

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

КУРС ЛЕКЦИЙ

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

Авторы-составители:

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

Екатеринбург
2007

Курс лекций

по учебной дисциплине «СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ЛИБЕРАЛИЗМ, КОММУНИТАРИЗМ, МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ»

(цикл СД ГОС ВПО по специальности 030101 «Философия»)

ТЕМА 2. Основания либерализма. «Теория справедливости» (*A Theory of Justice*, 1971) Джона Роулза.

1. Введение.

«Смерть» политической философии, провозглашенная среди прочих авторов Питером Ласлеттом в 1956 г., оказалась недолгой. Уже в 1961 г. академическому сообществу становятся известны по крайней мере первые две главы работы, которая, после ее опубликования в 1971 г., отмечает собой начало возрождения англоязычной политической философии¹. Речь идет о «Теории справедливости» Дж. Роулза, книге, определившей программу политической философии, по крайней мере, на последующие три десятилетия. Дело, конечно, не в том, что с основными положениями философии справедливости Роулза, согласно большинству теоретиков. Такую ситуацию в политической теории, которая представляет собой прежде всего *место дискуссий* различных концепций справедливости, права и блага, вообще трудно представить, по крайней мере, в условиях более или менее свободного академического поиска. Определяющая роль книги Роулза, скорее, выражается в том, что ни одна сколько-нибудь заметная работа в политической философии начиная с 1971 г. не обходится без ссылки на нее. По мнению комментаторов, «как критики-коммунитаристы, так и защитники версий либерализма, отличающихся от предложенной Роулзом, формулировали свои положения с явной ссылкой на его теорию, так что во многом Роулз действительно определил программу исследований политической философии и продолжает до сих пор это делать»².

Основной целью этой лекции, поэтому, будет по-возможности максимально систематическое изложение основных положений «справедливости как честности» (*justice as fairness*), как называет свою теорию сам Роулз, и прежде всего с точки зрения тех ее утверждений, которые оказали столь определяющее влияние на программу исследований и дискуссий в области современной политической теории.

1.1. **Либерализм.** Прежде чем приступить к этому изложению, однако, нужно сделать ряд предварительных вводных замечаний по поводу характера этой теории. Прежде всего, принципиально важен, конечно, тот факт, что Роулз видит свою задачу в четком формулировании, уточнении и оправдании

¹ Еще одним произведением, исторически значимым для возрождения традиции политико-философского мышления, по мнению многих критиков, является «Политический аргумент» Брайана Бэрри. При всей важности этой работы, однако, ее воздействие на программу исследований современной политической философии, гораздо скромнее определяющего влияние Роулза. См. Brian Barry, *Political Argument*, 1965.

² S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers, p. 1.

либерализма. Его теория справедливости, поэтому, выражается в принципах, имеющих отчетливо либеральный характер. Либерализм, однако, является весьма широкой концепцией, или, точнее, семейством концепций, довольно непрочно объединенных общей приверженностью ценностям индивидуальных равенства и свободы. Среди исторических источников либерализма обыкновенно упоминают Реформацию и религиозные войны в Европе Нового Времени, приведшие к широкому утверждению принципов толерантности и свободы совести; постепенное ограничение королевской власти набирающим силу средним классом и установление конституционных режимов ограниченной монархии, а также постепенное приобретение рабочим классом демократических прав и установление правления большинства. По Роулзу, основное содержание либерального понимания справедливости может быть описано через (1) некоторый перечень основных равных прав и свобод (политических, гражданских и экономических); (2) утверждение приоритета этих прав и свобод над эффективностью или благосостоянием, и (3) гарантии наличия у всех членов общества средств, необходимых для того, чтобы пользоваться этими правами и свободами³. Разные авторы, далее, по-разному определяют главный тезис либерализма: для одних безусловное преимущество имеет толерантность и свобода совести (Ч. Кукатас), для других – ценность индивидуальной автономии (И. Кант, Дж.Ст. Милль, Дж. Рац), для третьих – равенство всех людей в качестве субъектов морали (либерализм Р. Дворкина и «эгалитаризма удачи»). Сам Роулз выдвигает в качестве такого основного тезиса принцип либеральной легитимации, а именно, утверждение, что должна иметься фундаментальная возможность рационального оправдания политических и социальных институтов общества для каждого из его членов – посредством обращения к его теоретическому и практическому разуму. «...оправдание институтов социального мира должно быть, в принципе, доступно каждому... Легитимность либерального режима зависит от такого оправдания»⁴.

1.2. Контрактуализм и процедурная модель справедливости. Как, однако, это возможно? Проблема заключается в том, что общество состоит из индивидов и групп, весьма различных между собой своими политическими, религиозными, философскими и пр. взглядами; имеющих разное понимание того, как человек должен проживать свою жизнь; считающих справедливыми самые разные (и зачастую несовместимые друг с другом) установления и правила и пр. Между тем, если принимать всерьез принцип равенства всех людей как субъектов морали, либеральный режим обязательно должен иметь возможность что-то сказать каждому индивиду, организующему свою жизнь в рамках его институтов. Одним из возможных либеральных ответов на этот вопрос в истории была теория общественного договора. Договор, конечно, мог пониматься самым различным образом – как способ нахождения общей воли у Руссо, как метод отыскания легитимной формы правления у Локка или как путь

³ J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 12.

⁴ J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 12.

понимания того, чего могут рационально желать все граждане общества в совокупности в философии Канта. Общественный договор мог пониматься как реальный или гипотетический, как способ интерпретации того, что люди могут (или не могут) делать в определенных, заданных договором условиях, либо того, что они стали бы делать в этих обстоятельствах и т.д. Всегда, однако, по Роулзу, «цель договорного оправдания заключается в том, чтобы показать, что каждый член общества имеет достаточное основание соглашаться с данным [политическим] порядком и признавать его на том условии, что другие граждане также признают его»⁵. Иными словами, контрактализм, выраженный различными теориями общественного договора, интерпретируется Роулзом именно как способ либеральной легитимации режима, правления или принципов общественного и государственного устройства.

Поскольку, далее, Роулз определяет свою цель в «Теории справедливости» как задачу «представить концепцию справедливости, обобщающую и доводящую до более высокого уровня абстракции знакомую теорию общественного договора, как мы находим ее, скажем, у Локка, Руссо и Канта»⁶, его концепция является *либеральным контрактализмом*. В отличие от прочих теорий общественного договора, однако, контракт у Роулза представляет собой гипотетический способ нахождения принципов социальной справедливости. Оправданию и легитимации, тем самым, у него подлежит не тот или иной режим правления, но самые первые принципы устройства общества. Общественный договор у Роулза становится основным средством аргументации в области моральной и политической философии.

Как таковая, «справедливость как честность» представляет собой *процедурную концепцию обоснования* справедливости в отличие от субстанциальных моделей морали. Различие состоит в том, что в субстанциальных концепциях справедливость четко определяется в отношении ее содержания, тогда как чисто процедурные модели утверждают справедливость полученных результатов на основании соблюдения некоторых изначально установленных процедур, являющихся честными. В ситуации общественного договора эти процедуры устанавливают некое первоначальное положение равенства и симметрии между индивидами, а найденные в результате принципы справедливости являются «результатом честного соглашения или сделки»⁷. Необходимо здесь заметить, однако, что, как будет ясно далее, теория справедливости Роулза, все же несколько сложнее чисто процедурных моделей, поскольку полученные в результате соблюдения честной процедуры выбора принципы справедливости, далее проверяются на соответствие субстанциальному интуитивному ее пониманию реальными членами общества.

1.3. Утилитаризм, интуитивизм, телеология и деонтология. Контрактализм и процедурализм Роулза, однако, означают его отказ от утилитаристских *телеологических* или *консеквенталистских* концепций, и

⁵ J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, 2007, p. 13-14.

⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 11.

⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 12.

попытку разработки *деонтологической* теории справедливости. Сам Роулз описывает свою теорию как ответ на утилитаризм, с одной стороны, и интуитивизм с другой. Под утилитаризмом он несколько упрощенно понимает учение о том, что общество является справедливым, когда главные его институты организованы так, чтобы достичь максимально высокого баланса удовлетворения, являющегося суммой удовлетворения рациональных предпочтений всех его индивидуальных членов. Утилитаризм является консеквентализмом, поскольку нацелен на результат – никакое действие не может определяться как морально верное или ошибочное до рассмотрения всех его последствий. Утилитаризм является телеологией, по Роулзу, поскольку здесь благо (удовлетворение предпочтений индивида) определяется независимо, тогда как право (*right*), то есть справедливость, состоит в достижении высочайшей возможной степени (то есть в *максимизации*) этого самого блага. Утилитаризм, по Роулзу, противоречит интуитивному пониманию справедливости, ибо допускает принесение в жертву блага некоторых людей, если это может привести к более высокому совокупному благу общества. Кроме того, утилитаризм не принимает всерьез различия индивидов, ибо рассматривает общество с точки зрения беспристрастного наблюдателя, взвешивающего желания других людей как если бы они были его собственными⁸. Деонтологическая модель справедливости, разрабатываемая Роулзом, напротив, основана на независимом от блага выведении права (принципов справедливости), и, далее, на утверждении, что целью общественных институтов является не максимизация блага, но именно гарантия социальной справедливости. Деонтологический приоритет права над благом, тем самым, будет означать, что требования эффективности или благосостояния ограничиваются требованиями справедливости, то есть имеют вес и значение лишь *после* выполнения требований права. Итак, политическая философия Роулза представляет собой *деонтологическую контрактную либеральную концепцию справедливости*.

Интуитивизм, в отличие от утилитаризма, по Роулзу не предполагает наличия какого-то одного критерия сравнения и оценки различных моральных действий. По сути дела то, что Роулз называет интуитивизмом, есть ничто иное, как плюрализм, то есть утверждение существования ряда первых моральных принципов, не сводимых к какому-то одному положению. Интуитивизмом эту концепцию делает именно отсутствие принципов приоритета – первые принципы каждый раз взвешиваются интуитивно. Таким образом, тогда как утилитаризм сводит право к максимизации блага, предлагая четко определенный принцип сравнения моральной ценности различных действий (действие, максимизирующее благо, является наилучшим), интуитивизм отрицает наличие такого общего критерия вообще, полагаясь на моральную интуицию в каждом отдельном случае принятия морального решения. Интуитивизм, тем самым, в отличие от утилитаризма, часто (хотя и не обязательно) является деонтологией – если первые принципы не сводимы друг

⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 22-27.

к другу, то и выводятся они независимо – а потому право чаще всего здесь полагается независимым от блага. Противопоставление интуитивизма и утилитаризма как двух моральных теорий, на которые приходится отвечать Роулзу, помогает лучше понять основную задачу его философии – создать такую концепцию, которая, предлагая вполне определенные, конкретные принципа приоритета для выбора между различными действиями и ценностями, одновременно представляла бы собой деонтологическое утверждение приоритета права над благом, не сводящим требования справедливости к требованию максимизации удовлетворения в обществе.

2. «Справедливость как честность»: основные идеи концепции.

Политическая философия Роулза представляет собой теорию *социальной справедливости*, которая понимается здесь как частный случай общей моральной теории. Это означает, во-первых, ограниченность сферы ее применимости, и, во-вторых, то, что данная концепция справедливости с необходимостью основана на вполне определенном понимании общества.

2.1. Общество, основная структура и идеальные теории. Общество с моральной точки зрения, по Роулзу, представляет собой «кооперативное предприятие для взаимной выгоды»⁹, что означает просто тот факт, что объединенные в общество люди производят больше благ, нежели отдельные индивиды. Этот весьма простой факт имеет, однако, сложные моральные следствия, поскольку необходимо ведет к проблеме распределения как этого добавочного продукта, являющегося результатом общественной кооперации, так и тех обязанностей и тягот, которые неизбежно должны нести индивиды, входящие в общество. Другими словами, в любом обществе с необходимостью возникает проблема *справедливого распределения*.

Необходимость возникновения проблемы справедливости определяется тем, что Роулз, вслед за Д. Юмом, называет *обстоятельствами справедливости* (*circumstances of justice*). По сути дела, это – условия, делающие возможной и необходимой саму общественную кооперацию. К ним относятся условия объективные – сосуществование многих индивидов на определенной территории в обстоятельствах умеренной нехватки ресурсов. Дело в том, что если ресурсы имеются в изобилии, проблемы их справедливого распределения не возникает вообще – каждый индивид может получить сколь угодно большую их долю. К субъективным обстоятельствам справедливости относятся частичное совпадение и частичный конфликт интересов живущих вместе индивидов. Поскольку их интересы частично совпадают, индивиды заинтересованы в общественной кооперации. Эта заинтересованность, в сущности, определяется у Роулза лишь тем, что существование более или менее стабильной общественной кооперации выгодно всем индивидам, ибо в ее результате производится гораздо больше благ, нежели их могли бы произвести все индивиды по-одиночке. Поскольку, однако, каждый из индивидов имеет свой собственный жизненный план, называемый Роулзом «концепцией блага» (*conception of good*), для выполнения которого ему необходима определенная (и

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 4.

по возможности большая) доля общих ресурсов, интересы индивидов с необходимостью находятся друг с другом в конфликте. Конфликт интересов, в таком случае, состоит в том, что индивиды не заинтересованы в выполнении интересов друг друга. Это отличает социальную организацию от, например, семьи, где наличие тесных эмоциональных связей делает партнеров заинтересованными друг в друге, а требования справедливости неприменимыми. Итак, «можно сказать, ... что обстоятельства справедливости наличествуют, когда взаимно незаинтересованные личности выдвигают находящиеся друг с другом в конфликте требования по поводу разделения социальных выгод в условиях умеренного недостатка»¹⁰. Поскольку, по мнению Роулза, в любом реальном обществе эти обстоятельства действительно наличествуют, вопрос о справедливости социальных институтов возникает с необходимостью.

Общество в целом организуется тем, что Роулз называет его *основной структурой (basic structure)*, представляющей собой «способ, которым главные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности, а также определяют разделение выгод от общественной кооперации»¹¹. Институты представляют собой «публичную систему правил, определяющих положения и должности с их правами и обязанностями, властью и привилегиями и т.п.»¹². К главным институтам основной структуры общества Роулз относит конституцию, а также главные экономические и социальные установления общества. Поскольку именно основная структура общества определяет способ распределения благ, прав и обязанностей социальной кооперации, она и является главным предметом социальной справедливости. Институты определяют права, обязанности и привилегии тех или иных положений и должностей в обществе (Президента страны, менеджера компании или наемного рабочего, например), а потому оказывают влияние на самые первые ожидания индивидов в отношении их жизненных планов. Индивиды не выбирают институты, поскольку становятся членами общества посредством рождения, и все же эти институты определяют слишком многое в судьбе конкретных индивидов. Именно институты, следовательно, являются наиболее фундаментальным образом справедливыми или несправедливыми. Именно они должны быть оправданы для всех индивидов в совокупности и каждого из них в отдельности. Именно институты, следовательно, являются главным предметом теории социальной справедливости.

Итак, теория «справедливости как честности» - это теория справедливых институтов, то есть теория справедливости основной структуры общества. Она не применима к отношениям между народами, например, или к отношениям внутри свободно сформированных добровольных ассоциаций. Так, к примеру, добровольный характер последних делает возможным применение в них более частных концепций справедливости.

¹⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 128.

¹¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 7.

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 55.

Наконец, еще одним концептуальным ограничением теории справедливости Роулза является тот факт, что она развивается им как *теория строгого соответствия (strict compliance theory)*, то есть как идеальная концепция. Это – теория того, как должно быть устроено идеально справедливое общество, называемое Роулзом обществом *хорошо организованным (well-ordered society)*. Как таковая эта теория отвечает на общие вопросы о том, что такое справедливость, каковы ее принципы и в чем состоит их оправдание, а также описывает и более частные проблемы справедливого устройства конкретных институтов общества. В этом – отличие идеальной теории от *теорий частичного соответствия (partial compliance theories)*, отвечающих на вопрос о том, как справедливое общество должно отвечать на несправедливость (проблемы криминальной справедливости, или справедливой войны, например). Понятно, что, будучи существенной частью общественного идеала, идеальное состояние хорошо-организованного общества недостижимо в реальности. Какова же, в таком случае, практическая роль этой теории? Вопрос этот, конечно, не столь прост, чтобы дать здесь сколько-нибудь исчерпывающий на него ответ. Некоторое направление размышлений, однако, может быть задано следующими соображениями. Идеальная теория, во-первых, дает четкое концептуальное понимание проблемы и предлагаемого ею решения, а потому проясняет (или, точнее, выражает в рационализованной форме) то смутное интуитивное чувство справедливости, которым, по-видимому, обладает каждый из нас. Во-вторых, идеальная теория дает критерий для социальной критики тех установлений, которые не отвечают принципам, ею устанавливаемым. Наконец, устанавливая более или менее тесное соответствие между тем или иным институтом и обоснованными в ней принципами справедливости, эта теория служит оправданию, более или менее успешной рациональной легитимации данных институтов для каждого человека, реализующего свой жизненный план в их рамках. Как всякая часть общественного идеала, теория справедливости, конечно, является *идеологией*, служащей оправданию некоторого особенного набора общественных институтов и установлений.

2.2. Принципы справедливости. Итак, поскольку основная структура общества должна быть оправдана для всех его членов вместе взятых, и для каждого из них в отдельности, общая идея справедливости состоит в том, что «все социальные ценности – свобода и возможность, доход и богатство, а также основания для самоуважения – должны распределяться равным образом, если только неравное распределение любой из этих ценностей или же всех их, не служит выгоде каждого [члена общества]»¹³. Иными словами, индивиды в философии Роулза признаются изначально морально равными; неравенство же может быть оправдано, только если его уничтожение будет означать понижение благосостояния каждого отдельно взятого члена общества.

Эта общая концепция справедливости, однако, является слишком абстрактной для того, чтобы служить основанием тех или иных практических

¹³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 62.

действий. А именно, что означает выгода каждого члена общества? Какими принципами надлежит руководствоваться, если разные социальные ценности – свобода и богатство, например – находятся в конфликте друг с другом. Иными словами, допустимо ли нарушение принципа равных возможностей, или же значительное сокращение основных свобод индивида ради повышения дохода и богатства каждого члена общества? Что означает, далее, сам этот принцип равных возможностей? – означает ли он, например, открытость престижных должностей и положений в обществе для наиболее талантливых его членов? Или же природные дарования вообще не должны иметь веса при решении вопросов социально справедливого распределения? Все эти вопросы определяют необходимость уточнения общей концепции справедливости и выработки специальной ее теории.

В этой теории выгода каждого члена общества интерпретируется как выгода наименее удачливых его членов, а утверждение фундаментальных прав и свобод выделяется в отдельный принцип, обладающий строгим лексическим приоритетом над всем прочим. Дело в том, что поскольку права и свободы определяют самые первые, начальные условия реализации жизненных планов индивидов, какими бы эти планы содержательно ни были, справедливое общество должно гарантировать их до реализации любых других принципов. Лексический приоритет, по Роулзу, и означает, что следующий по порядку принцип выполняется только после того, как исполняется предыдущий. Тем самым приоритет прав и свобод является весьма строгим, что, далее, с нормативной точки зрения означает невозможность ограничения прав и свобод по какой-либо иной причине, кроме как ради них самих.

Выгода каждого члена общества интерпретируется, далее, как выгода наименее удачливых его членов. Здесь Роулз предлагает несколько соображений интуитивного порядка. Во-первых, повышение благосостояния наименее удачливых членов общества с большой вероятностью может привести к повышению благосостояния и всех остальных его членов. В либеральном обществе с открытостью его должностей и позиций для всех людей распределение выгод, по Роулзу, тяготеет к диффузности, а потому с большой вероятностью создается то, что он называет «цепной связью», когда повышение благосостояния наименее удачливых членов общества за счет налогового перераспределения ресурсов сопровождается и большей выгодой для более удачливых за счет особых преимуществ, соединенных с их положением в обществе. Еще более важно, однако, то, что для нормального функционирования общества необходимо, чтобы вышестоящие на социальной и политической лестнице могли бы ожидать добровольного сотрудничества от тех, кто стоит ниже. «Принцип различия», утверждающий максимизацию наименьшего благосостояния служит именно этой цели, позволяя оправдать имеющиеся неравенства для каждого члена общества, включая тех, кому в нем повезло менее всего.

Лексически приоритетным, однако, по отношению к принципу различия, должен быть, по Роулзу, принцип равенства возможностей, утверждающей открытость должностей и положений в обществе для всех его граждан.

Приоритет его обосновывается тем, что он определяет начальные условия равенства, без предварительного наличия которых распределение общих ресурсов в пользу наименее состоятельных членов общества попросту не имеет смысла. В самом деле, если престижные должности, связанные с высоким доходом или значительной степенью общественного уважения открыты лишь для некоторых индивидов (членов какого-то определенного социального класса, например), система распределения изначально основана на общественном неравенстве, смягчать последствия которого далее посредством реализации принципа различия было бы просто лицемерным прикрытием несправедливости. Взятые вместе, принцип различия и принцип честного равенства возможностей обосновывают создание в обществе положения «демократического равенства», отличительной чертой которого является отрицание какой бы то ни было роли природных талантов и дарований в схеме распределения общих социальных ресурсов. Что это означает в действительности, я постараюсь показать несколько позже.

Пока же сказанного достаточно для понимания того, почему Роулз предлагает следующие два положения в качестве принципов своей специальной теории справедливости:

Первый принцип (*принцип равной свободы*): каждая личность должна иметь равное право на самую широкую целостную систему равных основных свобод, совместимую с подобной системой свободы для всех.

Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть организованы так, чтобы они одновременно:

(а) – *принцип различия* - служили бы к наибольшей выгоде наименее состоятельных членов общества, не противореча принципу справедливых сбережений (*just savings*);

(б) – *принцип честного равенства возможностей* – соединялись бы с должностями и положениями, открытыми для всех при условии честного равенства возможностей.

