба имеет, думается мне, парадигмальную форму. Некоторые группы мужчин и женщин - класс, каста, страта, сословие, альянс или общественная формация – начинают обладать монополией или почти монополией на некое доминирующее благо; либо коалиция групп

приобретает такую монополию и т.д. Доминирующее благо более или менее систематически конвертируется в другие вещи различного рода – возможности, власть и репутацию. Так богатство захвачено сильными, честь – высокородными, должность – хорошо образованными. Возможно, что идеология, оправдывающая этот захват, широко признается истинной. Но возмущение и сопротивление являются практически столь же всепроникающими, сколь и вера. Всегда есть какие-то люди, а временами и очень много их, кто считает такой захват не справедливостью, но узурпацией. Правящий класс не обладает качествами, на которые он претендует, или же не является уникальным их обладателем; процесс конвертации нарушает общее понимание благ. Общественный конфликт пульсирует, либо становится эндемическим; в какое-то время выдвигаются противоположные требования. Хотя они и могут быть различны, три их общих вида особенно важны:

1. Утверждение, что доминирующее благо, чем бы оно ни было, должно быть перераспределено так, чтобы оно могло быть разделено более равным образом, или, по крайней мере, более широко: это все равно, что сказать, что монополия несправедлива.
2. Утверждение, что необходимо открыть путь для автономного распределения всех социальных благ: это все равно, что сказать, что доминирование несправедливо.
3. Утверждение, что какое-то новое благо, монополизированное некоторой новой группой, должно заменить собой доминирующее в настоящее время благо: это все равно, что сказать, что существующая модель доминирования и монополии несправедлива.

Третье утверждение, по Марксу, является моделью всякой революционной идеологии – за исключением, быть может, пролетарской или последней идеологии. Так понимается Французская революция в

марксистской теории: доминирование благородного рождения и крови, а также феодального землевладения закончилось, и буржуазное богатство установилось вместо них. Исходное состояние воспроизводится с другими субъектами и объектами (это всегда важно), и тогда сразу же возобновляется классовая война. В мои задачи здесь не входит защита или критика воззрения Маркса. На самом деле я подозреваю, что что-то от всех этих трех утверждений имеется в любой революционной идеологии, но это также не является точкой зрения, которую я буду пытаться здесь защищать. Каким бы ни было его социологическое значение, третье утверждение не представляет философского интереса – если только кто-то не считает, что существует естественно доминирующее благо, так что его обладатели могут легитимно притязать на управление всеми нами. В каком-то смысле Маркс верил именно в это. Средства производства являются доминирующим благом на протяжении всей истории, и марксизм является историцистским учением, пока он предполагает, что всякий, кто контролирует преобладающие средства, правит легитимно.<sup>16</sup> После коммунистической революции мы все должны контролировать средства производства: здесь третье утверждение превращается в первое. Между тем, модель Маркса есть программа постоянной борьбы по поводу распределения. Имеет значение, конечно, кто выиграл в тот или этот момент, но мы не будем знать, почему и как это имеет значение, если станем уделять внимание только сменяющим друг друга утверждениям доминирования и монополии.

### **Простое равенство.**

Меня будут интересовать здесь первые два утверждения, а, в конце концов, одно только второе, поскольку именно оно, как мне кажется, лучше всего ухватывает плюральность социальных значений и реальную сложность распределительных систем. Но первое более распространено среди философов; оно соответствует их собственным поискам единства и

---

<sup>16</sup> См. Alan W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972): 244-82.

единичности; и мне будет необходимо довольно пространно объяснить его трудности.

Люди, делающие первое утверждение, ставят под сомнение монополию, а не доминирование особенного социального блага. Это также и сомнение в монополии вообще; ибо если богатство, например, доминирует и является широко распространенным, никакое другое благо не может быть, вероятно, монополизировано. Вообразим общество, в котором все выставлено на продажу и всякий гражданин имеет столько же денег, сколько и все другие. Я стану называть это состояние «режимом простого равенства». Равенство умножается через процесс конвертации, пока оно не распространяется на весь спектр социальных благ. Режим простого равенства не будет длиться слишком долго, поскольку дальнейший процесс конвертации, свободный обмен на рынке, определенно должен будет ввести неравенства. Если кто-то хочет сохранить простое равенство во времени, ему потребуется «монетарный закон» вроде аграрных законов античности или иудейского закона субботы, гарантирующий переодический возврат к первоначальному состоянию. Лишь централизованное и активное государство было бы достаточно сильным, чтобы обеспечить такое возвращение; и неясно действительно могли бы или хотели бы государственные чиновники это делать, если бы деньги были доминирующим благом. В любом случае первоначальное условие нестабильно еще в одном смысле. А именно, не только монополия станет возникать вновь, но также исчезнет и доминирование.

На практике, нарушение монополии денег нейтрализует их доминирование. Другие блага начинают играть роль, и неравенство принимает новые формы. Рассмотрим вновь режим простого равенства. Все выставлено на продажу и каждый имеет одно и то же количество денег. Так каждый имеет, скажем, равную способность покупать образование для своих детей. Некоторые это делают, а другие нет. Это оказывается хорошим вложением средств: другие социальные блага все более и более предлагаются

на продажу только людям с образовательными сертификатами. Вскоре каждый вкладывает средства в образование, или, скорее, покупка его становится универсальной через налоговую систему. Но тогда школа превращается в соревновательный мир, в котором деньги более не доминируют. Естественный талант, семейное воспитание или навыки ответа на экзамене доминируют вместо этого, а образовательный успех и сертификация монополизируются некоей новой группой. Назовем их (как они сами себя называют) «группой талантливых». Постепенно члены этой группы станут притязать на то, чтобы благо, которое они контролируют, доминировало бы и вне школы: должности, звания, прерогативы, а также и богатство должны принадлежать им. Это – карьера, открытая для талантов, равные возможности и т.д. Это – то, что требует честность; и во всяком случае, талантливые люди расширят ресурсы доступные всем другим людям. Так рождается меритократия Михаэль Янг, со всеми ее сопутствующими неравенствами.<sup>17</sup>

Что мы должны делать? Возможно ли установить границы новым моделям конвертации, чтобы признать власть талантливых, но ограничить ее монополию? Я полагаю, что именно это является задачей принципа различия (*difference principle*) Джона Роулза, по которому неравенства оправданы только если они организованы так, чтобы принести, и действительно приносят наибольшую возможную выгоду наименее удачливому общественному классу.<sup>18</sup> В частности, принцип различия является ограничением, наложенным на талантливых людей, как только подрывается монополия богатства. Он работает следующим образом: представим себе хирурга, который требует для себя большей, чем равная, доли богатства на основании навыков, которые он приобрел и сертификатов, которые он получил в жесткой соревновательной борьбе в колледже и медицинской школе. Мы удовлетворим его требование если и только если его

---

<sup>17</sup> Michael Young, *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033* (Hammondsworth, England, 1961) – яркий образец художественной литературы по социальным наукам.

<sup>18</sup> Rawls, *Theory of Justice* [1], pp. 75ff.

удовлетворение будет выгодно в указанном смысле. В то же время мы станем ограничивать и регулировать продажу хирургии – то есть прямой конвертации хирургии в богатство.

Это регулирование будет с необходимостью делом государства, точно также как монетарные и аграрные законы. Простое равенство потребовало бы постоянного государственного вмешательства для разрушения или ограничения зарождающихся монополий и подавления новых форм доминирования. Но в этом случае сама государственная власть будет центральным объектом конкурентной борьбы. Группы мужчин и женщин будут искать монополизации, а затем использования государства для консолидации контроля над другими социальными благами. Или государство будет монополизировано его собственными агентами в соответствии с железным законом олигархии. Политика всегда наиболее прямой путь к доминированию, и политическая власть (скорее, чем средства производства) является, вероятно, самым важным, и уж точно самым опасным, благом в человеческой истории.<sup>19</sup> Отсюда необходимость сдерживать агентов сдерживания, устанавливая конституционные ограничения и противовесы. Они являются границами политической монополии, и приобретают все большую важность по мере того как ломаются различные социальные и экономические монополии.

Одним из способов ограничения политической власти является ее широкое распределение. Он может и не работать, имея в виду хорошо описанные опасности тирании большинства; но эти опасности, возможно,

---

<sup>19</sup> Я должен отметить здесь то, что станет более ясно в ходе дальнейшего изложения, а именно, что политическая власть есть благо особого сорта. Она имеет двойственный характер. Во-первых, она похожа на другие вещи, которые мужчины и женщины создают, ценят, обменивают и которыми они делятся друг с другом: иногда является доминирующей, иногда нет; иногда широко распространена, а иногда находится в обладании очень немногих людей. И, во-вторых, она не похожа на все другие вещи, поскольку, как бы и кто бы ею не обладал, политическая власть является регулятивной по отношению к социальным благам вообще. Она используется для защиты границ всех распределительных сфер, включая ее собственную, и для утверждения общего понимания того, чем блага являются и для чего они существуют. (Но она может быть использована, очевидно, и для вторжения в различные сферы и для поспраивания этого понимания). Во этом втором смысле можно сказать, в самом деле, что политическая власть всегда доминирует – на этих границах, но не внутри них. Центральной проблемой политической жизни является сохранение этого принципиально важного различия между «на» и «в». Но именно эта проблема не может быть разрешена, имея в виду императивы простого равенства.



менее сильны, нежели это зачастую представляют. Большой опасностью демократического правления является то, что оно будет слабым для того, чтобы справиться с вновь возникающими монополиями общества в целом, с общественной силой плутократов, бюрократов, технократов, меритократов и пр. Теоретически политическая власть является доминирующим благом демократии и она конвертируема так, как этого хотят граждане. Но на практике, опять-таки, разрушение монополии власти нейтрализует ее доминирование. Политическая власть не может быть широко распределенной без того, чтобы не стать подвластной притяжению всех других благ, которые граждане уже имеют или надеются иметь. Отсюда демократия является, как признавал это Маркс, в сущности рефлексивной системой, отражающей превалирующее и возникающее распределение социальных благ.<sup>20</sup> Демократическое принятие решений будет оформляться культурными концепциями, которые определяют или поддерживают новые монополии. Чтобы превалировать над этими монополиями, власть должна быть централизована, и, возможно, сама монополизирована. И вновь государство должно быть очень могущественным для того, чтобы выполнять задачи, возложенные на него принципом различия или любым похожим правилом, требующим государственного вмешательства.

И все же режим простого равенства может работать. Можно представить более или менее стабильное напряжение между возникающими монополиями и политическими ограничениями, между, скажем, претензиями талантливых на привилегии и насаждением принципа различия, и, далее, между агентами этого насаждения и демократической конституцией. Но я подозреваю, что трудности будут постоянно возвращаться и что очень часто единственным лекарством от частных привилегий будет государственничество, а единственным избавлением от государственничества будет частная привилегия. Мы мобилизуем власть для

---

<sup>20</sup> См. комментарии Маркса в его «Критике Готской Программы» о том, что демократическая республика является «формой государства», в рамках которого классовая борьба будет продолжаться до конца: эта борьба непосредственно и без искажения отражается в политической жизни (Marx and Engels, *Selected Works* [Moscow, 1951], vol. III, p. 31).

ограничения монополии, а затем станем искать способа ограничить власть, которую мы мобилизовали. Но нет такого пути, который не открыл бы возможностей для занимающих стратегическое положение мужчин и женщин захватить и эксплуатировать важные социальные блага.

Эта проблема возникает из отношения к монополии, а не к доминированию, как к центральному вопросу распределительной справедливости. Не трудно, конечно, понять, почему философы (и политические деятели) сосредоточились на монополии. Борьба в сфере распределения в эпоху модерности началась с борьбы против претензии аристократии на монопольное владение землей, должностями и честью. Эта монополия кажется особенно пагубной, потому что основывается на рождении и крови, к которым индивид не имеет никакого отношения, а не на богатстве, власти или образовании, которые – по крайней мере в принципе – могут быть заслужены. И когда каждый человек стал как бы мелким собственником в сфере рождения и крови, была одержана действительно важная победа. Право рождения перестало быть доминирующим благом; начиная с этого времени, оно приносит не много дохода, и на сцену выходят богатство, власть и образование. В отношении к ним, однако, простое равенство не может вообще быть осуществлено, или же может осуществляться лишь в условиях описанных мною только что превратностей.

(17) Внутри своих собственных сфер, как они понимаются в настоящее время, эти три блага имеют тенденцию к порождению естественных монополий, которые могут быть подавлены лишь при условии доминирования самой государственной власти и притом, если эта власть монополизирована чиновниками, приверженными идее этого подавления. Но, думается мне, есть и другой путь к равенству другого рода.

### **Тирания и сложное равенство.**

Я хочу доказать, что нам следует сосредоточиться на смягчении господства – а не, на разрушении или ограничении монополии, или, по крайней мере, не на них прежде всего. Нужно рассмотреть, что может

означать сужение спектра, в рамках которого конкретные блага являются конвертируемыми, и доказать автономию сфер распределения. Но это направление аргументации, хотя и было известно в истории, никогда не было вполне разработано в философских текстах. Философы были склонны критиковать (либо оправдывать) существующие или возникающие монополии богатства, власти и образования. Или иначе, они критиковали (либо оправдывали) конкретную конвертацию – богатства в образование, или должности в богатство. И они делали все это, чаще всего, во имя некоей радикально упрощенной системы распределения. Критика доминирования предлагает вместо этого способ переустройства, и, затем, существования с действительной сложностью распределений.

Вообразим общество, в котором имеется монополия на различные социальные блага – которая имеется действительно, и всегда будет наличествовать, препятствуя постоянному государственному вмешательству – но в котором ни одно конкретное благо не является в общем смысле конвертируемым. В ходе дальнейшего изложения я попытаюсь определить точные границы конвертируемости, но пока вполне достаточно общего описания. Это – сложное эгалитарное общество. Хотя здесь и будет существовать много маленьких неравенств, неравенство не будет умножаться через процесс конвертации. Оно не будет и суммироваться через различные блага, поскольку автономия распределения будет иметь тенденцию к созданию множества местных монополий различных групп людей. Я не хочу сказать, что сложное равенство необходимо будет более стабильным, нежели равенство простое, но я склонен полагать, что оно открыло бы путь для более рассеянных партикуляризированных форм социального конфликта. А сопротивлялись конвертируемости бы в большей степени обычные люди внутри их собственных сфер компетенции и контроля без крупномасштабного государственного действия.

Это, мне думается, привлекательная картина, но я еще не объяснил того, почему именно она является привлекательной. Аргумент в пользу

сложного равенства начинается с нашего понимания – я имею в виду наше действительное, конкретное, положительное и партикуляристское понимание – различных социальных благ. И далее он продвигается к теории того, как мы относимся друг к другу при посредстве этих благ. Простое равенство является простым условием распределения, так что если у меня есть четырнадцать шляп и у тебя есть четырнадцать шляп, то мы равны. И даже лучше если шляпы являются доминирующим благом, ибо тогда наше равенство распространяется через все сферы социальной жизни. С той точки зрения, которой я стану здесь придерживаться, однако, у нас просто одинаковое количество шляп, и маловероятно, что шляпы будут доминировать в течение долгого времени. Равенство есть сложное отношение личностей, опосредованное благами, которые мы делаем, которыми делимся друг с другом и которые разделяем между собой; оно не есть тождественность владений. Он требует, в таком случае, разнообразия критериев распределения, которое отражает разнообразие социальных благ.

Аргумент в пользу сложного равенства был прекрасно изложен Паскалем в его *Pensées*.

Природа тирании заключается в том, чтобы желать власти на всем миром и вне своей собственной сферы.

Есть различные товарищества – сильные, красивые, умные, благочестивые – и каждый человек властвует в своем собственном, а не в другом месте. Но иногда они встречаются, и сильный борется с красивым за власть – глупо, поскольку их власть различна. Они не понимают друг друга и ошибаются оба, стремясь к универсальному господству. Ничто не способно выиграть здесь, даже и сила, ибо она беспомощна в царстве мудрого....

*Тирания.* Следующие утверждения, поэтому являются ложными и тираническими: «поскольку я красив, я должен вызывать

уважение». «Я сильный, поэтому люди должны любить меня...». «Я ... и т.д.»

Тирания есть желание получить посредством одного то, что может быть получено только посредством другого. Наши обязанности по отношению к различным качествам различаются: любовь есть надлежащий ответ на обаяние, страх – на силу, и вера – на знание»<sup>21</sup>.

Маркс в своих ранних рукописях выдвинул похожий аргумент; быть может, он имел в виду эту *pensée*:

Предположим, что человек является человеком и его отношение к миру является человеческим. Тогда любовь может меняться лишь на любовь, доверие на доверие и т.д. Если вы хотите наслаждаться искусством, вам нужно быть художественно развитым человеком; если вы хотите влиять на других людей, вам следует быть человеком, который на самом деле обладает стимулирующим и ободряющим действием на других. ... Если вы любите не вызывая любви в ответ, то есть если вы не способны, проявляя себя любящим делать себя любимым – то ваша любовь бессильна и является злостью.<sup>22</sup>

Это не простые доказательства и большая часть моей книги является просто изложением их значения. Но здесь я попытаюсь сделать нечто гораздо более простое и схематичное: перевод этих доказательств в уже использованные мною термины.

Первое утверждение Паскаля и Маркса состоит в том, что личные качества и социальные блага имеют свои собственные сферы действия, где они порождают свои действия свободно, спонтанно, и легитимно. Имеются

---

<sup>21</sup> Blaise Pascal, *The Pensées*, trans. J.M. Cohen (Hammondsworth, England, 1961), p. 96 (no. 244).

<sup>22</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings*, ed. T.B. Bottomore (London, 1963), pp. 193-94. Интересно отметить и более раннее эхо аргумента Паскаля у Адама Смита в его *Theory of Moral Sentiments* (Edinburgh, 1813), vol. I, pp. 378-79; но Смит, кажется, верил, что распределение в его обществе в самом деле вполне соответствовало этому воззрению на правильное распределение – ошибка, которую не делали ни Паскаль, ни Маркс.

готовые или естественные способы конвертации, которые следуют из социального значения конкретных благ, и которые в силу этого являются интуитивно правдоподобными. Это утверждение апеллирует к нашему обыденному пониманию и, в то же время, направлено против нашей общей молчаливой уступки нелегитимным моделям конвертации. Или, иначе, это апелляция от нашей молчаливой уступки к нашему возмущению. Есть что-то неправильное, как говорит Паскаль, в конвертации силы в веру. В терминах политических, Паскаль имеет в виду, что ни один правитель не может по праву управлять моими мнениями просто в силу власти, которой он обладает. Он также не может, как добавляет Маркс, по праву претендовать на влияние на мои действия: если правитель хочет это делать, он должен быть убедителен, полезен, побудителен и пр. Эти аргументы зависят в своей силе от общего понимания знания, влияния и власти. Социальные блага имеют социальное значение и мы обретаем путь к распределительной справедливости посредством интерпретации этих значений. Мы ищем принципов, внутренних для каждой сферы распределения.

Второе утверждение состоит в том, что не обращать внимания на эти принципы есть ничто иное, как тирания. Конвертировать одно благо в другое при отсутствии внутренних связей между ними, означает вмешательство в ту сферу, где по праву управляет другая компания мужчин и женщин. Монополия вполне уместна внутри сфер. Нет ничего плохого, например, в той хватке, с которой убедительные и полезные люди (политики) держатся за политическую власть. Но использование политической власти для получения доступа к другим благам является тираническим. Таким образом, обобщается старое описание тирании: князья становятся тиранами, согласно средневековым писателям, когда они захватывают собственность или вмешиваются в семьи свои подданных.<sup>23</sup> В политической жизни – но также более широко – доминирование благ содействует доминированию людей.

---

<sup>23</sup> См. обобщающую теорию в Jean Bodin, *Six Books on Commonwealth*, ed. Kenneth Douglas McRae (Cambridge, Mass, 1962), pp. 210-218.

Режим сложного равенства противоположен тирании. Он устанавливает ряд таких отношений, что доминирование становится невозможным. С формальной точки зрения, сложное равенство означает, что положение гражданина в одной сфере или в отношении к одному социальному благу, не может быть понижено из-за его положения в некоторой другой сфере, в отношении к некоторому другому благу. Так, гражданин X может быть предпочтен гражданину Y при избрании на политическую должность, и в этом случае они не равны в сфере политики. Но они не будут неравны вообще пока должность X'а не дает ему преимуществ над Y в любой другой сфере – лучшем медицинском обслуживании, доступе к лучшим школам для его детей, возможностям в бизнесе и т.п. Пока должность не является доминирующим благом, не конвертируема в общем смысле, те, кто их занимает, будут находиться, или, по крайней мере, могут находиться в отношении равенства к мужчинам и женщинам, которыми они управляют.

Но что если доминирование будет уничтожено и автономия сфер утверждена - а одни и те же люди будут успешны в одной сфере за другой, победоносны в каждой компании, накапливая блага без необходимости недозволенной конвертации? Это, конечно, содействовало бы установлению неэгалитарного общества, но это также показало бы в самом сильном смысле и то, что общество равных не было вообще жизнеспособной возможностью. Я сомневаюсь, что какой бы то ни было эгалитарный аргумент смог бы устоять перед лицом такого факта. Вот человек, которого мы свободно выбрали (без ссылок на его семейные связи, или личное богатство) в качестве нашего политического представителя. Он также является смелым и творческим бизнесменом. Когда он был моложе, он изучал науку, получал удивительно высокие оценки на всех экзаменах и сделал важные открытия. На войне он удивительно смел и получает высочайшие награды. Будучи сострадательным и неотразимым, он любим всеми, кто знает его. Существуют ли подобные люди? Может быть, но у меня есть сомнения по этому поводу. Мы

рассказываем истории вроде той, которую только что рассказал, но эти истории – выдумки и представляют собой конвертацию власти, денег или академического таланта в легендарную славу. В любом случае, таких людей существует недостаточно для того, чтобы составить правящий класс и господствовать над остальными. И они не могут быть успешны во всех сферах распределения, ибо есть такие сферы, к которым идея успеха не имеет никакого отношения. И дети этих людей вряд ли в условиях сложного равенства наследуют их успех. В общем и целом, самые успешные политики, бизнесмены, ученые, солдаты и любовники будут разными людьми; и пока блага, которыми они обладают не приносят в результате других благ, у нас нет никаких оснований страшиться их успехов.

Критика господства и доминирования указывает на открытый принцип распределения. *Ни одно социальное благо  $x$  не должно распределяться мужчинам и женщинам, которые обладают каким-то другим благом  $y$  просто потому, что они обладают  $y$  и без всякого отношения к значению  $x$ .* Это – принцип, который, быть может, повторялся время от времени для каждого  $y$ , которое когда-либо было доминирующим. Но он не слишком часто выражался в общих терминах. Паскаль и Маркс предложили применение этого принципа против всех возможных  $y$ , и я попытаюсь разработать это применение. Я буду обращать внимание не на членов компаний Паскаля – сильного или слабого, красивого или некрасивого – но на блага, которыми они обладают и которые они разделяют. Цель этого принципа состоит в сосредоточении нашего внимания; он не определяет доли или разделение. Этот принцип направляет нас к изучению значения социальных благ, к исследованию различных распределительных схем изнутри.

### **Три принципа распределения**

Теория, которая возникает в результате, вряд ли будет изящной. Никакая теория значения социального блага и границ той сферы, в которой



она легитимно действует, не будет бесспорной. И не существует какой-либо четкой процедуры для порождения или проверки разных теорий. В лучшем случае аргументы будут грубыми, отражая разнообразный и конфликтный характер социальной жизни, которую мы ищем одновременно понять и регулировать – но не регулировать без понимания. Я отложу, в таком случае, все претензии со стороны какого-либо одного критерия распределения, ибо ни один такой критерий, вероятно, не может соответствовать разнообразию социальных благ. Три критерия, однако, кажутся соответствующими требованиям открытого принципа, и, поскольку их часто представляли началом и концом распределительной справедливости, я должен сказать что-то о каждом из них. Свободный обмен, заслуга и необходимость: все эти три критерия имеют реальную силу, но ни один из них не имеет силы во всем спектре распределений. Они- часть истории, но не вся история.