При этом, как должно быть ясно из сказанного выше, первый принцип имеет лексический приоритет над вторым, а потому свобода может быть ограничена лишь ради свободы – положение, которое Роулз называет *первым правилом приоритета* (*first priority rule*). Кроме того, и в этом состоит *второе правило приоритета*, второй принцип справедливости имеет лексический приоритет над эффективностью и максимизацией суммарной выгоды в обществе (иными словами, справедливость имеет безусловный примат в обществе, а право – приоритет по отношению к благу), тогда как внутри самого второго принципа принцип честного равенства возможностей лексически приоритетен по отношению к принципу различия, поскольку, как было уже сказано выше, без выполнения условий первоначального равенства, принцип различия, служащий оправданию неравенств *prima facie* подлежащих уничтожению, попросту не имеет смысла¹⁴.

¹⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 302.

Роулз полагает, что эти три основные части справедливости, в сущности, могут считаться выражением трех частей знаменитой формулы Французской революции: свободу выражает первый принцип, равенство – принцип честного равенства возможностей, тогда как принцип различия, конечно, служит основой общественной солидарности, то есть социального братства¹⁵.

Из сказанного выше, однако, пока не совсем понятно, как определяется у Роулза «благополучие» индивида, его большая или меньшая социальная «удачливость»? Всегда ли, например, богатый индивид более социально удачен, чем индивид бедный? С другой стороны, одинаково ли благополучие имеющих одинаковый доход людей, если один из них, к примеру, прикован к инвалидному креслу, тогда как другой является здоровым и сильным членом общества? Ведь очевидно, что реальное положение этих двух людей, равно как их возможности реализации своих жизненных планов, весьма различны. Все это чрезвычайно сложные вопросы, ставшие впоследствии предметом довольно оживленного обсуждения и критики политической философии, отталкивающейся в своих построениях от теории «справедливости как честности».

Ответ на них может, вероятно, начаться со следующих основных наблюдений. Во-первых, благополучие индивида у Роулза определяется в терминах того, что он называет «первичными благами», иными словами, того, что любой рациональный человек предпочитает скорее иметь, чем не иметь, поскольку всякий человек в них нуждается для осуществления своих проектов, какими бы сами эти проекты содержательно не были. Итак, «какими бы ни были детали рациональных планов индивида, предполагается, что существуют ... такие вещи, иметь которых он предпочел бы всегда больше, а не меньше. Обладая большим количеством этих благ, люди вообще более уверены в большем успехе проведения в жизнь своих намерений и приближения к своим целям, какими бы эти цели ни были. Первичными социальными благами, говоря о них как о широких категориях, являются права и свободы, возможности и власть, доход и богатство. (Важным первичным благом является чувство своей ценности...)»¹⁶. По сути дела, индекс первичных социальных благ необходим Роулзу именно для того, чтобы сделать весьма разные ситуации совершенно разных индивидов все-таки объективно сравнимыми. Счастье как таковое неизмеримо и несравнимо. Но поскольку в целом счастье состоит в эффективном воплощении в жизнь своего рационального жизненного проекта, а это последнее, в свою очередь, зависит от количества первичных социальных благ, счастье легко редуцируемо к набору первичных благ, который уже вполне может быть количественно измерен. Кроме того, поскольку предполагается, что этих вещей все люди желают одинаково вне зависимости от того, чего они еще в своей жизни добиваются, описание благополучия и удачи именно в терминах первичных благ, позволяет объективно сравнить ситуации разных индивидов. Тем самым человек,

¹⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 106.

¹⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 92.

обладающий меньшим набором первичных благ состоятелен менее того, кто имеет набор больший. Это означает, например, что прикованный к коляске инвалид и абсолютно здоровый человек, считаются равными по своему благосостоянию, если обладают одинаковым набором первичных благ, то есть если имеют одинаковые права и свободы, равные доход и богатство, а также равные основания для самоуважения. «Принцип различия, конечно, не есть принцип компенсации. Он не требует от общества попыток выровнять положение инвалидов, как если бы от них ожидалось честное соревнование в той же самой гонке»¹⁷. Данное положение стало одним из оснований критики философии Роулза в среде либерально-эгалитарных теоретиков.

Проблема состоит в том, что, с одной стороны, Роулз явно признает унаследованные природные и социальные различия «морально произвольными» и предпринимает значительные усилия для того, чтобы защитить свое идеально справедливое общество от меритократической опасности; с другой же не считает необходимым компенсировать последствия социальных и природных неравенств, создав нечто вроде «нечувствительной к условиям» и «чувствительной к выбору» модели распределения Рональда Дворкина. Итак, с одной стороны, несмотря на то, что принцип различия не является принципом компенсации, одна из целей его разработки – трансформировать общество таким образом, чтобы социальные институты не воплощали бы более одни только технократические ценности или ценности социальной эффективности. Либерализм по Роулзу классически искал смягчения системы естественной свободы посредством введения принципа честного равенства возможностей. Проблема классической либеральной системы, по Роулзу, состоит, однако, именно в том, что, несколько смягчая неравенства, «она все же допускает, чтобы распределение богатства и дохода определялось естественным распределением способностей и талантов»¹⁸. Это положение довольно любопытно. Распределение естественных способностей случайно с моральной точки зрения, поскольку, конечно, «никто не заслуживает больших природных способностей и не достоин более благоприятного начала своей жизни в обществе»¹⁹. Само по себе это распределение не является справедливым или несправедливым, но лишь естественным фактом. Справедливым или несправедливым, однако, является то, как институты с этим фактом обращаются. Роулз ясно заявляет, что делать схему распределения зависимой от морально произвольных характеристик само является морально произвольным, а потому несправедливым. Справедливое отношение к природным неравенствам, по Роулзу, может состоять в том, чтобы трактовать все природные таланты вместе взятые – как общественное достояние, плоды которого, поэтому, принадлежат не конкретному индивиду, а обществу в целом. Это положение, в общем, оправдано, поскольку, конечно, талант является таковым только в обществе (математический талант, например, вне современного общества, не нашел бы ни признания, ни применения, ни

¹⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 101.

¹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 73-74.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 102.

развития). Значит, в какой-то мере плоды таланта суть плоды именно общественной кооперации, а не просто личных усилий данного индивида. Как бы то ни было, принцип различия и есть согласие индивидов трактовать совокупность талантов и способностей как общественное достояние, согласие «разделять судьбу друг друга. Проектируя свои институты, индивиды согласились пользоваться случайностями природы и социальных условий, только когда это служит общей выгоде»²⁰.

В этом положении, однако, содержится целый ряд проблем. С одной стороны, если согласно принципу различия *любые различия* допустимы лишь, когда они содействуют благу наименее удачливых членов общества, все они признаются социальным достоянием, а потому все морально случайны. Р. Нозик, например, увидел в этом положении Роулза крайний детерминизм, то есть утверждение, что поскольку источники всех различий не подконтрольны самому субъекту, он не заслуживает в полной мере пользоваться их плодами²¹. С другой стороны, У. Кимлика²², например, сравнивая теорию Роулза с философией Дворкина, полагает, что хотя и та, и другая мотивированы одинаковым желанием избавиться от морально случайных факторов в распределении, Дворкин делает это лучше Роулза, в концепции справедливости как честности которого не только остается слишком мало место выбору (как полагает и Нозик), но и по-прежнему слишком много уделяется внимания природным различиям. Так, хотя схема распределения Роулза и не дает возможности получения дивидендов от случайно имеющихся у индивида природных дарований, она не допускает и компенсации за их отсутствие. Как мы видели, инвалид и здоровый человек, обладающие одинаковым набором первичных благ, по Роулзу, одинаково состоятельны. По мнению Кимлики это, во-первых, противоречит интуиции справедливости (жизнь инвалида все же будет неизмеримо хуже, и у него будут все рациональные основания жаловаться на несправедливость судьбы), и, во-вторых, не отвечает внутренней мотивации теории справедливости Роулза, стремящейся освободить распределение от морально случайных факторов и сделав его зависимым лишь от выбора индивида. Последнее, однако, также не выполняется, поскольку принцип различия не отличает более выгодного положения в обществе, заработанного тяжелым трудом от полученного по наследству или «заслуженного» по причине неординарных природных способностей. *Любые* экономические и социальные различия у Роулза допустимы *только если* они содействуют максимизации благосостояния наименее удачливых членов общества.

Некоторые авторы²³, однако, не считают такую критику оправданной, поскольку не находят у Роулза свойственного Дворкину и «эгалитаризму удачи» разделения «выбора» и «ответственности». «Справедливость как

²⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 102.

²¹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, 1974, p. 214-225.

²² W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 70-74.

²³ M. Matravers, *Responsibility and Justice*, London: Blackwell Publishers, 2007, Chapter 3, §6.2.

честность», по их мнению, мотивирована в большей степени отрицанием концепции *моральной заслуги* вообще, нежели эгалитарным стремлением быть максимально чувствительной к выбору и нечувствительной к условиям. И дело не в детерминизме Роулза – в конце концов, он признает справедливость наказаний преступников, например – но в отрицании легитимности концепции заслуги в распределительном механизме общества. Или, точнее, понятие заслуги не может быть определено до понятия справедливости – что-то положено человеку по справедливости не потому, что он это заслуживает; но он заслуживает что-то именно потому, что это полагается ему по справедливости. Это – то, что сам Роулз называет «легитимными ожиданиями» в отличие от моральной заслуги, не имеющей никакого значения в сфере распределения. Подобно тому, как воровство имеет смысл только в обществе, в котором имеются определенные правила по поводу права собственности, на нарушении которых воровство и основывается, заслуга имеет смысл только в контексте определенных правил справедливости, требующих от индивида тех или иных поступков. С этой точки зрения требовать от общества организации, основанной на вознаграждении моральных заслуг, было бы подобно требованию ввести институт собственности для того, чтобы иметь возможность наказывать воровство. Итак, справедливое распределение вовсе не является наградой за заслуги, его функция совсем другая – привлечение внимания к сферам деятельности, наиболее востребованными в обществе, например. Дистрибутивная справедливость, являющаяся частью идеальной теории, вовсе не является противоположностью справедливости ретрибутивной (криминальной, например), как части теории частичного соответствия. Последняя есть ответ общества на некое нарушение; дистрибутивная справедливость не есть похожий ответ (вознаграждение) на ту или иную добродетель. Если все это так, то основным интуитивным мотивом «демократического равенства» в философии Роулза было не желание сделать распределительную схему зависимой от собственного выбора индивида и независимой от тех условий, которые он контролировать не способен (то есть сделать распределение зависимым от того, что индивид заслуживает), но – избавиться от понятия заслуги в сфере распределения вообще. Если природные дарования рассматриваются как общее достояние социума и их плоды распределяются согласно принципу различия, то о концепции моральной заслуги просто не может идти и речи.

Однако, следует отметить, что все эти соображения, выражаемые Роулзом, являются чисто интуитивными и не могут быть представлены как строгое обоснование двух принципов справедливости. Скорее, они более или менее ясно определяют *содержание* принципов «справедливости как честности» - то, что в них говорится - но вовсе не то, *почему* именно эти, а не какие-то другие принципы выражают собой идею социальной справедливости. Необходим, следовательно, особый аргумент в пользу этих принципов; и такое доказательство, как ясно из введения к этой лекции, для Роулза может быть только контрактным. Иначе говоря, два принципа справедливости как честности действительно являются таковыми, то есть принципами

справедливости, потому что именно их выбрали бы свободные и равные рациональные индивиды в гипотетической ситуации первоначального положения.

2.3. Первоначальное положение и завеса неведения. Первоначальное положение (*original position*) соответствует в философии Роулза состоянию природы в классических теориях общественного договора. В последних природное состояние конструировалось как исходное до-общественное или до-государственное положение индивидов, добровольно решивших ограничить свою пост-контрактную свободу ради безопасности, гарантии прав собственности и пр. У Роулза же первоначальное положение есть гипотетическое состояние, разработанное специально для того, чтобы *мыслить* о справедливости, или, если угодно, своеобразный умственный эксперимент, позволяющий нам наиболее рациональным образом систематизировать свои моральные интуиции.

О чем идет речь? Каждый человек находится в некотором *особом* частном положении – его социальное положение, природные способности, философские, религиозные или попросту личные доморощенные теории и концепции так или иначе это положение определяют. Суждения любого реального человека о социальной справедливости, без сомнения, будут значительно искажены из-за влияния этих и подобных им частных факторов. Все эти факторы, однако, нерелевантны просто потому, что суждения справедливости, будучи легитимацией либеральных институтов, предназначены для *всех членов общества вместе взятых и для каждого из них в отдельности*. Человек, знающий о своих математических талантах, вероятно, из всех возможных миров выбрал бы жить в обществе, в котором этого рода талант наиболее востребован, а его плоды ценятся выше всего. Но такое общество вряд ли может иметь смысл для человека со средними способностями или вообще умственно отсталого от рождения. Значит, суждения справедливости по определению не могут быть частными и партийными. А следовательно, при формулировании этих принципов необходимо соблюдать такую процедуру, которая свела бы на нет это искажающее влияние частной ситуации того или иного индивида, о них размышляющего.

Процедура эта, по мысли Роулза, довольно проста. Подобно тому, как человек, режущий торт, не должен знать того, какой кусок достанется именно ему, и в этом случае склонен делить его по справедливости (для этого достаточно того, чтобы он брал бы себе последний оставшийся кусок), человек, рассуждающий о справедливости, не должен знать о том, знание чего с большой вероятностью исказит его суждение. Дело обстоит немного сложнее, поскольку у Роулза принципы не находятся как абсолютная истина посредством философской рефлексии в абстракции от всякой особенной ситуации философствующего. Принципы обсуждаются, выбираются и принимаются группой индивидов, находящихся под «завесой неведения» (*veil of ignorance*). Итак, для того, чтобы рассуждать о справедливости (или, скорее, для того, чтобы рационально обосновать принципы справедливости как честности), мы должны гипотетически представить себе ряд индивидов, не

ведающих о своем частном положении в обществе (завеса неведения), и задаться вопросом о том, какие принципы справедливой организации общества для них было бы рациональным выбрать. Полученные результаты, по мнению Роулза, могут быть представлены как то, с чем может согласиться любой рациональный индивид, обладающий интуитивным чувством справедливости, если только он отвлечется, конечно, от всех, неизбежно искажающих его суждение частных факторов и характеристик.

О каких фактах, в таком случае, не должны знать индивиды, выбирающие принципы справедливости? Что находится под завесой неведения в конструируемом Роулзом «первоначальном положении»? С другой стороны, однако, о чем все же необходимо знать индивидам для того, чтобы выбор принципов справедливости действительно состоялся? В нашем примере с тортом, например, тому, кто режет его, совершенно необходимо знать о том, что торт является благом, которое хотят иметь все присутствующие, и при этом в такой степени, что каждый из них (включая него самого) предпочел бы больший кусок меньшему. Тогда, при условии незнания того, какой конкретно кусок достанется ему самому, для режущего торт индивида наиболее рациональной стратегией будет стратегия соблюдения максимально возможного равенства при дележе. В другой ситуации, однако, ни эта процедура, ни само желание разработать честные условия игры, попросту не имеют смысла – в любящей семье, например, ее члены заинтересованы в удовлетворении интересов друг друга и вовсе не обязательно предпочтут большую долю торта меньшей. Это значит, что, поскольку социальная справедливость ценна лишь в особых условиях (то есть когда выполняются описанные выше «обстоятельства справедливости») и применяется к особому предмету («основная структура общества»), выбирающие принципы справедливости должны обладать знанием об этих условиях и об этом предмете. Итак, в ситуации первоначального положения индивиды знают, во-первых, что в их обществе выполняются объективные и субъективные условия справедливости (отсутствие взаимного интереса между индивидами, живущими в условиях умеренной нехватки ресурсов), и, во-вторых, основные общие факты устройства общества – о том, например, что в обществе имеется право, что его экономическая сфера развивается в соответствии с известными законами, что разные поколения сменяют друг друга и пр. Идея Роулза состоит в том, чтобы сконструировать первоначальное положение таким образом, чтобы договаривающиеся о принципах справедливости стороны знали бы только факты, необходимые для того, чтобы успешно выбирать принципы справедливости, но не обладали бы при этом информацией, могущей исказить их суждение по поводу этих принципов, внеся в него морально случайный элемент. Первоначальное положение в принципе можно уподобить гипотетической судебной процедуре, когда судья, конструируя условия обсуждения, четко указывает присяжным, какие улики и факты они должны иметь в виду, вынося свое решение, а о каких они должны «забыть» как о не имеющих отношения к делу. Итак, то что имеет отношение к делу, по Роулзу – это «... общие факты о человеческом обществе. [Стороны] понимают

политические дела и принципы экономической теории; они знают основы социальной организации и законы человеческой психологии. Действительно, предполагается, что стороны знают все общие факты, влияющие на выбор принципов справедливости»²⁴.

Однако, зная, что обстоятельства справедливости выполняются (то есть, что выбор принципов справедливости действительно необходим), а также обладая разными общими сведениями из гуманитарных и общественных наук, индивиды в первоначальном положении все еще неспособны к выбору. В самом деле, если социальная справедливость есть теория распределения, то для установления ее требований, нужно знать, по крайней мере, что распределяется. Нужно, к примеру, четко представлять себе, кого можно называть равным, кого – менее, а кого – более удачливым. Может ли считаться, например, монах, сознательно отказавшийся от благ мира ради Высшего Блага более (или менее?) состоятельным, чем какой-нибудь нефтяной магнат? Каким будет справедливое распределение между людьми, которые так сильно отличаются друг от друга в своих представлениях о том, что для человека вообще является благом? Чтобы создать теорию справедливости, в таком случае, совершенно необходимо, с одной стороны, чтобы индивиды в первоначальном положении обладали бы некоторым представлением о благе – иначе они не будут иметь критерия для сравнения состоятельности разных людей. С другой стороны, однако, поскольку они ищут принципов, применимых ко всем людям как рациональным моральным субъектам, они не могут основываться на каком-то частном представлении о благе (например, на том, что богатому столь же затруднительно войти в Царствие Небесное сколь верблюду пройти через игольное ушко). Поэтому Роулз предлагает разделять две концепции блага – «тонкую» (*thin*) и «полную» (*full, comprehensive*). Благо для любой конкретной личности вообще «определяется тем, что является для нее наиболее рациональным планом жизни при наличии разумно благоприятных обстоятельств»²⁵ то есть, в сущности, есть «удовлетворение рациональных желаний»²⁶. Подобного рода понимание блага, зависящее от конкретного жизненного плана конкретной личности и может быть описано как «полное», поскольку оно включает в себя четкое понимание того, что благом является, как различные блага относятся друг другу – то есть целую систему ценностей данного конкретного индивида. «Тонкая» же теория блага, по мнению Роулза, это – теория, указывающая на то, что все эти «полные» теории имеют общего, то есть – теория того, что любая рациональная личность желает вне зависимости от ее конкретного жизненного плана. Ясно, что эта концепция включает в себя описание того, что выше мы назвали «первичными благами», то есть благами, большим количеством которых, по мнению Роулза, стремится обладать любая рациональная личность. Таким образом, для того, чтобы осуществить свой выбор, стороны в первоначальном положении должны обладать знанием о «тонкой теории блага», которая «показывает, что им

²⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 137.

²⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 395.

²⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 93.

следует попытаться гарантировать свою свободу и самоуважение, и что, для того, чтобы достигать своих целей, какими бы они ни были, им обычно требуется большее, а не меньшее количество прочих первичных благ»²⁷. И так, выполнением условий справедливости, тонкой теорией блага и общими фактами, описывающими общество, в принципе ограничивается знание индивидов в первоначальном положении.

Все остальное, частное, индивидуальное знание находится под «завесой неведения», и в особенности: (1) знание о культурных, политических, экономических и пр. особенностях общества, в котором живут индивиды в реальном мире; (2) знание об их особом месте в этом обществе, включающее в себя гендерные, расовые, классовые и пр. различия, знание о принадлежности к определенному поколению, а также знание о своих природных талантах и дарованиях, востребованных или не востребованных в реальном мире, и (3) знание о «полных» теориях блага, то есть знание того, что, по мнению индивидов, в реальном мире представляет собой счастливая или достойная человеческая жизнь.

Можно сказать, что благодаря первым двум ограничениям индивиды в первоначальном положении представлены в качестве *морально равных* личностей. В самом деле, незнание о талантах и способностях, а также об их социальном положении в реальном мире, делает индивидов равными, в результате чего в своих рассуждениях они будут руководствоваться предположением о равном моральном статусе всех людей (подобно тому как незнание того, какой конкретный кусок торта достанется человеку, его разделяющему, побуждает его делить поровну). Поскольку природные и социальные различия морально случайны и не должны оказывать какого-либо влияния на универсальные принципы справедливости, вполне понятно их помещение под «завесу неведения».

Незнанием же «полных» теорий блага у Роулза достигается сразу несколько целей. Во-первых, можно сказать, что в этом незнании воплощается требование *свободы* выбирающих сторон. На первый взгляд, это кажется весьма странным. Утверждение, что общество должно быть организовано так, чтобы быть честным по отношению как к одаренным, так и к людям, талантами не обладающим, как к здоровым, так и к больным, интуитивно правдоподобно. Но почему общество должно соблюдать нейтралитет между теми, кто видит смысл жизни в служении человечеству, стремлении к Богу или в творческом самовыражении и людьми, полагающими благом потребление алкоголя или наркотиков (а ведь именно этого требует незнание сторонами в первоначальном положении своих концепций блага)? И почему такое общество будет свободным? Совершенно очевидно, что здесь Роулз совершенно особым образом понимает как природу индивида, так и его свободу. Лишенные знания о своих частных концепциях блага (но зная, при этом, что они такие концепции имеют), индивиды в первоначальном положении будут руководствоваться не стремлением к тираническому насаждению одной особенной концепции блага,

²⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 397.