#### *Свободный обмен.*

Свободный обмен очевидно является открытым принципом; он не дает гарантий каких-либо конкретных результатов распределения. Ни в одном пункте любого процесса обмена, правдоподобно называемого «свободным» не будет возможным предсказать конкретного разделения социальных благ, которое получится позже.<sup>24</sup> (Может быть возможно, однако, предсказать общую структуру такого разделения). Теоретически, по крайней мере, свободный обмен создает рынок, в котором все блага конвертируемы во все другие через нейтральное посредничество денег. Не существует ни доминантных благ, ни монополий. Поэтому следующие друг за другом разделения, которые получаются в результате, будут прямо отражать социальные значения разделяемых благ. Ведь мужчины и женщины, знающие в чем состоит это значение, и деле являющиеся его создателями, должны добровольно соглашаться на каждую сделку, торговый акт, продажу и покупку. Каждый обмен является откровением социального значения. По определению, в таком случае, никакой *x* никогда не попадет в руки того, кто

---

<sup>24</sup> Ср. Nozick о «моделировании»: *Anarchy, State and Utopia* [2], pp. 155 ff.

имеет  $y$ , просто потому, что он обладает  $y$  и без отношения к тому, что  $x$  действительно означает для каких-то других членов общества. Рынок радикально плюралистичен в своих операциях и в своих результатах, бесконечно чувствителен к значениям, которые индивиды соединяют с благами. Какие возможные ограничения могут налагаться на свободный обмен, тогда, во имя плюрализма?

Но повседневная жизнь рынка, действительный опыт свободного обмена очень отличаются от того, что предлагает теория. Деньги, предположительно являющиеся нейтральным посредником, на деле являются доминирующим благом, и притом монополизированном людьми, имеющими особый талант к осуществлению сделок и торговле – чудесном искусстве буржуазного общества. Тогда другие люди требуют перераспределения денег и установления режима простого равенства, и начинается поиск какого-то способа поддержания этого режима. Но даже если мы сосредоточимся на первом спокойном моменте простого равенства – свободном обмене на основе равных долей – нам все же будет нужно установить границы того, что и за что может быть обменено. Ибо свободный обмен отдает распределение всецело в руки индивидов, а социальные значения не подчинены, или не всегда подчинены интерпретационным решениям индивидуальных людей.

Рассмотрим, например, политическую власть. Мы можем воспринимать ее как ряд благ, различающихся по своей ценности, голосов, влияния, должностей и пр. Любое из этих благ может быть продано на рынке и накоплено индивидами, добровольно приносящими в жертву другие блага. Даже если эти жертвы реальны, однако, результатом будет тирания – мелкая тирания, в условиях простого равенства. Поскольку я готов обойтись без шляпы, я буду голосовать дважды, а ты, оценивающий голос ниже моей шляпы, не будешь голосовать вообще. Я подозреваю, что такой результат является тираническим даже в отношении этих двух людей, достигших добровольного согласия. И уж совсем определенно он является тираническим в отношении всех других граждан, которые должны теперь

подчиниться моей непропорциональной власти. Дело не в том, что за голоса нельзя торговаться; согласно одной из интерпретаций это – сущность демократической политики. И демократические политики, как конечно известно, покупают голоса, или пытаются их купить обещаниями вложений, выгодных для конкретной группы избирателей. Но это делается публично, с помощью общественных фондов и при условии общественного одобрения. Частная торговля запрещается в силу того чем является политика, или политика демократическая – то есть в силу того, что мы сделали, учреждая политическое сообщество и в силу того, что мы до сих пор думаем об этом учреждении.

Свободный обмен не является общим критерием, но мы сможем определить границы, в которых он оперирует только через тщательный анализ конкретных социальных благ. И работая над таким анализом, мы в лучшем случае придем к философски авторитетному ряду ограничений, который вовсе не обязательно должен быть политически авторитетным. Ибо деньги просачиваются через все границы – как первобытная форма нелегальной иммиграции; и вопрос о том, где нужно попытаться остановить этот процесс является вопросом целесообразности также как и принципа. Неудача остановить его в какой-то разумной точке имеет следствия для всего спектра распределений, но рассмотрение этого - задача уже следующей главы.

### *Заслуга*

Как и свободный обмен, заслуга кажется одновременно открытой и плюралистичной. Можно представить себе одно нейтральное агентство, раздающее награды и наказания, и бесконечно чувствительное ко всем формам индивидуальных заслуг. В таком случае процесс распределения будет необходимо централизован, но его результаты все же будут непредсказуемыми и различными. Там не будет какого-либо доминирующего блага. Ни один  $x$  никогда не будет распределяться без отношения к его социальному значению, поскольку, без внимания к тому, чем является их,

концептуально невозможно сказать, что  $x$  является заслуженным. Все различные компании мужчин и женщин получили бы свою награду. Как это работало бы на практике, однако, вообразить нелегко. Имеет смысл говорить, например, что этот обаятельный мужчина заслуживает быть любимым. Но не имеет никакого смысла сказать, что он заслуживает любви со стороны это (или вообще любой) конкретной женщины. Если он любит ее, тогда как она остается глухой к его (реальному) обаянию, это – его беда. Я сомневаюсь в том, чтобы он хотел исправить эту ситуацию с помощью какого-то внешнего агентства. Любовь конкретного мужчины и женщины, согласно нашему пониманию ее, может распределяться только ими самими, а они редко руководствуются в этих вещах соображениями заслуги.

То же самое верно и в отношении влияния. Например, скажем, имеется женщина, о которой известно, что она стимулирует и побуждает других людей. Быть может, она и заслуживает того, чтобы быть влиятельным членом сообщества. Но она не заслуживает того, чтобы оказывать влияние на меня или того, чтобы я следовал ее указаниям. И мы бы не хотели того, чтобы мое следование ей было бы назначено каким-нибудь агентством, могущим осуществлять такие назначения. Она может пойти на все, чтобы стимулировать и побудить меня, и делать все, что обычно называется стимулирующим или побуждающим. Но если я (извращенно) отказываюсь быть стимулированным и побужденным, я не лишаю ее чего-то такого, что она заслуживает. Тот же аргумент можно распространить и взаимоотношение политиков и обычных граждан. Граждане не могут продавать свои голоса за шляпы; они не могут решить индивидуально для себя пересечь границу, отделяющую сферу политики от рынка. Но внутри сферы политики они принимают индивидуальные решения; и в этих решениях они опять-таки редко руководствуются соображениями заслуги. Не ясно, можно ли заслужить должность – еще один вопрос, который я должен пока отложить; но даже если и можно, наше понимание демократической политики было бы

нарушено, если бы некоторое центральное агентство просто распределяло бы их заслуживающим этого мужчинам и женщинам.

Точно также, каким бы образом мы не провели границы сферы, в рамках которой действует свободный обмен, заслуга не будет играть какой-либо роли в этих границах. Скажем, я искусен в проведении сделок и торговле и потому скапливаю большое количество прекрасных картин. Если мы предположим, как художники по большей части делают, что картины уместно продавать на рынке, то в том, что я ими обладаю, нет ничего плохого. Мое право на них легитимно. Но было бы очень странно сказать, что я заслуживаю иметь их просто потому, что я искусен в проведении сделок и торговле. Заслуга, как кажется, требует особенно тесной связи между конкретными благами и конкретными лицами, тогда как справедливость требует подобного рода связи лишь иногда. И все же мы могли бы настаивать на том, что только художественно развитые люди, которые заслуживают иметь такие картины, должны в самом деле ими обладать. Нетрудно вообразить и распределительный механизм. Государство могло бы покупать все картины, выставляемые на продажу (но художники должны были бы получать лицензию, так что не было бы бесконечного количества картин), оценивать их и затем распределять среди художественно развитых людей, лучшие картины – лучше развитым. Государство иногда делает что-то вроде этого в отношении вещей, в которых люди нуждаются – медицинского обеспечения, например – но не в отношении вещей, которых люди заслуживают. Здесь есть практические трудности, но я подозреваю наличие более глубокого основания для различения этих вещей. Заслуга не имеет настоятельности потребности и включает в себя обладание (собственность и потребление) не так, как его включает в себя потребность. Отсюда мы склонны толерантно относиться к разделению собственников картин и художественно развитых людей, или же несклонны требовать вмешательства в рынок того рода, какое было бы необходимо для того, чтобы положить конец этому разделению. Конечно, всегда возможны

общественные инвестиции наряду с рынком, и можно доказывать, что художественно одаренные люди заслуживают не картин, но музеев. Быть может, они и заслуживают, но они не заслуживают того, чтобы все остальные вкладывали деньги или соответствующие общественные фонды для закупки картин и сооружения зданий. Им нужно будет убедить нас, что искусство стоит вложений; они будут должны стимулировать и побуждать наше художественное развитие. А если они не смогут этого сделать, их собственная любовь к искусству вполне может оказаться «бессильной и злостью».

Даже если мы приписали бы распределение любви, влияния, должностей, художественных произведений и пр. неким всемогущим арбитрам в области заслуг, как бы мы стали их выбирать? Как может кто-то заслужить такой должности? Только Бог, знающий секреты, таящиеся в сердцах людей, был бы способен совершать необходимые распределения. Если бы люди должны были выполнять эту работу, распределительный механизм был бы быстро захвачен какой-нибудь шайкой аристократов (они так бы стали себя называть) с твердой идеей того, что является наилучшим и самой большой заслугой, нечувствительной к разнообразному опыту их сограждан. И в таком случае заслуга перестала бы быть плюралистским критерием; мы бы встретили лицом к лицу новый ряд (старого сорта) тиранов. Конечно, мы выбираем людей в качестве арбитров заслуг – чтобы заседать в жюри, например, или раздавать награды; и стоит рассмотреть позднее каковы могут быть прерогативы члена жюри. Но уже здесь важно подчеркнуть, что он действует внутри довольно узкой сферы. Заслуга – это сильное требование, но она требует трудных суждений; и она ведет к особому распределению только в очень специальных условиях.

#### *Потребность.*

Наконец, критерий потребности. «Каждому по потребностям» - то, что обыкновенно считается распределительной половиной знаменитой максимы Маркса: мы должны распределять богатство сообщества так, чтобы

удовлетворять необходимые потребности его членов.<sup>25</sup> Правдоподобное предложение, и, однако, радикально неполное. На самом деле, первая часть этой максимы также является предложением о распределении, и она не соответствует правилу второй части. «От каждого по способностям» предполагает, что должности должны распределяться (или что мужчины и женщины должны назначаться на работу) на основе индивидуальной квалификации. Но индивидам ни в каком очевидном смысле не нужна работа, к выполнению которой они являются квалифицированными. Быть может, таких рабочих мест мало, но имеется большое количество квалифицированных кандидатов: какие из них нуждаются в этой работе больше всех? Если их материальные потребности уже удовлетворены, то, возможно, они не нуждаются в работе вообще? Или же, если в каком-то нематериальном смысле, они все испытывают потребность в работе, то эта потребность не позволит различать их, по крайней мере, невооруженным глазом. В любом случае было бы странно требовать от комиссии, ищущей, например, директора больницы, делать выбор на основе потребностей кандидатов, а не на основе потребностей персонала и пациентов этой больницы. Но этот последний ряд потребностей, даже если он и не является предметом политического несогласия, не приведет к единому решению в области распределения.

К тому же, потребность не будет работать в сфере многих других благ. Максима Маркса совершенно не помогает в отношении распределения политической власти, чести и славы, спасательных шлюпок, редких книг и разнообразных объектов прекрасного. Даже если мы встанем на широкую точку зрения и определим глагол «иметь потребность» (*to need*) как самую сильную форму глагола «хотеть», как это часто делают дети, у нас все равно не будет адекватного критерия распределения. Перечисленные выше вещи не могут быть распределены поровну всем с равными потребностями, потому что их недостаточно, одних вообще, а других по необходимости, а некоторые

---

<sup>25</sup> Marx, *Gotha Program* [11], p. 23.

из них вообще не могут быть в чьем-то распоряжении пока другие люди, по своим собственным соображениям, не согласятся по поводу того, кто должен владеть ими.

(26) Потребность порождает особую сферу распределения, в которой она сама является уместным распределительным принципом. В бедном обществе большая доля общественного богатства будет привлекаться в эту сферу. Но имея в виду большое разнообразие благ, возникающих из жизни в любом обществе, даже если эта жизнь ведется на самом низком материальном уровне, наряду с потребностью всегда будут действовать другие критерии распределения и всегда будет нужно заботиться о границах, отделяющих их друг от друга. В этой сфере, конечно, потребность соответствует общему правилу распределения о  $x$  и  $y$ . Необходимые блага, распределяемые тем, кто имеет в них потребность и пропорционально их потребности, очевидно не испытывают доминирования со стороны какого-либо другого блага. Имеет значение не обладание  $y$ , а только недостаток  $x$ . Но мы теперь видим, я думаю, что всякий критерий, имеющий вообще какую-либо силу, выполняет общее правило в своей только сфере и нигде больше. В этом и состоит действие правила: разные блага различным компаниям мужчин и женщин по различным основаниям и в соответствии с различными процедурами. И верно понять все это, или понять это приблизительно верно, означает составить план всего социального мира.

### **Иерархии и кастовые общества.**

Или, скорее, это означает составить план особенного социального мира. Ибо анализ, который я предлагаю, является имманентным и феноменологическим по своему характеру. Он приводит не к идеальной карте и мастер-плану, но, скорее, к карте и плану, подходящим людям, для которых они составлены, и чью общественную (communal) жизнь они отражают. Целью, конечно, является отражение особого рода, которое ищет того более глубокого понимания социальных благ, которое вовсе не необходимо отражается в повседневной практике господства и монополии.



Но если такого понимания не существует? Я везде предполагал, что социальные значения требуют автономии, или относительной автономии сфер распределения, и именно так дело и обстоит в большинстве случаев. Но вполне можно представить себе общество, в котором доминирование и монополия являются не нарушением, а исполнением значения, такое общество, где социальные блага воспринимаются с иерархической точки зрения. В феодальной Европе, например, одежда была не предметом потребления (как сегодня), но знаком ранга. Ранг доминировал в одежде. Ее значение было оформлено по образу феодального порядка. Пышный наряд без права на него был чем-то вроде лжи; он произносил ложное утверждение о том, кем данный человек является. Когда король или премьер-министр одевались как обычные люди для того, чтобы узнать что-то о мнениях своих подданных, это было чем-то вроде политического обмана. С другой стороны, трудности насаждения кодекса в одежде (законы, регулирующие расходы) позволяют предположить, что существовал и другой смысл того, что означает одежда. С какого-то времени, по крайней мере, стали признавать границы особой сферы, в которой люди одеваются в соответствии с тем, что они могут себе позволить или сколько они хотят потратить или же с тем, как они хотят выглядеть. Законы о расходах могут еще насаждаться, но теперь появляется возможность выдвигать – и обычные люди, на самом деле выдвигают – против них эгалитарные аргументы.

Можем ли мы вообразить общество, в котором все блага воспринимаются иерархически? Быть может, кастовая система древней Индии имела такую форму (хотя это слишком далеко идущее заявление, и было бы благоразумней сомневаться в его истине: например, политическая власть, как кажется, всегда избегала кастовых законов). Мы думаем о кастах как о жестко сегрегированных группах, а о кастовой системе как о «плюральном обществе», мире границ.<sup>26</sup> Но эта система конституируется

---

<sup>26</sup> J.H. Hutton, *Caste in India: Its Nature, Function and Origins* (4<sup>th</sup> ed., Bombay, 1963), pp. 127-28. Также я опираюсь на Célestin Bouglé, *Essays on the Caste System*, trans. D.F. Pocock (Cambridge, England, 1971),

исключительной интеграцией значений. Престиж, богатство, знание, должность, занятие, пища, одежда, и даже социальное благо общения: все подчинено интеллектуальной и физической дисциплине иерархии. И сама иерархия определяется единой целью ритуальной чистоты. Коллективная мобильность определенного рода возможна, ибо касты или под-касты могут культивировать внешние знаки чистоты и (в строжайших границах) повышать свое положение на социальной лестнице. А система как целое покоится на религиозной доктрине, обещающей равенство возможности, не в этой жизни, но на протяжении жизней души. Статус индивида здесь и теперь «является результатом поведения в его последней инкарнации ... и если он является неудовлетворительным, то может быть улучшен через стяжание заслуг в его настоящей жизни, которые повысят его статус в следующей».<sup>27</sup> Нам не следует предполагать, что мужчины и женщины когда-либо были совершенно согласны с таким радикальным неравенством. И все же, распределения здесь и теперь являются частью единой системы, в целом не подвергаемой сомнению, где чистота доминирует над другими благами – а рождение и кровь доминируют над чистотой. Социальные значения пересекаются и увязаны друг с другом.

Чем более совершенна эта связность, тем меньше возможности даже мыслить о сложном равенстве. Все блага – словно короны и троны в наследственной монархии. Здесь нет места для автономного распределения и не существует критериев для него. Фактически, однако, даже наследственные монархии редко строились столь простым образом. Социальное понимание королевской власти обыкновенно включало в себя какое-то понятие о божественной благодати, либо волшебном даре, или же о человеческой интуиции; и все эти критерии для получения места потенциально независимы от рождения и крови. Так дело обстоит с большинством социальных благ: они лишь несовершенным образом интегрированы в более широкие системы;

---

особенно Part III, chaps. 3 and 4; и Louis Dumont, *Homo Hierarchus: The Caste System and Its Implications* (revised English ed., Chicago, 1980).

<sup>27</sup> Hutton, *Caste in India* [17], p. 125.

их понимают, по крайней мере, иногда, в их собственных терминах. Теория блага объясняет понимания такого рода (где они существуют), а теория сложного равенства использует их. Мы говорим, например, что тиранией было бы, если на троне сел бы человек без благодати или дара, или интуиции. И это – только первый, и самый очевидный вид тирании. Мы можем найти много других видов.

Тирания всегда специфична по своему характеру: пересекаются определенные границы, совершается определенного рода насилие над социальным значением. Сложное равенство требует защиты границ; оно работает посредством дифференцирования благ точно также как иерархия работает посредством дифференцирования людей. Но мы можем говорить о *режиме* сложного равенства только когда имеется много границ, чтобы их защищать; а каково их верное число не может быть определено. Не существует верного числа. Простое равенство легче: одно господствующее благо, широко распределенное порождает эгалитарное общество. Но сложность тяжела: сколь много благ должно быть автономно задумано до того как отношения, которые они опосредуют, могут стать отношениями равных мужчин и женщин? Здесь нет определенного ответа, и потому не существует идеального режима. Но как только мы начинаем различать значения и отмечать сферы распределения, мы беремся за эгалитарный проект.

### **Условия аргумента.**

Политическое сообщество является надлежащим условием этой инициативы. Оно не является, конечно, самодостаточным миром: только мир в целом есть самодостаточный мир распределения, а современная научная фантастика приглашает нас порассуждать о времени, когда даже это не будет истинным. Социальными благами совместно обладают, их разделяют и обменивают через все политические границы. Монополия и доминирование оперируют за границами почти с такой же легкостью, как и внутри них. Вещи движутся, и люди двигают себя туда и обратно через все пределы. И

все же политическое сообщество является, вероятно, самой близкой вещью к миру общих значений, из всего, к чему мы можем прийти. Язык, история и культура соединяются (соединяясь здесь более тесно, чем где бы то ни было), чтобы произвести коллективное сознание. Национальный характер, понятый как застывший и постоянный ментальный настрой, конечно, является мифом; но наличие у членов исторического сообщества общих впечатлений и интуиций есть факт жизни. Иногда политическое и историческое сообщества не совпадают, и в мире сегодня вполне может быть растущее количество государств, где впечатления и интуиции не являются общими; общее обладание имеет место в более мелких единицах. В таком случае, быть может, нам следует искать какого-то способа приспособления распределительных решений к требованиям этих единиц. Но это приспособление само должно быть разработано политически, и его точный характер будет зависеть от общего понимания гражданами ценностей культурного разнообразия, местной автономии и пр. Именно к этому пониманию нам следует апеллировать, когда мы выдвигаем наши аргументы – все из нас, а не одни только философы, ибо в вопросах морали аргумент состоит просто в апелляции к общим значениям.

Более того, политика устанавливает свои собственные связи общности. В мире независимых государств, политическая власть является местной монополией. Эти люди, мы можем сказать, при каких бы то ни было ограничениях, оформляют свою собственную судьбу. И если их судьба лишь частично находится в их собственных руках, борьба принадлежит им полностью. Они – те, чье решение должно сделать критерии распределения строже или свободнее, централизовать или децентрализовать процедуры, вмешаться или отказаться от вмешательства в ту или эту сферу распределения. Возможно, какой-то ряд лидеров в действительности принимает решения, но граждане должны признать этих лидеров своими. Если лидеры жестоки, глупы или бесконечно продажны, какими они часто и бывают, граждане или некоторые из граждан попытаются сместить их,

борясь за распределение политической власти. Эта борьба будет оформляться институциональными структурами сообщества – то есть результатами предшествующих битв. Политика настоящего есть продукт политики прошлого. Это устанавливает обязательные условия для рассмотрений распределительной справедливости.

Существует одно последнее основание взгляда на политическое сообщество как условие, основание, которое я детально разработаю в следующей главе. Само сообщество есть благо – возможно, самое важное благо – из всего, что распределяется. Но оно есть благо, которое может распределяться только посредством включения в него людей во всех смыслах: они должны быть физически допущены и политически приняты. Отсюда членство не может раздаваться каким-то внешним агентством; его ценность зависит от внутреннего решения. Если бы не существовало сообществ, способных к принятию таких решений, в этом случае не было бы и блага, которое стоило бы распределять.

Единственной правдоподобной альтернативой политическому сообществу является само человечество, общество наций, весь земной шар. Но если бы мы приняли весь земной шар за условие, нам бы следовало представить то, что еще не существует: сообщество, включающее всех мужчин и женщин вообще. Нам нужно было бы изобрести ряд общих значений для этих людей, избегая по возможности обусловленности нашими собственными ценностями. И мы были бы вынуждены просить членов этого гипотетического сообщества (или их гипотетических представителей) согласиться между собой по поводу того, какие распределительные механизмы и модели конвертации должны считаться справедливыми. Идеальная договорная теория или теория неискаженной коммуникации, которая представляет собой один подход – отличный от моего – к справедливости в особенных сообществах, вполне могла бы служить

единственным подходом к земному шару как целому.<sup>28</sup> Но каким бы ни было гипотетическое согласие, оно не может быть воплощено в жизнь без разрушения политических монополий существующих государств и централизацией власти на мировом уровне. Поэтому это согласие (или воплощение) содействовало бы установлению не сложного, но простого равенства – если власть была бы доминирующей и широко распределенной – ли просто тирании – если бы власть была захвачена, как это, вероятно, и было бы, группой международных бюрократов. В первом случае люди в мире были бы вынуждены жить с теми трудностями, которые я описал: постоянным воспроизведением местной привилегии, постоянным подтверждением легитимности глобального государственничества. Во втором случае они должны были бы жить с трудностями значительно худшими. Позднее я скажу об этих трудностях немного подробнее. Пока же я считаю их достаточным основанием ограничиться городами, странами и государствами, которые за долгое время оформили свою внутреннюю жизнь.