но желанием гарантировать свободу иметь любую подобную концепцию, свободно развивать, формировать и менять ее по своему желанию. То есть фундаментальный интерес человека, по Роулзу, состоит не в той или иной конкретной концепции блага (не в стремлении к Богу и не в служении науке, например), но в том, что лежит глубже этих самых концепций – в свободе индивида решать, какой концепции блага следовать, и затем менять свое решение, если он сочтет это необходимым²⁸. Незнание концепций блага в первоначальном положении действительно оборачивается свободой в реальном обществе, но свободой «негативной». По определению И. Берлина, «негативная свобода», защищаемая либералами, есть свобода от вмешательств; тогда как «положительная» свобода грубо говоря есть свобода реализации человеком своей истинной человеческой природы. Вынесение «полных концепций блага» за завесу неведения у Роулза ведет к утверждению свободы как независимости индивидуального решения от любого внешнего вмешательства, но, конечно, не к созданию общества, основанного на определенном понимании истинной человеческой природы и утверждению свободы ее реализации. Иными словами, теория Роулза здесь является анти-перфекционистской.

Есть, однако, еще один смысл признания «тонкой теории блага» и вынесении всех «полных» теорий за скобки завесы неведения. Дело в том, что, как мы видели, Роулз стремится построить деонтологическую (в противоположность телеологическим) теорию. Деонтология же состоит в утверждении приоритета права (то есть принципов справедливости) над благом. Следовательно, не благо должно ограничивать право, но справедливость накладывать ограничения на стремление людей к благу. Значит, принципы справедливости сами должны выводиться независимо от той или иной теории блага (иначе они попросту не могут служить границами ее реализации). Приоритет права над благом, тем самым, воплощается в первоначальном положении в требование незнания сторонами теорий блага. Вместе с тем, как мы видели, чтобы иметь саму возможность выбора, индивидам все же необходимо представлять, что люди в целом считают для себя благом. Поэтому приоритет права над благом у Роулза не совсем строгий: право зависит от (и выводится из) «тонкой теории блага», а затем принципы справедливости полагают границы любой «полной» его концепции. Все эти рассуждения неплохо иллюстрируются следующими словами самого Роулза: «... в справедливости как честности концепция права первична по отношению к концепции блага. В противоположность телеологическим теориям, что-то является благом (good), только если оно соответствует образам жизни, согласным с уже имеющимися принципами права. Но чтобы установить эти принципы, необходимо опереться на некоторое понятие о благе (goodness), ибо нам необходимы предположения о мотивах сторон в первоначальном положении. Поскольку эти предположения не должны подвергаться опасности приоритетное место концепции права, теория блага, используемая в доказательстве принципов справедливости, ограничивается самыми основными

²⁸ См. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers, p. 6-7.

положениями. Эту теорию блага я называю тонкой: ее цель заключается в том, чтобы обеспечить наличие суждений по поводу первичных благ, которые требуются для выведения принципов справедливости. Как только эта теория будет разработана, а первичные блага объяснены, мы сможем свободно использовать принципы справедливости в дальнейшей разработке того, что я назову полной теорией блага»²⁹.

Другими существенными моментами, характеризующими индивидов в первоначальном положении, являются имеющееся у них «чувство справедливости» (*sense of justice*) и отсутствие между ними каких-либо «сильных» моральных связей (их не заинтересованность друг в друге). «Чувство справедливости», однако, не означает какой-либо содержательной интуиции того, чем справедливость является – это ввергло бы аргументацию Роулза в безысходное вращение в логическом круге. Речь идет лишь о готовности индивидов руководствоваться принципами справедливости после того, как они будут избраны. Иными словами, «стороны имеют способность к справедливости в чисто формальном смысле этого слова: принимая во внимание все необходимое, включая общие факты по поводу моральной психологии, стороны будут привержены избранным принципам справедливости»³⁰. Именно наличием такого «чувства справедливости» у людей объясняется стабильность хорошо-организованного общества: там, где индивиды, придерживаясь требований справедливости, знают о том, что другие также их придерживаются, а также и знают о них самих, как о соблюдающих эти требования и т.д., имеются силы, восстанавливающие справедливый порядок при его нарушении, что и делает режим справедливости стабильным. Обладание чувством справедливости в первоначальном положении означает, в таком случае, то, что здесь стабильная (то есть реалистическая) концепция справедливости будет предпочитаться нестабильной. Незаинтересованность индивидов друг в друге как субъективное «условие справедливости» характеризует также и первоначальное положение. Роулз признает, конечно, что в реальном мире люди связаны крепкими моральными связями. Поэтому он считает обоснованным также и то предположение, что «как только будет убрана завеса неведения, стороны обнаружат, что они имеют чувства и привязанности, и хотят продвижения интересов других людей, а также желают видеть их цели достигнутыми»³¹. Поскольку, однако, первоначальное положение должно воплощать в себе лишь максимально общие «слабые» установки, предполагать наличие благожелательности и крепких моральных связей индивидов в первоначальном положении Роулз считает невозможным. Здесь следует заметить, однако, что критерий «слабости» и «силы» той или иной предпосылки вообще говоря является довольно размытым. Не очень понятно, например, почему Роулз считает незаинтересованность предпосылкой более слабой, чем благожелательность. Одно из возможных объяснений состоит в том, что предположение незаинтересованности, с формальной точки

²⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 396.

³⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 145.

³¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 129.

зрения можно свести к отсутствию предположения об изначальном существовании крепких моральных связей между индивидами. А первоначальная позиция будет тем более общеприменимой, чем менее делается допущений о природе взаимодействующих в его рамках сторон. Вполне возможно, однако, на это ответить, что отсутствие морального интереса само по себе есть нисколько не менее «положительное», а потому не менее «сильное» нормативное утверждение, нежели допущение существования изначального благожелательного отношения людей друг к другу. Значительно забегаая вперед, скажем, что именно в этом положении некоторые философы-коммунитаристы (М. Сэндел, к примеру) увидели концептуальную ограниченность теории справедливости Роулза.

Итак, в первоначальном положении мы имеем равных и свободных индивидов, находящихся под «завесой неведения», обладающих чувством справедливости и выбирающих одну теорию справедливости из представленных им альтернатив. Здесь следует заметить сразу, что стороны не выводят принципов справедливости, скорее, они сравнивают различные, представленные им в виде некоторого «списка» альтернативы, включающие в себя «традиционные концепции справедливости», такие как классические телеологические концепции (утилитаризм и моральный перфекционизм); интуитивистские модели, основанные на балансе различных принципов, и разного рода смешанные концепции. Роулз при этом, однако, уверен, что его два принципа справедливости в идеале вполне могут быть представлены и как единственно рациональный вообще выбор для индивидов в первоначальном положении.

Поскольку индивиды в первоначальном положении являются равными и свободными, их первым наиболее логичным выбором будут именно равенство и свобода, а потому они выберут первый принцип справедливости как абсолютно приоритетный. Лексический приоритет первого принципа справедливости обосновывается тем, что свобода есть необходимое условие выбора, формирования, реализации и смены жизненных планов индивида вообще, а потому попросту не может быть ограничена ради более эффективного выполнения этих самых планов (то есть ради большего блага). Однако, при условии наличия системы равных свобод, для индивидов в первоначальном положении нет никаких оснований устанавливать полное равенство также и во всем остальном, если есть возможность заставить неравенства «работать» на благо всех членов общества.

Но почему в первоначальном положении индивиды выберут именно ту интерпретацию организации различий для всеобщего блага, которая предлагается вторым принципом справедливости? Руководствуясь теорией рационального выбора, Роулз доказывает, что в первоначальном положении наиболее рациональным будет руководствоваться так называемым правилом «максимин» (от лат. *maximum minimorum*), утверждающим разумность ранжирования различных альтернатив в ситуации неопределенности в соответствии с их наихудшим возможным результатом. Это правило гласит, что из двух альтернатив выбирается та, наихудший результат которой является

лучшим по сравнению с наихудшим результатом альтернативы. Так, если решение d приводит к потере 700 долларов в ситуации $C1$, получению 800 долларов в ситуации $C2$ и получению 1200 долларов в ситуации $C3$, а решение $d1$ приводит к получению 500 долларов в $C1$, 600 долларов в $C2$ и 800 долларов в $C3$, то, если при неопределенности ситуации рациональным согласно правилу максимин будет выбор второго решения. По мнению Роулза, далее, поскольку индивиды в первоначальном положении принципиально не знают ни своей конкретной ситуации в обществе, ни того, как это общество организовано в принципе, правило максимин будет для них единственной рациональной альтернативой. В таком случае, рациональные индивиды будут стремиться к тому, чтобы максимально обезопасить себя на тот случай, если их положение в реальном обществе окажется слишком неудачным. Это означает, по сути дела, что из двух альтернативных устройств общества наиболее справедливым будет то, при котором наименее удачливые члены общества будут находиться в наиболее благоприятном положении. Следовательно, отступление от принципа равенства будет допустимо только, если при наличии неравенств наименее удачливые члены общества будут находиться в положении лучше, чем при их отсутствии, то есть именно при выполнении принципа различия. Но повышение благополучия наименее удачливых членов общества должно в идеале, означать всеобщее благо, а потому принцип различия ограничивается принципом равных возможностей, лексически приоритетным по отношению к нему. По Роулзу, для индивидов в первоначальном положении, не знающих о своем реальном месте в обществе, при организации допустимых неравенств будет вполне рационально сначала позаботиться о том, чтобы каждый член общества имел бы возможность получить привилегированные должности и положения (заботясь о своем благе, они должны, конечно, предусмотреть возможность для себя достичь такого привилегированного положения). Но, установив равенство возможностей, они, как было показано, все же обратятся к принципу различия.

Итак, два принципа справедливости и два правила приоритета теории Роулза доказываются тем, что именно их выбрали бы их различных представленных альтернатив рациональные индивиды, находящиеся под завесой неведения в первоначальном положении. Вопрос, однако, заключается в том, как принципы, выбранные в гипотетической ситуации абстрактно-рациональными индивидами, лишенными знания того, о чем знает всякий живущий в реальном мире нормальный человек, могут считаться обязательными к исполнению именно в реальном мире? Или же, как отмечает сам Роулз, «гипотетическая сущность первоначального положения ставит вопрос: почему мы должны быть морально или как бы то ни было еще заинтересованы в ней?»³². Ответу на этот вопрос посвящена последняя часть нашей лекции.

2.4. Метод рефлексивного равновесия. Роль моральных интуиций в политической философии.

³² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 587.

Ответ Роулза на вопрос об обоснованности доказательства «из первоначального положения» состоит в том, что «условия, воплощенные в описании этой ситуации суть условия, которые мы, на самом деле принимаем. Или же, если мы не принимаем их, то нас можно убедить принять их философскими соображениями...»³³. Здесь речь идет о том, что договорное доказательство принципов справедливости есть лишь часть более сложной методологии, которую Роулз называет «рефлексивным равновесием». Идея состоит в том, что, после того, как принципы справедливости будут, наконец, выведены из некоторым образом определенного первоначального положения, мы должны проверить их на соответствие нашим убеждениям по поводу требований справедливости. А именно, необходимо проверить, как будут работать данные принципы в различных затруднительных с моральной точки зрения случаях, и проверить результаты этой работы на соответствие тому, как мы считаем, было бы справедливым поступить в данной ситуации. Если такого соответствия нет, нам следует либо пересмотреть определение первоначального положения, либо задуматься над нашими убеждениями. Когда, в конце концов, интуиции, выраженные в убеждениях по поводу справедливости, совпадут по своим результатам с тем, что следует из принципов, и будет достигнуто состояние «рефлексивного равновесия» (*reflective equilibrium*), при котором выведенные нами принципы можно считать обоснованными. Обоснование, тем самым, «есть результат взаимной поддержки многих соображений, всего того, что совмещается друг с другом в одном последовательном воззрении»³⁴.

Этот метод лишь выглядит простым. На деле, однако, здесь возникает масса вопросов. Означает ли «рефлексивное равновесие», что теория справедливости Роулза попросту систематизирует наши обыденные представления о справедливости? Если это так, то от подобного подхода не следует, вероятно, ждать слишком много – ибо мнения по поводу справедливости в реальном мире слишком отличны друг друга, чтобы допустить сколько-нибудь успешную их систематизацию. Такая интерпретация, однако, была бы неверным пониманием того, о чем говорит Роулз. Отношение теоретических принципов и обыденных моральных суждений можно уподобить отношению грамматики и естественного языка. С одной стороны, теоретическая грамматика действительно описывает нормы естественного языка, о которых его носители могут вовсе не догадываться, пользуясь ими скорее интуитивно. Но, вместе с тем, теоретическая грамматика имеет и ярко выраженный нормативный аспект, устанавливая правила *для самого этого* естественного языка, описанием которого она является. Так, именно правила теоретической грамматики позволяют критически относиться к особым случаям словоупотребления и частному использованию грамматических конструкций, не соответствующим языковой норме, а потому считающимся *неправильными*. Точно также теория справедливости Роулза есть обещание моральной грамматики, описывающей наши моральные интуиции, выраженные

³³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 587.

³⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 579.

в *твердых* (considered) убеждениях, и являющейся, одновременно, основным средством критического их пересмотра. Здесь важно отметить также, что не всякое, но лишь *твердое* (considered) убеждение может быть основой рефлексивного равновесия. Наши моральные убеждения формируются под влиянием тех или иных частных обстоятельств, которые в теории полагаются не имеющими отношения к делу. Твердые суждения, однако, определяются Роулзом, как суждения, в которых «наши моральные способности с большой вероятностью проявляются без искажения», то есть как суждения, «вынесенные при условиях, благоприятных для употребления нашего чувства справедливости»³⁵. Итак, суждения, в которых наше чувство справедливости затемнено другими соображениями – страхом, выгодой, предрассудками, эгоистическими интересами и пр. – должны быть теорией отвергнуты с самого начала. Рефлексивное равновесие ориентируется лишь на те суждения, в которых искажающее влияние этих и подобных им факторов с большой вероятностью является минимальным. Например, утверждение, что все люди по справедливости должны быть членами какой-то одной церковной организации, поскольку лишь эта организация владеет истиной о Боге, сотворившем человека, является слишком партикуляристским для того, чтобы отражать действительные твердые моральные убеждения. Отсюда можно вывести еще одно правило – только те моральные суждения могут считаться *твердыми*, которые могут быть выражены в универсальной форме, и притом только те, относительно которых можно хотя бы теоретически ожидать рационального согласия всех мыслящих людей. Твердые моральные убеждения, тем самым, широко распространены, универсальны и поддаются рациональному осмыслению.

Метод рефлексивного баланса работает и еще в одном, довольно интересном направлении. Поскольку условия первоначального положения считаются оправданными, потому что *мы их на самом деле* принимаем, книга Роулза подразумевает своеобразное отношение автора и читателя. Читатель здесь конструируется как рациональное моральное существо, обладающее чувством справедливости, к которому постоянно апеллирует автор. Здесь рефлексивное равновесие – это баланс рациональных принципов, выведенных *автором* с моральными интуициями *читателя*. Тогда как автор стремится к математически точному обоснованию принципиальных положений своей теории, читатель приглашается согласиться с ними на основании имеющихся у него интуиций по поводу справедливости. В таком смысле метод рефлексивного равновесия весьма эффективен, но и не менее рискован. Эффективность его состоит в том, что подобный подход принципиально ориентирован на читателя и потому внутренне убедителен. Но такая методология неизбежно подвержена риску впадения в своеобразное риторическое лицемерие – в конце концов, читатель может согласиться с автором по основаниям совсем другого рода, нежели предлагаемые самим автором. К примеру, одно из возражений Майкла Сэндела против теории

³⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 47.

Роулза состояло в том, что хотя сам Роулз основывает свою теорию на концепции асоциальной индивидуальности (индивиды изначально не заинтересованы друг в друге), мы соглашаемся с его выводами именно потому, что наша собственная индивидуальность социальна. Внутренняя непоследовательность теории маскируется различием принципов и интуиций, или – более радикально – авторской математики и читательского интуитивизма. Здесь не место рассуждать об обоснованности такой критики методов Роулза; мне хотелось лишь отметить здесь некоторую рискованность такой методологии.

Все эти соображения неизбежно наводят нас на размышления о природе современного морального и политического философствования. С одной стороны, теория Роулза тяготеет к логико-математической форме выражения, претендуя на универсальность своих посылок. Так, например, в одном месте «Теории справедливости» Роулз прямо заявляет, что «нам следует стремиться к чему-то вроде моральной геометрии со всей строгостью, с которой это название ассоциируется»³⁶. Но эта строгость вовсе не подразумевает математической априорности. Ни картезианский научный метод выведения этической теории из самоочевидных априорных первых принципов, ни выведение морали из положений, моральными не являющихся, по Роулзу, не могут быть успешными. С одной стороны, не существует ясных первых принципов, к которым может быть сведено все многообразие моральных суждений. С другой стороны, натуралистическое выведение морали из неморального, должно быть основано на четком различии этих двух типов суждений, которого, по-видимому, обнаружить попросту невозможно³⁷. Амбиции «моральной геометрии», тем самым, оказываются довольно скромными, поскольку для Роулза очевидна невозможность создания «... содержательной теории справедливости, основанной единственно на истинах логики и определения»³⁸. То, что предлагается вместо этого представляет собой рационалистическую теорию моральных чувств, выражаясь языком философии XVIII столетия. А именно, «если схема как целое окажется, по размышлении, проясняющей и упорядочивающей наши мысли, и если она имеет тенденцию к сокращению разногласий и приведению различных убеждений в большее соответствие друг с другом, она выполнила все, что только можно от нее разумно требовать»³⁹. Довольно неплохо это положение иллюстрируется в следующем рассуждении У. Кимлики: «если по размышлении мы разделяем ту интуицию, что рабство является несправедливым, это представляет собой мощное возражение против предлагаемой теории, поддерживающей рабство. И наоборот, если теория справедливости соответствует нашим твердым интуициям, структурируя их так, чтобы выявить их внутреннюю логику, то у нас есть мощный аргумент в пользу этой теории»⁴⁰.

³⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 121.

³⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 578.

³⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 51.

³⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 53.

⁴⁰ W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 6.

Со всем этим можно согласиться. Однако Роулз не настолько лишен амбиций, чтобы вовсе отказаться от геометрически точного обоснования. Казалось бы, наши интуиции справедливости сформированы нашим обществом, а потому не могут быть универсальными ни в хронологическом, ни в географическом смыслах. Читатель согласен с Роулзом только потому, что он живет в том же самом обществе поздней модерности, что и автор. Этим неизбежно ставится под сомнение универсальность «справедливости как честности» - если невозможно показать, что интуиции справедливости являются неотъемлемым свойством человеческой природы (что потребовало бы, конечно, совершенно недопустимых с точки зрения Роулза, стремящегося к «слабым» основаниям, метафизических рассуждений), то, даже и по достижении рефлексивного равновесия, принципы справедливости можно считать обоснованными *лишь для данного особенного* (западного, либерального, современного) *типа общества*. В 1971 г., однако, Роулз не был столь скромнен в своих амбициях, чтобы поддержать ту или иную разновидность релятивизма. Без каких-либо дополнительных обоснований он считает моральные интуиции свойственными практической рациональности *как таковой*, в ее вневременном и внепространственном измерении, а потому, вполне последовательно объявляет свою теорию обоснованной *sub specie aeternitatis*. Поскольку, по мнению Роулза, его первоначальное положение сконструировано таким образом, что «всякий может в любое время принять его», «не имеет никакого значения, когда принимают эту точку зрения или кто это делает»⁴¹. Это означает, далее, что и принципы справедливости признаются универсально значимыми для человека как такового. «Справедливость как честность» «позволяет нам быть беспристрастными, даже и между личностями, не являющимися современниками, которые принадлежат ко многим поколениям. Таким образом, рассматривать свое место в обществе с перспективы этой позиции означает рассматривать его *sub specie aeternitatis*: то есть относиться к человеческой ситуации не только с любых социальных, но и с любых временных точек зрения»⁴². Иначе говоря, принципы справедливости могли бы принять индивиды в любом обществе – древнегреческом, средневековом или современном, если бы они могли быть действительно рациональными. «Перспектива вечности не есть перспектива с определенного места вне мира, и не точка зрения трансцендентного существа; скорее это некоторая форма мысли и чувства, которую могут усвоить рациональные личности внутри мира. И сделав это, они могут, каким бы ни было их поколение, свести воедино все индивидуальные перспективы и прийти вместе к регулятивным принципам...»⁴³. Помимо того, что подобный универсализм столь неправдоподобно анти-историчен, он не совсем последователен. Вспомним – частью обоснования принципов справедливости является положение о том, что *мы на деле* соглашаемся с определением первоначальной позиции. Роулз апеллирует к *нашим* моральным интуициям. Но *мы* то, в

⁴¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 139.

⁴² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 587.

⁴³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 587.

отличие от теоретически определенных рациональных индивидов первоначального положения, являемся вполне реальными личностями, живущими в определенном пространстве и времени; а потому и согласны с Роулзом именно как здесь-и-теперь-сущие индивиды. Теория Роулза не дает никакой гарантии того, что моральные интуиции современного человека могут считаться присущими человеческой природе как таковой – вопроса ни об их происхождении, ни об их статусе попросту не ставится. Интуиции вообще полагаются данными, рассматриваются как последняя реальность, на соответствие которой в конечном итоге и проверяются основные положения теории. Универсальность тем самым скорее постулируется, чем доказывается. Несколько забегаая вперед, скажем, однако, что Роулз вовсе не остается на этой универсалистской позиции навсегда – в своих более поздних статьях и, особенно, в «Политическом либерализме» (1993), отвечая на критику коммунитаристов, он значительно сужает масштаб применимости своей теории, вполне логично полагая ее действенной лишь в масштабах западного общества поздней модерности.

3. Заключение. Общие замечания о примате справедливости и проблеме стабильности.

Философия справедливости Роулза, будучи деонтологической теорией, твердо утверждает примат справедливости (права) над благом. Строгость этого примата заключается не только в том, что требования справедливости всегда являются с моральной точки зрения более весомыми, нежели соображения блага, полезности или эффективности, но и в том, что принципы справедливости не зависят ни от какого частного блага, будучи выведенными из «тонкой теории блага», которая признается имеющей значение для всякого рационального человека. Справедливость, по Роулзу, является «первой добродетелью социальных институтов, подобно тому, как истина есть первая добродетель систем мысли»⁴⁴. Это означает, что точно также как ложная теория должна быть отвергнута, несправедливые институты просто не имеют права на существование. Мы можем примириться с ложной теорией только если не имеется лучшей, точно также и с несправедливостью можно мириться лишь ради того, чтобы избежать несправедливости еще большей.