В отношении членства, однако, возникают весьма важные вопросы как между этими сообществами, так и внутри них; и я попытаюсь сосредоточиться на них и осветить все те случаи, когда на них сосредотачиваются и обычные граждане. В ограниченном смысле теорию сложного равенства можно распространить с конкретных сообществ на общество наций, и это распространение имеет свои преимущества: оно не будет тираническим по отношению к местным пониманиям и решениям. Именно по этой причине оно не приведет к единообразной системе распределения на земном шаре, и лишь начнет обращаться к проблемам, поставленным массовой бедностью в многих его частях. Я не думаю, что начало не важно; и во всяком случае я не могу продвигаться за его пределы. Это потребовало бы другой теории, имеющей своим предметом не общую

---

<sup>28</sup> См. у Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, 1979), part III попытку применить идеальную договорную теорию Роулза к международному обществу.

жизнь граждан, но более дальние отношения государств: другой теории, другой книги, другого времени.

## К теме 12. Культура и человек: антропологический мультикультурализм Б. Пареха.

Бхикху Парех, «Переосмысляя мультикультурализм: культурное разнообразие и политическая теория»<sup>29</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Почти все общества сегодня являются мультикультурными и, по всей вероятности, останутся таковыми в обозримом будущем; это – наша историческая проблема и нам явно необходимо ее решать. Поскольку культурное разнообразие имеет много положительных сторон, эта наша проблема, если подходить к ней в духе мультикультурализма, может стать также и источником великих творческих возможностей.

Мультикультурализм, как он изложен в предшествующих главах, лучше всего понимать не как политическую доктрину программного содержания и не как философскую теорию человека и мира, но как видение человеческой жизни в перспективе. Центральными его положениями, каждое из которых подчас неверно интерпретировалось его защитниками и нуждается в тщательной формулировке для того, чтобы стать убедительным, являются следующие три идеи:

- Во-первых, люди включены в культуру (*culturally embedded*) в том смысле, что они растут и живут в культурно структурированном мире, организуют свою жизнь и социальные отношения с точки зрения его системы смысла и значения, и видят большую ценность в своей культурной идентичности. Это не значит, что они детерминированы своей культурой в смысле неспособности к критической оценке ее представлений и практик, или невозможности понимания и симпатии к другим культурам, но скорее,

---

<sup>29</sup> Перевод с английского языка выполнен М.Б. Хомяковым по изданию В. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan, 2000, pp. 336-344 в рамках работы по гранту Президента РФ для поддержки молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).



что они глубоко сформированы ею, могут преодолеть некоторые, но все же не все ее воздействия, и с необходимостью видят мир изнутри культуры, является ли она той, которую они наследовали и некритически приняли, рефлексивно пересмотрели, либо же, в редких случаях, сознательно восприняли.

- Во-вторых, различные культуры представляют собой различные системы значения и понимания хорошей жизни. Поскольку каждая из них реализует ограниченную область человеческих способностей и эмоций, и схватывает только часть тотальности человеческого существования, она нуждается в других для лучшего понимания себя, чтобы расширить свой интеллектуальный и моральный горизонт, усилить воображение и оградить его от очевидного искушения к абсолютизации самой себя. Это не означает невозможности вести хорошую жизнь внутри своей культуры, но скорее, что, при прочих равных условиях, она, вероятно, будет богаче если имеется доступ к другим культурам, и что культурно самодостаточная жизнь для большинства людей в современном мире практически невозможна. Это не значит, что культуры нельзя сравнить и оценить, что они равно богаты и заслуживают равного уважения, что каждая из них хороша для своих членов, или что нужно высоко ценить все культурные различия. Это означает лишь, что ни одна культура не является совершенно никчемной, что каждая заслуживает, по крайней мере, какого-то уважения за то, что она значит для своих членов, а также за свою творческую энергию, что ни одна культура не является совершенной и не имеет права навязывать себя другим, и что культуры лучше всего изменяются изнутри.

Поскольку каждая культура внутренне ограничена, диалог между ними является взаимовыгодным. Он позволяет им осознать свои предрассудки, что само по себе уже является благом, а также дает возможность уменьшить их, расширив горизонты мысли. «Быть в процессе разговора ... означает быть по ту сторону самого себя, думать вместе с

другим и возвращаться к себе словно к другому»<sup>30</sup>. Диалог возможен, только если каждая культура принимает других в качестве равных партнеров, к которым следует относиться серьезно, как к источникам новых идей, и по отношению к которым она обязана объяснить себя. И она реализует свои цели только если участники имеют широкое равенство в отношении уверенности в себе, экономической и политической власти и доступа к публичному пространству.

- В-третьих, все, кроме самых примитивных культур, являются внутренне плюральными и представляют собой постоянный разговор между различными традициями и направлениями мысли. Это означает не то, что они лишены внутренней последовательности или идентичности, но то, что их идентичность является плюральной и текучей. Культуры прирастают сознательным и несознательным взаимодействием друг с другом, частично определяют свою идентичность с точки зрения того, что они считают своим значимым другим (*significant other*), и являются, по крайней мере, частично мультикультурными по своему происхождению и составу. Каждая из них несет внутри себя частицы другого и редко является *sui generis*. Это не значит, что у нее нет силы самоопределения и внутренних импульсов, но означает, что она является губчатой и подвластной внешним влияниям, которые она интерпретирует и ассимилирует своим собственным автономным образом.

Отношение культуры к себе оформляет и, в свою очередь, оформляется ее отношением к другим, и их внутренние и внешние множественности предполагают и усиливают друг друга. Культура не может оценить ценности других до тех пор, пока она не оценит плюральности внутри нее; обратное, при этом, столь же истинно. Поскольку закрытая культура определяет свою идентичность с точки зрения ее различий с другими и ревниво охраняет ее от их влияния, она чувствует исходящую от

---

<sup>30</sup> Michaelfelder, D. and Palmer, R.E., (eds.) (1989) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press), p. 110.

них угрозу и уклоняется от всех контактов с ними. Культура не может примириться со своими различиями с ними до тех пор, пока не примирится со своими внутренними различиями. Диалог между культурами требует, чтобы каждая из них открылась бы влиянию других, и желала бы у них учиться, а это, свою очередь, требует от нее самокритичности, желания и способности вступать с другими в диалог.

То, что я мог бы назвать мультикультурной перспективой, состоит в творческом взаимодействии этих трех дополняющих друг друга положений, а именно, идеи о культурной включенности людей, неизбежности и желательности культурного разнообразия и межкультурного диалога, и внутренней плюральности каждой культуры. Когда мы смотрим на мир с этой позиции, наше отношение к себе и к другим претерпевает глубокое изменение. Все утверждения о том, что тот или иной способ мышления или жизни является совершенным, наилучшим либо необходимым в силу самой человеческой природы кажутся нелогичными и даже странными, поскольку мультикультурная перспектива делает нас чувствительными к тому факту, что все образы жизни и мысли внутренне ограничены и никак не могут вместить всего богатства, сложности и великолепия человеческого существования. Мы инстинктивно подозреваем в них попытки гомогенизировать культуру, вернуть ее к ее «фундаментальным положениям» и навязать ей единую идентичность, ибо мы отчетливо сознаем тот факт, что каждая культура является внутренне плюральной и дифференцированной. Мы равно остаемся скептическими и ко всем попыткам представить ее как культуру, чьи основания лежат внутри нее самой, ибо мы знаем, что все культуры рождаются из взаимодействия с другими и формируются более широкими экономическими, политическими и другими силами. Это подрывает самую основу афроцентризма, евроцентризма, синоцентризма, западоцентризма и пр., все из которых изолируют историю определенной культуры от историй прочих культур, приписывая ей те достижения, которыми зачастую она обязана этим прочим.

С мультикультурной перспективы никакая политическая доктрина или идеология не может представлять полной истины о человеческой жизни. Каждая из них, будь то либерализм, консерватизм, социализм или национализм, включена в особенную культуру, представляет собой особенное видение хорошей жизни и с необходимостью является узкой и пристрастной. Либерализм, например – влиятельная политическая доктрина, подчеркивающая такие великие ценности как человеческое достоинство, автономия, свобода, критическая мысль и равенство. И все же он не имеет на них монополии, а их можно определить несколькими различными способами, из которых его определение является лишь одним и притом не всегда наиболее связным. Он также игнорирует или делает маргинальными такие великие ценности как человеческая солидарность, равные жизненные шансы, самоотверженность, скромное смирение, удовлетворенность или некоторую долю скептицизма по поводу наслаждений и достижений человеческой жизни. Кроме того, он недостаточно чувствителен к важному значению культуры, традиции, сообщества, чувство укорененности и принадлежности и тому подобному, и не может дать для них последовательной теории. Другие политические учения столь же, если не более ограничены. Поскольку любая политическая доктрина лишь ограниченно схватывает громадную сложность человеческого существования и проблем удержания единства общества, а также создания чувствительных, разумных и критичных по отношению к себе индивидов, ни одна из них, включая и либерализм, не может быть единственной основой хорошего общества.

Относительная социальная стабильность и культурное богатство большинства западных обществ как раз и объясняется тем фактом, что они не основаны на одной политической доктрине или мировоззрении. Либерализм, социализм, консерватизм и марксизм, а также на другом уровне секулярные и религиозные мировоззрения, которые прорезают их, постоянно ставили друг друга под сомнение, обогащаясь этим опытом. Их делящийся спор и регулирующее друг друга влияние препятствовали гегемонии какой-либо

одной из них, ограничив вероятность ее превосходства. Каждая доктрина несет внутри себя частицы других, и в результате, является внутренне разнообразной, слабо центрированной и обладающей моральными и эмоциональными ресурсами для понимания и даже для уважения других. Это взаимное слияние идей и впечатлений привело к возникновению широкого общего культурного словаря, конечно, разнообразного и беспорядочного, но именно поэтому способного к тому, чтобы дать общие рамки для дискурса. Западные общества не остались бы открытыми и способными к воспроизводству себя, если бы в них господствовала какая-либо одна доктрина, включая либерализм.

Поскольку мультикультурные общества представляют собой взаимодействие различных культур, они не могут теоретически рассматриваться или управляться изнутри какой-либо одной из них. Они требуют мультикультурной перспективы вроде той, что была намечена ранее. Она делает политического теоретика внимательным к тем сложным и тонким способам, которыми его культура оформляет его способ мысли и ограничивает его способность к саморефлексии, а также предлагает ему способ минимизации этих ограничений. Хотя у него нет архимедовой точки опоры или Божественной точки зрения, он имеет несколько позиций в виде других культур. Он может открыть между ними диалог, пользуясь каждой из них для того, чтобы осветить положения и выяснить ограничения других, создав для себя жизненное промежуточное пространство, что-то вроде имманентного трансцендентализма, находясь в котором он придет к менее культурно ограниченному пониманию жизни человека и радикально критической перспективе по отношению к своему обществу.

В мультикультурной перспективе хорошее общество не связывает себя особенной политической доктриной или пониманием хорошей жизни, спрашивая к какой степени разнообразия толерантно относиться в границах, ею определенных, как потому, что такая доктрина может не быть приемлемой для некоторых из ее сообществ, так и потому, что она

препятствует его будущему развитию. Вместо этого, оно начинает с принятия реальности и желательности культурного разнообразия, соответствующим образом структурируя свою политическую жизнь. Оно диалогически конституируется, и его постоянная забота состоит в том, чтобы содействовать продолжению диалога и лелеять климат, в котором он может эффективно осуществляться, расширяя границы превалирующих форм мысли, и генерируя совокупность коллективно приемлемых принципов, институтов и политик. Диалог требует определенных институциональных условий, таких как свобода выражения, согласованные процедуры и основные этические нормы, общие публичные пространства, равные права, ответственная и подотчетная народу структура власти, и полномочия граждан. А все это требует таких существенных политических добродетелей как взаимное уважение и интерес, толерантность, сдержанность, готовность войти в незнакомые миры мышления, любовь к разнообразию, ум, открытый новым идеям и сердце, открытое нуждам других, а также способность к убеждению и жизни с нерешенными различиями. Питая широкое разнообразие взглядов и содействуя развитию духа и углублению морали диалога, такое общество ограничивает тех, кто является слишком догматичным, самоуверенным или нетерпеливым для того, чтобы участвовать в его диалоговой (conversational) культуре и принимать ее результаты.

Диалогически конституированное мультикультурное общество как сохраняет истину либерализма, так и выходит за ее пределы. Оно связывает себя как с либерализмом, так и с мультикультурализмом, не отдавая никому из них преимущества, и умеряет логику одного посредством логики другого. Оно не заключает мультикультурализм в границы, положенных либерализмом, подавляя или делая маргинальными нелиберальные ценности и культуры, ни ограничивает либерализм границами мультикультурализма, выхолащивая его критическое и эмансипирующее содержание. Кроме фундаментальной своей приверженности культуре и морали диалога,

диалогически конституированное общество не ставит в привилегированное положение ни одной особой культурной перспективы, либеральной или какой бы то ни было еще. Оно видит себя как сообщество сообществ, а потому как сообщество включенных в сообщество и соединенных с ним индивидов. Оно лелеет индивидов, их основные права и свободы, а также другие великие либеральные моральные и политические ценности, все из которых являются неотъемлемыми от культуры диалога. Оно, однако, также ценит тот факт, что индивиды являются культурно-включенными существами, что их культурные сообщества существенны для их благополучия, что сообщества являются открытыми, интерактивными и не могут быть заморожены, и что политические институты и политики должны признавать и заботиться об их эволюционирующих идентичностях, питая сообщество сообществ основанное на того рода коллективной культуре, которая была описана ранее. В отличие от стандартного либерального подхода процедуралистов в форме гражданского или полного ассимиляционизма, который абстрагирует культурные и прочие различия граждан, объединяя их в терминах единообразных общих экономических, политических и прочих интересов, оно настаивает на том, что это не является ни возможным, ни желательным, и находит пути публичного признания и уважения их культурных и других различий. Общее благо и коллективная воля, которые являются жизненно важными для любого политического общества генерируются не трансцендированием культурных и прочих особенностей, но их взаимодействием в пикировке диалога. Диалогически конституированное мультикультурное общество обладает сильным понятием общего блага, состоящего в уважении к основанной на консенсусе гражданской власти и основным правам, сохранении справедливости, институциональным и моральным условиям делиберативной демократии, жизненной и плюральной составной культуре, а также широком понимании сообщества. И оно питает не статический, геттоподобный (*gettoized*), но интерактивный и динамический мультикультурализм.

Мультикультурное общество не может быть стабильным и существовать на протяжении долгого времени, не развивая общего чувства принадлежности среди своих граждан<sup>31</sup>. Чувство принадлежности не может быть этническим, или основываться на общих культурных, этнических и других подобных характеристиках, поскольку мультикультурное общество слишком для этого разнообразно, но является политическим по природе и основано на общей приверженности политическому сообществу. Его члены связаны друг с другом не напрямую, как в этнической группе, но через опосредующее членство в общем сообществе, и привержены друг другу они потому, что все они своими различными способами привержены сообществу, будучи ограничены связями общего интереса и привязанности. Хотя они и могут питать личное отвращение к их согражданам, или же находить их образы жизни, взгляды и ценности неприемлемыми, это не влияет на их взаимную приверженность и интерес как членов общего сообщества.

Приверженность политическому сообществу является весьма сложной по своей природе и не всегда верно понимается. Оно не включает в себя ни общих для всех содержательных целей, поскольку его члены могут быть глубоко не согласны по их поводу, ни общего понимания его истории, которую они могут прочитывать по-разному, ни особой экономической или социальной системы, относительно которой они могут иметь различные представления. Настоянная на самых существенных моментах политического сообщества, приверженность ему включает в себя приверженность продолжению его существования и благополучию, как оно было определено ранее, а также подразумевает, что о нем заботятся настолько, чтобы не вредить его интересам и не подрывать его целостности<sup>32</sup>. В зависимости от степени интенсивности, она может принимать такие различные формы как спокойную озабоченность его благополучием, глубокую привязанность,

---

<sup>31</sup> Неплохое рассмотрение того, что значит принадлежать политическому сообществу, которое, хотя и выражается языком национальности, в основном свободно от национализма см. в Canovan M., *Nationhood and Political Theory* (Cheltenham: Edward Elgar), chs. 4,6.

<sup>32</sup> См. Mason A., "Political Community, Liberal Nationalism and the Ethics of Assimilation", *Ethics*, no. 109; Viroli, M., *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Clarendon Press), 1995, pp. 160-187.



чувство близости и даже интенсивную любовь. Хотя разные граждане имеют разные эмоции по отношению к своему сообществу, все, что необходимо для его поддержки и потому может легитимно от них ожидаться – это самая основная забота о его целостности и благополучии; то, что можно назвать патриотизмом или политической лояльностью<sup>33</sup>. Они могут критиковать господствующую форму правления, институты, политики, ценности, этос и господствующее самопонимание в самых сильных возможных формах, но они не должны вызывать напряженности или провоцировать обвинения в нелояльности, покуда их основная приверженность диалогу не подлежит сомнению.

Приверженность и принадлежность взаимны по своей природе. Граждане не могут быть привержены своему политическому сообществу пока оно также не будет привержено им, и они не могут принадлежать ему пока оно не примет их как ему принадлежащих. Политическое сообщество поэтому не может ожидать от своих членов развития чувства принадлежности ему, пока оно равным образом не ценит и не заботится о них во всем их разнообразии, отражая это в своей структуре, политиках, осуществлении публичных дел, понимании себя и самоопределении. Хотя равное гражданство является существенным для развития общего чувства принадлежности, одного лишь его недостаточно. Гражданство относится к статусу и правам, принадлежность – к тому, чтобы быть принятым и чувствовать себя желанным. Некоторые индивиды и группы могут иметь одинаковый с остальными статус, но при этом чувствовать, что ни они не совсем принадлежат сообществу, ни оно не принадлежит им. Это ощущение полного гражданства и одновременно аутсайдерства с трудом поддается анализу и объяснению, но оно может быть глубоким и реальным, нанося серьезный вред качеству их гражданства и их приверженности политическому сообществу. Его причиной, кроме всего прочего, является

---

<sup>33</sup> Индийский поэт Тагор, чтобы описать это чувство образовал вызывающий многочисленные ассоциации термин *swadeshchintā*. Его можно грубо перевести как «обеспокоенная или любящая забота о благополучии своей страны». Он страстно отвергает все формы национализма, называя его *bhōwgolic apdevatā*, то есть в грубом переводе «злые боги географии», требующие поклонения себе за счет человеческих жизней.

узкое и эксклюзивное определение, которое широкое общество дает общему благу, унижительный способ речи, которым оно говорит о некоторых его членах, а также слишком свободное (*dismissive*) или покровительственное его поведение по отношению к ним. Хотя такие индивиды и свободны в принципе принимать участие в его коллективной жизни, они часто встают в сторону или заключаются в гетто из-за боязни насмешки, страха быть отвергнутыми или из-за глубокого чувства отчуждения.

Как верно замечает Чарльз Тэйлор<sup>34</sup>, общественное признание центрально для идентичности и самооценности индивида, а ошибка в признании (*misrecognition*) может нанести тяжелый вред и тому и другому. Отсюда возникает вопрос – каким образом непризнанные или неверно признанные группы могут добиться признания, и здесь анализ Тэйлора спотыкается. Он, кажется, полагает, что господствующую группу можно рационально убедить поменять свои представления о них посредством интеллектуальных аргументов и апелляции к морали. Это – неверное понимание динамики процесса признания.

Ложное признание (*misrecognition*) имеет как культурную, так и материальную основу<sup>35</sup>. Белые американцы, например, смотрят свысока на афроамериканцев частью из-за влияния расистской культуры, частью потому что такой взгляд легитимирует существующую систему господства, а частью поскольку долго находящиеся в невыгодном положении черные американцы действительно подчас проявляют свойства, подтверждающие стереотипы белого населения. С ложным признанием, поэтому, можно справиться только посредством безжалостной критики доминирующей культуры и радикального реструктурирования превалирующего неравенства в экономической и политической власти. Поскольку господствующая группа не приветствует ни радикальной критики, ни соответствующей политической

---

<sup>34</sup> Charles Taylor, "The Politics of Recognition" // A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

<sup>35</sup> Фрэнсер очень хорошо доказывает это. См.: Fraser, N., "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in "Post-Socialist" Age" // *New Left Review*, no. 212, pp. 68-93. Также см. Kiss, E., "Saying We're Sorry: Liberal Democracy and the Rhetoric of Collective Identity" // *Constellations*, vol. 4, no. 3.

практики, борьба за признание подразумевает культурную и политическую полемику, а порой и насилие, как подчеркивал Гегель<sup>36</sup> в своем анализе диалектики признания, что, в свою очередь, игнорирует смягченную версию ее у Тэйлора<sup>37</sup>. Как мы видели, культурные политики неразрывно связаны с политиками власти, потому что культура сама является институционализированной властью и широко перекрывается с другими системами власти. Культурное чувство собственного достоинства не может развиваться и поддерживаться в вакууме и требует соответствующих изменений во всех главных сферах жизни. Ни одно мультикультурное общество не может быть стабильным и жизнеспособным пока оно не обеспечит как справедливое уважение, так и справедливую долю экономической и политической власти составляющим его сообществам. Нужна крепкая форма социальной, экономической и политической демократии, чтобы подкрепить его приверженность мультикультурализму<sup>38</sup>.

Мультикультурные общества создают не имеющие параллелей в истории проблемы. Им необходимо найти пути примирения легитимных требований единства и разнообразия, достижения политического единства без культурного единообразия, включенности без ассимиляционизма, культивирования у граждан общего чувства принадлежности при уважении их легитимных культурных различий, и заботы о плюральных культурных идентичностях без ослабления общей ценной идентичности общего гражданства. Это – сложнейшая политическая задача и ни одно мультикультурное общество пока не преуспело в ее решении. Бывший Советский Союз и Югославия встретили свою жестокую судьбу, Канада живет под угрозой отделения Квебека, Индия едва избежала второго разделения страны, Судан, Нигерия и пр. расколоты жестокими конфликтами, и эта печальная история бесконечно повторяется во многих

---

<sup>36</sup> Hegel, G., *Phenomenology of Mind*, tr. J. Baillie, London: Allen and Unwin, 1960.

<sup>37</sup> Charles Taylor, "The Politics of Recognition"// A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.

<sup>38</sup> Тэйлор хорошо это понимает, но все же не придает этому надлежащего важного значения в своей теории признания.

других частях мира. Даже успех таких богатых, стабильных и политически зрелых демократий как Соединенные Штаты, Великобритания и Франция пока весьма ограничен и проявляет признаки моральной и эмоциональной дезориентации перед лицом усиливающихся требований признания и равенства. Хотя мультикультурными обществами и нелегко управлять, они вовсе не обязательно будут политическим кошмаром, а могут даже стать и увлекательным опытом, если мы откажемся от нашей старой традиционной озабоченности культурно гомогенным и жестко структурированным политическим обществом, и позволим им, вместо этого, иметь свои собственные соответствующие институциональные формы, способы правления, а также моральные и политические добродетели.

**К теме 15. Либеральная критика мультикультурализма: Б. Бэрри и С. Окин. Либеральный национализм и космополитизм.**

**Брайан Бэрри**

**Государственничество и национализм: космополитическая критика<sup>39</sup>.**

- Преследование, - говорит, - вся мировая история полна ими. Разжигают ненависть между нациями.
- А вы знаете, что это такое, нация? – спрашивает Джон Уайз.
- Да, - отвечает Блум.
- И что же это? – тот ему снова.
- Нация? – Блум говорит. - Нация – это все люди, живущие в одном месте.
- Ну, уморил, смеется тут Нед. Раз так, тогда нация – это я, я уже целых пять лет живу в одном месте.

Тут, конечно, все Блума на смех, а он пробует выпутаться:

- Или, возможно, живущие в разных местах.
- Под это я подхожу, - говорит Джо.
- А нельзя ли спросить, какова ваша нация? – Гражданин вежливенько.
- Ирландская, - отвечает Блум. - Здесь я родился. Ирландия.