Интересно, что Роулз в этом смысле рассматривает свою теорию как продолжение и развитие либерализма Канта, а свое первоначальное положение как «процедурную интерпретацию Кантовых концепций автономии и категорического императива»⁴⁵. Отказываясь от идеи обоснования примата справедливости через укоренение ее в идее трансцендентального субъекта, Роулз, однако, полагает справедливость приоритетной именно потому, что следуя ей, люди наиболее полно реализуют свою природу в качестве автономных, свободных и равных моральных субъектов. Первоначальное положение с этой точки зрения удаляет за завесу неведения все, что мешает реализации автономии, понимаемой как моральное «самозаконие» человека.

⁴⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 3.

⁴⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 256.

Поскольку действовать на основании традиции или сложившихся в данном конкретном обществе правил поведения означает действовать гетерономно, за завесой неведения оказываются все социальные, культурные и природные различия, делающие индивидов не-равными и не-свободными. Избранные за подобной завесой неведения индивидами принципы «... не зависят от социальных и природных случайностей и не отражают предвзятости особенностей их плана жизни, или мотивирующих их желаний. Действуя на основании этих принципов, личности выражают свою природу как свободных и равных рациональных существ, подверженных влиянию общих условий человеческой жизни. Ибо выражать свою природу как существа особенного рода и означает действовать на основании принципов, которые были бы избраны, если бы эта природа была решающим определяющим элементом»⁴⁶. Итак, справедливость имеет примат именно потому, что только она выражает собой истинную природу человека; действовать справедливо означает быть свободным от всех социальных и природных ограничений, то есть действовать именно как человек, а не как существо более низкого порядка, неспособное к абстрагированию от своих сиюминутных желаний и потребностей. Но если справедливость выражает природу человека, то его фундаментальный интерес состоит не в какой-то особенной теории блага, не в том, чтобы иметь какую-ту конкретную идентичность, а скорее в том, чтобы быть автономным, свободным и равным субъектом морали, то есть в том, чтобы иметь возможность формировать, развивать и менять свои концепции блага. Именно этот фундаментальный интерес и защищается учением о примате справедливости. Итак, «люди выражают свою свободу, свою независимость от случайностей природы и общества, действуя способами, которые они бы признали в первоначальном положении»⁴⁷.

Конечно, подобная теория, предполагающая вполне определенное понимание природы человека, является сомнительной с точки зрения принципа легитимации. Не очень понятно, например, как можно убедить в примате справедливости тех, кто такого понимания не разделяет. Заявляя о независимости своей теории от какой-либо метафизической концепции, Роулз, однако, явно впадает в метафизику. Помимо проблемы теоретической последовательности учения Роулза, это неизбежно ставит вопрос о стабильности «справедливости как честности». А именно, какими могут быть силы «хорошо организованного общества», возвращающие его на путь справедливости при каких-то отклонениях от данного пути?

Ответ Роулза на этот вопрос в «Теории справедливости» довольно прост: проблеме стабильности посвящены две главы книги. Так, восьмая глава описывает процесс морального образования, то есть то, каким образом люди приобретают (или, точнее, проясняют уже имеющееся у них) чувство справедливости. В девятой главе это образование описывается как воспитание индивидуальной автономии: «...каждый узнает, почему он принял бы

⁴⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 252-253.

⁴⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 256.

принципы справедливости и как они выводятся из условий, характеризующих его как равного в обществе моральных личностей. Отсюда следует, что принимая эти принципы на этом основании, мы не находимся под определяющим влиянием традиции и авторитета, или же мнений других людей. Сколь бы необходимыми не были они для достижения нами полного понимания, мы постепенно приходим к тому, чтобы принимать концепцию права на таких разумных основаниях, которые мы можем независимо установить для себя самих»⁴⁸. Здесь же ставится вопрос и о том, насколько концепция справедливости гармонирует (*is congruent with*) с благом, или иначе – насколько следование справедливости является благом для индивида. Этот вопрос, являющийся основной проблемой моральной философии по крайней мере начиная с «Государства» Платона, вновь решается Роулзом с кантовских позиций. Поскольку действуя справедливо мы действуем автономно, то есть реализуем свою моральную природу свободных и равных существ, или, иными словами, действуем в соответствии с нашей истинной человеческой сущностью, справедливость неизбежно гармонирует с истинным благом индивида. Иначе говоря, благо, не ограниченное справедливостью, достигаемое несправедливыми средствами, попросту не является истинным благом. Таким образом, по Роулзу, «в хорошо организованном обществе быть хорошим человеком (и в особенности обладать чувством справедливости) поистине является благом для человека; а ... эта форма общества есть хорошее общество»⁴⁹. Таким образом, члены хорошо-организованного общества, обладающие благодаря моральному воспитанию и урокам самой жизни при справедливых общественных институтах глубоко укорененным чувством справедливости, будут видеть в следовании справедливости свое истинное благо, а потому справедливое хорошо организованное общество будет *стабильно* справедливым.

Именно этот укорененный в кантовской метафизике человека ответ на вопросы о приоритете справедливости и стабильности концепции «справедливости как честности» признается впоследствии самим Роулзом сомнительным в условиях современного общества, характеризующегося принципиальным плюрализмом «полных доктрин блага», не реалистичным, и не отвечающим требованиям принципа легитимации. Пересмотр этой части доктрины, однако, привел Роулза к изменению и многих других положений, а также к введению в свое учение некоторых новых принципов, не встречающихся в «Теории справедливости». Изменения эти были изложены в целом ряде статей, и, в конце концов, во второй фундаментальной работе Роулза, «Политический либерализм» (1993). Эту доктрину, часто называемую учением «позднего Роулза» мы рассмотрим в одной из следующих лекций.

⁴⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 516.

⁴⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 577.

Тема №4 .Идея перекрывающегося консенсуса.

Мы видели в самом начале, что политический либерализм пытается ответить на вопрос, как возможно существование стабильного и справедливого общества, свободные и равные граждане которого глубоко разделены находящимися друг с другом в конфликте и даже несоизмеримыми религиозными, философскими и моральными доктринами? Первые три лекции были посвящены первой стадии изложения справедливости как честности в качестве отдельно стоящего (*freestanding*) воззрения, отвечающего на этот вопрос. Эта первая стадия дает принципы справедливости, которые определяют честные условия сотрудничества граждан, а также то, при каких условиях основные институты общества являются справедливыми.

Вторая стадия этой теории – к которой мы обращаемся теперь – рассматривает то, каким образом хорошо организованное демократическое общество справедливости как честности может установить и сохранить единство и стабильность в условиях характерного для него разумного плюрализма. В таком обществе разумная полная доктрина не может обеспечить основы социального единства, и не способна дать публичному разуму содержание по поводу фундаментальных политических вопросов. Поэтому, для того, чтобы понять, как хорошо организованное общество может быть единым и стабильным, мы вводим здесь еще одну основную идею политического либерализма, идущую бок о бок с политической концепцией справедливости, а именно, идею перекрывающегося консенсуса разумных полных доктрин. При таком консенсусе разумные доктрины поддерживают политическую концепцию, каждая со своей собственной точки зрения. Социальное единство основано на консенсусе по поводу политической концепции; и стабильность возможна, когда составляющие консенсус доктрины утверждаются политически активными гражданами общества, а требования справедливости не слишком конфликтуют с существенными интересами граждан,

сформированными и поддерживаемыми их социальным окружением (*arrangements*).

После рассмотрения того, как возможен сам политический либерализм и объяснения вопроса о стабильности, я рассмотрю отличие перекрывающегося консенсуса от *modus vivendi*. Затем я сниму некоторые возражения против идеи социального единства, основанной на такого рода консенсусе. На эти возражения совершенно необходимо ответить, поскольку они стоят на пути того, что, как я полагаю, является наиболее разумной из доступных нам основ социального единства.

§ 1. Как возможен политический либерализм?

1. Одно из самых глубоких различий концепций справедливости заключается в различии между концепциями, допускающими множественность разумных, хотя и противостоящих друг другу полных доктрин, каждая из которых имеет свою собственную концепцию блага, и тех, которые считают, что только одна такая концепция должна быть признана всеми вполне разумными и рациональными гражданами. Концепции справедливости по обе стороны этого разделения во многих фундаментальных положениях отличны друг от друга. Платон, Аристотель и христианская традиция, представленная Августином и Аквином, находятся на стороне одного разумного и рационального блага. Такие воззрения утверждают, что институты могут быть оправданы в той степени, в какой они эффективно содействуют развитию этого блага. В самом деле, начиная с греческой мысли, доминировала традиция, утверждающая существование лишь одной разумной и рациональной концепции блага. Цель политической философии – всегда рассматриваемой как часть моральной философии, вместе с теологией и метафизикой – в таком случае заключается в том, чтобы определить ее природу и содержание.

Классический утилитаризм Бентама, Эджворта и Сиджвика принадлежит к этой доминирующей традиции⁵⁰.

Напротив, мы видели, что политический либерализм предполагает существование многих полных доктрин с их концепциями блага, находящихся в конфликте друг с другом, каждая из которых совместима с полной человеческой рациональностью настолько это может быть установлено с помощью ресурсов политической концепции справедливости⁵¹. Как было замечено выше (I:6.2), эта разумная множественность несоизмеримых и находящихся друг с другом в конфликте доктрин понимается как характерный результат деятельности практического разума на протяжении долгого времени при свободных институтах. Так, вопрос, на который пыталась ответить господствующая традиция, не имеет ответа: ни одна полная доктрина не подходит в качестве политической концепции конституционного режима.⁵²

2. Перед тем как задавать вопрос о том, как возможен политический либерализм, заметим, что политические отношения в конституционном режиме имеют следующие специфические свойства:

Во-первых, это отношения личностей в основной структуре общества, структуре основных институтов, в которую мы входим только через рождение (136), и из которой выходи только через смерть (или как мы можем это уместно допустить). Для нас кажется, что мы просто как бы материализовались из ничто в данном положении в данном социальном мире со всеми его выгодными и невыгодными сторонами, в соответствии с нашей благой или злой фортуною. Я говорю из ничто, потому что у нас нет какой-либо предшествующей публичной

⁵⁰ Таковы же и современные формы этического либерализма, выраженного Дж. Рацом в Joseph Raz, *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) и Рональдом Дворкиным в Ronald Dworkin, "The Foundations of Liberalism", в *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), vol. XI.

⁵¹ Дело здесь состоит в том, что хотя некоторые и хотели бы утверждать, что на условиях полных ресурсов философского разума, существует только одна разумная концепция блага, это не может быть показано ресурсами разумной политической концепции справедливости.

⁵² Это заключение не означает, что либеральные учения Канта и Милля не являются разумными доктринами, подходящими для поддержки демократических институтов. Но они суть лишь две доктрины среди прочих и тем самым всего лишь два из тех философских воззрений, которые с большой вероятностью будут продолжать существовать и привлекать последователей при разумно справедливом демократическом режиме. Действительно, их либеральные учения имеют определенное превосходство в качестве одних из тех, которые были среди первых и наиболее значимых доктрин, поддерживающих современную конституционную демократию и развивающих идеи, значимые для ее оправдания и защиты.

или не-публичной идентичности: мы не пришли в этот социальный мир из какого-то другого места. Политическое общество закрыто: нам случается быть внутри него и мы не входим и не покидаем его согласно нашему желанию, да и не можем на самом деле этого сделать⁵³.

Во-вторых, политическая власть всегда является принудительной (coercive) властью, подкрепленной санкциями, которыми может пользоваться правительство, ибо только правительство имеет власть употреблять силу для поддержки своих законов. При конституционном режиме особой чертой политического отношения является то, что политическая власть является в конечном итоге властью публики, то есть властью свободных и равных граждан в качестве коллективного организма. Эта власть в соответствии с правилами налагается на граждан как индивидов и как членов ассоциаций, некоторые из которых могут не принимать оснований, которые обыкновенно приводятся для оправдания общей структуры политической власти – конституции – или же, если они принимают эту структуру, они могут не считать оправданными многие из актов, принятых законодательными учреждениями, которым они подчинены.

3. Отсюда возникает вопрос о легитимности общей структуры власти, с которым тесно связана идея публичного разума (VI). Основой этого вопроса является то, как всегда, мы считаем граждан разумными и рациональными, а также свободными и равными, и что мы также считаем разнообразие разумных религиозных, философских и моральных доктрин, обнаруживаемое в демократических обществах постоянным свойством их публичной культуры. Установив (137) это, и рассматривая политическую власть как власть граждан в качестве коллективного организма, мы задаем вопрос: когда эта власть употребляется надлежащим образом? То есть, в свете

⁵³ Уместность этого допущения основывается частью на факте, который я лишь упомяну здесь: а именно, что право на эмиграцию не делает принятие политической власти добровольным как свобода мысли и свобода совести делают добровольным принятие власти церковной (VI:3,2). Этот факт выявляет еще одну характеристику сферы политического, отличающую ее от области ассоциаций. Иммиграция является также общим фактом, но мы можем абстрагироваться от нее чтобы без помех понять фундаментальный вопрос политической философии (I:3.3). Конечно, иммиграция является важным вопросом, который нужно обсудить на определенной стадии рассмотрения. Я полагаю, это лучше всего сделать при обсуждении надлежащих отношений между народами, или закона народов, который я не рассматриваю в этих лекциях.

каких принципов мы, как свободные и равные граждане, должны быть способны считать себя использующими эту власть, если наше использование ее должно быть оправдываемо для других граждан, и уважать их как разумных и рациональных граждан?

На это политический либерализм отвечает: политическая власть употребляется действительно надлежащим образом, только когда ею пользуются в соответствии с конституцией, по поводу основных положений которой можно разумно ожидать согласия всех граждан, как свободных и равных, в свете принципов и идеалов, доступных их общему человеческому разуму. В этом и состоит либеральный принцип легитимности. К этому прибавляется то, что все вопросы законодательства, имеющие отношение или граничащие с основными положениями конституции или основными вопросами справедливости, также должны решаться, насколько это возможно, при посредстве принципов и идей, согласие на которые может быть подобным же образом получено. Только политическая концепция справедливости, на которую можно разумно ожидать согласия всех граждан, может служить основой публичного разума и оправдания.⁵⁴

Скажем, далее, что в конституционном режиме существует особая область политического, определяемая среди прочего этими двумя выше описанными характеристиками. Политическое отлично от того, что относится к ассоциациям (*associational*), которые являются добровольными таким образом, каким не является добровольным политическое; оно также отлично от личного и семейного, которые связаны с чувствами привязанности (*affectional*), и вновь таким образом, каким с ними не связано политическое. (Связанное с ассоциациями, личное и семейное суть просто три примера неполитического; существуют и другие его примеры).

⁵⁴ Этот параграф мог бы быть написан и более строго, если бы мы того захотели. Одним из способов сделать это было бы рассмотрение вопроса о легитимности с точки зрения первоначального положения. Мы предполагаем, что стороны знают факты разумного плюрализма и угнетения, а также другую соответствующую общую информацию. Мы, тогда, пытаемся показать, что принципы справедливости, которые они бы приняли, на деле включали бы в себя этот принцип легитимности и оправдывали бы только те институты, которые считались бы легитимными в соответствии с ним. См. далее VI: 4.4.

4. При условии существования разумно хорошо организованного конституционного режима, для политического либерализма центральными являются два положения. Во-первых, вопросы об основных положениях конституции и делах фундаментальной (138) справедливости, насколько это возможно, должны решаться посредством обращения к одним лишь политическим ценностям. Во-вторых, опять-таки в отношении тех же фундаментальных вопросов, политические ценности, выраженные в качестве принципов и идеалов обыкновенно имеют достаточный вес, чтобы превзойти любые другие ценности, которые могут прийти с ними в состояние конфликта.

Далее, принимая эти убеждения, мы явно подразумеваем некоторое отношение между политическими и неполитическими ценностями. Если говорить, что вне церкви нет спасения, и потому конституционный режим не может быть принят, если только он не является неизбежным, нам нужно что-то на это ответить. В соответствии с II:2-3 мы говорим, что такая доктрина неразумна: она предполагает использование политической власти публики – власти, которую граждане равным образом разделяют между собой – для навязывания воззрения, имеющего отношение к основным положениям конституции, по поводу которого граждане как разумные личности с необходимостью непреклонно не согласны друг с другом. При наличии множества разумных доктрин, неразумно или даже еще хуже будет желать использовать санкции государственной власти для исправления или наказания тех, кто не согласен с нами.

Здесь важно подчеркнуть что этот ответ не утверждает, например, что доктрина *extra ecclesia nullam salutem* не является истинной. Скорее, она говорит о том, что неразумными являются те, кто хочет использовать политическую власть публики для ее насаждения (II:3). Это не означает того, что то, во что они верят, является ложным. Ответ изнутри полного воззрения – ответ того рода, которого мы должны избегать в политической дискуссии – утверждал бы, что это учение представляет собой неверное представление о божественной природе, не являющееся, поэтому, истинным. Однако, как мы увидим ниже в

§4, не существует способа совершенно избежать того, чтобы не подразумевать его ложность, даже когда мы рассматриваем основные положения конституции.

Основное положение, однако, состоит в том, что при утверждении неразумности насаждать доктрину, мы вовсе не обязательно отвергаем эту доктрину как неверную, хотя и можем это делать. Как раз наоборот: для идеи политического либерализма жизненно важно, чтобы мы могли совершенно последовательно считать неразумным использование политической власти для насаждения нашего собственного полного воззрения, которое мы должны, конечно, утверждать как либо разумное, либо как истинное.

5. Наконец, мы приходим к вопросу о том, как возможен политический (139) либерализм как я охарактеризовал его? То есть каким образом могут ценности особой области политического – ценности подобласти сферы всех ценностей – обыкновенно перевешивать любые другие ценности, приходящие с ними в конфликт? Иными словами, как можем мы утверждать нашу полную доктрину и в то же время считать, что было бы неразумным использовать политическую власть для того, что сделать всех ей преданными?

Ответ на этот вопрос, различные аспекты которого мы будем обсуждать и в дальнейшем, имеет две дополняющие друг друга части. Первая часть утверждает, что ценности политического являются великими ценностями и потому их не легко превзойти: эти ценности управляют основными рамками общественной жизни – самой основой нашего существования⁵⁵ - и определяют фундаментальные условия политического и социального сотрудничества. В справедливости как честности некоторые из этих великих ценностей – ценности справедливости – выражаются принципами справедливости для основной структуры: среди них, ценности равной политической и гражданской свободы, честное равенство возможности; ценность экономической взаимности; социальные основы взаимного уважения между гражданами.

Другие великие политические ценности – ценности публичного разума – выражаются в руководствах для публичного слушания (*public inquiry*) и в

⁵⁵ Эта фраза принадлежит Миллю. См. J.S.Mill, *Utilitarianism*, chap. 5, pag. 25.

шагах, принимаемых для того, чтобы сделать такое слушание свободным и публичным, а также информированным и разумным. Мы видели в II:4.1, что соглашение по поводу политической концепции справедливости не имеет силы без сопутствующего соглашения по поводу руководств публичного слушания и правил оценки доказательств. Ценности публичного разума не только включают надлежащее употребление фундаментальных концепций суждения, умозаключения и доказательства, но также и добродетелей разумности и честности ума, проявляющихся в подчинении критериям и процедурам знания здравого смысла и принятии методов и заключений науки, если они не являются противоречивыми. Мы обязаны также уважать и принципы, руководящие разумной политической дискуссией.

Взятые вместе, эти ценности означают для либерального политического идеала, что поскольку политическая власть является принудительной властью свободных и равных граждан как общего организма, если речь идет о конституционных основах и основных вопросах справедливости, эта власть должна употребляться (140) только такими способами, но которые можно разумно ожидать согласия всех граждан в свете их общего человеческого разума.

6. Политический либерализм пытается, в таком случае, представить теорию этих ценностей как ценностей особой сферы – политической – и потому как отдельно стоящее воззрение (*freestanding view*). Дело индивидуальных граждан – как часть свободы совести – определиться в отношении того, как, по их мнению, ценности политической сферы относятся к ценностям их полных доктрин. Ибо мы всегда предполагаем, что граждане имеют два воззрения, полное и политическое; и что их целостное воззрение может быть разделено на две соответствующим образом относящихся друг к другу части. Мы надеемся, что делая это, мы можем в действующей политической практике основать существенные положения конституции и основные институты справедливости на одних только этих политических ценностях, понятых как основа публичного разума и оправдания.

Для этого, однако, нам необходима вторая, дополняющая первую, часть ответа на вопрос о том, как возможен политический либерализм. Эта часть утверждает, что история религии и философии показывает существование многих разумных путей того, как широкая область ценностей может пониматься так, чтобы быть либо согласной, либо поддерживающей, либо не приходящей в конфликт, с ценностями особой сферы политического как они определяются политической концепцией справедливости. История говорит о множественности вполне разумных полных доктрин. Это делает возможным перекрывающийся консенсус, тем самым, уменьшая конфликт между политическими и другими ценностями.

§2. Вопрос стабильности.

Справедливость как честность лучше всего представлять посредством двух стадий (I:3.6)⁵⁶. На первой стадии она разрабатывается как отдельно стоящая политическая (но, конечно, моральная) концепция для основной структуры общества. Только когда это сделано и ее содержание – ее принципы справедливости и идеалы – предварительно разработано, мы ставим, на второй стадии, вопрос о том, проблему того, является ли справедливость как честность достаточно стабильной. Не будучи стабильной, она не является удовлетворительной политической концепцией справедливости и должна быть некоторым образом пересмотрена.