Гражданин на это ничего не сказал, но только выдал из пасти такой плевок, что, дай бог, добрую устрицу с Рэд-бэнк отхаркнул аж в дальний угол<sup>40</sup>.

**I. Введение.**

---

<sup>39</sup> Перевод с английского языка выполнен Хомяковым М.Б. с издания В.Барри, “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique”//I. Shapiro and L. Brilmayer (eds.), *Global Justice (Nomos 41)*, New York University Press, New York and London, 1999, pp. 12-62 в рамках работы по проекту, поддержанному Президентским грантом для молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

<sup>40</sup> James Joyce, *Ulysses*, ed. Hans Walter Gabler (Hansworth: Penguin Books, 1986), pp. 271-72. Русский перевод В. Хинкиса и С. Хоружего приводится по изданию Джойс Д., Улисс, т.2., М., ЗнаК, 1994, С. 367.

Простой – а некоторые сказали бы слишком упрощенный – способ размышлять о международной морали состоит в том, чтобы признать здесь основополагающим благо (*well-being*) индивида. Руководствуясь этим положением, мы легко придем к выводу о совершенной неудовлетворительности мирового распределения доходов, поскольку более миллиарда людей на земном шаре живут в условиях унижительной бедности, осуждены беспомощно смотреть на то, как их дети умирают от плохого питания и легко предотвращаемых болезней, тогда как пятая часть населения пользуется львиной долей мирового богатства. Также мы должны будем признать, если, конечно, примем это положение за отправной пункт, что многие мировые государства совершенно не справляются с задачей увеличения благосостояния живущего на их территории населения. Некоторые из них просто преступны в том элементарном смысле, что военные или гражданские силы здесь официально или неофициально употребляются для пыток и убийства части населения на основании этнической принадлежности, политических взглядов или экономического статуса. Другие совершенно коррумпированы: те, кто правит ими, заинтересованы лишь в выкачивании из страны всего, что только можно, и притом по какой угодно цене для ее жителей. Третьи некомпетентны до такой степени, что не способны осуществлять основной функции государства: гарантирования безопасности личности и собственности в соответствии с известными законами.

Эти неоспоримые факты, казалось бы, требуют широкомасштабного трансфера ресурсов из богатых стран в бедные, и предполагают оказание международного давления (вплоть до вооруженной интервенции) на самые неспособные к исполнению своих функций правительства с тем, чтобы принудить их либо к исправлению положения дел, либо к отказу от власти. Но современные теоретики международных отношений и политической философии по большей части не согласны с такими выводами. Господствующие парадигмы в этих дисциплинах могут быть описаны как

государственничество и национализм. Связь между этими двумя подходами является сложной, и одной из моих целей здесь будет раскрытие их отношений. Но на практике они идут рука об руку, утверждая, что перераспределение и вмешательство во внутренние дела гораздо более проблематичны, нежели это можно себе представить из того, что только что было сказано. Вопреки им, я хочу выступить в защиту как моего отправного пункта, который я называю космополитизмом, так и тех выводов, которые я из него вывожу. Конечно, интуиции государственничества и национализма должны быть усвоены, но это вовсе не препятствует выведению здравых заключений в пользу международного перераспределения и вмешательства.

Я начну с изложения главных идей государственничества и национализма (раздел II). Здесь я обращаю внимание на различие между популярным и академическим национализмом и покажу наличие дизъюнкции между тем, что защищают академические националисты и что делают националисты популярные. Это, как мне кажется, представляет для них довольно серьезную проблему, поскольку обыкновенно академические националисты хотят оказать поддержку националистическим силам, а потому этот факт должен стать для них источником серьезного смущения. В разделе III я рассмотрю следствия государственничества и национализма для перераспределения и вмешательства во внутренние дела. В особенности меня будет интересовать то, почему теоретики национализма в целом выступают в пользу тех же самых консервативных выводов, к которым приходят и теоретики государственничества, несмотря на кажущийся конфликт между этими двумя доктринами. Затем, я более формально определю космополитизм и в разделе IV задамся вопросом о том, как он согласуется со государственничеством. Я покажу, что «мораль государств» не может быть самодовлеющей (*self-contained*) моралью. Защищать ее можно лишь показав то, каким образом интересы государств подкрепляют интересы индивидов. Но если ее излагать в такой, совместимой с космополитизмом форме, она уже

не ведет к сильным утверждениям, направленным против перераспределения ресурсов и вмешательства во внутренние дела.

Последние два раздела сосредотачивают внимание на отношениях между национализмом и космополитизмом. Национализм представляет большую проблему для космополитизма, нежели государственничество, поскольку он, как кажется, устанавливает противоречие между двумя целями космополитизма. Что если нация, будучи этическим сообществом для ее членов, то есть являясь для них благом, при этом несовместима с перераспределением и вмешательством, которые поддерживает космополитизм? Я покажу, что такого конфликта не существует. Большинство разновидностей национализма влечет за собой неравное гражданство и, потому, *ab initio* несовместимо с космополитической моралью. Всякий же национализм, которые проходит этот тест, будет совместим также и с теми перераспределением или вмешательством, которые хотел бы видеть космополит. В конце концов, единственной формой национализма, под которой может подписаться без каких-либо серьезных оговорок и космополит, является та, которую пытался выразить Леопольд Блум во время ланча с анонимным «гражданином» и его братьями. Определив нацию как всех людей, живущих в одном месте, и заявив о своей принадлежности ирландской нации (не будучи при этом ирландцем по этническому признаку), Блум ухватил суть проблемы. За несколько лет до столетней годовщины этого дня, трудности, заботившие Блума, едва ли стали ближе к своему разрешению<sup>41</sup>. В шестой, последней главе, я попытаюсь определить приемлемое понятие гражданского национализма.

## **II. Государственничество и национализм: основные идеи.**

Государственничество представляет собой (по легко понятным причинам) доктрину, популярную среди правительств, вне зависимости от их прочих идеологических предпочтений. Кроме того, оно особенно признано и

---

<sup>41</sup> События, описанные в *Улиссе*, как знают все поклонники Джойса, произошли 16 июня 1904 г.



среди теоретиков международных отношений, особенно в Соединенных Штатах в форме «реализма» и его ответвлений. Для некоторых, как, например, для Ханса Моргентау, оно было способом передачи традиций европейского государственного искусства простоватым «идеалистам» - американцам. Для других, как Кеннет Уолц, оно содержало в себе обещание возможности априорной науки международных отношений, одного рода с той, к какой стремился Гоббс в отношении внутренней политики<sup>42</sup>.

Идеи Гоббса фундаментальны для государственничества, хотя его влияние зачастую и не признается открыто. Гоббс доказывал, что в ситуации отсутствия высшей власти с ее способностью принуждения к соблюдению законов, индивиды имеют право делать все, что считают необходимым для своего самосохранения. Он и сам отмечал, что всякий сомневающийся в возможности такого естественного состояния, в поисках примера должен лишь обратиться к отношениям между суверенными государствами. Нужно помнить, однако, что Гоббс постулировал и большое количество «Законов Природы, предписывающих мир», которые, при их соблюдении, привели бы к «сохранению жизни множества людей»<sup>43</sup>. Применение этих законов ограничено, поскольку обязанность следовать им имеется только при условии безопасности. И все же Гоббс утверждал, что сознательная приверженность им снизила бы уровень конфликтности и имела бы благотворный эффект для перспектив общего выживания. Так, «тот кто имеет достаточную Безопасность в отношении того, что другие будут соблюдать эти законы по отношению к нему, но не соблюдает их сам, ищет не Мира, но Войны и, следовательно, разрушения своей Природы Насилием»<sup>44</sup>.

Гоббс посвящает всего один параграф Левиафана международным отношениям, и явно распространяет здесь применение законов природы с индивидов на государства: «Закон Наций, и Закон Природы составляют одно

---

<sup>42</sup> Hans Morgenthau, *Politics among Nations* (New York: Knopf, 1948); Kenneth Waltz, *Man, the State and War* (New York: Columbia University Press, 1959).

<sup>43</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 109.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 110.

целое... И Закон, указывающий то, что должны делать и чего должны избегать по отношению друг к другу люди, не имеющие Гражданского Правительства, указывает это же и Государствам»<sup>45</sup>. Концепция государственной морали развивает эту идею: некоторые из норм международной морали верны букве «законов природы» Гоббса, такому, например, как максима *pacta sunt servanda*; другие, как запрет захватнических (в противоположность оборонительным) войн, явно сформулированы в их духе. Однако и эквивалент гоббсового «естественного права» оказывается применимым в международных отношениях: в конечном итоге, государство может и должно делать то, что (по мнению им управляющих) необходимо для его выживания, а международная мораль, чтобы этому соответствовать, как отмечает Гоббс<sup>46</sup>, должна содержать в себе специальный пункт, избавляющий государства от ответственности. Сюзан Стрэндж с характерной резкостью выразилась о морали государств: «взаимная заинтересованность правительств в выживании служит основой целого ряда правил, которые в целом можно суммировать как «собака не есть собаку»»<sup>47</sup>.

Является ли эта мораль государств вообще моралью? Если всеобщий эгоизм считается моралью, то таковой может быть признан и ее государственный аналог, поскольку и эта мораль предписывает полную беспристрастность. Философский эгоизм говорит, что я должен преследовать свои интересы, и все остальные люди также должны преследовать свои; его нельзя путать с себялюбием, утверждающим, что и я, и все остальные должны преследовать мои интересы. Здесь вполне можно в духе Дэвида Готье доказывать, что всякий набор правил исполняет функции морали до

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 244.

<sup>46</sup> «И всякий Суверен, обеспечивая безопасность своего Народа, имеет то же Право, что и любой частный человек, обеспечивающий свою собственную безопасность» (ibid.). Академические сторонники морали государств, такие как Хедли Булл и Тэрри Нардин, склонны преуменьшать этот гоббсовский элемент, но я не вижу того, каким образом они могли бы апеллировать к чему-то выходящему за пределы долгосрочного государственного интереса. См. Hedley Bull, *The Anarchical Society* (London: Macmillan, 1977); и Terry Nardin, *Law, Morality, and the Relations of the States* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983).

<sup>47</sup> Susan Strange, «Political Economy and International Relations»// Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 154-74, p. 170.

тех пор, пока он предусматривает ограничения для действия, даже если источником этих ограничений и является, в конечном счете, эгоизм<sup>48</sup>. В таком случае и мораль государств вполне может считаться моралью.

Среди государственников есть разногласия, опущенные мною при описании этой стилизованной версии государственничества, но оно не так многообразно, как национализм. Для наших целей наиболее важным будет различие между теми заявлениями, которые обычно делают сами националисты, и теми утверждениями, которые делаются в защиту национализма симпатизирующими ему учеными. Национализм националистов реального мира обыкновенно содержит в себе два элемента, часто описываемые как кровь и почва. Не в столь поэтической форме, первый означает определение нации или народа как группы, связанной общим происхождением; второй же состоит в утверждении существования определенной национальной территории или родины, правом на контроль над которой имеют члены этой связанной общим происхождением группы. Рассмотрим эти два пункта по порядку. Общеизвестен тот факт, что практически все, что угодно может служить для различения тех, кто считает себя принадлежащими к одной национальности от всех других людей. Но почему лишь в некоторых случаях фенотип, язык, религия или место проживания (среди прочего) являются маркерами национальности? Ответ заключается в том, что почти для всех националистов-практиков, та или иная характеристика будет маркером национальности только при условии ее совпадения с некоторой связанной общим происхождением группой.

Это вовсе не обязательно означает, что члены этнически определенной национальности (как вполне можно назвать ее) и в самом деле верят в миф об общем предке. Но это действительно значит, что нация понимается как что-то вроде продолжения семьи. Яркой иллюстрацией этого факта была общая реакция в Британии на Одностороннюю Декларацию Независимости Южной

---

<sup>48</sup> См. David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986). В *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 44-45 я доказывал, что именно по этой причине мораль взаимной выгоды может считаться моралью.

Родезии (ныне Зимбабве). Хотя и признавалось, что представленные правительством белые отчаянно пытались сохранить незаконный расистский режим, они были, тем не менее, согласно расхожему выражению, наша «плоть и кровь» (*“kith and kin”*), а потому Британское правительство не должно было применять к ним каких-либо санкций.

Такая концепция национальности подразумевает, что национальность приобретается рождением. Другие могут стать «натурализованными гражданами» государства, но не становятся в силу этого членами нации. Так, например, Германия автоматически принимает в ряды своих граждан тех, кто может подтвердить немецкое происхождение своих предков, даже если они совершенно незнакомы с немецким языком и культурой, и это правило представляет собой не более чем формализацию этого понимания национальности. Даже в тех странах, которые не определяют гражданство (национальность в юридическом смысле этого слова) по происхождению, таких как, например, Британия или Франция, концепция национальности как группы, связанной общим происхождением, все же остается популярной. Так, широко распространено мнение, что потомки иммигрантов из Индии или островов Карибского бассейна не могут поистине вступить в английскую нацию (хотя, быть может, они и могут стремиться к тому, чтобы стать британцами), а потомки иммигрантов из Северной Африки не могут быть действительными членами нации Французской.

Другим аспектом национализма, влияние которого сохраняется в реальном мире, является то, что каждой нации соответствует национальная территория или национальная родина, на которую она имеет некоторое легитимное право. Приводится целый ряд оснований для подобных требований. Такое основание может быть теологическим (Бог дал землю Израиля евреям) или квази-теологическим (судьбой белых людей является вытеснение коренного населения Американского Запада). Оно может быть географическим: Ирландия, будучи островом, «естественным образом» является одной страной, а границы Италии «естественно» определены

Альпами. Но много более популярно понятие о некоем историческом праве: Слободан Милошевич говорил, что Сербия – там, где живут или похоронены сербы, и потому считал Косово частью национальной родины, несмотря на то, что его население практически на сто процентов сербским не является. Обыкновенно границы, на которые заявляет свое право национальное государство, включают в себя наибольшую территорию из тех, которые когда-либо в истории контролировала данная национальная группа<sup>49</sup>. «Почти каждая Восточно- и Центрально- Европейская нация имеет в своем историческом и культурном репертуаре память о «Великой» родине вместе с трагическими историями о том, как эти границы были урезаны до их нынешнего состояния»<sup>50</sup>.

Важно признать тот факт, что требования национального самоопределения, вытекающие из этой концепции национальной территории, не принимают во внимание желаний нынешнего населения этой территории. Скорее, идея заключается в том, что нация должна иметь свою национальную территорию, даже если в результате будут созданы значительные области, занятые гомогенными национальными меньшинствами, которые могли бы либо сформировать независимые государства, либо быть присоединены к какому-нибудь другому государству. Так, заявления представителей национальностей в Версале были основаны на требованиях национальной территории, обычно включавшей в себя значительные меньшинства. Конечно, эти требования не могли быть удовлетворены одновременно, поскольку всегда находились разные претенденты на одну и ту же область. Их требования неизбежно урезались, но результатом был компромисс между этими историческими притязаниями, а не проведение границ с целью минимизации размеров национальных меньшинств.

Логика национализма крови и почвы предполагает, что согласие населения национальной территории (или той ее части, которую

---

<sup>49</sup> См. Lea Brilmayer, "The Moral Significance of Nationalism" *Notre Dame Law Review* 71 (1995): 7-33, p. 20.

<sup>50</sup> Elizabeth Kiss, "Five Theses on Nationalism"//Ian Shapiro and Russell Hardin, eds., *NOMOS XXXVIII: Political Order* (New York: New York University Press, 1996), pp. 288-332, p. 310.

национальная группа может контролировать) не является необходимым условием легитимности государства. Если же однако, проводится референдум, то «народ», которому задаются вопросы, рассматривается как одно целое – как население государства, чьи границы должны быть подтверждены – а не как «народ» в значении совокупности индивидов. Референдум считается «выигранным», если большинство населения данной территории высказывается в пользу государства в этих границах, условие, которое обыкновенно автоматически выполняется покуда члены национальности, заявляющей о своих правах на данную территорию, образуют на ней большинство. Говард Адельман так выразил эти идеи: требования «суверенного государства» обоснованы при следующих «двух условиях». «Во-первых, большинство индивидов в созданной политической юрисдикции должно быть согласно на существование государства как выражающего волю народа. Во-вторых, большинство людей в юрисдикции государства должно идентифицировать себя с конкретной нацией»<sup>51</sup>. Адельман искусно использует это двойное условие для объяснения того, почему Квебек имеет право отделиться от Канады, если за это выступает большинство населения существующей провинции, и того, почему такого права нет у меньших территорий внутри Квебека, даже если на них проживает гомогенное население, не желающее быть частью Квебека независимого. «Народ» представляет из себя заранее определенную группу, к которой относятся так, как если бы большинство могло выступать за целое, даже если это целое явным образом разделено. Следствием этого, конечно, является то, что тот, кто определяет территорию голосования, способен в большой степени определить и его результаты. Так, ирландские националисты хотели бы провести референдум в пределах острова как целого. Юнионисты же настаивают, что легитимность Ольстера в границах, созданных разделением 1921 г. доказывается тем, что большинство жителей

---

<sup>51</sup> Howard Adelman, "Quebec: the Morality of Secession"// Joseph H. Carens, ed., *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada* (Montreal and Kingston: McGill/Queen's University Press, 1995), pp. 160-92, p. 182.

этой территории высказываются за сохранение статус-кво. Точно также, референдумы по поводу границ Версальского Договора не предусматривали никакой возможности для предпочитающих иметь другие границы, попытаться получить большинство при каком-то ином распределении территорий голосования.

Леа Брилмайер доказала, что подобный национализм и в самом деле представляет из себя некую мораль. Здесь имеются вполне определенные правовые требования: «заявления националистов обыкновенно принимают форму утверждения «мы имеем право на то-то и то-то, потому что это было несправедливо отнято у нас», или «потому что нам был нанесен вред, за который это является единственно возможным возмещением», или «потому что Бог предназначил это для нас», или чего-то подобного»<sup>52</sup>. Отсюда, полагает она, заявления националистов «вообще основываются на положении, что всякая группа, имеющая обоснованное моральное притязание на некоторый ресурс, имеет право за него бороться и должна его получить. Этому общему правилу не препятствует то, что националисты отрицают обоснованность претензий своих оппонентов». Ведь «общий принцип состоит в том, что группы, имеющие обоснованные моральные претензии должны за них бороться»<sup>53</sup>. Как и в случае государственной морали, я не буду пока оценивать ее качество. Пока моей целью является простое ее изложение в противопоставлении тому, что обычно защищается симпатизирующими национализму учеными.

Этот второй, академический тип национализма, отличается от национализма крови и почвы в двух отношениях. Вместо того, чтобы делать национальность вопросом происхождения, чем-то таким, с чем люди ничего не могут поделать, он ставит эту проблему как вопрос воли: национальность воспринимается как вопрос идентификации, а не рождения. И вместо исторического (или какого-либо другого) права на какую-то особую

---

<sup>52</sup> Brilmayer, "the Moral Significance of Nationalism", p. 8.

<sup>53</sup> Ibid., p. 20.

территорию, он полагает в центре моральных притязаний нации требование какой-то территории, на которой нация могла бы преследовать свои цели. Существование национальных меньшинств может неохотно признаваться, но управление ими не должно рассматриваться как существенная часть национального проекта. Национализм в этой форме легко может рассматриваться как универсальный проект. Ведь идеал его состоит в том, что каждая нация должна иметь государство, а всякое государство должно содержать в себе одну и только одну нацию.

Ценность национального государства точно также выражается с универсальной точки зрения. Предполагается, что нации являются благом для своих членов, поскольку обеспечивают им необходимые для процветания условия. Фундаментально здесь то явно укорененное в немецком романтическом национализме девятнадцатого века положение, что для благоденствия человеку требуется погружение в язык и культуру. Это погружение дает значение его жизни, предписывает ценности и обеспечивает его повседневной жизненной моралью. В идеале люди должны вырастать носителями такого языка и культуры, проводить свою жизнь в погружении в них, и так воспитывать своих детей, чтобы они имели волю и способность к их сохранению. Нация, понимаемая как совокупность людей, объединенных языком и культурой, нуждается в государстве для создания институциональных рамок, в которых можно защитить общий язык и культуру, и в которых общих ценностей достигают разными политическими средствами<sup>54</sup>. Более слабая версия того же допускает, что различные территории (кантоны, провинции, штаты) в федеральном государстве могут – при условии контроля вопросов языка и культуры – служить

---

<sup>54</sup> «Поскольку идея романтиков состоит в том, что нам нужен язык в самом широком смысле для того, чтобы раскрыть нашу человеческую природу, и что этот язык есть что-то такое, что мы получаем через наше общество, вполне естественно, что общество, определенное национальным языком, должно стать одной из важнейших столпов цивилизации, наследующей романтикам». Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest (Montreal and Kingston: McGill/Queen's University Press, 1993), pp. 46-47. (На p. 136 Тэйлор открыто признает влияние Гердера на свои идеи).



удовлетворительной альтернативой независимому государству<sup>55</sup>. Во всяком случае, идея состоит в том, что политическая власть должна иметь достаточную автономию для того, чтобы воплощать и защищать определенный язык и культуру своего народа.

Многие разновидности национализма, однако, не имеют никакого отношения к этой картине. Антагонизм сербов и хорватов в бывшей Югославии или протестантов и католиков в Северной Ирландии, например, не имеет никакого отношения ни к языку, ни к культуре, но отражает лишь конкурирующие требования групп, определяемых по своему происхождению. В обоих случаях маркером является религия, но она остается лишь маркером: не она здесь причина конфликта. Важно признать и то, что язык, как и религия, также может служить маркером для групп, объединенных общим происхождением. Материнский язык находится среди вещей, приобретаемых в силу происхождения – язык, который люди узнают от своих матерей (или, сегодня было бы лучше сказать, родителей). Таким образом, даже если язык и служит для выделения национальной группы, вполне может быть и так, что для самих ее членов именно общее происхождение является тем, что делает эту группу нацией. Другими словами, они вполне могут думать, что значение имеет именно их общая «плоть и кровь». Значимость общего языка состоит лишь в том, что обладание им как родным языком в высокой степени согласуется с членством в соответствующей группе, объединенной общим происхождением. Следует помнить, что Гердер, сегодня цитируемый как источник лингво-культурной интерпретации национальности, нераздельно соединял язык с пониманием нации как расширения семьи.

Немного усилим эти общие замечания, применив их к вопросам, вдохновляющим теории двух самых известных академических защитников национализма, Чарльза Тэйлора и Майкла Уолцера. Тэйлор в течение многих

---

<sup>55</sup> См., например, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

лет выступал неутомимым представителем франкоязычного национализма в Квебеке, представляя его перед международной аудиторией политических теоретиков, которые, по его мнению, слишком скептически настроены к его притязаниям. Не защищая полное отделение Квебека от остальной Канады, он выступает за изменение канадской конституции с целью получения этой провинцией значительно большей автономии и поддерживает языковые политики различных следующих друг за другом правительств Квебека. Его концепция во многом основывается на идее государства как покровителя языка и культуры. Но я очень сомневаюсь, чтобы то, что он защищает, было хоть сколько-нибудь похоже на реальное положение дел. Все это ставит его в положение, аналогичное ситуации тех, кто доказывал, что общественная собственность в принципе лучше капитализма выражает идею равенства и заботы об общем благе, а потом использовал это положение (которое, конечно, само еще должно было быть доказано) для того, чтобы защитить Советский Союз, не взирая на его угнетенных рабочих, гигантские привилегии номенклатуры и экологические катастрофы, куда худшие тех, за которые был ответственен западноевропейский капитализм.

Говоря прямо, нужно страдать клинической паранойей по поводу тайной власти английского языка, чтобы вообразить, что выживание французского языка в Квебеке зависит от наличия закона, считающего преступлением, например, помещать вывески в магазинах на любом другом языке, кроме французского. Но если французский язык в Квебеке вовсе не подвергается опасности вымирания, в чем вообще тогда смысл языкового законодательства? Мне кажется, что подобное законодательство эффективно достигает цели именно потому, что оно избыточно. Его фикция того же рода, что и фикция ежегодного марша Оранжевых Лож в Северной Ирландии. Цель маршей, с игрой на барабанах и дудках, и размахиванием флагами, через районы проживания католиков состоит в том, чтобы поставить меньшинство на свое – низшее – место.

Естественно, что форма утверждения превосходства соответствует линии разлома между общинами. В Квебеке это язык, а потому и способ утверждения является лингвистическим. В Северной Ирландии это история. Протестанты являются потомками колонистов (главным образом шотландских), а потому и способом утверждения является празднование военных побед. Марш подмастерий в Лондондерри, например, отмечает событие, когда мальчишки-подмастерья из Лондондерри закрыли ворота перед врагом (католиками) и, тем самым, спасли положение. Это произошло, конечно, триста назад, но это ничего не значит в стране, где граффити «Помни 1640-й» не воспринимаются как шутка.

Тэйлор конечно прав, говоря, что запрет на размещения вывесок на любом языке по выбору владельца, не является нарушением какого-либо фундаментального права человека. В том же духе можно сказать, что марш перед твоей входной дверью людей, празднующих прошлые победы их племени над твоим, также не нарушает какого-то фундаментального права человека. И то, и другое, если угодно, символические политики, но ведь Тэйлор претендует быть специалистом именно по символическим политикам. Kristallnacht была способом указания евреям на тот факт, что если можно безнаказанно разбить их окна, то же можно сделать и с их телами. Многие восприняли намек, а всех прочих успешно запугали. Точно также, если правительство Квебека было готово (как оно однажды было готово) опереться на положение конституции, позволяющее ему отвергнуть решение Верховного Суда (так называемое «положение вопреки» (*notwithstanding clause*)) и вновь ввести свой закон о вывесках, это должно было быть сигналом того, что в Квебеке нельзя полагаться на конституционную защиту. И этот сигнал был принят англоязычным обществом, многих членов которого за последние тридцать лет чувство полной незащищенности привело к выезду из Квебека.

Тэйлор сам недавно признал (имплицитно, по крайней мере) неадекватность мнимого инструментального обоснования (выживание)

требований квебекцев быть *maîtres chez nous*. Он взял модную идею «политик признания» (*politics of recognition*) и предложил применить ее к положению Квебека<sup>56</sup>. Но все внимание он сосредоточил на отношениях между Квебеком и остальной Канадой, заявляя, что в основе требований Квебека лежит желание быть признанным в Канаде в качестве «особого общества». Чего он не хочет замечать, так это «политик признания» внутри Квебека. Там должно быть признано только главенствующее положение франкоязычной этнической группы.

Пример Майкла Уолцера, возможно, любопытен еще более, нежели теория Чарльза Тэйлора, поскольку, там хотя бы можно установить какую-то связь между лингво-культурной концепцией национальности и реальной политикой Квебека. Но этого нельзя сказать об особом предмете заботы Уолцера, государстве Израиль. Пристрастность Уолцера к Израилю довольно известна. Но культурная интерпретация национализма, которой придерживается Уолцер, совершенно непригодна для защиты ни создания государства Израиль, ни его последующей истории<sup>57</sup>. Израиль можно непосредственно оправдывать исходя из основанной на идее крови и почвы концепции нации и ее легитимных требований. Так, фундаментальный для Израиля «закон возвращения», имеет ту же самую форму, что и соответствующий закон Германии. Все, что требуется в обоих случаях – это доказательство происхождения. И очень трудно не прибегая к историко-теологическим соображениям дать какое-то обоснование перемещению существующего палестинского населения. (Подчас встречающееся утверждение, что создание государства Израиль представляет собой компенсацию за Холокост, не может объяснить того, почему палестинцы, никак в Холокосте не участвовавшие, должны платить за него столь высокую цену). Более того, культурная концепция нации предполагает существование

---

<sup>56</sup> См. Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, ed. Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992).

<sup>57</sup> Особенно см. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980): 209-25, и "Notes on the New Tribanism", в Chris Brown, ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), pp. 187-200.

языка и культуры, которые национальное государство должно хранить и лелеять. Но это не имеет ни малейшего отношения к случаю Израиля. Целью его основателей был решительный разрыв с еврейской культурой Восточной Европы, из которой прибыло большинство из них. Язык, современный иврит, является искусственным созданием: он был специально разработан для того, чтобы поставить всех членов нового государства на одну ступень, поскольку каждый должен был бы выучить его.

Можно было бы сказать, что сегодня, во всяком случае, имеется и общий язык, и культура евреев Израиля, и что государство вполне может быть понято как их защитник в рамках культурного национализма. Но такое представление совершенно невозможно согласовать с отношением к палестинскому национальному меньшинству («израильским арабам», по официальному словоупотреблению). Пятая часть населения не служит в армии, и потому не получает благ, со службой связанных; им запрещено жить в большей части страны, которая является «еврейской территорией»; качество коммунальных услуг на территории их проживания ниже, чем в остальной части страны; они не защищены от дискриминации в отношении найма; а политика государства направлена на их исключение из участия в управлении основными учреждениями<sup>58</sup>. Ни одна из этих мер не является необходимой для гарантии безопасности еврейской культуры в Израиле. Но, как и в Квебеке, все встает на свое место, если мы понимаем положение дел как ситуацию, когда большинство поддерживает систему разделения по этническому признаку граждан первого и второго сорта в соответствии с прописанным в законе определением Израиля как еврейского государства. Здесь вновь очевидна разница между тем, что делают националисты, и тем, что защищают их апологеты среди политических теоретиков.

### **III. Государственничество и национализм: главные следствия.**

---

<sup>58</sup> As'ad Ghanem, "State and Minority in Israel: the Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (1998):428-48.

Государственничество, в сущности, является учением, защищающим статус-кво государств, практически независимо от того, какими эти государства являются. ООН как трэйд-юнион государств защищает территориальную целостность существующих государств и поддерживает их сопротивление сепаратистским движениям, таким, например, как движения за отделение Биафры и Катанги. Однако, ее политика следует линии реализма, защитником которой был Гоббс. По нему, ошибочно будет стремиться к свержению суверена, но рациональность требует того, чтобы лояльность перешла от уже низложенного суверена к той политической власти, которая сможет пообещать эффективную защиту. Точно также сепаратистское движение, сумевшее получить постоянный контроль над территорией, будет допущено в этот клуб другими государствами, как в случае с Бангладеш.

Государственничество не предлагает какой-либо теории по вопросу того, каким именно образом должны проводиться границы государств. Оно просто принимает их как данные. Это, на первый взгляд, удивительно, поскольку ООН официально привержена обеспечению «самоопределения народов». Эта фраза встречается в ее хартии и вновь возникает в обоих международных соглашениях по правам человека 1966 г. Но эту фразу никогда не понимали в смысле того, чтобы любая группа, говорящая о себе как о «народе», имела бы легитимное право на отделение от существующего государства. Скорее, ее применяли лишь к процессу деколонизации. На практике, в таком случае, самоопределение означает учение о том, что колонии имеют право на образование независимых государств. (Для этого колония должна быть отделена морем от колониальной власти, чтобы тем самым избежать тяжелых вопросов по поводу наземных империй вроде Советского Союза). Государственнические пристрастия очевидны в следующей интерпретации этого права: «Элиты государств Объединенных Наций упорно, хотя и не последовательно, привержены принципу *uti possidetis juris*, который требует того, чтобы государства, при получении

независимости от колониальной власти, сохраняли бы свои колониальные границы. Новое право на самоопределение, поэтому, легитимирует некоторые новые государства, отрицая, при этом, легитимность различных народов, вошедших с этими государствами в конфликт»<sup>59</sup>.

Поскольку ООН в действительности является лишь трэйд-юнионом государств, единственная признаваемая ею форма национального самоопределения принимает в качестве своих единиц границы, созданные колониальными властями, сколь бы произвольными эти границы не были. Более того, даже когда международное сообщество вынуждено признать безнадежное распадение существующего государства, как это было в бывшей Югославии, оно просто признает более мелкие политические единицы первоначального государства. Так, единственным видом самоопределения, поощряемым международным сообществом в бывшей Югославии было «право граждан отдельных югославских республик на демократическое решение в рамках существующих границ ... должны ли быть и до какой степени должны быть частью Югославского государства их республики»<sup>60</sup>. Извращенное следствие этого правила, между прочим, состоит и в том, что государства, обеспокоенные возможностью раскола, должны избегать допущения в могущих отделиться областях наличия политической автономии такого рода, какой пользуется, например, регион Альто Адидже в немецко-говорящем Южном Тироле в Италии, поскольку международное сообщество с большей охотой поддержит отделение такого автономного региона, нежели признает раскол унитарного государства.

Поскольку в государственничестве, как и в национализме крови и почвы, имеется что-то вроде морального коллективизма, и тот, и другой признают референдумы способом легитимации заданных границ. Поэтому колониальные территории могут голосовать по поводу того, хотят ли они

---

<sup>59</sup> Michael Freeman, "Democracy and Dynamite: the People's Right to Self-Determination", *Political Studies*, 44 (1996): 746-61, p. 748 курсив автора.

<sup>60</sup> Robert M. Hayden, "Focus: Constitutionalism and Nationalism in the Balkans" // *East European Constitutional Review* 4 (1995): 59-68, p. 64 цитирует "Recognition of the Yugoslav Successor States", официальный документ Министерства Иностранных Дел Германии, Бонн, 10 марта 1993.

независимости, и наличие большинства в ее пользу на всей территории считается достаточным основанием для утверждения независимости государства в его колониальных границах, даже если совершенно ясно, что это самое большинство получено только лишь из одного особенного сектора данной территории. Этот же подход был применен и к отдельным республикам бывшей Югославии. Так, считалось, что независимость Боснии была оправдана голосом большинства тех, кто жил в рамках существующих границ. В том, что это большинство не включало в себя сербскую треть населения, не видели проблемы для легитимности: «народ» в рамках данных границ выразил свою волю.

Фундаментальной нормой государственной морали является юридическое равенство всех государств. Сколь бы неравными они не были по силе и богатству, государства не признают никакого высшего юридического авторитета, а потому принудительная сила международных договоров должна основываться на согласии сторон. Государство является государством, если оно признано другими государствами. Даже если оно неспособно к осуществлению элементарных государственных функций на территории, номинально находящейся в его юрисдикции, нормы международной морали все же защищают его от вмешательства лучше организованных соседей и от потенциальных нарушителей единства внутри него<sup>61</sup>. Вспомним, что собака не ест собаки.

Идея государственного суверенитета привлекается для исключения насильственного вмешательства одного государства во внутренние дела другого. Так, «Статья 2-7 Устава Организации Объединенных Наций ... запрещает вмешательство ООН в дела, которые по своему существу находятся в юрисдикции государства»<sup>62</sup>. А fortiori исключается одностороннее вмешательство. Что же касается перераспределения доходов, самая строга норма международного распределения, провозглашенная ООН,

---

<sup>61</sup> См. Robert H. Jackson, *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>62</sup> Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1992), p. 112.



содержит в себе государственничество и явно направлена против самого принципа перераспределения. Декларируется, что государства имеют право быть единственными пользователями природных ресурсов своей территории, моря и морского дна в пределах, которые теперь расширены до двухсот миль от их берегов. Хотя норма эта, очевидно, наиболее благоприятна для богатых ресурсами и имеющими длинную береговую линию стран, таких как Канада и США среди богатых, и Бразилия и Чили - среди средних стран, ее поддержали и страны третьего мира<sup>63</sup>. То, что даже бедные ресурсами и не имеющие выхода к морю страны не предлагали космополитической альтернативы отношения к природным ресурсам как к общему достоянию человечества, является показателем господства государственнической идеологии на всех международных встречах.

Питер Джонс указал на тот факт, что различные статьи Международного Соглашения об Экономических, Социальных и Культурных Правах ООН (1966) явно противоречат друг другу. Так, Статья 11, «признавая фундаментальное право всякого человека быть свободным от голода» поручает государствам принимать меры для «гарантирования равного распределения мирового запаса пищи в зависимости от потребности». С другой стороны, ... Статья 25 предусматривает, чтобы «ничто в настоящем Соглашении не интерпретировалось бы как ослабление внутреннего права всех народов владеть и использовать в полной и свободной мере свои природные богатства и ресурсы»<sup>64</sup>. Ясно, конечно, что на практике выигрывает второе положение.

Весьма значим тот факт, что даже хотя страны третьего мира и хотели бы перевода трансфера из богатых стран, наибольший их энтузиазм

---

<sup>63</sup> «За последние годы менее развитые страны не отстаивали ни один из нормативных принципов столь же решительно, сколь принцип «постоянного суверенитета над природными ресурсами», концепцию, которую ее защитники в общем определяют как «неотъемлемое» право каждого государства на полную власть над его природным богатством и соответствующее право на полное и свободное распоряжение своими ресурсами». Oscar Schachter, *Sharing the World's Resources* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 124; соответствующие резолюции ООН см. на p. 159, n. 52.

<sup>64</sup> Peter Jones, "International Human Rights: Philosophical or Political?"// Simon Caney, David George, and Peter Jones, eds., *National Rights, International Obligations* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996), pp. 203-4. Джонс также цитирует и статью 2, где говорится многое из того же, что упоминается в статье 25.

вызывают такие формы этого трансфера, которые не нарушают самой государственнической парадигмы. Так, Новый Международный Экономический Порядок, предложенный при содействии «Группы 77-и» в конце 1970-х, был основан на повышении цен на основные виды сырья, которое должно было стать следствием некоей комбинации ограничительного производства и накопления запасов (*restricting production and stockpiling*)<sup>65</sup>. Это потребовало бы такой кооперации Западных стран, до которой тогда было еще далеко. И уж во всяком случае, это было бы весьма неэффективным способом осуществления относительно небольшого трансфера (особенные экономические характеристики нефти не были адекватно оценены), и сделало бы самые отсталые страны – испытывающие недостаток в природных богатствах – еще более отсталыми. И все же, эта политика стала основной политикой третьего мира, превратив помощь в доход – и, таким образом, выведя ее (на основе договорных государственнических принципов) из сферы контроля любой внешней организации. Модный ныне способ трансфера, а именно, прощение долгов, точно также является государственническим. Нужно сказать, что и он ничего не делает для беднейших стран: даже коллективное безумие, охватившее мировых банкиров в отчаянных попытках найти вложение нефтяных доходов после 1975 года, не означало готовности занять денег Буркина-Фасо и другим таким же бедным ресурсами странам.

Для полноты картины нужно признать существование помощи, направляемой странами либо напрямую, либо через организации вроде Всемирного Банка. Большинство прямой помощи соответствует государственнической парадигме, поскольку ее оказание мотивируется безопасностью или коммерческим интересом страны-донора. Что же касается остального, двумя самыми яркими чертами здесь являются отсутствие строгой нормы, обязывающей к участию в помощи (по сравнению с нормой, обуславливающей национальный суверенитет над природными ресурсами), и

---

<sup>65</sup> См. Schachter, *Sharing the World's Resources*, pp. 87-105.

небольшие размеры помощи по сравнению с национальными доходами богатых стран. Так, официальная норма для оказания помощи в 0,7 процента валового национального продукта, установленная ООН, является лишь благим пожеланием без существования какого-либо гарантирующего ее механизма, а действительное количество много меньше этой нормы, при том, что количество помощи, оказываемой большинством богатых стран не достигает и ее половины. У государственнической идеологии нет приверженцев более громогласных, чем правительства стран третьего мира – и это тем более верно, чем менее их режим способен выдержать международную проверку. Верно, что практика формулирования условий для оказания помощи (по поводу сущности режима или способов использования средств) не нарушает нормы невмешательства, поскольку не оказание помощи технически есть отсутствие вспоможения (*non-benefit*), а не санкция<sup>66</sup>. И все же эта практика представляет собой вызов для государственнической идеологии, поскольку делает государства подвластными внешнему суждению.

Национализм в обеих его рассмотренных нами формах противостоит равным образом и вмешательству, и перераспределению. Национализм крови и почвы утверждает абсолютные права коллективной собственности на национальную территорию и склонен всеми силами противиться внешней критике своих внутренних дел, включая отношение к «своим» национальным меньшинствам. Академические теоретики национализма приходят по существу к тем же выводам. Так, Уолцер настаивает на том, что если члены нации живут в соответствии с их «общими понятиями» (*shared understandings*), то они находятся в состоянии справедливости для них, а потому любое внешнее вмешательство несправедливо. Здесь нет даже какой-либо легитимной основы для внешней критики. Что же касается международного перераспределения, Уолцер вообще отрицает наличие

---

<sup>66</sup> Международная норма запрещает вмешательство, но допускает влияние. Здесь явно имеется обширная область неопределенности: где влияние превращается во вмешательство? См. Brown, *International Relations Theory*, p. 112. Неоказание помощи может казаться ненасильственным, но так ли это в случае страны, адаптировавшей к зависимости от нее свою экономику?

международной распределительной справедливости, поскольку не существует международного сообщества, объединенного общими понятиями о значениях благ<sup>67</sup>. Это, положение, однако, как кажется, основано на понимании государства как дома одной нации. А что можно сказать об остальных? Как заметила Маргарет Канован, «к сущности национализма относится то, что он является... революционной доктриной, требующей разрушения государств существующих и создания новых имеющих другие границы государств, а потому доктриной, нарушающей существующий юридический порядок»<sup>68</sup>.

Несмотря на это, академические националисты склонны писать так, как будто их доктрина может дать основание для государственнической идеологии, и принимают существующие государственные границы как данность. Например, Мэри Бетке Элштайн пишет: «Возможно, модель национальных государств и возникла исторически как западное изобретение Вестфальского договора 1648 г., но эта форма охватила весь мир. Обездоленные люди хотят не разрушения национального государства, суверенитета или национальной автономии, но окончания Западного колониального, Советского или любого другого внешнего господства над их особенными историями, языками, культурами и уязвленным чувством коллективной идентичности»<sup>69</sup>. Здесь следует заметить, что Вестфальский Договор создал (а во многом на деле ратифицировал) систему государств, а не сами национальные государства, и что едва ли какие-либо из государств, возникающих в результате разрушения западного колониального или советского владычества, являются государствами национальными. Дело в том, что «очень небольшое число национальных государств когда-либо

---

<sup>67</sup> Response//David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 281-97.

<sup>68</sup> Margaret Conovan, *Nationhood and Political Theory* (Cheltenham:Edward Elgar, 1996), p.11.

<sup>69</sup> Jean Bethke Elshtain, *International Politics and Political Theory*//Booth and Smith, eds., *International Relations Theory Today*, pp. 263-78, цитата со стр. 270.

существовало. То, что, по большей части, имело место – это многонациональные государства при господстве нации-гегемона»<sup>70</sup>.

В недавней книге Миллера «О национальности» можно увидеть любопытный пример использования предпосылок национализма для выведения государственных заключений<sup>71</sup>. По Миллеру, нации должны иметь возможность работать над своей собственной судьбой без внешнего вмешательства и не могут требовать ресурсов от других наций, поскольку внутреннее перераспределение ресурсов для борьбы с бедностью является их неотъемлемым правом. Но даже если мы и признаем это положение для наций (я стану оспаривать его позднее), кажется неестественно странным, что Миллер использует его для объяснения того, почему западные страны не должны вмешиваться во внутренние дела южных африканских государств (под тем предлогом, что это было бы нарушением национальной автономии или «самоопределения») и того, почему они не обязаны предоставлять экономическую помощь (поскольку это было бы нарушением коллективной ответственности)<sup>72</sup>. Многие из этих стран никогда даже и не приближались к выполнению требований, необходимому для того, чтобы говорить о ценностях национальной автономии и национальной ответственности. В число таких стран входят Ангола и Руанда, на которые Миллер специально ссылается как на примеры применения принципа национальной автономии, и Сомали, на которое указывается как на иллюстрацию того, каким образом принцип национальной ответственности избавляет богатые страны от обязанности помогать странам бедным»<sup>73</sup>.

Очевидно, что здесь идея национализма преобразуется в доктрину государственной автономии и государственной ответственности, которая признается применимой даже если государство расколото в разрушительном конфликте противостоящих друг другу групп, а правительство, в сущности,

---

<sup>70</sup> Ken Booth, *Dare Not to Know: International Relations Theory versus the Future* // *International Relations Theory Today*, pp. 328-50, p. 335.

<sup>71</sup> David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 281-97.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 65-79.

<sup>73</sup> Об Анголе и Руанде, см. *ibid.*, p. 78, n.31; о Сомали см. *ibid.*, pp.63-64.

является бандою мародеров, стремящихся выжать из населения все что возможно и несмотря на любые последствия для будущего страны. В полной противоположности тому, что Миллер столь уверенно заявляет, лишь практические соображения (которые конечно иногда могут быть достаточно сильными) могут удерживать от вмешательства и экономической помощи там, где государства столь радикально неспособны к обеспечению минимальной физической и экономической безопасности для своих граждан. По Миллеру, решающим возражением космополитизму является тот факт, что он ведет к этому заключению. Я же настаиваю на том, что именно отрицание этого заключения является решающим возражением его собственной партикуляристской теории.

Поскольку Миллер в последние годы стал признанным учеником Уолцера, нам не будет удивительно обнаружить то же государственническое искажение национализма и в работах последнего. Уолцер принадлежит к той давней традиции коммунитаристского мышления о нации, сущность которой была выражена Энтони Смитом следующим образом: «Обладая общей (*communal*) индивидуальностью, группа должна быть свободна от внешнего вмешательства и внутреннего разделения для того, чтобы выработать свои правила и установить собственные институты в соответствии со своими нуждами и своим «характером»»<sup>74</sup>. Этот «идеал *volonté generale*», как описывает его Смит, очень редко реализовывался в каком-либо действительном государстве. И, конечно, ясно, что государственная автономия может быть оправдана по этой теории только когда государство является воплощением чего-то вроде национального консенсуса. Несмотря на это, Уолцер выступает в защиту «легалистской» парадигмы, которая в точности соответствует тому, что я называю государственничеством. Международные отношения должны, по Уолцеру, осуществляться на основании «морально необходимого» предположения, что существует

---

<sup>74</sup> Anthony Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971), p. 171.

«соответствие» (*a fit*) между правительством и обществом<sup>75</sup>. Как сам признает Уолцер, этот принцип должен быть ограничен геноцидом и рабством, но и это не отмечает разрыва с государственнической моралью, поскольку существуют международные конвенции, ставящие эти явления вне закона<sup>76</sup>. Из аргумента Уолцера явно следует, что не нужно обращать внимания на то, что едва ли какие-то страны в мире являются историческим местом проживания групп с общими ценностями того рода, который он описывает, но большинство стран является, скорее, местом конфликта как внутри этнических групп, так и между ними. Вместо этого нам следует сделать «предположение», аннулируемое только в случае его нарушения самыми серьезными из возможных способами.

Для описания последнего примера того же самого любопытного явления, я обращусь к «Мультикультурному гражданству» Уилла Кимлики. Кимлика отходит от культурного национализма Уолцера/Миллера и следует Тэйлору, подчеркивая, что контроль над политической суб-единицей может быть вполне достаточен в качестве коллективной автономии. Но он разделяет стандартное положение академического национализма о погружении в культуру как о верховном благе. По нему, именно оно является сущностным контекстом для развития способности к индивидуальной автономии. Именно поэтому он считает себя вправе дать своей книге подзаголовок «Либеральная теория прав меньшинств».