Проблема стабильности включает два вопроса: первый – о том, приобретают ли обыкновенно люди, выросшие при справедливых институтах (как определяет их политическая концепция) чувство справедливости, достаточное чтобы подчиняться этим институтам. Второй вопрос заключается в

⁵⁶ Эти две стадии соответствуют двум частям доказательства из первоначального положения двух принципов справедливости в «Теории». В первой части стороны выбирают принципы, не принимая во внимание действие особых психологических факторов, тогда как во второй части они задают вопрос, будет ли хорошо организованное по принципам, выбранным в первой части, общество стабильным: то есть будет ли оно порождать в своих членах чувство справедливости достаточно сильное, чтобы противостоять тенденциям к несправедливости. См. гл. VIII-IX. Доказательство принципов справедливости не является полным, пока во второй части не будет продемонстрирована достаточная стабильность принципов, избранных в части первой; эта демонстрация распространяется вплоть до предпоследнего раздела, §86 «Теории». Об этих двух частях см. с. 144, 530 и далее.

том, может ли в свете общих фактов, характеризующих публичную политическую культуру демократии, и, в особенности, факта разумного плюрализма, политическая концепция быть фокусом перекрывающегося консенсуса. Я предполагаю, что этот консенсус составляют разумные полные доктрины, которые с большой вероятностью будут продолжать существовать и со временем приобретать последователей внутри справедливой основной структуры (как определяет ее политическая концепция).

Каждый вопрос о стабильности имеет отдельный ответ. Ответом на первый является изложение моральной психологии (II:7), в соответствии с которой граждане в хорошо организованном обществе обыкновенно приобретают достаточное чувство справедливости, так что они подчиняются справедливым установлениям. На второй отвечает идея перекрывающегося консенсуса и разбор различных трудностей, возникающих в связи с нею (§§ 4-7).

Хотя о проблеме стабильности мы и помнили с самого начала, подробное ее обсуждение начинается только на второй стадии, поскольку до этого у нас не имеется принципов справедливости для основной структуры. На их содержание никак не влияют особенные полные доктрины, которые могут существовать в обществе. Это так, поскольку на первой стадии справедливость как честность абстрагируется от знания определенных концепций блага граждан и развивается на основе общих политических концепций общества и (142) и личности, которые требуются для применения идеалов и принципов практического разума. Так, хотя политическая концепция справедливости и отвечает на факт разумного плюрализма, она не является политической в дурном смысле этого слова: то есть на ее форма и содержание не оказывает воздействия баланс политической силы, сложившийся между полными доктринами. И ее принципы не служат нахождению компромисса между одними только господствующими доктринами.

2. Чтобы прояснить идею стабильности, различим два способа, которыми политическая концепция может иметь к ней отношение⁵⁷. С одной стороны мы рассматриваем стабильность как чисто практический вопрос: если какая-либо концепция не может быть стабильной, бесполезно пытаться ее реализовывать. Можно, конечно, думать, что это две разные задачи: одна – разработать политическую концепцию, которая кажется здоровой или разумной, по крайней мере, нам; другая – найти способы побудить тех, кто ее отвергает, также разделять ее; или же, если это не удастся, заставить их действовать в соответствии с ней, при необходимости, под давлением наказаний со стороны государственной власти. Если удастся найти такие средства убеждения или принуждения, эта концепция считается стабильной.

Однако, будучи либеральной концепцией, справедливость как честность озабочена стабильностью в другом смысле. Найти стабильную концепцию – это не просто вопрос об избавлении от ее бесполезности. Скорее, здесь имеет значение именно вид стабильности, природа сил, которые ее обеспечивают. Чтобы ответить на первый вопрос о стабильности, упомянутый выше, нам нужно попытаться показать что, имея в виду некоторые допущения, определяющие разумную психологию человека и нормальные условия его жизни, те, кто воспитывается при справедливых основных институтах, приобретает чувство справедливости и обоснованную лояльность этим институтам, достаточные для того, чтобы сделать их стабильными. Говоря иначе, чувство справедливости граждан, при условии формирования черт их характера и интересов в условиях жизни при справедливой основной структуре, достаточно сильно для сопротивления нормальным тенденциям к несправедливости. Граждане добровольно действуют так, чтобы относиться друг к другу по справедливости с течением времени. Стабильность

⁵⁷ В этом и нескольких следующих параграфах мне значительно помогли плодотворные дискуссии со Сканлоном.

гарантируется достаточной (143) мотивацией надлежащего сорта, полученной при справедливых институтах⁵⁸.

Чтобы ответить на второй вопрос, а именно, может ли быть справедливость как честность фокусом перекрывающегося консенсуса в условиях разумного плюрализма, нам не только следует рассмотреть идею такого консенсуса и те трудности, которые из нее возникают, но и показать каким образом, имея в виду ту же самую разумную моральную психологию, что использовалась нами при ответе на первый вопрос, справедливость как честность может в самом деле усвоить себе эту роль.

3. Стабильность этого рода, требуемая от справедливости как честности, основана, в таком случае, на том, что она является либеральным политическим воззрением, которое имеет своей целью возможность быть принятым гражданами как разумными и рациональными, а также как свободными и равными, и тем самым как обращающееся к их публичному разуму. Ранее, в §1.2 мы видели как эта характеристика либерализма связана с характеристикой политической власти в конституционном режиме: а именно, что она является властью граждан как коллективного организма. Если бы справедливость как честность не была специально разработана для того, чтобы получить обоснованную поддержку граждан, утверждающих разумные, хотя и конфликтующие друг с другом доктрины – а существование таких конфликтующих друг с другом доктрин является свойством того рода публичной культуры, развитию которой содействует сама либеральная концепция – она просто не была бы либеральной.

В таком случае дело состоит в том, что проблема стабильности заключается не в том, чтобы заставить тех, кто ее отвергает разделять ее, или же действовать в соответствии с нею посредством действенных санкций, при необходимости, как если бы задача заключалась в том, чтобы найти способ навязать эту концепцию, убедившись в том, что она является здоровой. Скорее,

⁵⁸ Как это происходит я показал в «Теории», особенно в главе VIII. Я полагаю, что это объяснение достаточно для того, чтобы передать главную идею для наших целей здесь.

справедливость как честность прежде всего не является разумной пока она не может получить подходящим образом поддержку, обращаясь к разуму каждого гражданина, как это объясняется в ее собственных рамках⁵⁹. Только таким образом это может быть теорией легитимности политической власти в противоположность теории того, как политическую власть предержавшие могут удовлетворить себя, а не вообще граждан, в том, что они действуют надлежащим образом⁶⁰. Концепция политической легитимности имеет своей целью публичную основу оправдания и апеллирует к публичному разуму, а потому к свободным и равным гражданам, рассматриваемым как разумные и рациональные.

§3. Три характеристики перекрывающегося консенсуса.

Перед тем, как начать, припомним два главных положения по поводу идеи перекрывающегося консенсуса. Первое состоит в том, что мы ищем консенсуса разумных (в противоположность неразумным или иррациональным) полных доктрин. Существенным фактом здесь является не факт плюрализма как такового, но именно разумного плюрализма (I:6.2). Это разнообразие политический либерализм рассматривает, как я сказал, как долговременный результат способностей человеческого разума в условиях свободных институтов. Факт разумного плюрализма не есть прискорбное обстоятельство человеческой жизни, что мы могли бы сказать о плюрализме как таковом, допуская существование доктрин, которые не только иррациональны, но и безумны или агрессивны. Оформляя политическую концепцию справедливости так, чтобы она могла бы служить основанием перекрывающегося консенсуса, мы подчиняем ее не существующему в мире безумию, но факту разумного плюрализма, который сам является результатом свободного упражнения свободного человеческого разума в условиях свободы.

⁵⁹ Значение фразы «в ее собственных рамках» как она используется в тексте выражается двумя частями аргумента первоначального положения, изложенного в п. 7 выше. Обе части совершаются в одних и тех же рамках и зависят от одних и тех же условий, воплощенных в первоначальном положении как средстве репрезентации.

⁶⁰ Об этом различии см. Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), chap. 3, p. 23.

Что касается второго положения по поводу перекрывающегося консенсуса, вспомним что, в конце I:1.3-4 я сказал, что в конституционных демократиях публичная концепция блага должна, насколько это возможно, быть представлена как независимая от полных религиозных, философских, моральных и религиозных доктрин. Это означало, что справедливость как честность должна пониматься на первой ступени ее изложения как отдельно стоящее воззрение, выражающее политическую концепцию справедливости. Оно не дает какой-то особой религиозной, метафизической или эпистемологической доктрины кроме того, что подразумевается самой политической концепцией. Как упоминалось в I:2.2, политическая концепция является (145) модулем, существенной составной частью, различными путями входящей в различные разумные политические доктрины, существующие в обществе, ею регулируемом, которая, поэтому, может быть поддержана ими.

2. Имеется по крайней мере четыре возражения, которые с большой вероятностью могут быть выдвинуты против идеи общественного единства основанного на перекрывающемся консенсусе по поводу политической концепции справедливости. Я начну с быть может самого очевидного из них, а именно, того, что перекрывающийся консенсус есть просто *modus vivendi*.

Чтобы обозначить идеи, я приведу образцовый пример перекрывающегося консенсуса, чтобы указать на то, что здесь имеется в виду; и я стану возвращаться к этому примеру время от времени. Этот пример говорит о трех воззрениях: одно утверждает политическую концепцию, поскольку его религиозная доктрина и теория свободной веры⁶¹ ведет к принципу толерантности и поддерживает фундаментальные свободы конституционного режима; тогда как второе воззрение утверждает политическую концепцию на

⁶¹ Эта идея иллюстрируется различными утверждениями Локка в «Послании о веротерпимости» (1690). Он утверждает такие вещи как: 1) Бог не дал ни одному человеку власти над другим человеком (р. 129); 2) ни один человек не может отказаться от заботы о своем спасении ради заботы о другом (pp. 129, 139, 154); 3) к пониманию нельзя принудить силой (р. 129); 4) забота о душах людей не дана магистрату, ибо это определило бы веру в зависимости от того, где мы рождены (р. 130); 5) церковь есть добровольное общество, и ни один человек не привязан к какой-то особой церкви и может оставить ее столь же свободно, как и вступить в нее (р. 131); 6) отлучение не влияет на гражданские отношения (р. 134); 7) только вера и внутренняя искренность даруют нам спасение и принятие Богом (р. 143). (ссылки на страницы приводятся по изданию J. Gough, *Two Treatises of Government with A Letter on Toleration* (Oxford: Basil Blackwell, 1956). Другие писатели о толерантности также могут здесь пригодиться).

основе полной либеральной моральной доктрины вроде учения Канта или Милля. Третье, однако, не является систематически унифицированным: кроме политических ценностей, сформулированных отдельно стоящей политической концепцией справедливости, оно включает в себя большую семью неполитических ценностей. Это – плюралистическое воззрение, так сказать, поскольку каждая составная часть этой семьи имеет свою собственную теорию, основанную на идеях, выведенных изнутри нее, и все ценности взвешиваются друг против друга, группами или в отдельности, в особенных видах случаев.

В этом образцовом примере религиозная доктрина и либеральные учения Канта и Милля считаются общими и полными. Третье воззрение является лишь частично полным, но считает, вместе (146) с политическим либерализмом, что при разумно благоприятных условиях, которые делают возможными демократию, политические ценности обыкновенно перевешивают любые неполитические ценности, приходящие с ними в конфликт. Предыдущие воззрения согласны с последним в этом отношении и таким образом все воззрения ведут к приблизительно одним и тем же политическим суждениям и тем самым перекрываются в отношении политической концепции.

3. Начнем с возражения: некоторые подумают, что даже если перекрывающийся консенсус и был бы достаточно стабильным, необходимо все же было бы отвергнуть идею политического единства, основанного на перекрывающемся консенсусе, поскольку он оно отказывается от надежды на политическое сообщество (*community*) и довольствуется вместо этого публичным пониманием, которое есть, в сущности, простой *modus vivendi*. На это возражение мы говорим, что от надежды на политическое сообщество действительно должно отказаться, если под таким сообществом мы разумеем политическое общество, единое в утверждении одной и той же полной доктрины. Эта возможность исключается фактом разумного плюрализма вместе с отказом от тиранического употребления государственной власти для его

преодоления⁶². Существенный вопрос касается значимых черт такого консенсуса и того, как эти характеристики влияют на социальное согласие (*concord*) и моральное качество (147) публичной жизни. Теперь я обращусь к вопросу о том, почему перекрывающийся консенсус не является *modus vivendi*.

Обыкновенное употребление фразы *modus vivendi* характеризует отношение между двумя государствами, чьи национальные цели и интересы ведут к противоречиям между ними. Заключая договор, каждое государство поступало бы мудро и благоразумно, если бы стремилось к тому, чтобы предлагаемое соглашение представляло бы собой точку равновесия: то есть, чтобы термины и условия договора прописывались таким образом, чтобы общепризнанным был бы тот факт, что для каждого из государств не выгодно его нарушать. Договора, в таком случае, придерживались бы, потому что его соблюдение рассматривалось бы каждым государством как отвечающее его национальным интересам, включая и его заинтересованность в том, чтобы иметь репутацию государства, уважающего договоры. Но в целом оба государства готовы преследовать свои цели за счет другого, и при изменении условий, они могут так и поступить. Этим как раз и подчеркивается то, что такой договор есть просто *modus vivendi*. Подобная же основа прослеживается и когда мы размышляем о социальном консенсусе, основанном на эгоистических или групповых интересах, или же на результате политической сделки:

⁶² Заметим, что непрактичными здесь являются не все ценности сообщества (*community*) (вспомним, что сообществом называется ассоциация или общество, единство которых основано полной концепции блага), но лишь политическое сообщество и его ценности. Справедливость как честность предполагает, как это делают и другие либеральные политические воззрения, что ценности сообщества не только существенны, но и реализуемы, во-первых, в различных ассоциациях, которые ведут свою жизнь в рамках основной структуры, и, во-вторых, в тех ассоциациях, которые выходят за границы политических обществ, такие как церкви и научные общества. Либерализм отвергает политическое общество в качестве сообщества потому, что среди прочего оно ведет к систематическому отрицанию основных свобод и может допустить тираническое использование монополии правительства на (легальное) употребление силы. Конечно, в хорошо организованном обществе справедливости как честности граждане разделяют общую цель, и притом цель, имеющую высокий приоритет: а именно, цель гарантии того, что политические и социальные институты являются справедливыми, и цель справедливого отношения к личностям вообще, как то, в чем граждане нуждаются для себя, и хотят друг для друга. Не верно, таким образом, что согласно либеральной точке зрения, у граждан нет фундаментальной общей цели (V:7). Не является истинным и то, что цель политической справедливости не является важной частью их неинституциональной, или моральной идентичности (как это обсуждается в I:5.2). Но эта общая цель политической справедливости не должна ошибочно приниматься за (как это я называю) «концепцию блага». Дискуссию об этом последнем положении см. в Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985):311, ссылка.

социальное единство является лишь кажущимся, а его стабильность зависит от того, остаются ли условия не нарушающими счастливое сближение интересов.

4. То, что перекрывающийся консенсус весьма отличается от *modus vivendi* совершенно ясно из нашего образцового примера. Отметим здесь два основных аспекта: во-первых, объект консенсуса, политическая концепция справедливости сама является моральной концепцией. И, во-вторых, она утверждается на моральной основе, то есть она включает в себя концепции общества и граждан как личностей, а также принципы справедливости и теорию политических добродетелей, через которые эти принципы воплощаются в человеческом характере и выражаются в публичной жизни. Перекрывающийся консенсус, поэтому, не есть просто консенсус по поводу принятия определенных властей, или по поводу соблюдения определенных институциональных установлений, основанных на сближении эгоистических и групповых интересов. Все те, кто утверждает политическую концепцию, начинают со своего собственного полного воззрения и основываются на религиозных, философских и моральных положениях, в нем присутствующих. Тот факт, что люди утверждают на этих основаниях одну и ту же политическую концепцию не делает их утверждение ее сколько-нибудь менее религиозным, (148) философским или моральным, поскольку искренне принимаемые основания определяют природу их утверждения.

Предшествующие два аспекта перекрывающегося консенсуса – моральный объект и моральные основания – связываются с третьим аспектом, стабильностью. Это значит, что те, кто утверждает различные воззрения, поддерживающие политическую концепцию, не будут отказывать ей в поддержке, если относительная сила их воззрения в обществе возрастет и постепенно станет доминирующей. Пока эти три взгляда утверждаются и не пересматриваются, политическая концепция будет поддерживаться, несмотря на изменения политической власти. Каждое воззрение поддерживает политическую концепцию ради нее самой или из-за ее собственных достоинств. Проверкой на это является вопрос о том, является ли консенсус стабильным в

отношении к изменениям в распределении власти между воззрениями. Это свойство стабильности подчеркивает основной контраст между перекрывающимся консенсусом и *modus vivendi*, стабильность которого зависит от случайности и баланса относительных сил.

Это становится ясно, если мы изменим наш пример и включим взгляды католиков и протестантов шестнадцатого века. В это время не существовало перекрывающегося консенсуса по поводу принципа толерантности. Обе конфессии полагали, что обязанность правителя состоит в поддержке истинной религии и подавлении распространения ереси и ложного учения⁶³. В таком случае принятие принципа толерантности действительно было бы просто *modus vivendi*, поскольку если одна из конфессий станет доминирующей, принцип толерантности утратит свою силу. Здесь нет стабильности в отношении распределения власти. До тех пор пока воззрения, подобные взглядам католиков и протестантов семнадцатого века находятся в меньшинстве и вероятно таковыми и останутся, они не оказывают значительного влияния на моральное качество публичной жизни и основы общественного согласия. Ибо подавляющее большинство общества уверены в том, что распределение власти будет распространяться на воззрения, находящиеся в консенсусе, утверждающим (149) политическую концепцию справедливости ради нее самой. Но если эта ситуация изменится, моральное качество политической жизни также претерпит изменения, которые являются очевидными и не требуют дополнительных комментариев.

5. В заключение я сделаю несколько кратких замечаний по поводу того, что мы можем назвать «глубиной и шириной перекрывающегося консенсуса», а также своеобразием его фокуса; а именно, насколько глубоко этот консенсус проникает в полные доктрины граждан? Сколь широкими являются институты, к которым он применяется? И насколько специфичной является концепция, относительно которой имеется согласие?

⁶³ См J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1941), pt. I, chap. 5, pt III, Chaps. 4,6,8; и Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. II, особенно . pt. III.

Предшествующее изложение утверждает, что консенсус касается фундаментальных идей, в которых разрабатывается справедливость как честность. Он предполагает согласие, достаточно глубокое для того, чтобы прийти к идее общества как честной системы сотрудничества и пониманию граждан как разумных и рациональных, свободных и равных. Что касается его широты, он покрывает принципы и ценности политической концепции (в этом случае принципы справедливости как честности) и применяется к основной структуре как целому. Эта степень глубины, широты и специфичности помогает установить идеи и помогает сосредоточиться на главном вопросе: в соответствии с правдоподобно реалистическими предположениями, какова глубочайшая и наиболее широкая вероятная концепция политической справедливости?

Существуют, конечно, и другие возможности. Я не предполагал, что перекрывающийся консенсус по поводу политической концепции необходим для определенного рода общественных единства и стабильности. Скорее я утверждал, что вместе с двумя другими условиями, он достаточен как наиболее разумная основа социального единства, нам доступная (I:8.1). Но, как предположил Байер, менее глубокий консенсус по поводу принципов и правил работающей политической конституции может быть вполне достаточен для менее амбициозных требований, и, при этом, гораздо более просто достигим. Он полагает, что на деле в Соединенных Штатах мы действительно добились чего-то вроде этого. Таким образом, не предполагая, что консенсус касается политической концепции, покрывающей собой принципы всей основной структуры, консенсус может покрывать лишь определенные фундаментальные политические принципы конституции⁶⁴. Я (150) вернусь к этим проблемам в §§6-7, где мы будем обсуждать движение от «конституционного консенсуса», как я его называю, к консенсусу перекрывающемуся.

⁶⁴ Эти утверждения сделаны Карлом Вайером (Karl Baier) в значимой статье «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics* 99 (July 1989): 771-90. Его идею консенсуса по поводу конституционных принципов (который, по его мнению, мы действительно имеем) скорее чем консенсуса по поводу концепции справедливости, можно найти на стр. 775 и далее.

Тема №9. Чарльз Тэйлор – от коммунитаризма к мультикультурализму

1. Введение.

В философии одного из самых известных современных политических теоретиков, Чарльза Тэйлора, коммунитаризм напрямую соединяется с мультикультурализмом. Дело в том, что Тэйлор, вышедший в 90-х годах XX столетия одним из лидеров коммунитаристского направления в политической философии, в начале века XXI приобретает широкую известность одним из главных защитников мультикультурных политик в Канаде, и, прежде всего, так называемых «политик признания» (*politics of recognition*). Внимание к социальным источникам моральной структуры индивидуальности, и, в частности, к языку и культуре, столь очевидное в его «Источниках самости» (*The Sources of the Self*), книге, вышедшей в 1990 году и выдержавшей более десятка переизданий, позднее отливается в форму поддержки претензий различных меньшинств, и, прежде всего, франкоязычного меньшинства Квебека, на особые целевые государственные политики, направленные на поддержку устойчивого развития их языка и культуры.

На примере Тэйлора, таким образом, очень неплохо видно то, как коммунитаристский «социальный тезис» превращается в мультикультуралистское оправдание культурных требований меньшинств. Поэтому, хотя У. Кимлика в одной из своих работ и заявляет о том, что понимать мультикультурализм как продолжение коммунитаризма становится все более и более проблематичным⁶⁵, здесь вполне можно согласиться с Полом Келли, что «... методологический коммунитаризм действительно объясняет привлекательность мультикультурализма для столь широкого спектра философских и социальных теорий»⁶⁶. Как бы то ни было, философия Тэйлора дает возможность продемонстрировать справедливость этого утверждения.

В этой лекции я начну с рассмотрения основных положений учения Тэйлора-коммунитариста в сравнении с идеями других его представителей, и, в

⁶⁵ W. Kymlicka, *Politics in Vernacular*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p.338

⁶⁶ Paul Kelly, "Introduction: Between Culture and Equality", in *Multiculturalism Reconsidered. 'Culture and Equality' and its Critics*, Cambridge: Polity, p.6.