Если бы Кимлика последовательно проводил это свое положение о том, что групповая автономия узаконивается ее вкладом в автономию индивидуальную, он, конечно, должен был бы сказать, что только национальные меньшинства с либеральными культурами могут обоснованно претендовать на коллективную автономию, поскольку только они содействуют развитию автономии индивидуальной. Вместо этого он говорит, что «как зарубежные государства, так и национальные меньшинства

---

<sup>75</sup> См. Walzer, “The Moral Standing of the States”, в особенности pp. 210-12.

<sup>76</sup> Об этих конвенциях см. Warwick McKean, *Equality and Discrimination under International Law* (Oxford: Clarendon Press, 1983), гл. 7. По поводу Конвенции о Геноциде, Международный Суд ООН писал, что ее целью является «утверждение и поддержка самых элементарных принципов морали» (*ibid.*, p. 105).

образуют особые политические общества со своими собственными требованиями самоуправления» и что этот факт исключает вмешательство даже когда политическое сообщество нарушает элементарные либеральные предписания<sup>77</sup>. (Как и Уолцер, он делает исключение только для рабства и геноцида). Но откуда возникает само это безусловное требование национальной независимости? Оно может появиться только если мы откажемся признать фундаментальным правом человека право жить в либеральном обществе и вместо этого признаем таким правом право жить в интегральной национальной культуре, либеральной или не либеральной. Такое признание, конечно, будет полной капитуляцией перед доктриной романтического национализма и отказом от либерализма.

Кимлика любопытным образом аргументирует свой вывод, что национальным меньшинствам в либеральных государствах должно быть позволено следовать не-либеральным курсом. Он начинает с того, что западные страны не собираются вторгаться в Саудовскую Аравию с миссией приведения там дел в соответствие с либеральными правилами, и использует этот факт в качестве основы для доказательства того, что национальные меньшинства должны иметь возможность угнетать женщин, отрицать религиозную свободу и вообще вести себя варварским образом, если этого требует от них их культура<sup>78</sup>. Очевидно, есть много причин для того, чтобы не вторгаться в Саудовскую Аравию, включая благоразумное опасение встретиться с грозной военной техникой, которую правительства Запада усиленно продавали Саудовскому правительству в течение последних двадцати лет и такое же нежелание взять на себя (на неопределенный период) управление той страной, которая привела к внезапному окончанию операции «Буря в Пустыне». (Вполне можно было бы показать, что международное сообщество имело обязанность силового вмешательства во внутренние дела Ирака на условиях конвенции о геноциде). Ни одно из этих

---

<sup>77</sup> Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 167.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 165.



оснований нежелания захватить власть в Ираке (или, а fortiori, в Саудовской Аравии) не дает какой-либо основы для утверждения, что страна, приверженная либеральным ценностям, должна допускать нелиберальное поведение национальных меньшинств.

Если мы хотим прояснить наши мысли по поводу обоснованности некоторого принципа, нам следует сосредоточиться на каком-либо примере, в котором применение этого принципа является наиболее прямым. Мне представляется абсурдной аргументация Кимлики от того, что является примером насильственного международного вмешательства к тому, что является случаем, в котором суд вполне может запретить половую дискриминацию или религиозное гонение посредством вынесения обязательного для исполнения решения. Здесь имеется прямой конфликт между ценностями групповой автономии и либерализмом, и космополит обязан отдать преимущество последнему<sup>79</sup>.

Кимлика стремится прикрыть наготу своей приверженности либерализму, говоря, что «либеральные реформаторы внутри культуры должны стремиться содействовать развитию своих либеральных принципов через убеждение и пример, а либералы вне культуры должны оказывать поддержку любой попытке либерализации группой своей культуры»<sup>80</sup>. Но опыт тех, кто стремился, даже и весьма осторожно, озвучить либеральные принципы в Саудовской Аравии, показывает сколь пустой является эта уступка либерализму. Но скорее всего, мы собираемся вторгаться в Саудовскую Аравию с целью установления свободы слова не более чем намерены сделать это для принятия других либеральных мер. По нелепому рассуждению Кимлики, это означает, что национальным меньшинствам также нужно позволить запрещение либеральной пропаганды, что, тем самым, сводит к нулю его жест по отношению к либерализму. Для общества, которое противоречит прочим фундаментальным либеральным

---

<sup>79</sup> Кимлика заявляет, что коллективная автономия является конкурирующей либеральной ценностью, см. *ibid.*, pp. 167-68.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 168.

предписаниям, весьма необычно не устанавливать жесткие ограничения свободы слова. И, поистине о большинстве культур в мире можно сказать, что подавление несогласия является их интегральным элементом.

Кимлика позволил бы либеральным государствам воздерживаться от экономически благоприятных сделок (таких как членство в НАФТА, или Европейском Союзе) с нелиберальными государствами в качестве способа оказания на них давления с целью побуждения к реформам. И он утверждает, что здесь «очевидны» аналогии с национальными меньшинствами, пользующимися политической автономией на некоторой территории. Однако, поскольку политические субъекты в государстве не имеют тарифных барьеров с остальной страной, эти аналогии кажутся много менее очевидными. Такое экономическое давление не должно, как говорит Кимлика, быть «полным эмбарго или блокадой». Мне вообще не ясно, почему отрицаются только «полное» эмбарго или блокада, ведь в основе его рассуждений лежит, как кажется, различие между «стимулами и принуждением»<sup>81</sup>. Почему тогда вообще дозволены хоть какие-нибудь эмбарго или блокада? Многие в определенных случаях готовы поддерживать экономические санкции, но не силовое вмешательство. Это имеет смысл, если признавать законность силового вмешательства в принципе, но быть убежденным в наличии прагматических препятствий для его осуществления. (Я покажу слабость такой позиции в следующем разделе). И наоборот, если имеются принципиальные возражения против военного вмешательства наподобие провозглашаемых Кимликой, я не могу понять, почему он оправдывает давление (как отличное от пропаганды – там, где правительство ее не запрещает) вообще в какой-то его форме. Предложение Кимлики допустить давление в одних формах, но не в других, кажется чистым fiat.

На практике, западные правительства явно склонны следовать логике теории невмешательства Кимлики до конца и подписывать торговые контракты с государствами, чья пресловутая репутация не слишком хороша,

---

<sup>81</sup> Все цитаты в этом абзаце из *ibid.*, p. 168.

такими как Китай, Малайзия, Индонезия, Турция и Саудовская Аравия. В самом деле, выбранный Кимликой пример страны, которую нужно предоставить самой себе, Саудовской Аравии, имеет ироническое продолжение. Британское правительство вовсе не угрожало прекратить поставки оружия Саудовской Аравии, пока ее правительство не будет вести себя лучше, но именно саудовцы грозили в 1996 г. не покупать оружия в Британии, если она не депортирует Муххамеда Аль-Мазари, диссидента (и не случайно либерального), который пользовался факсом для того, чтобы обойти цензуру. И Британское правительство, явно признав, что уступает экономическому давлению, в принципе согласилось на это. Только решение суда основанное на том, что Британское правительство не нашло для него безопасного места пребывания, послужило в конце концов препятствием для его депортации. Уважение к «культурному разнообразию» вряд ли могло бы быть высказано более рабским способом.

#### **IV. Космополитизм против государственничества.**

Космополитизм поддерживается некоторыми философами морали и политики, такими как Чарльз Бейтц, Томас Подж и Питер Сингер<sup>82</sup>. Также, по всей видимости, он является и действующим символом веры чиновников некоторых агентств ООН, таких как ЮНИСЕФ и ВОЗ, и таких некоммерческих организаций как Эмнести Интернэшнл, Оксфам и Гринпис. Насколько ощутимо его присутствие среди населения западных стран, сказать нелегко. И все же, я полагаю, что граждане находятся в шорах государственнического воззрения гораздо менее своих правительств. Одним из признаков этого является широкая поддержка некоммерческих организаций вроде указанных мною выше (а также и многих других, чья деятельность посвящена в принципе похожим вещам). Более того, на

---

<sup>82</sup> Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979) и "Cosmopolitan Nationalism and the States System"//Brown, ed., *Political Restructuring in Europe*, pp. 123-36; Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989) и "Cosmopolitanism and Sovereignty", pp. 89-122//brown, ed., *Political Restructuring in Europe*; Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972): 229-43.

протяжении развития боснийской трагедии, общественное мнение на западе постоянно шло впереди правительств, благоприятствуя силовому вмешательству для прекращения кровопролития и «этнической чистки».

В Британии скандал, причиной которого стала ложь правительства в Парламенте по поводу политики продажи вооружения Ираку, возник из-за опасения министров, что действительная политика поддержки широкомасштабных продаж столь бесчеловечному режиму была бы непопулярна в народе. Здесь были самые тесные связи (когда деньги переходили из рук в руки) между политиками-консерваторами, гражданскими служащими министерства обороны и главными фирмами – производителями вооружения, а потому все это дело было абсолютно коррумпированным. Но я готов поверить и в то, что кроме всего этого министры-участники скандала и в самом деле считали, что преследуют национальный интерес, поддерживая контракты, заключаемые военной промышленностью, и что этот факт оправдывает их ложь перед народом, который возражал бы против них на основе «сентиментальных» (то есть принципиальных) гуманитарных убеждений о внешних обязанностях Соединенного Королевства. Другой внушающей оптимизм приметой космополитического мышления в западных странах был отказ большей части французов поддержать попытку Жака Ширака воззвать к националистическим чувствам в поддержку возобновления ядерных испытаний.

Космополит является, по определению, гражданином мира. Но это нужно понимать правильно. Космополитизм – моральное мировоззрение, а не институциональное предписание. Первыми, кто назвал себя космополитами, были стоики, которые уже принадлежали государству, заключавшему в себе весь цивилизованный мир (и некоторые нецивилизованные, вроде Британии, части). Их идея состояла в указании на то, что они были, прежде всего, людьми, живущими в мире людей, и лишь привходящим образом членами политических обществ. Именно этот дух

вдохновляет и современный космополитизм, являющийся моральной позицией, состоящей из трех элементов: индивидуализма, равенства и универсальности. Единицей ценности для него являются индивидуальные люди; он не признает каких-либо категорий людей, имеющих больший или меньший моральный вес; и он включает всех людей вообще. Мне кажется, что эта логика космополитизма подразумевает и то, что интересы людей будущего имеют такое же значение, как и интересы современников, но я не стану останавливаться здесь на этом.

Утилитаризм является простейшей формой космополитизма, поскольку призывает нас взвешивать интересы всех на одних и тех же весах («каждый должен считаться за единицу и никто более чем за единицу») и полагает, чтобы любые действия, политики, законы или политические институты должны быть направлены на удовлетворение большинства интересов в их совокупности. На деле утилитаристы, за исключением Питера Сингера, весьма мало говорят о международных следствиях этого учения. И все же, я начинаю здесь с утилитаризма для того, чтобы указать на то, что он не является единственной, а, на деле, и самой распространенной формой космополитизма. Бейтц, Подж и другие упомянутые мною философы, принимают за исходную точку теорию Джона Роулза и поддерживают (в широком смысле) глобальную версию его теории справедливости. Это значит, что они являются приверженцами универсальных гражданских и политических прав, а также перераспределения материальных ресурсов в пользу тех, у кого этих ресурсов менее всего, где бы на земле они не жили. Такое понимание представляется мне самой убедительной версией космополитизма, и именно ее следствия я стану здесь исследовать. В государственном контексте космополитизм такого рода обыкновенно называется политическими философами либерализмом, хотя, я подозреваю, что мы слишком невнимательно относимся к особенностям употребления этого специального термина. Можно было бы расширить значение слова либерализм так, чтобы он совпал с тем, что я здесь называю

космополитизмом. Но поскольку основным вопросом для меня здесь является вопрос международный, мне кажется, что более перспективным будет говорить о следствиях именно космополитизма.

Поскольку космополитизм определяется скорее в терминах моральной установки, а не (как в случае государственничества и национализма) институциональной панацеи, здесь имеется довольно места для дискуссий о том, каким образом лучше всего было бы адаптировать существующие институты для осуществления космополитического понимания справедливого мира. Ключевым моментом космополитического подхода является «отказ от рассмотрения существующих политических структур как источника высшей ценности»<sup>83</sup>. Я распространил бы это положение на все политические структуры: ценность любой политической структуры (включая мировое государство) зависит от того, каков ее вклад в развитие прав человека, благосостояния людей и т.д. Я не стану говорить здесь о животных и окружающей среде, но прибавление этих элементов никак не изменит основной идеи о том, что политические структуры не обладают независимой ценностью.

Исключительно яркой иллюстрацией того, как государственничество приходит в противоречие с космополитизмом, является отношение этих подходов к понятию терроризма. Одним из того немногочисленного, по поводу чего трэйд-юнион государств легко приходит к согласию, является зло «терроризма», определяемого таким образом, чтобы включать в себя только такое насилие, которое не осуществляется с согласия или при участии властей. Книгу Бенджамина Натаньяху *Борьба с терроризмом* описывали как исполненную «неосознанной иронии», и в наибольшей степени таковым явно является его «определение терроризма как сознательного систематического насилия над мирным населением для запугивания его ради политических

---

<sup>83</sup> Brown, *International Relations Theory*, p. 24.

целей»<sup>84</sup>. По этому определению Израиль – один из лидеров кампании за то, чтобы борьба с терроризмом была поставлена главным вопросом повестки дня - должен был бы считаться одним из главных правонарушителей, поскольку он начал свое существование с массовых «этнических чисток» посредством террора, а впоследствии применял насилие к многим тысячам мирных людей на Оккупированных Территориях, и (прямо или косвенно) в Ливане, поскольку каждый из мирных жителей последнего так или иначе пострадал от террористического нападения. Другого великого приверженца борьбы с терроризмом, США, вполне можно было бы считать главным спонсором мирового терроризма в силу оказания финансовой, военной и дипломатической поддержки Израилю, а также целому ряду правых режимов в Латинской Америке (таких как режимы Боливии, Чили, Сальвадора, Гаити, Гватемалы, Бразилии и Аргентины) и других местах (например, хунты в Греции). Джонатан Гловер, определяющий государственный терроризм как «феномен, когда пользующиеся насилием в политических целях либо стоят у власти, либо являются ее агентами», совершенно справедливо заключает, что «даже поверхностное изучение государственного терроризма обнаруживает, что по своему влиянию на увеличение страданий людей он намного превосходит терроризм неофициальный»<sup>85</sup>. Это истинно космополитическое суждение, поскольку оно оценивает действия по их влиянию на индивидуального человека, и отказывается приписывать различное моральное значение одинаковым действиям в зависимости от того, стоит ли за ними государство или нет.

Я полагаю совершенно ясным, что ни один космополит не может считать мораль государств самодовлеющей. Здесь, очевидно, космополитизм лишь следует здравому смыслу. Что-то безумное есть в приписывании ценности государствам как таковым. Национализм, конечно, может объяснить, почему (некоторые) государства обладают ценностью для своих

---

<sup>84</sup> Avi Shlaim, "The Fighting Family", *London Review of Books*, May 9, 1996, pp. 16-18, p. 18, где (*inter alia*) рецензируется Benjamin Netanyahu, *Fighting Terrorism: How Democracies Can Defeat Domestic and International Terrorism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1995).

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 168.

членов. Но единственный способ, которым можно защищать чистое государственничество, состоит в демонстрации того, что оно представляет собой договор, соблюдение которого является более эффективным средством защиты индивидуальных интересов, нежели любой другой порядок. Самым убедительным кандидатом на среднюю посылку, соединяющую положения космополитизма с государственническими заключениями, является утверждение, что «сохранению мира между народами лучше всего способствует такая система, в которой имеется соглашение уважать автономную внутреннюю юрисдикцию государств»<sup>86</sup>. Однако, как заметил Чарльз Бейтц, можно сомневаться в истине этого утверждения, или же просто не соглашаться с тем, что мир нужно сохранять любой ценой<sup>87</sup>. Государственничество, вовсе не обязательно приводило мир, а потому вряд ли можно отвергнуть возможность того, что какое-то альтернативное установление сможет выполнить эту функцию лучше. В некоторых случаях международное признание передела границ могло бы ослабить конфликт, поскольку альтернативой этому признанию является война, а не мир<sup>88</sup>. И если «мир» означает дать волю тиранам, это и в самом деле слишком высокая цена за него.

Даже в существующей системе государств последствия сохранения статус-кво могут быть столь ужасающими, что стоит попробовать вооруженное вмешательство. Сказать это не означает отрицания того, что такое действие всегда рискованно, как слишком ясно показывают это неудачи миссии ООН в Сомали. Необходимо также признать и то, что действия индивидуальных государств редко, если вообще когда-либо, являются незаинтересованными, и что гуманитарные соображения вполне могут скрывать под собой коммерческие и стратегические интересы. Экономические санкции свободны от некоторых возражений, выдвигаемых против силы, особенно если их организация имеет международный характер,

---

<sup>86</sup> Beitz, "Cosmopolitan Liberalism", p. 129.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> См. Freeman, "Democracy and Dynamite", p. 752.



но и они не лишены своих недостатков. Они несут в себе неизбежный недостаток неспособности оказать влияние на режим, безразличный к страданиям своих подданных до тех пор, пока он может перенести на них неблагоприятные следствия экономических санкций. Пример Ирака это неплохо иллюстрирует: «ООН наложила на Ирак санкции, которые в своем роде эффективны. Но страдает не Саддам Хусейн. Страдают больной, слабый и бедный ... Исследования подтвердили данные Всемирной организации здравоохранения о том, что полмиллиона детей младше пяти лет умерло в Ираке в результате санкций ООН – в десять раз больше, чем общее число жертв войны в Заливе»<sup>89</sup>.

Генеральный Секретарь ООН Бутрос Бутрос-Гали, поставил «этический вопрос о том, является ли причинение страданий незащищенным группам населения легитимным средством оказания давления на политических лидеров, чье поведение вряд ли изменится от положения их подданных»<sup>90</sup>.

Главным недостатком как военного вмешательства, так и экономических санкций в существующей государственнической системе является тот факт, что решения здесь принимаются *ad hoc*, и это равно верно вне зависимости от того, является ли действие односторонним, или же осуществляется под покровительством Совета Безопасности. Космополит должен, как я полагаю, желать развития международной судебной системы. Джонатан Гловер доказывал, что уважение к правам человека могло бы стать условием для постоянного членства в «обществе государств». «Должны существовать международные суды, в которых бы принимались жалобы на несоблюдение государствами прав человека (как индивидуальные, так и правительственные). Европейский Суд по Правам Человека является возможной моделью подобной организации. Признание юрисдикции таких судов и обеспечение доступа их следователям может рассматриваться как

---

<sup>89</sup> Maggie O’Kane, “The Wake of War”, *The Guardian*, May 18, 1996, pp. 35-42, p. 35.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 42.

тест на пригодность страны участвовать в международном сообществе. Это, возможно, могло бы быть и условием членства в различных международных организациях (подобно тому Испания, Португалия и Греция не могли присоединиться к европейскому сообществу, пока их режим был диктаторским). Подобное требование можно было бы сделать также и условием таких вещей, как право на получение займов Всемирного Банка или Международного Валютного Фонда<sup>91</sup>.

Все это представляет собой попытку изменения «государственной морали» в направлении космополитизма, оставив при этом нетронутой ключевую институциональную черту государственничества, а именно отсутствие власти, высшей по отношению к государству. Хотя я и сделал акцент на том, что космополитическая мораль не ведет своих приверженцев к принятию какого-то определенного институционального порядка, включая и мировое государство, очевидно, что нынешняя система неспособна справиться с такими жизненными вопросами как глобальное потепление, утрата биологического разнообразия и загрязнение окружающей среды. Даже после торжественного подписания международных соглашений, не существует механизма для принуждения к их исполнению, а государства, как известно, не спешат соблюдать взятые на себя обязательства. Точно также большинство государств официально обязуется соблюдать договоренности о правах человека, но нет способа гарантировать то, что они будут придерживаться своих обязательств. Предложения наподобие выдвинутых Гловером являются шагом в верном направлении, но конечной целью должно быть, я полагаю, создание международной правовой системы, обладающей преимуществом над системами отдельных государств.

Точно также космополитический идеал в отношении глобального распределения дохода состоит в системе подоходного налога, одинакового для людей с одинаковым доходом вне зависимости от места их проживания. (Подобно федеральному подоходному налогу в США, государства могли бы

---

<sup>91</sup> Glover, "State Terrorism", p. 272.

добавлять к нему свой собственный подоходный налог для выполнения своих целей). Получателями этих средств должны быть бедные люди вновь независимо от места своего проживания. Но все это требует международной системы сбора налогов. Поэтому космополиты неизбежно приходят, в условиях существующих институциональных рамок, к рекомендации перераспределения дохода от богатых стран к бедным. Но даже и внутри государственной системы это недостаточно, поскольку космополиты не могут быть безразличны к тому, как переданные средства распределяются в стране-получателе. Потому космополитическая поддержка международного перераспределения с государствами в качестве ее единиц всегда должна быть условной. Если какие бы то ни было средства, переданные стране, обнаружатся на счетах членов правительства в Швейцарском банке, исчезнет повод для оказания помощи. Но, тем самым, возникнет сильное *prima facie* основание в пользу международного вмешательства с целью смены существующего правительства.

## **V. Космополитизм versus национализм**

Как мы видели в разделе III, предложения о международном принуждении к соблюдению прав человека и о международном перераспределении ресурсов (особенно в форме индивидуального налога и системы перевода средств) скорее всего, встретят возражения со стороны националистов. Но я хочу показать, что пока национализм ведет к таким выводам, он никак не совместим с космополитизмом. Лишь две формы национализма, приемлемые с космополитической точки зрения, могут быть вполне последовательно объединены с вмешательством и перераспределением, а, на деле, даже требуют их для того, чтобы быть морально легитимными. Одним случаем является этнически чистое государство, которое (как я доказываю в этом разделе ниже) терпимо только в качестве последнего прибежища. Другим, к которому я обращусь в

следующем и последнем разделе, является гражданский национализм (*civic nationalism*).

Начнем с национализма крови и почвы. Я принял аргумент Леа Брилмайер, что претензии на национальную территорию вполне могут считаться моральными, поскольку они относятся к утверждениям определенно морального рода, а именно, утверждениям, основанным на праве (*entitlement*). Я не могу, однако, принять ее утверждение, что современные политические философы не правы в том, что не принимают этих требований всерьез. Напротив, я сожалею о том, что симпатизирующие национализму философы, хотя и говорят на другом языке, фактически действуют как прикрытие для национализма крови и почвы.

По Брилмайер, и философы, и мировое сообщество должны всерьез воспринимать требования национальной территории и пытаться оценивать их обоснованность<sup>92</sup>. Но можем ли мы вообразить себе вердикт международного трибунала по столь конкурирующим друг с другом требованиям, который при этом не был бы совершенно произвольным? Какого рода доказательства могли бы быть представлены сторонами? Утверждение, что Бог дал землю Израиля евреям, вероятно, было бы подкреплено Пятикнижием. Положение, что Италия явно составляет полуостров вплоть до Альп (а потому включает в себя Южный Тироль) было бы, мне кажется, подкреплено крупной физической картой. Утверждение, что Сербия включает в себя Косово, подкреплялось бы тележкой, нагруженной историческими книгами. Но что делал бы суд перед лицом других людей, отрицающих существование Бога, или заявляющих, что слова его были неверно истолкованы, отвергающих очевидность заключений, основанных на изучении карты и доказывающих, что забота о тех, кто в настоящее время живет на данной территории имеет преимущество перед утверждениями, основанными на том, что эту территорию раньше населяли люди другой группы? Брилмайер говорит о трудности проблемы подобной оценки, но это, по ее словам, не делает ее

---

<sup>92</sup> Brilmayer, "Moral Significance of Nationalism", p. 21.

сколько-нибудь менее достойной рассмотрения. По-моему, однако, это больше похоже на вопрошание философов и адвокатов, является ли число семь оранжевым.