особенности Майкла Сэндела и Аласдера МакИнтайра, а затем попытаюсь вкратце очертить главные положения его мультикультурной теории «политик признания». Вообще говоря, как в своей философско-антропологической теории индивидуальности, самости человека, так и в морально-философском учении об ориентации человека в нормативном пространстве, Тэйлор мыслит вполне в духе общего коммунитаризма, отвергая асоциальное учение об индивидуальности и полагая самость человека зависящей от социально обусловленного нормативного мира. Поэтому, подобно Сэнделу и МакИнтайру Тэйлор утверждает необоснованность любого морального субъективизма по той простой причине, что благо, по отношению к которому любой индивид определяет свою идентичность, является объективным, обладает независимым от него существованием. Подобно МакИнтайру (и в отличие от Сэндела) Тэйлор не сосредотачивается на критике либерализма вообще и философии Роулза в частности – его главная задача не критическая, но позитивная – создать теорию моральной индивидуальности, проанализировав то, что он называет «источниками самости» в поражающем своей широтой анализе западной моральной и политической культуры от Платона до постмодернизма. Либерализм (и Дж. Роулз) в этом анализе занимают, конечно, отнюдь не центральное место. С другой же стороны, в отличие и от Сэндела, и от МакИнтайра, Тэйлор не склонен отказывать либерализму в праве на существование или обвинять его в большинстве болезней современного политического общества; напротив, он полагает, что многие из либеральных тезисов заслуживают самого серьезного отношения, для чего, однако, требуется освободить их от связанных с ними заблуждений. Одним из главных ошибочных положений либерализма для Тэйлора, как и для Сэндела, является именно концепция самости человека как индивидуального «я» человека, определенного логически прежде его вхождения в общество. По Тэйлору такая концепция попросту не имеет смысла, поскольку человек научается мыслить о себе как об индивиде, понимать себя как самость только и именно в обществе. То абстрагирование индивидуальности как чистой формы от ее социального

содержания, которое предлагает Роулз в своем первоначальном положении, тем самым, по Тэйлору, основано на ложном предположении онтологического (хотя, конечно, и не хронологического) предшествования индивида обществу, а потому не может служить основой сколько-нибудь доказательного философского учения. Кроме того, поскольку, по Тэйлору, всякая идентичность определяется отношением человека к благу, анти-перфекционистский либерализм, утверждающий необходимость разработки политической концепции, независимой от любой «полной» концепции блага, попросту невозможен как последовательная моральная и политическая философия.

Основными произведениями Тэйлора, в которых разрабатывается коммунитаристская концепция самости, являются, во-первых, опубликованный в 1985 г. двухтомный сборник «Философские доклады» (*Philosophical Papers*), первый том которого посвящен в основном проблемам философии языка (*Human Agency and Language*), а второй – различным вопросам соотношения философии и других наук о человеке (*Philosophy and the Human Sciences*) и, во-вторых, фундаментальная монография «Источники самости» (*Sources of the Self*, 1990), отражающая результаты многолетних исследований философа в области политической и моральной теории. Философское обоснование же мультикультурализма наиболее содержательно представлено Тэйлором в работе, выпущенной им совместно с целым рядом других авторов в 1994 году под названием «Политики признания» (*Politics of Recognition*).

2. Самость и ее источники

Моральная и политическая философия Тэйлора основана на его понимании субъекта, концепциях моральной оценки, интуиции и морального чувства, а потому на особой моральной философской антропологии. По Тэйлору, философская антропология и этика не являются принципиально различными дисциплинами, поскольку самость и благо столь тесно взаимосвязаны друг с другом, что представляют собой нераздельное целое,

тандем, а природа личности не может быть понята без той или иной интерпретации природы ценностей. Моральная философия, тем самым, представляет собой фундаментальный элемент антропологии. Человек, по Тэйлору, является животным, интерпретирующим себя, то есть существом, частично конституированным такой интерпретацией, и потому существом, язык (а потому и культура) которого также является конститутивным элементом его самости. Этика, философская антропология и философия культуры в широком смысле этого слова, тем самым, не могут быть поняты в отдельности друг от друга.

Моральная интуиция, моральное чувство и понятие «сильной оценки» (*strong evaluation*).

Как мы видели в предыдущих лекциях, современная моральная и политическая теория вообще, и, либерализм Роулза, в частности, основываются на определенном понимании и интерпретации моральных чувств и интуиций. Более того, для Роулза, например, именно интуиции являются последней, далее не анализируемой реальностью: теория в «рефлексивном балансе» проверяется именно на соответствие моральному чувству – и только те моральные убеждения являются «твердыми» (*considered*), суждения о которых выносятся в наиболее благоприятных для проявления этого морального чувства обстоятельствах. Вспомним – теория справедливости Роулза признается оправданной, потому что мы на деле (то есть по рациональном размышлении) согласны с условиями «первоначального положения», из которого следуют два принципа справедливости.

Для коммунитаристов, однако, проблема происхождения и статуса моральных интуиций не является пустым вопросом: если все наши моральные теории есть лишь рациональное прояснение того, что уже содержится в моральном чувстве, то откуда это самое чувство черпает свое содержание? Если оно задано общей всем людям человеческой природой, необходимо показать, какова природа этой зависимости. Если же моральное чувство есть

что-то вроде морального естественного языка определенного общества, а этика представляет собой его теоретическую грамматику, неизбежны сомнения универсальности как норм, так и этики, а значит, в конечном итоге, и принятие чего-то вроде ограниченного морального релятивизма. Для учений всех коммунитаристов, как мы видели, характерна определенная доля такого релятивизма.

Тэйлор не является здесь исключением, с самого начала задавая этот фундаментальный вопрос: что представляют собой наши моральные чувства и интуиции, и чем они отличаются от всех прочих чувств, которыми обладают люди. Все наши чувства – отвращения, страха, гордости или стыда – есть определенная реакция на то или иное конкретное свойство объекта. Так, подобно тому, как мы можем испытывать тошноту при одном только виде определенных продуктов, мы чувствуем почти физиологическое отвращение, узнавая о низких или подлых поступках других людей. И в том и в другом случае наше чувство есть реакция на определенные свойства независимого от нас объекта. Однако, в случае тошноты, например, наша реакция *непосредственно связана* с тем или иным (тошнотворным) свойством объекта, тогда как моральная реакция с необходимостью *опосредована* суждением. Это видно хотя бы из того, что, несмотря на инстинктивность той или иной моральной реакции мы обычно можем привести *причины*, почему мы *должны* испытывать именно это, а не какое-либо другое чувство, определяя при этом вызывающее данное чувство свойство предмета как *заслуживающее* именно такого отношения. Например, для человека, испытывающего тошноту от вкуса водки, не имеет никакого смысла говорить о том, что водка заслуживает тошноты или утверждать, что люди должны испытывать отвращение к этому напитку. Связь чувства с объектом в этом случае совершенно непосредственна, представляет собой голый факт. Моральное же чувство отвращения перед убийством, к примеру, не является таковым, потому что неизбежно включает в себя суждение *оценки* убийства как нормативно неприемлемого, а

следовательно, и право оспаривать моральное достоинство того, кто подобного чувства не испытывает.

Все это означает, во-первых, то всякое моральное чувство имеет в основе своей то, что Тэйлор называет «сильной оценкой» (*strong evaluation*), то есть различие морально верного и ошибочного на основании каких-то объективных, не зависящих от наших желаний и предпочтений стандартов. Так, в случае физиологической реакции мы оцениваем предмет как тошнотворный только потому, что испытываем от него тошноту – такая оценка является «слабой», поскольку не подразумевает наличия какого-либо стандарта за пределами реакции на объект. Даже и в случае слабой оценки, конечно, возможен выбор – но лишь как результат взвешивания силы различных желаний. Если я, например, хочу одновременно есть и плавать в бассейне, я должен буду выбрать либо одно, либо другое, но сам мой выбор будет зависеть лишь от относительной *количественной* силы моих желаний. В случае моральных чувств, однако, определение предмета как *заслуживающего* того или иного отношения не зависит от этого отношения, но всегда отсылает к какому-то внешнему стандарту. Иными словами, убийство отвратительно вовсе не потому, что мы испытываем к нему отвращение, а поскольку по тем или иным не зависящим от чувства отвращения основаниям, оно оценивается как заслуживающее именно этого чувства. Эти основания включают в себя довольно многое, но прежде всего – то или иное понимание того, что значит вообще - быть человеком, то есть всегда - *определенную онтологию*. Например, отвращение перед убийством можно оправдывать различными способами – тем, что Бог сотворил человека для жизни, или же тем, что всякий человек имеет естественное право на жизнь – но в любом случае здесь будет содержаться определенное учение о том, что означает быть человеком, то есть именно некоторая онтология и антропология.

«Сильная оценка» - не просто риторика, так или иначе украшающая нашу реакцию на объект, напротив, по Тэйлору, именно она определяет то, какие именно свойства объекта заслуживают такой реакции, а следовательно

определяет и смысл самой реакции. Следовательно, при отсутствии онтологии, определяющей «сильную оценку», нет моральной реакции вообще – имеется лишь что-то подобное физиологической реакции тошноты, вызываемой тем или иным вкусом. Это не означает, конечно, что любой, поступающий морально человек, всегда *сознательно* обращает внимание на те или иные онтологические основания своей моральной реакции. Она, безусловно, может быть чисто инстинктивной, почти физиологической, но это означает лишь, что онтология, лежащая в основе сильной оценки, продолжает определять ее, не выходя на свет сознания. И стоит лишь задать данному человеку вопрос о том, *почему* он испытывает именно это, а не какое-либо другое чувство, как эта онтология станет очевидной.

Одним из важнейших свойств «сильной оценки», по Тейлору, является наличие качественных, а не просто количественных различий. «Слабая оценка», как мы видели, взвешивает желания *количественно*: обед в нашем примере предпочитается плаванию только потому, что чувство голода оказывается сильнее желания освежиться. В случае «сильной» же оценки наши мотивы оцениваются в свете качественного различия достоинства различных альтернатив. По Тэйлору, при сильной оценке наши «желания классифицируются в таких категориях как высшие и низшие, добродетельные и порочные, более или менее нам соответствующие (*fulfilling*), глубокие или поверхностные, благородные или низменные; когда о них судят как о принадлежащих к различным способам жизни, фрагментированным или интегрированным, отчужденным или свободным, святым или просто человеческим, отважным или малодушным и т.д.»⁶⁷. Это означает, что некоторые альтернативы не просто количественно, но именно качественно хуже других, не просто менее желательны, но вообще принадлежат к качественно иному способу жизни.

⁶⁷ Ch. Taylor, "Responsibility for Self", in A. O. Rorty, ed., *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California, p. 282.

Моральные интуиции и моральное мышление вообще, по Тэйлору, имеют три основных «осевых» элемента, а именно: (1) представление о ценности и достоинстве других людей, о том, как мы должны к ним относиться; (2) понятие о том, что является благом для человека как такового – то есть концепция того, в чем состоит хорошая человеческая жизнь, и (3) представление о нашем собственном моральном достоинстве, то есть о том, благодаря чему мы заслуживаем или не заслуживаем уважения со стороны других людей. Поскольку все эти три элемента предполагают определенное представление о человеческой природе, они невозможны без той или иной лежащей в их основе онтологии. Понятно, далее, что эти «осевые элементы» морали подразумевают и понятие строгой оценки. Так, спрашивая о том, в чем состоит благо человека, люди осознают, что их сиюминутные желания и потребности не являются критерием оценки, поскольку вполне могут не отвечать целям содействия реализации этого блага. Поэтому всякое мое суждение о благе человеческой жизни будет неизбежно включать качественное различие между моими желаниями и достойными человека целями; и эти последние не просто более желательны, чем другие цели; они находятся на качественно другом уровне.

Все это означает, что, по Тэйлору, ни одна моральная или политическая теория не может обойтись без сильной оценки, а значит, и без того, чтобы включать в себя то или иное представление о моральном субъекте. Без онтологии и сильной оценки теория попросту перестает быть моральной, поскольку не может ответить ни на вопрос о человеческом достоинстве, ни решить проблему того, какого отношения заслуживают другие люди. Теории, вроде утилитаризма, претендовавшие на то, чтобы ценить одно лишь удовлетворение человеческих желаний, по Тэйлору, принадлежат все же к области моральной философии, не обходились без того, чтобы оценивать один образ жизни (в нашем примере – утилитаристский, зависящий от инструментально понятой рациональности) как качественно более высокий, нежели другой (иррациональный, отчужденный, рабский). Дело, следовательно,

не только в удовлетворении желаний, но и в способе этого удовлетворения, морально ценном образе жизни, такое удовлетворение дающем.

Таким образом, по Тэйлору, моральная жизнь человека невозможна без некоторых объективно заданных рамок и критериев, которые, в свою очередь, всегда основаны на определенном понимании субъекта морали, то есть на определенной онтологии и антропологии.

Личность человека в моральном пространстве.

Утверждение необходимости «сильной оценки» и принятия тех или иных объективных моральных рамок для вынесения моральных суждений в принципе уже дает сильный аргумент против морального субъективизма, утверждающего, что суждения морали суть лишь выражения субъективных предпочтений делающего их человека (то есть того, что МакИнтайр называет общим термином «эмотивизм»). Субъективизм не способен указать на объективную *основу* наших моральных интуиций, на ту онтологию, которая является их фундаментом, а потому не может объяснить ни феномена моральных чувств, ни природы моральных суждений.

Тэйлор, однако, имеет в виду и нечто гораздо большее. Моральные оценочные рамки для него – не просто то, что человек способен принять или не принять; они есть необходимое условие того, что можно назвать чувством личности или идентичностью. А именно: «... это не означает лишь случайно верной психологической истины о людях, которая, быть может, однажды перестанет быть верной для некоего исключительного индивида, некоего сверхчеловека... Скорее здесь имеется в виду, что жизнь в таких горизонтах сильной оценки конститутивна для человеческой воли (*agency*), что выход за эти пределы был бы равнозначен выходу за пределы того, что мы считаем целостной, то есть неповрежденной человеческой личностью»⁶⁸. Дело в том, что, по Тэйлору, идентичность человека определяется его положением, местонахождением, многочисленными связями, которыми он соединен с другими людьми. Идентификация с той или иной социальной группой, классом

⁶⁸ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 27.

или нацией, например, означает не просто обладание теми или иными чувствами по отношению к членам этой группы, но и наличие таких оценочных рамок, вне которых индивид попросту не способен понять значение, которое имеет для него целый спектр различных вещей и действий. Избавиться от моральных рамок и ограничений, тем самым, означает утрату горизонта идентичности, потерю ориентации в значимом социальном мире и впадение в самый жестокий кризис идентичности.

Почему это так, однако? Дело в том, что, по Тэйлору, целью вопроса «Кто ты?», вопроса об идентичности человека, является размещение его как потенциального собеседника в обществе других собеседников. Ответом на этот вопрос может быть имя, отношение к другим людям (я – брат Ивана), социальная роль (я – преподаватель философии), приверженность тем или иным взглядам (я – христианин или либерал) и пр. Но мы можем ответить на подобный вопрос лишь зная свое местонахождение в обществе, существенной частью которого является фундаментальная ориентация в пространстве морали. Итак, пока задается подобный вопрос, то есть пока человек определяет свою личность, имеет вообще какую-то идентичность, неизбежно существуют и объективные моральные рамки, обеспечивающие нам возможность ответа на этот вопрос.

Итак, идентичность необходимо подразумевает моральную ориентацию, для описания которой Тэйлор использует метафору ориентации в пространстве. Подобно тому как для ориентации на местности нам нужна карта, понимание того, какой точке карты соответствует наше нынешнее местоположение и знание того, куда мы собираемся двигаться дальше, моральная ориентация подразумевает наличие ряда моральных рамок (в нашем примере – Кто такие христиане и чем они отличаются от всех прочих? Каковы обязанности преподавателя философии? и т.д.), знание того, где в этих рамках я нахожусь в настоящий момент (то есть того, как я отношусь к другим людям и вопросам, указанным на моей моральной карте), а также и некоторое понимание направления моего движения в этом пространстве (не только того, куда я

собираюсь идти, но некоторой истории моего путешествия – того, как я оказался там, где стою в настоящее время). Эта ориентация невозможна без сильной оценки – оценка моего достоинства и места в моральном мире по определению не может осуществляться лишь на основании моих нынешних сиюминутных желаний. Наконец, важно и то, что местность, нанесенная на карту, вполне объективна, она не зависит от моих предпочтений. Моральный ландшафт, далее, определяется Тэйлором как «пространство вопросов» – неизбежно задаваемых вопросов об идентичности – ответами на которые и являются те или иные моральные рамки. А именно, по словам самого Тэйлора: «говорить об ориентации означает предполагать аналогию с пространством, в котором кто-то находит свой путь. Определять нашу проблему (*predicament*) как обретение или утрату ориентации в моральном пространстве означает принимать в качестве онтологически базового то пространство, которое наши рамки стараются определить. Вопрос заключается в том, через какие рамки-определения (*framework-definitions*) я могу найти в нем свое местонахождение? Другими словами, мы принимаем за основу, что действующий человек существует в пространстве вопросов. И это – вопросы, ответами на которые являются наши рамки-определения, обеспечивающие нам горизонт, внутри которого мы знаем то, где мы находимся и то, какие значения имеют для нас вещи»⁶⁹.

Таким образом, по Тэйлору, получается, человек, уже при выражении своей глубочайшей идентичности, не может обойтись ни без объективных моральных рамок, ни без некоторой ориентации в объективном пространстве моральных вопросов, ни без сильной оценки, также отсылающей нас к некоторым независимым объективным критериям. Объективный моральный мир, тем самым, конститутивен для личности человека; философские же теории, ищущие обосновать благо как нечто вторичное по отношению к моральному субъекту, как предмет его свободного выбора, попросту лишены смысла.

⁶⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 29.

Человек как интерпретирующее-себя-животное (*self-interpreting animal*).

Таким образом, концепция Тэйлора включает в себя понимание идентичности человека как частично конституированной тем, как этот самый человек понимает смысл и значение объектов внешнего мира и жизненных ситуаций. Так понимая, теория Тэйлора основывается на онтологии, разработанной им в статье «Интерпретация и Науки о Человеке» (*Interpretation and the Sciences of Man*), вышедшей за двадцать лет до публикации «Источников самости», а именно, на понимании человека как животного, интерпретирующего самого себя. Именно здесь Тэйлор впервые разрабатывает концепцию, лежащую в основе его последующего философствования: теорию того, что сама индивидуальность, самость, личность человека частично конституирована его самоинтерпретацией и самопониманием. Поскольку, далее, любая интерпретация подразумевает употребление языка, последний является существенным конститутивным элементом личности.

Аргументация Тэйлора здесь разворачивается следующим образом. Обыкновенно действия человека характеризуются через то или иное чувство, лежащее в их основе; через намерение или цель, ради которой осуществляется данное действие и пр. Вне отсылки к подобным чувствам и мотивам действие просто не имеет смысла. Так, если человек скрывается от других людей, то это действие может быть понято только через ссылку на то, какое чувство лежит в его основе – стремление скрыться по причине страха имеет значение, совершенно отличное от стремления скрыться из-за стыда. Дело, однако, в том, что тот же самый язык, который служит для описания этих чувств и мотивов, применяется и для описания того значения, которое данная ситуация имеет для человека, но и тесно связан с терминологией, описывающей цель того или иного действия в данной ситуации. К примеру, *чувство страха* человек испытывает в *страшной ситуации*, а целью его действия является *безопасность*. При этом, эти три набора терминов – действие, чувство и ситуация – связаны таким образом, что значение одного может быть понято только в их отношении к

прочим. Иными словами, отношение этих терминов образует так называемый «герменевтический круг».

Например, чувство стыда напрямую отсылает нас к определенной ситуации, а именно, «стыдной»; действие же, следующее из такого чувства – стремление скрыться от других, отличается от другого подобного действия (когда человек, например, прячется от врага) именно тем, что оно связано с чувством стыда и стыдной ситуацией. Только та ситуация является стыдной, в которой человеку следует испытывать чувство стыда и надлежащим действием в которой является стремление скрыться. С другой стороны, как стыд может быть описано только такое чувство, которое человек испытывает в ситуации, называемой «стыдной» и которое ведет к определенному рода действиям и т.д. Таким образом, значение этих терминов может быть определено лишь друг через друга – круговым образом.

Из этого следует, что подобно моральным интуициям, наши действия и чувства не являются простыми «чистыми» фактами, непосредственно связанными с тем или иным свойством объекта, как чисто физиологическая реакция тошноты. Это означает, далее, что подобные чувства также допускают дискуссию по их поводу. Например, вполне можно спорить с человеком, испытывающим стыд, доказывая ему, что он ошибается, описывая некоторую конкретную ситуацию как стыдную. Но это означает и нечто более фундаментальное – если чувства человека имеют смысл лишь в рамках конкретной ситуации, а значение ситуации зависит от ее описания, то и сами эти чувства не являются чем-то независимым от языка такого описания. Другими словами, чувство стыда может быть испытано только в ситуации, описываемой языком, в котором имеет смысл слово «стыд».

Тэйлор утверждает, далее, что язык, описывающий ситуацию, имеет то или иное значение только в рамках определенного семантического поля. Например, описание ситуации как «страшной» будет иметь разное значение для людей, в языке которых есть понятия об «ужасном», «поразительном», «нечеловеческом» и пр., и для тех, в языке которых нет таких понятий.