В любом случае, требования национальной территории, которые Брилмайер просит принимать всерьез, не могут быть совмещены с космополитическими послылками. «Так, например, Народная Республика Китай настаивает, что Тибет исторически был частью Китая, а не политически независимой территорией; Балтийские государства, по утверждению Советов, добровольно вошли в состав Советского Союза»<sup>93</sup>. Предположим, что и то, и другое – правда. Ну и что? Космополит не может признать того, что эти факты говорят нам что-то морально значимое. Варварство китайского правления в Тибете за последние годы ни на йоту не смягчается прошлой историей китайского там господства, даже если и можно было бы показать, что так было на протяжении тысячелетий. И если у стран Балтии есть основания для требований независимости, этого факта никак не меняет то, что их политические лидеры совершили в 1940 г., точно также как требование независимости Ирландии или Шотландии не опровергается указанием на договор, ратифицированный представителями обеих сторон несколько веков назад.

Отложив теологические/географические/исторические основания требований националистов, спросим теперь о том, как национализм, понятый просто как утверждение, что каждая нация должна иметь свое государство, расходится с космополитической точкой зрения. Явное возражение состоит в том, что на практике всякая территория, включающая в себя одну национальную группу почти постоянно будет содержать в себе и членов по крайней мере одной другой группы. Национализм, в таком случае – формула для системы граждан первого и второго класса, фундаментально противоречащая принципу равных гражданских прав, которым привержены космополиты. Сказанное о государствах, возникших на территории бывшей

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 17.

Югославии, можно применить вообще ко многим бывшим колониальным и советским государствам: «Хотя эти республики действительно были основаны на утверждении «правительства народа, созданного народом для народа», они не выступали за «новое рождение свободы» Линкольна. Вместо этого в них обнаруживается другая идеология, правительство одного вида народа, созданного этим видом народа для этого вида народа за счет всех других людей в государстве, положение которых не является столь удачным. Эти конституции определяли и должны были осуществлять вовсе не идею свободного равенства, но скорее систему постоянной дискриминации и неравенства, созданную большинством для большинства, для этнически понятой «нации» или народа (narod)»<sup>94</sup>.

Гоббс назвал «гордость» - утверждение превосходства – нарушением закона природы, поскольку, в естественном состоянии, она с необходимостью вызывает конфликт<sup>95</sup>. К сожалению, однако, коллективная гордость может быть довольно стабильной, если она принимает форму систематического группового неравенства. Привлекательные черты ее лежат на поверхности. Для тех, кто имеет образование и профессию, она дает монополию на престижные и влиятельные рабочие места. Для тех же, у кого отсутствуют личные качества, могущие стать основой чувства собственного достоинства, она дает ложное чувство превосходства, единственным условием которого является сам факт рождения в данной группе.

Как показывает трагический пример Югославии, новые государства, созданные в результате распада более обширного государства, обычно более откровенно дискриминационны, нежели то государство, наследниками которого они являются. Так, премьер-министр частично автономного режима Стормонта, созданного в Северной Ирландии в 1921 г. определил его как «протестантское государство для протестантского народа», и последующая история вполне подтвердила эту его похвальбу. Совсем недавно венгерское

---

<sup>94</sup> Hayden, "Focus", p. 64, курсив мой.

<sup>95</sup> Hobbes, *Leviathan*, p. 107.

меньшинство в Словакии встретилось с отношением, намного худшим, чем в прежней Чехословакии<sup>96</sup>. Таким образом, распространение государств с этническими национальными меньшинствами не является панацеей. С космополитической точки зрения, такое государство вполне способно привести к результатам много хуже тех, к которым приводит большее и более разнородное государство.

Есть одно свойство государств с национальными меньшинствами, к которому мне бы хотелось привлечь особое внимание. А именно, если государство воспринимается как «дом» некоей национальной группы, то следствием этого является тот факт, что только ее члены имеют законное право принимать участие в решениях о будущем направлении публичной политики государства. А это, очевидно, не соответствует той идее, что каждый человек, проживающий на данной территории, должен иметь право голоса. Наиболее явный конфликт возникает в тех редких случаях, когда группа, претендующая на «обладание» государством, на самом деле является численным меньшинством. В Южной Африке небелому населению было попросту отказано в праве голоса, в результате чего в политическом соревновании участвовали только белые. В Фиджи, напротив, существовало всеобщее право голоса со времени обретения независимости в 1977 и до 1987 г., когда выборы выиграла партия, представляющая главным образом потомков индийцев, первоначально приехавших на Фиджи в качестве рабочих по контракту, а затем здесь оставшихся (а также некоторых, прибывших независимо). Тогда правительство было быстро низвержено армией, подавляющее большинство в которой составляли коренные жители Фиджи<sup>97</sup>.

Конфликт между претензиями национального сообщества и всеобщим избирательным правом может быть скрытым при условии, что его члены составляют подавляющее большинство населения – покуда они едины. Ведь

---

<sup>96</sup> Martin Brusis, "Ethnic Rift in the Context of Post-Communist Transformation: The Case of the Slovak Republic", *International Journal on Minority and Group Rights* 5 (1997): 3-32.

<sup>97</sup> See Joseph H. Carens, "Democracy and Respect for Difference: The Case of Fiji", *University of Michigan Journal of Law Reform* 25 (1992): 547-631.

в этом случае национальная группа сможет выиграть любые выборы или референдум. Но даже и тогда, апеллируя к более адекватной концепции политического равенства, мы можем критиковать эту перманентную поляризацию, основанную на родовых свойствах. Проблема, однако, всплывает на поверхность, если национальное большинство разделено внутренне. Ибо в этом случае результат может определяться голосами меньшинства, а вытекающая из этого результата политика - поддерживаться лишь меньшинством национальной группы.

Так, Говард Адельман говорит, что суверенное государство является «тем уровнем политической власти, который представляет волю народа, понятого как нация, *Staatsvolk*, этническая группа, определяющая характер государства»<sup>98</sup>. В разделе II я цитировал его утверждение, что необходимым условием для отделения является согласие большинства населения территории, на которую данная нация заявляет свое право. Но имея в виду его абсолютное согласие с национализмом крови и почвы, неудивительно, что он приходит к тому выводу, что, с точки зрения морали, решение должно принимать большинство *Staatsvolk*. «В референдуме 1980 г. в Квебеке, хотя и требовалось согласие большинства для начала процесса отделения, поддержка уже 40 процентов избирателей, кажется, была бы достаточной для того, чтобы поставить Квебек на этот путь, поскольку 40 процентов представляло бы большинство франкоговорящих канадцев Квебека»<sup>99</sup>.

Во время следующего референдума, в 1995 году, лидер сепаратистских сил, Жак Паризо, сделал в точности такое же, как и предсказанное Адельманом, заявление, а именно, что сорока процентов голосов в пользу отделения должно быть достаточно, поскольку это означало бы, что большинство этнических франкоговорящих канадцев проголосовало за него, при допущении того, что все другие жители провинции проголосовали бы против. И после того, как голосование было проиграно минимальным

---

<sup>98</sup> Adelman, "Quebec", pp. 181-82.

<sup>99</sup> Ibid., pp. 186-187.



большинством, он предположил, что голоса «этнических групп» (ethnics) каким-то образом незаконно определили результаты голосования. Обратную сторону того же вывода, основанного на тех же самых предпосылках, можно увидеть на примере Израиля. Так, говорилось, что голосование в Кнессете за отказ от контроля над Голанскими высотами для своей законности должно набрать больше простого большинства голосов, и при этом точное число голосов вычислялось так, чтобы гарантировать, что всякое движение за данное предложение не проводилось бы на основе поддержки нееврейского населения<sup>100</sup>.

Необходимо подчеркнуть здесь, что эти предложения, какими бы странными они не казались, являются просто приложением внутренней логики идеи государства как дома для группы, составляющей большинство, которая имеет право решать, какую политику проводить государству. Быть может, самым последовательным способом соединения идеи национального сообщества и всеобщего избирательного права было бы введение чего-то вроде предварительных выборов белых на Старом Юге<sup>101</sup>. Это позволяет белым согласовать свои разногласия между собой и выдвинуть одного знаменосца Демократической Партии. Пока у них есть большинство зарегистрированных избирателей в штате (чего они сумели добиться), они могут автоматически провести своего кандидата на официальных выборах, тем самым исключив черное население вообще из процесса реального принятия решений. Вне всякого сомнения, идея распространения такой системы на страны с национальным большинством и меньшинствами абсолютно отвратительна. Но это только потому, что абсолютно отвратительно лежащее в основе этой системы понятие о том, что национальное большинство должно обладать исключительным правом на контроль публичной политики. Без сомнения Тэйлор, Уолцер, Кимлика и другие представители академического мира, поддерживающие эту идею,

---

<sup>100</sup> Я благодарю за эту информацию Офера Кастро Кассифа. Относящуюся к этому вопросу дискуссию см. у Y. Peled, "Ethnic Democracy and Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens and the Jewish State", *American Political Science Review* 86 (1992): 432-43.

<sup>101</sup> *Locus classicus* является книга V.O. Key, *Southern Politics in State and Nation* (New York: Knopf, 1950).

отказались бы от своих последователей в реальной жизни. Но это интересно лишь их биографам. Дело в том, что именно последователи точно выводят следствия из теоретических положений. А на самом деле, можно даже сказать, что те, кто (как в Эстонии, Латвии, Словакии и Болгарии) наделяют конституционными привилегиями «национальное» большинство, видят эту логику яснее самих теоретиков.

Если явное возражение национализму состоит в том, что он способствует разделению граждан первого и второго сорта, имеется и равно очевидный ответ, что эта проблема не может возникнуть в этнически чистом государстве. Покуда национальное сообщество в точности совпадает с государством, можно сказать, что здесь существует только один разряд граждан: равное уважение всех будет правилом; и вклад каждого гражданина в публичную политику будет считаться равно ценным. До того, однако, как принять этот вывод за решение проблемы, следует обратить внимание на огромную цену, которую придется заплатить за создание этнически чистых государств на тех территориях, где национальности смешаны. Обыкновенно способами достижения этого состояния дел являются геноцид, или же то, что в последнее время стали называть этническими чистками, но что представляет собой старую практику: изгнание членов некоторой этнической группы под угрозой (зачастую усиленной реальностью) насилия. Убийства и другие преступления против человечности, связанные с разделением Боснии *de facto*, помнят все, но все они бледнеют перед теми смертью и разрушением, которые последовали за разделением Индии в 1947 г. Последний способ состоит в упорядоченном вывозе населения в соответствии с международными соглашениями. Редкость этого выхода удостоверяется единственностью постоянно цитируемого примера. Это – обмен населением между Грецией и Турцией, оговоренный Севрским договором, который был частью территориального передела после Первой Мировой Войны. Даже здесь человеческая стоимость такого решения недооценивается, поскольку людей буквально выкорчевывают из их домов и

принуждают к перемещению: некоторые пожилые греки и турки все еще мечтают о деревне, которую они оставили на другой стороне границы.

В великолепной статье в одном из прежних томов этой серии, Элизабет Кисс взяла эпиграфом утверждение Майкла Игнатъефф о том, что мира и безопасности не будет до тех пор, пока каждая этническая группа не будет иметь свое государство<sup>102</sup>. Если бы этот крик отчаяния был бы верным, стоило бы принять те громадные потрясения, которые необходимы для создания мира моноэтнических национальных государств. Но он не является истинным. Почти все государства полиэтничны, но гораздо меньше мест, где возникают этнические конфликты или совершаются репрессии. (Я рассмотрю некоторые из условий равного гражданства в следующем разделе). Идея о «примордиальности» этнических идентичностей, которые неизбежно выражают себя в политике, противоречит современной науке, подчеркивающей случайный характер как идентичностей, так и политических следствий<sup>103</sup>. Если бы «человеческая природа» неумолимо определяла отношения между этническими группами, мы не смогли бы объяснить то, каким образом, после того, как члены различных этнических групп мирно существовали по соседству друг с другом на протяжении жизни поколений, они могут за несколько часов начать убивать друг друга. Здесь меняются надежды и страхи членов этих групп<sup>104</sup>. Искусство конструктивной политики состоит в избежании создания ситуаций, в которых люди видят свою будущую безопасность в убийстве и изгнании других.

Это не означает отрицания того, что создание этнокультурно гомогенных государств (либо автономных политических образований внутри государства) может в каких-то условиях быть наилучшим из возможных вариантов. Но это значит, что было бы еще лучше избегать попадания в ситуацию, в которой такой выход является наилучшим. Есть (как это часто отмечалось) аналогия между разделением государств и разводом. И мне

---

<sup>102</sup> Kiss, "Five Theses on Nationalism", p. 288.

<sup>103</sup> Мне кажется полезным здесь пример исследования в John Hutchinson, Anthony D. Smith, eds., *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

<sup>104</sup> См. Russell Hardin, *One for All* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

хотелось бы подчеркнуть один аспект этой аналогии. Было много исследований, доказывающих, что развод оказывает плохое воздействие на детей, но все, что эти исследования на самом деле показывают – это то, что дети разведенных родителей по различным критериям менее успешны, чем дети в стабильных семьях. Но это не означает доказательства того, что эти дети успешны после развода менее, нежели они были бы, если бы их родители не развелись. Какие бы свойства брака не имели своим результатом его разрушение, они, по всей видимости, плохо влияют на детей, разрушается в действительности брак или нет – и это воздействие вполне может быть хуже, если брак сохраняется<sup>105</sup>. Точно также, дела могут идти таким образом, что создание этнически чистых государств становится выходом лучшим, нежели сохранение status quo. Но это означает только, что такой выход менее плох, чем действительно очень плохая альтернатива.

Есть некоторые трагические случаи, в которых создание этнически чистых государств кажется единственной альтернативой кровопролитию и репрессиям без какого-то видимого завершения. Например, *de facto* разделение Кипра (сопровожаемое «этнической чисткой») стало причиной установления мира на этом беспокойном острове и возможно было бы признано международным сообществом, если бы Греция не имела двойного дипломатического преимущества в виде многочисленного и влиятельного греческого населения в США и членства в Европейском Союзе. Порочные политики турецкого правительства по отношению к курдам и сербов по отношению к косоварам, а также притеснение палестинцев создали сильные аргументы в пользу независимости этих территорий. И трудно увидеть теперь какую-то возможность решения конфликта между гуту и тутси, кроме массового перемещения населения с помощью ООН, так чтобы все тутси оказались в результате в одной области, а все гуту – в другой с границей между ними охраняемой силами ООН.

---

<sup>105</sup> Единственным способом изучения этих явлений с некоторой надеждой на достижение определенных результатов было бы распределение случайно выбранных проблемных семей на две категории: на тех, которые разводятся и тех, которые решают остаться вместе. Но, конечно, проведение такого контролируемого теста, встретилось бы с очевидными правовыми и этическими трудностями.

Важно, однако, помнить, что возражения против этнически чистых государств с космополитической точки зрения не сводятся лишь к стоимости их создания. Как указал Зигмунд Бауман, оптимистическая картина этнически чистого государства как такого, в котором все граждане обязательно будут иметь равное гражданство, далека от действительности. «Философские доброжелатели с обеих сторон либерально-коммунитаристского водораздела слишком часто закрывают глаза на реальное положение тех «меньшинств», чьи требования они слишком спешат поддержать в своей похвальной симпатии к забытым и заброшенным. Зачастую эта реальность при близком ее рассмотрении, и особенно, при взгляде изнутри, выглядит не слишком благоприятно. Очень часто постулат выживания превращается в ужасающее оружие притеснения и тирании, осуществляемых признанными или самопровозглашенными стражами «сообщества» (этнического, расового, религиозного) и его традиционных ценностей для того, чтобы обязать к повиновению своих несчастных подопечных и стереть всякий намек на автономный выбор»<sup>106</sup>.

Защита политик правительства Квебека у Чарльза Тэйлора служит хорошей тому иллюстрацией: «Коллективная цель состоит не только в том, чтобы франкоязычное население обслуживалось (правительственными органами) на французском языке, но и чтобы франкоязычное население сохранилось и в следующем поколении ... Она не может быть переведена на язык прав ныне живущих франкоязычных людей. На деле преследование этой цели может даже подразумевать сокращение их индивидуальной свободы выбора, как это делает Билль 101 в Квебеке, где франкоговорящие родители должны посылать своих детей в школы с преподаванием на французском языке»<sup>107</sup>. И вновь, даже более прямо: «Политическое общество не нейтрально между теми, кто ценит приверженность культуре наших предков и теми, кто хотел бы от нее освободиться во имя некоторой цели

---

<sup>106</sup> Zygmunt Bauman, "Communitarianism, Freedom, and the Nation-State", *Critical Review* 9 (1995): 539-53, p. 551.

<sup>107</sup> Taylor, *Reconciling the Solitudes*, pp. 165-66.

индивидуального саморазвития»<sup>108</sup>. Очевидно, что на французском языке будут говорить в Квебеке, пока достаточное число людей выбирает именно этот язык для общения и побуждает своих детей говорить на нем. То, что утверждает здесь Тэйлор – это насаждение «коллективной цели» «политического общества» на тех, кто отрекается от нее и потому (несмотря на то, что является членом этнической нации) не принадлежит к обществу, определяемому приверженностью этой цели.

Часто отмечалась роль национализма как эрзац-религии. Нужно лишь добавить, что немногие религии организованы как либеральные демократии. Поэтому вовсе не удивительно найти похожее противоречие и между национализмом и либеральной демократией. «Идентификация с нацией и лояльность ей не подразумевает волюнтаризма «ежедневного плебисцита», скорее здесь имеется в виду принятие обязательств принадлежности и миссии нации как она выражается ее хранителями»<sup>109</sup>. Один боснийский серб выразил противоречие между этнокультурной национальностью и либеральными ценностями, посетовав «они хотят превратить сербов в граждан»<sup>110</sup>. Ничто не может яснее подкрепить предупреждение Ренана, выраженное в «*Qu'est-ce qu'une nation?*», что все больше и больше имеет значение быть не столько итальянским, английским или французским гражданином, сколько итальянцем, англичанином или французом<sup>111</sup>.

Общество вполне может возникнуть и из худших вариантов этнокультурного национализма, но имеются все основания думать, что это требует слишком долгого времени. «История», сказал Стефен Дедалус, «это кошмар, от которого я пытаюсь пробудиться»<sup>112</sup>. Леопольд Блум также осуждает историю в пабе Барни Кьернана во время высшей точки травли евреев, откуда взят эпиграф для этой статьи. «Но это бесполезно, говорит он.

---

<sup>108</sup> Ibid., pp. 175-76.

<sup>109</sup> Julie Mostov, "The Use and Abuse of History in Eastern Europe: A Challenge for the 90s", *East European Constitutional Review* 4, no.4 (1995): 69-73, p. 71.

<sup>110</sup> Ibid., p. 72.

<sup>111</sup> Ernest Renan, "What is a Nation?" в его *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies* (Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1970), p. 73. Выражение «ежедневный плебисцит» в одной из цитат выше отсылает именно к этому очерку.

<sup>112</sup> Joyse, *Ulysses*, p. 28.

Сила, ненависть, история, все такое. Это не жизнь для мужчин и женщин, оскорбление и ненависть»<sup>113</sup>. Творец этих слов, Джеймс Джойс, также был страстным противником «образования народа Ирландии в старой каше расовой ненависти»<sup>114</sup>. Сам Джойс так никогда и не вернулся в Ирландию после 1912 г., и за ним в изгнание в последующие десятилетия последовали тысячи людей, осознавших себя оглушенными тяжестью истории в форме попытки возрождения Гаэльского языка, подчинения государства церкви и официальной диффамации любой культуры за исключением культуры крестьянства. Только через пол-столетия после провозглашения ирландской независимости в 1921 году, страна начала сбрасывать с себя мертвую длань Cathleen ni Houlihan.

Еще одним возражением национализму является его тенденция к прославлению войны. Справедливости ради, я должен добавить, что есть и традиция, идущая от Гердера через Мадзини, идеалом которой был мир наций, живущих в совершенной гармонии в своих особых моральных универсумах. Но противоположностью этой милой теории является другая, более темная идея. По ней, война приветствуется как сфера, в которой превосходство нации достигает своего апогея. Не случайно националисты воинственны, и не случаен тот факт, что национальная история состоит в большой мере из выигранных и проигранных сражений. За несколько дней до того, как Ицхак Шамир лишился своего поста в 1992 г., он выступил с речью, в которой сказал: «Нам сегодня все еще нужна эта истина, истина силы войны, или, хотя бы, нам следует признать, что война неизбежна, поскольку без этого жизнь индивида бессцельна, а нация не имеет шанса на выживание»<sup>115</sup>. И было бы очень легко найти похожие чувства в речах других политических лидеров этого региона. Защитники национализма не могут, я

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 273.

<sup>114</sup> «Против чего больше всего я возражаю в этой статье (Гриффита “Sinn Fein”) – это то, что она воспитывает народ Ирландии на старой каше расовой ненависти, тогда как всякому ясно, что если существует ирландский вопрос, он существует главным образом для пролетариата». Letter to Stanislaus Joyce, September 25, 1906 // Richard Ellman, ed., *Selected Letters of James Joyce* (New York: Viking, 1975), p. 111.

<sup>115</sup> Shlaim, “The Fighting Family”, p. 17.

думаю, сбросить со счетов эту связь между национализмом и идеей, что «без войны жизнь индивида бесцельна» как некую печальную идиосинкразию. Как только ценность коллективности возвышается над ценностью индивидов, ее составляющих, вряд ли замедлит последовать тот или иной род фанатизма.

Одной линией доказательства в пользу национальных государств является аргумент, что чувство солидарности и общие ценности содействуют перераспределению дохода от богатого бедному<sup>116</sup>. Это просто плохая политическая социология. Хорошо известен тот факт, что карту национализма обычно разыгрывают правые партии. Теоретики национализма любят приводить аналогию между нацией и семьей, и в самом деле, этническая нация является (мифической) расширенной семьей. Но апеллирование к «интересам семьи» против претензий индивидуальных ее членов вполне может быть прикрытием преследований интересов и целей того, кто отвечает за составление программы действий. Точно также, возвышение до того же уровня «интересов нации» обыкновенно сопровождается предположением о том, что разделять нацию посредством выдвижения требований одной социэкономической группы против другой в лучшем случае неуместно, а в худшем – вероломно<sup>117</sup>. Перераспределение никогда не происходит придуманным Уолцером и Миллером способом, так, что его требуют общие ценности. Скорее, оно постоянно требует создания политической партии, намеренно ищущей разделения электората по социэкономическому признаку.

Современную иллюстрацию вредного воздействия национализма на интересы наименее удачливых членов общества дает то, как даже немогущая и зависимая палестинская власть, созданная в результате соглашений в Осло, ослабила организацию рабочего класса. Эдвард Сэйд говорит о рабочем активисте, описавшем «подъем сознания палестинского рабочего класса на

---

<sup>116</sup> Miller, *On Nationality*, pp. 92-96; и David Miller, "In What Sense Must Socialism be Communitarian?"// *Social Philosophy and Policy* 6 (1988/89): 51-73.

<sup>117</sup> Как говорит об этом Роза Люксембург, «национальная идея органического существования людей «как гомогенного социального и политического тела» является «туманным покровом», затемняющим классы с антагонистическими интересами и правами». Joan Cocks, "From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question", *Political Theory* 24 (1996): 518-37, p. 522.



протяжении интифады, и его упадок после Осло, когда власть взяли деятели Фатах, превратившие профсоюзы в националистические организации. «Это наше несчастье», сказал он со значительным воодушевлением, «использование националистических рассуждений для того, чтобы скрыть социальные неравенства, реальные несправедливости и печальное состояние нашей гражданской жизни вообще»<sup>118</sup>.