«Страшное», отличающееся от «поразительного» совсем другое «страшное», нежели то, которое от него не отличается. Значит и чувства, испытываемые людьми, принадлежащими разным языковым группам, являются разными. Человек, в языке которого нет термина, обозначающего «стыд» не может испытывать такого чувства. Следовательно, мы нигде и никогда не имеем дела с «чистой», лишенной интерпретации реальностью. По Тэйлору быть человеком, вступать в человеческие отношения, и находиться в той или иной человеческой ситуации означает именно интерпретировать. Человек, поэтому, может быть определен как животное, интерпретирующее себя. Или, по словам самого Тэйлора, «если дело обстоит таким образом, нам следует думать о человеке как о животном, интерпретирующем самого себя. Он таков с необходимостью, поскольку для него не существует структуры значений независимой от их интерпретации; ибо одно здесь вплетено в другое. Но тогда текст нашей интерпретации не возникает отдельно от того, что интерпретируется; ибо то, что интерпретируется само есть интерпретация; само-интерпретация значения опыта, вносящая свой вклад в создание этого значения. Или, иначе говоря, то, для чего мы пытаемся найти обоснование, само частично конституировано само-интерпретацией». Речь идет о довольно простой вещи: быть действующим субъектом значит иметь опыт ситуации в терминах определенных значений; и это перво-интерпретация сама интерпретируется и оформляется языком, в котором субъект проживает эти значения⁷⁰. Поскольку это верно на уровне самых основных чувств и эмоций человека, это еще более верно на более сложном уровне самоидентификации – понимания человеком самого себя, своего морального характера и своего места в жизни. Иными словами, идентичность человека, его личность, частично, по крайней мере, определяется его интернализированной интерпретацией самого себя.

Самость и сообщество (*community*).

Тэйлор, таким образом, явно выступает против воззрения (по отношению к которому критически настроены все коммунитаристы), согласно которому

⁷⁰ См. Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992, p. 109.

самость есть что-то определенное до общества и вне зависимости от него, то, что может быть понято вне связи обладающего ею человека с другими людьми, то есть то, что Майкл Сэндел определил как «априори индивидуализированная самость». Концепция Тэйлора по этому поводу предельно ясна: «мы являемся самостями совсем не таким образом, каким мы суть организмы, и мы не имеем самости так, как мы имеем сердце или печень. Мы – живые существа, обладающие этими органами вне зависимости от нашего понимания себя, от интерпретации, от того, какое значение они для нас имеют. Но мы суть самости лишь поскольку мы движемся в пространстве вопросов, поскольку мы ищем и находим ориентацию по отношению к благу»⁷¹.

Но если самость зависит от интерпретации, от ответа на уже поставленные вопросы, она сущностным образом соотносится с окружающим ее сообществом (*community*). Это отношение связано как минимум с двумя основными вещами. Во-первых, любая интерпретация подразумевает использование определенного словаря, принадлежащего некоему лингвистическому сообществу. Во-вторых, если ответ на вопрос «Кто я?» подразумевает определение моего места в сообществе собеседников, человек может определить себя (то есть создать определенную интерпретацию своей идентичности) только посредством определения своего отношения к другим самостям. Самость, тем самым, возможна лишь в сообществе самостей. Иными словами, личность внутренне «коммунитарна», зависима от сообщества.

Эти два аспекта зависимости самости от сообщества внутренне связаны друг с другом. Дело в том, что человек, по Тэйлору, вступает в языковое сообщество, учится языку через постоянное общение, разговор с другими. Но в таком случае он учится в этом разговоре и испытывать чувства, имеющие общее значение для него и для собеседников, и реагировать на определяемую языком ситуацию определенным в сообществе образом, и, наконец, определять свое место в сообществе собеседников, то есть, вообще говоря, иметь некоторую самость. Как об этом говорят комментаторы, «я могу узнать, что

⁷¹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 34.

такое гнев, любовь, тревога и т.д. только через общий с другими людьми опыт их значения для нас –людей, имеющих особенную роль и статус в сложной паутине отношений, составляющих наше сообщество»⁷².

Конечно, у Тэйлора это вовсе не означает консерватизма: по мере взросления человек вполне может изменить свое самопонимание таким образом, что оно в конечном счете придет в резкое противоречие с тем, что он унаследовал от своей семьи или своего первоначального окружения. Здесь принципиально важно, однако, то, что такие изменения и новации могут осуществляться лишь на основе общего понимания вещей, и выражаться на понятном другим языке. Значение любой концепции самости, далее, может быть понято лишь в отношении с подобными концепциями других людей. Поэтому «имеется смысл, в котором никто не может быть самостью сам по себе. Я – самость лишь в отношении к определенным собеседникам (*interlocutors*): одним способом в отношении к тем партнерам по разговору, кто сыграл существенную роль в моем достижении понимания себя; другим – в отношении к тем, кто важен теперь для углубления моего схватывания языков самопонимания – и, конечно, эти разряды людей могут пересекаться. Самость существует только внутри того, что я называю «паутиной собеседования»»⁷³.

Все это, по сути, направлено в поддержку «социального тезиса» коммунитаризма – против того, что еще Маркс называл «робинзоной» политических теоретиков, и того, что Тэйлор именуется «атомистическим» пониманием общества. А именно, если самость существует лишь в лингвистическом сообществе собеседников, понимание общества как некоей суммы индивидуальных людей (например, как «кооперативного предприятия для взаимной выгоды») попросту не имеет смысла. Люди вне общества просто не являются таковыми. Справедливости ради, однако, нужно отметить, что, если в этом контексте говорить о Дж. Роулзе, то его концепция вряд ли может быть последовательно обвинена в подобном атомизме. Дело в том, что Роулз не

⁷² Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992, p. 111.

⁷³ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 36.

утверждает, что тезис об обществе как о кооперативном предприятии для взаимной выгоды сколько-нибудь полно выражает собой истину о реальном устройстве или структуре человеческого общества. Понимание общества как взаимовыгодного предприятия имеет для него отнюдь не социологический или исторический смысл, но лишь нормативное, моральное значение при рассмотрении проблем справедливого распределения. Тезис Роулза состоит в том, что чем бы не являлось общество на самом деле, мысля о справедливости, мы должны относиться к нему так, как если бы оно было кооперативным предприятием, в которое индивиды, ищущие взаимной выгоды, добровольно объединяются. С другой стороны, однако, тезис Тэйлора (как, впрочем, и утверждения Сэндела), как кажется, представляет собой довольно серьезный аргумент против «первоначального положения» Роулза. Если люди являются личностями лишь в среде своего лингвистического сообщества, первоначальное положение, каким бы гипотетическим оно не было, представляет собой незаконное (потому что принципиально невозможное) абстрагирование самости от особенностей общества и теорий блага. Поздний Роулз, конечно, на это мог бы ответить, что первоначальное положение конструируется именно таким образом, потому что мы, живя в нашем лингвистическом сообществе, западной либерально-демократической культуры, именно таким образом понимаем справедливость. Вопрос, однако, несколько глубже – насколько последовательным (да и вообще желательным) является такое понимание справедливости, в самой основе которого лежит столь невозможная абстракция? И если мы действительно интуитивно понимаем справедливость именно так, не означает ли это какой-то серьезной болезни нашей культуры и нашего сообщества?

Ориентация и наррация

«Социальный тезис», указывающий на наличие общих коммунитаристских рамок в философии Тэйлора, ведет его к похожему на учения прочих коммунитаристов результатам. Ориентация в моральном мире, понятая через призму пространственной метафоры, как мы видели, означает у

Тэйлора утверждение необходимости наличия своеобразной карты морального ландшафта (различные теории блага, рамки-определения, моральные вопросы), определения своего местонахождения на этой карте (определение самости, самоинтерпретация, идентичность), и знание своего (как прошлого, так и будущего) пути. Мы ориентируемся по отношению к чему-то, что считаем благом, определяем свое местоположение как дистанцию по отношению к нему, и определяемся в отношении того, что нам нужно приобрести и от чего избавиться для его окончательного достижения.

С одной стороны, в этой концепции содержится утверждение о том, что сама эта ориентация по отношению к благу принципиально существенная для человека, что связь человека с благом является не случайной, а конститутивной для самости морального субъекта. Такая концепция, очевидно, должна напомнить нам идеи Майкла Сэндела.

С другой стороны, всякая ориентация, как мы видели, предполагает некоторое движение – понимание того, что было до, и того, что должно последовать за этим. Это движение, далее, может быть выражено лишь интерпретативно – ибо сама идентичность есть ничто иное как интерпретация. Здесь, однако, самость предстает как некая интерпретативная история интерпретации, выраженная в форме рассказа, личностной истории, наррации. Здесь Тэйлор воспроизводит центральную тему другого коммунитариста, А. МакИнтайра – тему нарративного единства человеческой жизни, которая приобретает у Тэйлора форму чего-то вроде нарративного единства «поисковой» структуры моральной жизни человека, представляющей собой постоянную пере-ориентацию по отношению к благу. Как говорит об этом сам Тэйлор: «Мой основной тезис состоит в том, что существует тесная связь между различными условиями идентичности, или придания своей жизни смысла, которые я здесь обсуждал. Можно выразить это таким образом: поскольку мы не можем не ориентироваться по отношению к благу, и, тем

самым не определять наше место относительно него, а, потому, не можем не определять направление нашей жизни, мы неизбежно должны понять ее в нарративной форме, как «поиск». Можно начать и с другого места: поскольку мы должны определить наше место по отношению к благу, мы не можем обойтись без ориентации по отношению к нему, и, следовательно, должны рассматривать нашу жизнь как историю (*in a story*)»⁷⁴.

Гипербл

аго и практический разум.

Итак, человек ориентирует себя по отношению к благу. Но во множестве существующих благ, одно зачастую противоречит другому. Человек всегда рассматривает какое-то одно как наиболее для него важное, признавая его *качественное отличие* от других благ. Например, мы можем верить в ценности автономии, самовыражения, справедливости, служения Богу, семейной жизни и пр., но при этом рассматривать одну из них – например, служение Богу, как высшее благо, важность которого перевешивает все остальные. Тэйлор называет такие «высшие» или «главные» блага *гиперблагами*.

Гиперблага обыкновенно являются источником конфликтов, во-первых, потому, что они подразумевают определенную степень интолерантности по отношению к тем благам, которые являются низшими. Во-вторых, эти блага обычно являются результатом исторического преодоления других гиперблаг, а потому считаются более высокой ступенью морального сознания. К примеру, принцип равенства, который рассматривается многими людьми сегодня как гиперблаго, возник в результате преодоления других этических принципов, и до сих пор продолжает расширять сферу своего применения через отрицание других гиперблаг в прочих сферах (например, в сфере гендерных отношений это гиперблаго приходит в конфликт и вытесняет собой традиционные семейные ценности и пр.). Иными словами, переоценка ценностей происходит именно в области гиперблаг, а потому «основное» благо всегда нагружено конфликтом.

⁷⁴ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 51-52.

Переоценки ценностей всегда ставят вполне естественный вопрос – насколько они вообще являются оправданными или рациональными. В самом деле, мы можем оценить прежнее гиперблаго как низшее только если мы уже осуществим переход к новому гиперблагу и именно с точки зрения этого нового блага. Нет какой-то независимой, находящейся «вне всяких рамок» рациональности, позволяющей сравнивать различные гиперблага. Тогда как можно оправдать переход от одного гиперблага к другому? Вопрос этот проблеме, возникающей в философии МакИнтайра, когда идет речь о конфликте и смене традиций. И не случайно ответ Тэйлора напоминает ответ МакИнтайра. Так, по МакИнтайру, ценность традиции определяется тем, насколько она способна справиться с эпистемологическим кризисом. По Тэйлору, переход от одного гиперблага к другому оправдан, если имеется некоторое эпистемологическое приращение. А именно, мы должны показать, что переход от позиции А к позиции Б решает какие-то противоречия, неразрешимые в позиции А, либо признает важность какого-то фактора, которая была скрыта в позиции Б ранее и т.д. То есть приоритет блага А не может быть абсолютным, но лишь относительным к Б. По Тэйлору получается, что поскольку абсолютная точка зрения, положение вне всяких рамок, определенных тем или иным гиперблагом, невозможны, попытка избавиться от них не может привести к чему-то, кроме отрицания морали как таковой

Это означает, что любая оценка совершается внутри некоторых моральных рамок, а следовательно, посредством отсылки к некоторому благу. Тем самым, *практическая рациональность субстанциальна, а не процедурна*. Что это значит? Субстанциальная концепция практического разума означает, что решая в пользу того или иного действия, мы руководствуемся именно тем или иным благом. Процедурная концепция же подразумевает отказ от ссылки на то или иное благо, полагая практически рациональным простое соблюдение некоей рациональной же процедуры. Процедурная рациональность, тем самым, сосредотачивается не на том, что думает человек, а на том, как он думает. Понятно, что по Тэйлору, чисто процедурная рациональность попросту

невозможна: поскольку в рамках нее все равно будут делаться те или иные суждения «сильной оценки», она с необходимостью будет ориентировать индивида на то или иное «высшее» благо. Для всех процедурных концепций таким благом будет свобода индивида делать свой выбор, то есть ценность индивидуальной автономии. В самом деле, процедурный разум потому и сосредоточен на процедуре, что более всего ценит автономный выбор, который и призван защитить соблюдение процедурных правил и условий. Действительно, если фундаментальной ценностью обладает не та или иная конкретная концепция блага, а выбор любой подобной концепции, рациональным будет не столько принятие одной из них, сколько следование «честной» процедуре выбора. Процедурные модели рациональности разработаны для вселенной, из которой изгнано всякое духовное действие (Бог, духи и т.д.), в которой люди свободны выбирать и свой путь жизни, и те стандарты, которыми они в этом выборе руководствуются. Иными словами, все процедурные концепции ориентированы на гиперблаго модерности.

По мнению Тэйлора, однако, процедурные концепции неизбежно непоследовательны, впадают в противоречие с самими собой. С одной стороны, они сами основаны на идее индивидуальной автономии, гиперблаге модерности, но с другой стороны, само это гиперблаго заставляет «процедуралистов» отрицать существование гиперблаг как таковых. Теоретики процедурализма должны придавать абсолютный статус свободе, справедливости, морали, правам и пр., но не могут ничем объяснить эту абсолютность, поскольку ссылка на всякое гиперблаго запрещается их собственными концепциями. Процедурные концепции, по Тэйлору, «... мотивированы сильнейшими моральными идеалами, такими как свобода, альтруизм и универсализм. Эти идеалы являются основными моральными двигателями моральной культуры; гиперблагами, которые ее характеризуют. Вместе с тем, однако, сами эти идеалы ведут теоретиков к отрицанию гиперблаг вообще. Они впадают в странное прагматическое противоречие, когда те самые блага, которыми они движимы, заставляют их отрицать все

блага вообще. Они в сущности своей неспособны к ясности относительно глубинных источников своего собственного мышления»⁷⁵.

Критика процедурализма, как кажется, напрямую направлена против «справедливости как честности» Роулза. В самом деле, поскольку в его теории принципы справедливости являются результатом соблюдения честной процедуры решения в «первоначальном положении», «справедливость как честность», казалось бы, является примером чисто процедурной концепции практической рациональности. Тэйлор, однако, не делает такого вывода. Дело в том, что хотя в «Теории справедливости» Дж. Роулза принципы справедливости и выбираются вне зависимости от «полных» теорий блага, находящихся за «завесой неведения» первоначального положения, они считаются обоснованными, потому что мы соглашаемся с ними. А мы делаем это именно на основании ориентации по отношению к гиперблугу автономии. В самом деле, ограничение выбора принципов справедливости в первоначальном положении условиями, воплощенными в «завесе неведения», представляется Роулзом как необходимое для утверждения определенных субстанциальных благ, и, прежде всего, как отражающее нашу приверженность ценностям равенства и свободы. У Роулза, тем самым, здесь нельзя обнаружить того самого «прагматического противоречия», которое, по Тэйлору, характерно для защитников чисто процедурных концепций. И все же, приверженность процедуре, выносящей все полные концепции блага за завесу неведения в первоначальном положении ради утверждения «нейтрального» деонтологического либерализма, основанного на идее приоритета права над благом, приводит Роулза, по мнению Тэйлора, к противоречию, весьма похожему на «прагматическое противоречие» чистого процедурализма.

Либерализм, деонтология и приоритет права над благом.

Дело в том, что, по Тэйлору, приписывание праву и справедливости приоритета совершенно оправданно, если речь идет о так называемых «принципах первого порядка», то есть о моральном приоритете права над

⁷⁵ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 88.

благом. При опровержении утилитаризма и прочих консеквенталистских теорий, говорящих о полной зависимости морали от результатов, к которым ведут те или иные принципы, утверждение приоритета права вполне легитимно – ведь в этом случае речь идет просто о требовании включения в моральные теории понятия прав, внутреннего достоинства и пр. Утилитаризм не прав просто потому, что мораль не сводится к ее результатам; всякое стремление к тому или иному благу должно на деле быть ограничено правом и справедливостью – и Тэйлор вполне готов подписаться под принципом приоритета права, выраженным подобным образом.

Если же речь идет о «принципах второго порядка» (*second-order principles*), то есть о построении метаэтической теории, претендующей на независимость от любой «полной» концепции блага, принцип приоритета права попросту непоследователен. В подобных концепциях делается попытка объяснения морали вне тех самых качественных различий «сильной оценки», без которых, по Тэйлору, вообще невозможно говорить о моральных чувствах или действиях. Действительно независимая от блага теория справедливости в результате оказалась бы такой интерпретацией моральных интуиций, которая была бы попросту неспособна отличить их от «голых» фактов типа физиологической тошноты.

В качестве примера подобной метаэтической теории Тэйлор приводит концепцию Роулза. В сущности, здесь мы встречаемся с единственным случаем прямой критики «Теории справедливости» у Тэйлора. Дело в том, что с одной стороны, теория справедливости Роулза не должна основываться на какой-то концепции блага, потому что в противном случае институты общества будут насаждать ее, нарушая тем самым индивидуальную автономию граждан. С другой стороны, когда мы оцениваем принципы справедливости, мы делаем это исходя из наших моральных интуиций, в основе которых лежит какая-то вполне субстанциальная концепция блага. И если мы будем артикулировать эти моральные интуиции, мы неизбежно станем артикулировать и эту концепцию. Таким образом, теория Роулза является теорией моральных чувств или

интуиций именно потому, что она основывается на определенном субстанциальном понимании блага; но именно это на уровне принципов запрещается самим Роулзом.

Таким образом, «там, где «благо» означает первичную цель консеквенталистской теории, в которой право определяется просто согласно его инструментальной значимости для достижения этой цели, нам действительно следует настаивать на том, что право может быть первичным по отношению к благу. Но там, где мы употребляем термин «благо» в смысле этого рассуждения, как означающее что, что посредством качественного различения отмечено как нечто высшее, мы можем сказать, что верно обратное, а именно, что, в этом смысле благо всегда первично по отношению к праву ... благо есть то, что, будучи артикулировано, придает смысл правилам, определяющим право»⁷⁶. Запрет на артикуляцию моральных интуиций в терминах концепции блага, лишаящий их всякой связи с благом вообще, по Тэйлору, попросту освобождает их от всякого морального статуса, от моральной ориентации по отношению к благу, то есть от того, что, как мы видели выше, является неотъемлемым элементом человеческой самости и нарративного единства моральной жизни.

3. Заключение. Либерализм, коммунитаризм, мультикультурализм.

Тэйлор разрабатывает свою философию с отчетливо коммунитаристских позиций, а потому неслучайно основные ее положения столь напоминают нам построения Сэндела и (в особенности) МакИнтайра. А именно, подобно этим теоретикам, Тэйлор утверждает тесную связь идентичности и самости с ориентацией по отношению к благу; совершенно как МакИнтайр, он говорит о нарративной форме человеческой жизни; подобно МакИнтайру утверждает, что всякая моральная теория, пытающаяся быть нейтральной между различными благами, впадает в прагматическое противоречие. Наконец, подобно теории конфликта и смены традиций у МакИнтайра, Тэйлор утверждает внутреннюю конфликтность гиперблаг и, описывая их борьбу, прибегает к понятию

⁷⁶ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 89.

«эпистемологического приращения», столь напоминающему концепцию преодоления традицией «эпистемологического кризиса» у МакИнтайра.

В философии Тэйлора явно содержатся основания и для критики либерализма Роулза, похожей на ту, которую мы находим у этих двух теоретиков. Тэйлор совершенно ясно выступает против понимания личности человека как определенной до и вне зависимости от общества, а общества – как кооперативного предприятия, организованного индивидами для взаимной выгоды. В учении об ориентации по отношению к существующему независимо от индивида благу явно содержится критическое отношение к любому моральному субъективизму. Анти-перфекционизм и асоциальный индивидуализм осуждаются Тэйлором в критике метаэтического приоритета права над благом и утверждении необходимости для либерализма поддерживать социальные институты, воплощающие в общественной жизни гиперблаго индивидуальной автономии. Тем самым, в философии Тэйлора действительно содержатся все основные критические положения, характерные, по мнению различных комментаторов, для коммунитаристской критики либерализма.

Вместе с тем, здесь следует отметить следующее. Во-первых, как мы видели, прямая критика «Теории справедливости» Роулза встречается у Тэйлора лишь однажды – в утверждении непоследовательности метаэтических теорий, основанных на утверждении приоритета права над благом. Отсюда напрямую следует, конечно, и утверждение непоследовательности нейтральности и анти-перфекционизма. Поскольку любая моральная философия не может обойтись без ориентации по отношению к некоторому благу, либерализм на самом деле вовсе не нейтрален. Его основанием является, как мы видели, является индивидуальная автономия – гиперблаго модерности. Тэйлор вполне готов признать это благо привлекательным. Но он утверждает, при этом, что для последовательности либерализм должен отказаться от своей претензии на нейтральность. Такой отказ, по Тэйлору, с необходимостью приведет к переосмыслению либеральной политической практики. Дело в том,

что содействие развитию либерального гиперблага – индивидуальной автономии требует не только развития либеральных политических институтов, но и поддержки более широко понятого либерального общества – общественной дискуссии по моральным и политическим вопросам, переговоров, контрактов, системы голосования, образования, музеев, библиотек и университетов и пр. Последовательные либералы не должны считать институты либерального общества важными лишь в инструментальном смысле, поскольку именно на этих институтах зиждется гиперблаго либерализма. Это, далее, означает, что либералам – приверженцам индивидуалистических ценностей и благ следует поддерживать общественные, коммунальные структуры, поддерживающие и укореняющие эти ценности в обществе. Политический либерализм с этой точки зрения – противоречие в определении. В самом деле, поскольку поддержка гиперблага автономии – дело именно общественных (а не только политических) структур, либерализм просто не может быть только политическим. Либерализм Роулза, тем самым, по Тэйлору, вполне можно защищать, но лишь как неотъемлемую часть более широкого проекта создания общества, основанного на особом понимании блага, на ценности автономии индивида. Тем самым, и это во-вторых, критика либерализма у Тэйлора вовсе не означает признания либерализма нелегитимным. Тэйлор лишь утверждает, признавая привлекательность либеральной морали, необходимость значительного пересмотра либерализма как политического проекта.