Несмотря на все эти недостатки, я признал, что в некоторых условиях этнически чистое государство может быть лучше, чем альтернативное состояние дел при том направлении движения, которое в реальности принимает история. Это создало бы затруднения для космополитизма, если бы национальные государства могли при этом легитимно противостоять требованиям международного перераспределения и претендовать на неприкосновенность от международного вмешательства, направленного на принудительное внедрение основ космополитической морали. Но я хочу показать, что нет ничего, что можно было бы сказать в пользу выводов теоретиков национализма, направленных против перераспределения и вмешательства, которые я изложил в разделе III.

На мгновение примем всерьез аналогию между нацией и семьей, которую так любят проводить националисты. С космополитизмом вполне совместим тот факт, что члены семьи должны иметь такие обязанности по отношению друг к другу, которых они не имеют по отношению к другим людям. (Я объясню это в следующем разделе). Но что если эти обязанности не выполняются? Дэвид Миллер (как мы видели в разделе III) заявляет, что неспособность национальных государств выполнять свои обязанности не создает обязательств для других вмешиваться в ход дел. Но когда дети брошены или испытывают жестокое обращение со стороны родителей, практически все (включая, я уверен, Миллера) считают, что государство должно встать на их защиту. Точно также, если политические власти

---

<sup>118</sup> Edward Said, "Lost between War and Peace", *London Review of Books*, September 5, 1996, pp. 11-12.

неспособны исполнить свои обязанности, этот факт должен стать основанием для обязанности вмешательства.

В параллельном направлении идет и анализ перераспределения ресурсов. Предположим, что мы согласны с тем, что семьи должны иметь автономию при размещении своих доходов согласно некоему внутреннему процессу принятия решений. Это не означает, что внутреннее распределение закрыто для внешнего контроля: в самом деле, в Британии (и, без сомнения, еще где-нибудь) мужчина может быть лишен свободы за умышленное не обеспечение своей семьи в финансовом отношении. И Миллер был бы среди первых, кто настаивал на том, что это не означает, что семьи должны быть брошены выживать (или не выживать) за счет тех доходов, который дает им рынок. Но если пример (ограниченной) автономии семей не исключает перераспределения среди них, то и (ограниченная) автономия национальных государств не исключает перераспределения среди государств.

Уолцер, как мы видели в разделе III, выдвигает «морально необходимое» предположение, что существует «соответствие» между обществом и государством, от которого можно отказаться только в случае огромных злоупотреблений, таких как рабство и геноцид. Космополит должен, я думаю, доказывать обратное данному предположению в следующем смысле. Нам знакомо направление, взятое многими правительствами третьего мира в международных совещаниях таких как, например, Венская Всемирная Конференция по правам человека 1993 года, а именно, что требования соблюдения прав человека представляют собой западный «культурный империализм»<sup>119</sup>. Но разве на самом деле есть общества с консенсусом по поводу добродетелей ареста без суда, общепринятой пытки подозреваемых, детского труда, подавления профсоюзов и строгих ограничений на образование и занятость женщин? Или эти практики поддерживаются лишь господствующими в обществе

---

<sup>119</sup> См. Kevin Boyle, "Stock-Taking on Human Rights: The World Conference on Human Rights, Vienna, 1993"//David Beetham, ed., *Politics and Human Rights* (Oxford: Basil Blackwell, 1995), pp. 79-85, особенно p. 84.

группами? Я полагаю, что бремя доказательства наличия этого консенсуса должно лежать на тех, кто утверждает его существование.

Что было бы необходимо для установления консенсуса в поддержку репрессивных и радикально неравных институтов? Что иметь хоть какую-то ценность, консенсус должен был бы возникнуть в условиях, в которых каждый (в особенности жертвы этих институтов) имел бы способность и возможность оценить альтернативы. Более того, элементарен тот факт, что консенсус, для того чтобы иметь силу, должен быть добровольным. А это подразумевает, что противники *status quo* могут публично выражать свое несогласие, не имея причин бояться неблагоприятных последствий со стороны государства или властных частных сил (к примеру, землевладельцев и работодателей). При выполнении всех этих условий, я буду очень удивлен, если действительно возникнет консенсус, направленный против основных прав человека. В самом деле, есть очевидные логические ограничения для возможности установления условий имеющего силу согласия. Женщины, которые не допускаются к образованию, не способны на согласие, поскольку не удовлетворяют условию информированного согласия, а режим, пытающийся и убивающий подозреваемых «смутьянов» с самого начала исключается из рассмотрения.

Я не думаю, что космополит обязан делать какие-либо уступки культурному релятивизму типа уолцеровского, «расслабленной интеллектуальной моде, которой потакают люди, производящие впечатление, что они никогда не были вблизи от какого-нибудь нарушения прав человека»<sup>120</sup>. Много можно сказать в пользу здравого подхода Майкла Фримана: «Доктрина прав человека не подразумевает интолерантности к чему бы то ни было, кроме несправедливости и не включает в себя неуважения к каким бы то ни было культурам, кроме несправедливых

---

<sup>120</sup> Fred Halliday, "relativism and Universalism in Human Rights: The Case of The Islamic Middle East"// Beetham, ed., *Politics and Human Rights*, pp. 152-67, p. 166.

культур»<sup>121</sup>. Но даже если бы мы и согласились с теоретической возможностью того, что государство может ходатайствовать перед международным судом об исключении из правил на том основании, что некоторые права человека противоречат важной общей ценности, я не думаю, что это имело бы какое-либо практическое значение, если бы суд настаивал на наличии условий имеющего силу согласия.

## **VI. Космополитический национализм?**

Национализм есть двуликий Янус. Повернутый в одну сторону, он является идеологическим конструктом в смысле Маркса и Энгельса: отвлекающей внимание идеализацией отвратительной реальности. Эту форму национализма я и оценивал до сих пор. Я должен теперь добавить, что у него есть и более благопристойное лицо. В этой своей форме он принципиально важен для успешного функционирования либерально-демократического политического общества. Если космополитизм во внутренних делах является, как я утверждаю, либеральной демократией, можно сказать, что национализм в этой форме требует космополитической моралью. Это было бы проблемой, если бы такой национализм был несовместимым с внешнеполитическим аспектом космополитизма. Однако, не будучи таковыми, его принципы естественным образом поддерживают перераспределение и вмешательство.

Основой либерализма является идея равного гражданства. Она, конечно, влечет за собой положение о том, что юридические права не должны различаться в зависимости от каких-либо социальных характеристик: здесь не может быть каст или сословий, равно как и дискриминации, основанной на этничности, расе или поле. Но равное гражданство требует большего. Оно несовместимо с политическим или правовым разделением на граждан первого и второго класса. Лучше всего это можно понять, припомнив ситуацию, описанную в предыдущем разделе,

---

<sup>121</sup> Michael Freeman, "Nation-States and Minority Rights: A Cosmopolitan Perspective"// Moorhead Wright, ed., *Morality and International Relations: Concepts and Issues* (Aldershot: Avebury, 1996), pp. 37-51, p. 50.

когда (даже при наличии всеобщего избирательного права) большинство считает себя единственным легитимным источником определения будущего направления движения государства. В полной противоположности этому, равное политическое гражданство требует, чтобы всякий вклад в такие споры рассматривался бы на основании его достоинств, и не исключался бы автоматически на основе идентичности делающей его личности.

Это требует политик включения, а не политики исключения, характерной для этнического национализма. Суть заключается в том, что лояльность к группам, объединенных общим происхождением, должна быть подчинена более широкой лояльности; первичной лояльностью граждан должна быть лояльность к другим гражданам. Как говорит об этом Маргарэт Канован, либеральная демократия может быть устойчивой, только если выполняются два основных условия: «существование, с одной стороны, автономных индивидов, чувствующих себя свободными от аскриптивных (*ascriptive*) идентичностей, и наличия, с другой стороны, доверия среди членов общества вне зависимости от их членства в группах. Эти условия не понимаются сами собой. Во многих местах мира идентичность и солидарность в подавляющем большинстве аскриптивны и относятся к коллективу (*communal*)»<sup>122</sup>.

Майкл Уолцер писал: «Дайте «народу» политическую жизнь, и он выйдет на сцену, построившись в племенные шеренги, неся с собой свой язык, исторические воспоминания, обычаи, верования и ценности»<sup>123</sup>. Если дело обстоит таким образом, то нужно сказать, что этот народ все еще пребывает в до-политическом состоянии и не готов к самоуправлению. То, что я вынес из интересного исследования «Национализм» Лиа Гринфилд, так это понимание того, что частные этнические, религиозные и культурные идентичности должны были претерпеть значительное изменение для того, чтобы составить в итоге общее английское или французское гражданство,

---

<sup>122</sup> Canovan, *Nationhood and Political Theory*, p. 40, перифраза из A.B. Seligman, *The Idea of a Civil Society* (New York: Free Press, 1992). Я изложил то, что представляется мне условиями удовлетворительного либерально-демократического режима в главе 4 моей *Justice as Impartiality*.

<sup>123</sup> Walzer, "Notes on the New Tribalism", p. 188.

чувство приверженности Англии или Франции, превосходящее лояльность отдельным общинам<sup>124</sup>. Историческая случайность такого рода состояния не удивительна, имея в виду необходимость наличия сильных условий для его возникновения.

Но как нам следует назвать состояние такого рода? Маурицио Вироли в своей книге «За любовь к стране» предлагает термин «патриотизм», который он отличает от национализма<sup>125</sup>. Конечно, самое распространенное современное употребление термина «патриотизм» приравнивает его к ксенофобии. По замыслу Вироли, он обозначает лояльность государству, которое должно быть, по определению, привержено свободе и гражданскому равенству. Юрген Хабермас «предлагает «патриотизм конституции» (*Verfassungspatriotismus*): то есть, патриотизм (для немцев), основанный на лояльности универсальным политическим принципам свободы и демократии, воплощенным в конституции Федеральной Республики Германия»<sup>126</sup>. Но имеются и весомые исторические основания для того, чтобы назвать такое состояние национализмом. Там, где нам нужно отличить его от этнокультурного национализма, мы можем называть его национализмом гражданским.

В девятнадцатом веке гражданский национализм скрытым образом принимал предпосылки культурного национализма и приводил к выводу, что равное гражданство требует ассимиляции всех граждан в доминантную (и, как подразумевалось, наиболее «развитую») культуру в рамках государства. Национализм, тем самым, виделся прогрессивной силой, направленной на выведение «отсталых» народов, таких как валлийцы или баски из их культурной стагнации. Некоторые нации – и только они одни – предназначены на ведущую роль самой историей. По наблюдению Маргарет Канован, в этой теории имелся «значительный элемент историцизма».

---

<sup>124</sup> Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

<sup>125</sup> Maurizio Viroli, *For Love of the Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 169-70.

«Основываясь на допущениях историцизма, различие постепенно возникающих границ исторических наций представляет собой проблему не более сложную, нежели проблема определения границ марксистских классов. ... Уверенность в ходе истории создала для Мадзини возможность провозвещения совершенно националистской Европы, состоящей только из одиннадцати подлинных наций, и отрицания претензий ирландцев (среди прочих) на национальность на том основании, что у них нет национального языка и особой исторической миссии»<sup>127</sup>.

Лиа Гринфилд воспользовалась этим уподоблением для доказательства того, что марксизм представляет собой историцистский национализм, в котором классы вместо наций становятся носителями исторического изменения. Немецкий национализм противопоставлял политическую и экономическую отсталость Германии ее культурному превосходству, и у Маркса «точка зрения на пролетариат как на универсальный класс в отличие от всех других классов, была отражением идеи Германии как пан-человеческой нации в отличие от всех других наций»<sup>128</sup>.

Вера в искупительную силу национализма ослабла вместе с верой в искупительную силу пролетариата. Современный гражданский национализм должен примириться с культурным разнообразием. Проблема состоит в том, чтобы найти средоточие лояльности своим согражданам и основу для равного уважения к ним, которые превосходили бы все прочие идентификации. «Патриотизм конституции» Хабермаса слишком тонок: он не дает основы для отношений между гражданами Германии в отличие от граждан других либеральных демократических государств. Бессмысленно воображать, что можно ослабить частные лояльности, без более широкого средоточия лояльности, который может быть нагружен некоторой эмоциональной силой. Нам действительно нужны национальные государства.

---

<sup>127</sup> Canovan, *Nationhood and Political Theory*, p. 8.

<sup>128</sup> Liah Greenfield, "The Worth of Nations: Some Economic Implications of Nationalism", *Critical Review* 9, 1995: 555-84, p. 562. Маркс и Энгельс продолжали верить в то, что «право исторической эволюции» принадлежит нациям также, как и классам. «Например, Энгельс считал «смехотворным» и «антиисторическим» чешский национализм и защищал претензии Германии на Шлезвиг как «право цивилизации против варварства». Canovan, *Nationhood and Political Theory*, p. 14, n. 14.

Но это не означает государства как собственности какой-то предрасположенной этнокультурной нации. Скорее, нация должна быть составлена из имеющегося под руками материала. Это требует доброй воли, интеллекта и воображения. Поскольку всего этого обыкновенно недостает в политике, неудивительно, что национальные государства, приближающиеся к идеалу, представляют собой столь редкое явление. Так, в противоположность рецептам этнокультурных националистов, это потребовало бы от большинства в Квебеке и Израиле принимать во внимание интересы меньшинства, развивать культурное разнообразие и включать членов меньшинств в национальную жизнь, гарантируя их представленность в каждом из важных органов принятия решений.

В отличие от государственничества и этнокультурного национализма, у космополитического национализма нет принципиальной позиции по поводу границ. Если распадение существующего государства сделает функционирование либеральных институтов более легким (или, по крайней мере, не менее вероятным), и желательно для населения данной территории (без какого либо различия по поводу его желательности между разными группами, на ней проживающими), космополит не имеет оснований выступать против него. Так, шотландский национализм в новое время всегда был территориальным, а не этнокультурным. (В отличие от национализма валлийского, например, он не ставил гаэльский язык в центр своей концепции шотландской идентичности). Поэтому, если бы большинство на территории Шотландии выступало за независимость, космополит поддержал бы это требование. Нелиберальные сторонники разделения, однако, не заслуживают такой симпатии. Во имя гражданского национализма следует противостоять этнонационалистам, чье требование отдельного государства «с большой вероятностью приведет к оправданию институциональных моделей исключения и маргинализации»<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Kiss, "Five Theses on Nationalism", p. 312.



Я говорил выше о Дэвиде Миллере как об одном из числа академических сторонников национализма, утверждающих несовместимость между национализмом и космополитизмом. И все же когда он рассматривает проблему создания национальной идентичности в границах государства, его взгляды вполне согласны с космополитизмом. Я попытаюсь решить этот парадокс, показав, что гражданский национализм, описанный в 5 и 6 главах его книги «О национальности» вовсе не имеет тех антикосмополитических выводов, которые представлены Миллером в третьей главе той же книги и рассмотрены нами в разделе III.

По Миллеру, чувство общей национальности требует – в качестве условия общего самосознания в данном обществе и общей арены для политической дискуссии – чтобы подавляющее большинство населения говорило на одном языке, хотя вовсе не обязательно, чтобы этот язык был их первым языком. Кроме того, оно требует общей приверженности определенным правилам игры и принципам, лежащим в их основе. В последней главе своей книги («Заключение»), Миллер пишет: «я выступил в защиту гражданского образования, которое дает учащимся представление о принципах по которым действует общество, и которое отслеживает тот исторический процесс, где эти принципы возникли»<sup>130</sup>. Сразу же после этого он говорит: «Либералы и националисты вряд ли согласятся друг с другом по поводу этих вопросов». Но если считать национализмом такого рода вещи, я не могу понять, почему он должен находиться в принципиальном конфликте с либерализмом.

Либералы – это все-таки прежде всего те, кто желает либеральным институтам процветания. Если, что представляется весьма вероятным, Миллер верно определил условия этого процветания, нужно быть очень странным либералом, чтобы возражать против мер, необходимых для достижения этих условий. В самом деле, хорошо известно, что откровенно либеральный американский политический теоретик, Ами Гутманн, в своей

---

<sup>130</sup> Miller, *On Nationality*, p. 194.

работе о том, что она называет «демократическим образованием», защищает такое гражданское образование, который включает в себя все, предложенное Миллером и, пожалуй, идет даже дальше<sup>131</sup>. Эта работа, без сомнения, отражает американское представление (существующее много больше столетия), что главной миссией системы народного образования является превращение страны иммигрантов из многообразия политических культур в единство граждан, способных к тому, чтобы заставить работать либеральные демократические институты. Единственным ингредиентом и национализме Миллера, который может оказаться не по зубам либералу является идея, о которой я еще не говорил, а именно, то, что добродетели, необходимые для деятельности либерально-демократического политического общества, должны подкрепляться неким представлением об общей коллективной цели или, быть может, даже об общей судьбе. Несомненно, эта идея может принять (и обыкновенно принимает) формы, в основе своей несовместимые, как мы уже видели это в предыдущем разделе, с либеральными принципами.

Что имеет в виду Миллер? Лучше всего понять это можно, обратившись к его обширному рассуждению в главе 6 о проблеме британской национальности. Важнее всего здесь те альтернативы, которые Миллер отвергает. Он ясно говорит о том, что страна, содержащая в себе англичан, валлийцев и шотландцев (он уклоняется от упоминания Северной Ирландии) со значительным меньшинством иммигрантов из стран Карибского бассейна и Индостана вместе с их потомками, не может определяться в терминах национальности (в том смысле, в каком англичане, валлийцы и шотландцы являются национальностями), расы или этничности, религии или культуры. Можно считать, что Британская Империя осуществляла всемирно исторический проект в период между 1880 и (максимум) 1960, но у нее не было последователя. Видение ОАО Британия у Маргарет Тэтчер как чисто экономического предприятия, в котором свобода

---

<sup>131</sup> Amy Gutmann, *Democratic Education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987 и “Civic Education and Cultural Diversity”, *Ethics* 105, 1995: 557-79.

ассоциаций и демократическая подотчетность должны быть принесены в жертву Молоху экономического роста, явно не сумело вдохновить кого-либо вне той небольшой группы, которая быстро разбогатела в результате ее попыток воплотить это видение в жизнь. Есть ли здесь какая-нибудь более обещающая альтернатива?

Нужно сказать, что Миллер не слишком здесь полезен. Кроме надежды на возможность сплотиться вокруг конституции (которую следует еще написать), которая, по его словам, необходима Британии, он, как кажется, полагает, что общим проектом на текущий момент является поиск общего проекта. Лично мне представляется, что есть много вещей, которыми народ Британии вполне может гордиться, и прежде всего замечательным вкладом этой страны, несмотря на ее размер и уединенное местоположение, в искусство, физику и биологию. Если возникнет вопрос, почему кто-то, чьи родители родом из Тринидада, должен ощущать какую-либо связь с этими достижениями, я отвечу, что у него есть столько же оснований на это, сколько и у меня. Насколько я знаю, мои предки были мелкими ремесленниками и рабочими в Лондоне, сельскохозяйственными рабочими в Девоне и крестьянами в Уотерфорде. Я очень сомневаюсь, чтобы кто-то из них был бы как-то лично связан с великими историческими событиями (кроме, разве что, по одному предположению, того, что именно на них была направлена отмена Нантского Эдикта). Другими кандидатами на предмет национальной гордости являются наша роль (вместе с Содружеством) в разгроме Гитлера, наши достижения в сохранении сельской местности, а также качества порядочности и рассеянной в народе доброжелательности, прославленные Оруэллом и на удивление еще продолжающие существовать. (Например, я не думаю, что в какой-либо другой стране прохожий с такой же быстротой придет на помощь человеку, упавшему на улице или попавшему в аварию).

Хотя такие вещи и могут быть основой национальной идентичности, уникальной для Британии, я первый соглашусь, что они вряд ли являются

тем, из чего будет выкована всеобъемлющая национальная цель. Но нужна ли она нам? Хотим ли мы ее? Что касается меня, то я считаю ее отсутствие одной из самых привлекательных черт современной Британии. И я не вижу каких-либо оснований для боязни того, чтобы отсутствие чего-то подобного подвергло бы риску ту национальную идентичность, которая нам нужна. Напротив, я считаю, что есть все основания полагать, что возможность апелляции к предполагаемой национальной цели или судьбе всегда представляет собой опасность для целостности либеральной демократии. Ибо такая цель порождает постоянное искушение воспользоваться ею для прекращения споров о будущем страны и для отказа в легитимности воззрениям тех, кто ее отвергает.

В противоположность заявлениям Миллера, гражданский национализм вполне совместим с космополитизмом. Совершенно верно, что люди, принадлежащие одной нации (то есть сограждане) имеют такие обязательства по отношению друг к другу, каких у них нет в отношении всех прочих людей. Но это никоим образом не противоречит универалистским принципам космополитизма. Мораль действительно универсальна по своей природе – и фундаментальная ошибка Миллера заключается в отрицании этого. Но эта универсальная мораль состоит главным образом в общих предписаниях, которые, в действительных условиях повседневной жизни, порождают особенные обязанности: сдерживать обещания, отвечать взаимностью на благо (*to reciprocate benefits*), и играть свою роль в обществе. Если я спрашиваю, почему я должен вносить свой вклад в пенсионное обеспечение кого-то, живущего в Ротереме, кого я никогда не встречал и в ком я никак не заинтересован, но не того, кто, будучи равно удаленным от меня, живет в Рене, ответ заключается в том, что я отношусь к той же самой схеме социального страхования, что и первый.

Можно сказать, что здесь делается слишком большая уступка партикуляризму, поскольку схемы социального страхования в богатой стране обеспечивает блага, о которых люди в бедных странах могут только мечтать.

Но это вовсе не ставит под сомнение положение, что именно страны являются надлежащими единицами для осуществления таких схем. Ведь вполне законно, чтобы приоритеты отличались друг от друга в соответствии с коллективными предпочтениями. Если, например, немцы желают очень высоких пенсий, а французы – очень щедрых детских пособий, это их дело. Что следует добавить, однако – это необходимость перераспределения ресурсов через государственные границы так, чтобы решения по поводу распределения ресурсов встречались бы с более похожими общими ограничениями ресурсов.

Нет оснований для того, чтобы гражданский национализм противоречил бы такому перераспределению. Напротив, всякий, кто хочет видеть распространение гражданского национализма, должен признать, что для его существования должны выполняться некоторые материальные условия. Перераспределение средств от богатых стран к бедным не производит никакого ущемления гражданского национализма в странах богатых (почти все из них останутся в этом отношении точно такими же, если их богатство уменьшится наполовину), но, по крайней мере, дает бедным странам шанс развить свой собственный гражданский национализм. Что же касается вмешательства во внутренние дела, либеральные демократии должны приветствовать внешний суд с тем, чтобы поддерживать свою марку. Европейский Суд и Европейский Международный Суд по Правам Человека не представляют собой угрозы либерально-демократическим государствам, составляющим Европейский Союз, но являются ценной гарантией против нарушения ими своих же принципов.

Мне хотелось бы завершить эту статью рассмотрением еще одного аргумента Миллера против космополитизма. Он заключается в том, что космополитизм не может быть правым потому что его выводы – например, о необходимости международного перераспределения – противоречат широко распространенным убеждениям. То же самое, без сомнения, было бы верно два столетия назад по поводу всемирной отмены рабства. И прото-Миллер

всего сто лет назад с пренебрежением осмеял бы идею того, что женщины должны иметь те же самые политические и гражданские права, что и мужчины. Быть может, в следующем столетии изумление будет вызывать тот факт, что трансфер 0,2 или 0,3 процента валового национального продукта из богатых стран в бедные когда-то считался соответствующим моральным обязательствам людей в богатых странах. Приводить в качестве аргумента против существования такого обязательства тот факт, что многие люди в него не верят, что бы они не думали на самом деле, кажется мне в высшей степени слабым. Коли уж у нас есть убеждения, давайте иметь мужество в отношении этих убеждений.