Наконец, последнее. Коммунитаристская теория Тэйлора, очевидно, лежит в основе его поддержки мультикультурных политик в Канаде, и той теории «политик признания» (*politics of recognition*), которую он предложил академическому сообществу в работе с таким названием в 1994 г.⁷⁷. В самом деле, концепция идентичности и самости индивида у Тэйлора ведет к утверждению следующих основных положений. Во-первых, поскольку само-

⁷⁷ См. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*// Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.

интерпретация является конститутивным элементом самости, и, в свою очередь, зависит от лингвистического сообщества, благо индивида напрямую связано с благоприятным положением последнего. Отсюда прямо следует необходимость особой поддержки культуры, и в первую очередь, языка групп, составляющих меньшинство данного общества и потому испытывающих значительные трудности в сохранении своих культурных особенностей. Слепой к различиям либерализм, приватизируя культуру, на деле ведет к утверждению господства культуры большинства, а потому игнорирует благо индивидуальных членов культуры меньшинств. Поскольку культура и язык являются конститутивными элементами индивидуальной самости, поддержка культуры меньшинств напрямую вытекает из самого основного устремления либерального проекта, ориентированного на индивидуальную автономию. Слепота к различиям, приватизация культуры и проект ассимиляции различных культурных сообществ, тем самым противоречат сущности самого либерального проекта. Именно с этим, как нам представляется, связана защита Тэйлором особого статуса Квебека и особенно специальных политик поддержки развития французского языка в этой Канадской провинции.

Во-вторых, благо индивидуальных членов различных культур меньшинств требует наличия и более всесторонних символических «политик признания» в обществе. Дело в том, что идентичность не есть простой результат индивидуальной само-интерпретации. В процессе интерпретации своей жизни, конструирования своей самости, индивид, как мы видели, самым непосредственным образом включен в «сообщество собеседников», которые являются для этого процесса принципиально значимыми. Непризнание (*non-recognition*) или ложное признание (*misrecognition*) самым плачевным образом сказываются на положении индивида: это положение Тэйлор, кроме всего прочего, демонстрирует на примере знаменитой диалектики раба и господина из «Феноменологии духа» Гегеля. Непризнание ведет к кризису идентичности, маргинализации меньшинств, и, как следствие, усилению конфликтности в обществе. В любом случае, непризнание попросту несправедливо. «Политики

признания» же могут выражаться в самых различных формах: в признании того или иного меньшинства как «особого общества» (что Тэйлор рекомендует в случае Квебека), разработке особых лингвистических политик, особом мультикультурном образовании, включающем в себя изучение истории, литературы, искусства и пр. не только большинства, но и меньшинств данного общества и т.д.

Итак, на примере философско-политического и морального учения Ч. Тэйлора мы действительно видим, как коммунитаристская критика либерализма в конце XX века переходит в позитивную поддержку разработки политики мультикультурализма в начале XXI столетия. К изучению этого направления в современной политической философии мы и обратимся в последующих лекциях.

Тема №12. Культура и человек: антропологический мультикультурализм

Б. Пареха.

1. Введение

Британский философ, глава комиссии по будущему мультиэтнической Британии (*the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*) сэр Бхикху Парех (*Bhikhu Parekh*) принадлежит к новому поколению политических теоретиков в англоязычной философской традиции, объединяющих ресурсы того, что получило в современной литературе название «пост-колониальных исследований» с более традиционными методами англоязычной политической философии. Результатом этого синтеза стала версия мультикультурной теории, значительно отличающаяся от «либерального мультикультурализма» У. Кимлики и Дж. Раца. Это различие состоит, прежде всего, в том, что если для либеральных версий мультикультурной философии основополагающей является ценность индивидуальной автономии, а политическая значимость культуры определяется главным образом через ее вклад в развитие индивидуальности, философия Пареха основана на признании внутреннего (*intrinsic*) значения культурного разнообразия (*diversity*). Поскольку значение это определяется на основании детально разработанной концепции природы человека и довольно подробной теории культуры, политическая философия Пареха представляет собой определенный интерес и в качестве философской антропологии.

Своей известностью в качестве довольно радикального политического философа Парех обязан так называемому «делу Рушди» (*Rushdi affair*) – широкой общественной и академической дискуссии, разгоревшейся после выхода в 1988 г. в свет книги Салмона Рушди «Сатанинские стихи», вызвавшей протесты среди мусульман Британии, вполне справедливо увидевших в ней оскорбление своих религиозных чувств и, во всяком случае, намеренную провокацию со стороны бывшего единоверца. Хотя поначалу требования протестующих сводились к необходимости особого указания в предисловии на то, что данное произведение не отражает истины об исламе и не претендует на

историческую точность отображения жизни пророка, сопровождаемого призывом к Рушди принести публичные извинения, отказ исполнить их привел к эскалации конфликта, кульминацией которого стал смертный приговор (*fatwa*), вынесенный Рушди ныне покойным Аятолла Хомейни 14 февраля 1989 г., призвавшим всех мусульман мира приложить усилия к его исполнению. В результате Рушди был вынужден принять особые меры безопасности, мусульмане Британии, до тех пор довольно робко заявлявшие свой протест, почувствовали свою силу, а широкая либеральная публика испытала шоковое состояние страха перед лицом «фундаменталистской угрозы» либеральному образу жизни. Либеральная политическая теория усмотрела в требованиях мусульман опасность для особо чтимой в Британии свободы слова, тогда как протестующие увидели в нежелании общества идти на уступки угрозу своему и без того довольно маргинальному положению. Дело усложнялось еще и тем, что в Британии существует закон против богохульства (*blasphemy law*), применения которого против Рушди и требовали мусульмане. В отказе сделать это они естественным образом увидели отказ распространения этого закона на ислам, то есть признание его более низкого, по сравнению с христианством, положения. Без какого-либо преувеличения можно сказать, что дело Рушди оказало значительное влияние на конструирование «фундаментализма» в Британии. Говоря об этом скандале, следует отметить и то, что подобные ситуации, как представляется, сегодня приобретают парадигмальный характер: достаточно вспомнить, например, совершенно аналогичную ситуацию, связанную с публикацией карикатур на Муххамеда в датской прессе, или протесты православной общественности против различных художественных выставок или показа фильма «Код Да Винчи» в России. Как бы то ни было, Парех счел дело Рушди имеющим принципиальное значение для разработки мультикультурной философии, выступив с рядом довольно радикальных статей, в которых обвинил Рушди в клевете, которая, по его мнению, возможна по отношению не только к индивидам, но и к сообществам. Еще одним тезисом, выдвинутой Парехом, был отказ от признания свободы слова *абсолютной*

ценностью, то есть таким благом, которое не может быть ограничено другими ценностями. Наконец, по мнению Пареха, дело Рушди должно было стать началом переосмысления отношения религии и публичной сферы, до тех пор отделенных друг от друга в секулярной либеральной мысли и признания того, что религия может исполнять довольно важные публичные функции.

Все эти положения, конечно, слишком важны и слишком радикальны для того, чтобы быть предложенными без какого-либо более или менее серьезного философско-политического обоснования. Они и были предложены, а, в конце концов, и объединены Парехом в одно целое, будучи изложены в изданной в 2000 году фундаментальной монографии «Переосмысляя мультикультурализм» с подзаголовком «Культурное разнообразие и политическая теория»⁷⁸, которая, по словам автора одной из рецензий, «на протяжении обозримого будущего будет служить пробным камнем академических рассуждений по этой теме»⁷⁹.

2. Философия Пареха: история, антропология, культура.

Необходимость разработки новой политической философии мультикультурализма, по Пареху связана с тем, что общество поздней модерности разительно отличается от того, что было прежде, и, главным образом, следующими характеристиками. Во-первых, в досовременных обществах культурные меньшинства в целом смирялись со своим подчиненным социальным и политическим статусом, занимая ту социальную нишу (а порой и населяя и ту ограниченную территорию гетто), которая была определена для них господствующим большинством. Благодаря широкому распространению демократических и либеральных идей в современных обществах, однако, меньшинства отказываются мириться с таким положением дел. Во-вторых, жестокости колониального правления и рабства, а также апокалиптический ужас Холокоста убедительно показали бесчеловечный характер морального догматизма и самоуверенной агрессивности доминирующего большинства. В-третьих, благодаря глобализационным процессам, по Пареху, постепенно

⁷⁸ См. B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000.

⁷⁹ См. D.I. O'Neill, *The Value of Diversity// The Review of Politics*, Vol. 63, No. 4. (Autumn, 2001), p. 828.

утрачивает смысл сама концепция национальной культуры, а проект культурной унификации для достижения общественной стабильности попросту перестает соответствовать реалиям современных обществ. Наконец, отличительной чертой современного мира является моральная дезориентация перед лицом требований, выдвигаемых различными меньшинствами, связанная с тем, что проблемы мультикультурализма возникают в обществах, испытавших на себе многовековое действие процессов культурной ассимиляции и гомогенизации⁸⁰. Все это, по мнению Пареха, делает мультикультурализм одновременно и необходимым, и глубоко проблематичным, определяя собой потребность переосмысления основных концептов политической философии, которому и посвящена его книга.

Монизм, плюрализм, либеральный мультикультурализм.

Философы обычно начинают переосмысление тех или иных теоретических положений с определения своей собственной позиции в истории философии, с инвентаризации, классификации и критики различных точек зрения и теоретических подходов. Парех не является здесь исключением, выделяя три исторических типа отношения к проблеме разнообразия – моральный монизм, плюрализм и современную попытку преодоления ограниченности того и другого в либеральном мультикультурализме.

В определении монизма, Парех, по собственному признанию, следует теории другого британского лорда – сэра Исаяи Берлина⁸¹, несколько сужая, однако, его определение. По Пареху, моральный монизм есть «воззрение, что только один образ жизни является подлинно человеческим, истинным, или наилучшим, и что все другие имеют недостатки, насколько они от него отходят», и характеризуется следующими основными положениями. Во-первых, моральный монизм обыкновенно основан на учении о единообразии человеческой природы, в котором различию уделяется второстепенная роль принципа индивидуации того общего, которое только и делает человека

⁸⁰ В. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, pp. 8-9.

⁸¹ См. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

человеком. Отсюда следует, во-вторых, утверждение онтологического приоритета общего над различием, понимаемого как приоритет сущности в форме «чтойности» (*quidditas* классической схоластики) над различными акциденциями, оформляющими эту самую чтойность в индивидуальность. Для монизма, далее, человеческая природа, в-третьих социально трансцендентна, то есть логически предшествует обществу и в основе своей не зависит от культуры, и, в-четвертых, так или иначе (теологически, научно, философски) познаваема. Дело в том, что, поскольку, в-пятых, моральный монизм основывает свои представления о единственно благой жизни именно на человеческой природе, основой знания пути человека к благу является именно познание человеческой сущности. В целом, по Пареху, монизм представляет собой учение о некоторых «основных» свойствах человеческой природы и выведении из них единственно благого образа жизни. В качестве наиболее влиятельных форм монизма Парех анализирует греческую философию Платона и Аристотеля, христианскую теологию Августина, Аквината и современных католических и протестантских богословов, а также «регулятивный монизм» классического либерализма Дж. Локка и Дж. Ст. Милля. В отношении к «другим» (варварам, еретикам, «нецивилизованным» народам) эти направления в целом проповедуют неприятие или ограниченную толерантность, полагая одно субстанциальное благо (созерцание, жизнь в любви к Богу, индивидуальную автономию) соответствующим истинной человеческой природе. Классический либерализм, проповедуя равенство людей, не признает равенства культур, являясь, по сути дела, «цивилизаторским» проектом и, поэтому, неслучайно как у Локка, так и у Милля связанным с колониализмом.

Основные недостатки монизма, по Пареху, связаны, во-первых, с тем, что он не способен оценить того, что человек является культурно включенным (*culturally embedded*) существом, то есть существует как человек лишь в культуре, что не позволяет основать какое-либо видение блага на человеческой природе, понятой в абстракции от ее культурного воплощения⁸². Кроме того,

⁸² Ср учения Тэйлора, Сандела и МакИнтайра о социальной включенности человека.

моральная жизнь вообще невозможна вне системы культурных значений, поскольку благо является таковым лишь в контексте конкретной культуры⁸³. Выступая против монизма, Парех, таким образом, воспроизводит здесь основные положения «социального тезиса» коммунитаристов. Во-вторых, по Пареху, заимствующему здесь у И. Берлина, Дж. Грея и Дж. Раца идею плюрализма ценностей, несостоятельна и сама идея одного наилучшего образа жизни как таковая. В самом деле, она основана на предположении такой гармонии в способностях и силах человека, которую на деле весьма трудно у него обнаружить. Разные способности неизбежно противоречат друг другу; будучи существом ограниченным в ресурсах и во времени, человек неизбежно вынужден культивировать что-то одно в ущерб всему остальному, и, следовательно, всякое его приобретение оказывается утратой, трагедией (как у И. Берлина и Дж. Грея), а приобретенное – попросту несравнимым с утраченным (как в учении о несоизмеримости ценностей Дж. Раца). По этой причине различные образы жизни, будучи несравнимыми, просто не поддаются иерархическому упорядочиванию.

В качестве основных представителей плюрализма Парех анализирует теории Вико, Монтескье и Гердера, основанные на глубоком понимании исторического, географического и культурного разнообразия соответственно. Вико и Монтескье, однако, принимая европоцентризм и поддерживая ценности модерности, не смогли, по Пареху создать действительно плюралистической концепции общества. Плюрализм культур, внимание в «духу народа» и языку культуры у Гердера более последовательно реализует принципы плюрализма. Так, Гердер, полагает невозможным понимание морали вне культуры, считая, что хотя люди и обладают некоторыми общими способностями, каждая культура развивает и воплощает их по-разному. Поэтому культуры несравнимы, ценны и не могут быть оценены извне. Единственно универсальным принципом морали, в таком случае, будет отношение к другим культурам так, как мы относимся к своей собственной – своеобразная

⁸³ Ср. с учением М. Уолцера о социальном значении блага.

культурно-плюралистическая версия «золотого правила» нравственности. Основная проблема плюрализма, однако, состоит в неверном понимании сущности культуры и того, каким образом она определяет жизнь индивида. Главным недостатком здесь является понимание культур в качестве замкнутых лейбницовых монад, не имеющих окон, и потому не способных сказать друг другу что-то значимое.

Таким образом, если монизм основан на ложном понимании человеческой природы, плюрализм неверно интерпретирует культуру. И в том, и в другом случае, основные заблуждения теоретиков связаны с холизмом – в случае монизма - его философской антропологии и моральной философии, а в плюрализме – с холизмом его философии культуры. Другими словами, в первом случае, по Пареху, мы имеем дело со слишком целостно-непротиворечивым пониманием природы человека, тогда как в случае плюрализма речь идет о подобной же целостно-непротиворечивой интерпретации сущности культуры. И культура, и природа человека внутренне разнообразны, противоречивы, и открыты внешнему миру.

Современный либерализм, по Пареху, стремится соединить универсальные либеральные принципы с признанием плюрализма моральных доктрин или культурных систем значений. В теориях трех главных его представителей – Дж. Роулза, Дж. Раца и У. Кимлики – классический либерализм переосмысливается с точки зрения его применимости к обществу различия. При этом для Роулза в его «Политическом либерализме» главный интерес представляет то, что называет «разумным плюрализмом полных теорий блага», то есть именно моральный плюрализм; теория «плюрализма ценностей» Раца мотивирована стремлением к признанию плюрализма и морали, и культуры, тогда как для У. Кимлики наибольшее значение имеют культурно определенные национальные меньшинства.

Анализируя концепцию политического либерализма Роулза, Парех считает ее основанной на трех основных положениях – идее о том, что справедливость является первой добродетелью общества, а общественная

стабильность требует консенсуса по поводу ее принципов; утверждении, что два принципа справедливости являются единственными принципами, согласными с идеей свободного и равного гражданства, воплощенной в публичной культуре западных либерально-демократических обществ и, наконец, положении о том, что принципы «справедливости как честности» являются отдельно-стоящими и не требуют признания «полного» либерализма⁸⁴. Эти положения, однако, по Пареху, слишком оптимистически оценивают перспективу либерального консенсуса по поводу принципов справедливости и недооценивают глубину различий в современном обществе. Так, первое утверждение слишком абстрактно, тогда как ни одна серьезная теория основных гражданских добродетелей не может разрабатываться в историческом и культурном вакууме. Конкретно-исторический подход, однако, неизбежно выявляет тот факт, что справедливость является лишь одной из многих общественных добродетелей, связана с ними самыми сложными отношениями, и потому не может претендовать на абсолютный приоритет. Для доказательства второго положения Роулз приводит замечательные по своей глубине рассуждения, но все они основаны на его собственном частном и культурно ограниченном понимании справедливости. Так, по мнению Пареха, свободные и равные граждане современного общества вполне могут включать в набор «первичных благ» отчетливо коммунитарные ценности, такие, например, как солидарность или чувство принадлежности. Признание же подобных благ первичными неизбежно приведет к выработке принципов справедливости, отличающихся от предложенных Роулзом. Идея «перекрывающегося консенсуса» по этой самой причине является слишком оптимистической, утопичной. Согласие по поводу принципов справедливости как честности имеет тенденцию к исключению слишком многих граждан современного общества из сферы его действия, к признанию слишком многих доктрин блага «неразумными», а потому не является стабильной в той степени, в какой она

⁸⁴ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 85.

считается стабильной самим Роулзом. Наконец, утверждение о том, что «справедливость как честность» не зависима от какой-либо полной доктрины блага, включая либеральную, не является убедительным. В разных культурах, в разных обстоятельствах люди развивают различные способности. Выбор между ними, неизбежный при создании любой теории справедливости, никогда не является нейтральным и, по крайней мере, неявным образом опирается на то или иное понимание человека и его моральной природы. «Политический либерализм» Роулза, по Пареху, здесь исключением не является – говоря о концепции «гражданина» Роулз на деле предлагает свое особенное понимание моральной природы человека как такового. Даже сама идея о том, что нам следует вначале согласиться по поводу принципов общественной кооперации, а затем ограничить с их помощью наши концепции блага, предполагает, по Пареху, особое понимание общества и моральной жизни человека. Таким образом, «требуя от других абстрагироваться от их полных доктрин, Роулз несправедливо сохраняет свою собственную, извлекая из нее при этом выгоду»⁸⁵.

Рац и Кимлика более Роулза внимательны к культуре. Для них культуры являются ценными, поскольку, во-первых, дают возможность индивиду вести автономную жизнь, и, во-вторых, принципиально важны для благосостояния индивида, благодаря тому факту, что они дают основание солидарности, чувству принадлежности, то есть, являются фокусом идентификации. Поскольку эти две функции вполне могут не совпадать, Кимлика предлагает критерий выбора между ними, полагая автономию (понятую, как мы видели, в максимально широкой форме) более важной, чем идентичность. Рац, однако, считает эти функции равно важными. Отсюда и основное различие между этими двумя теоретиками: если для Раца даже и репрессивные культуры имеют право на существование, поскольку содействуют благу индивида, хотя и не уважают ценность индивидуальной автономии, то для Кимлики в принципе

⁸⁵ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 87.

культуры могут претендовать на защиту и особые права только при условии воплощения ценности автономии, то есть при условии их внутренней либерализации. Парех, поэтому, полагает теорию Раца более открытой к признанию «другого», нежели учение Кимлики. Вместе с тем, по Пареху, порочна сама идея о том, что культуры имеют ценность лишь постольку, поскольку так или иначе содействуют благу индивида. Дело в том, что подобный подход основан на утверждении трансцендентности этого самого блага по отношению к культуре, возможности определить благо индивида до рассмотрения культурных обстоятельств его жизни. Только в этом случае культуры могут оцениваться как содействующие (или не содействующие) этому благу. Между тем, поскольку, по Пареху, человек изначально включен в культуру, такой возможности попросту не существует. И Кимлика, и Раци, тем самым, точно также как и Роулз, абсолютизируют частное, либеральное понимание человека и его блага. Между тем, по Пареху, «может показаться парадоксальным, но гордость либерального (то есть толерантного, открытого и свободного) общества состоит в том, что оно не является, и не нуждается в том (да и не ищет того), чтобы стать исключительно или совершенно либеральным (то есть приверженным сильному пониманию автономии, индивидуализма, самосоздания и пр.). Либеральные авторы не понимают его внутренней логики и силы, когда они хотят превращения его в подобное либеральное общество»⁸⁶.

Отношение либералов к культуре, таким образом, по Пареху, является слишком «внешним». С другой стороны, конечно, любой взгляд «изнутри» культуры будет также абсолютизировать ее ценности. Такая абсолютизация будет неизбежной – в случае «внешней» точки зрения – неосознанной, а в случае точки зрения «внутренней» - вполне сознательной. Первая «протаскивает» либерализм незаконно, вторая с самого начала объявляет о своей культурной обоснованности. Но если невозможна точка зрения «вне культуры», то как мы можем обосновать ее для тех, кто принадлежит к другим

⁸⁶ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 113.

культурным группам? Мы уже видели, что все современные политические философы так или иначе пытаются решить эту, казалось бы, принципиально неразрешимую проблему. Парех, конечно, предлагает свой вариант ее решения. Но, в отличие от либеральных теоретиков, пытающихся найти основы для своего воззрения в принципиально «тонкой» концепции, могущей стать основанием общественного консенсуса, он, как мы видели, принципиально отвергает возможность отыскания такого культурно независимого инварианта. Единственное, что можно сделать в таком случае – это, с одной стороны, попытаться обосновать важность не *культуры*, а *культур*, то есть отыскать такие аргументы для защиты культурного многообразия, которые не зависели бы от так или иначе понимаемого блага индивида. С другой стороны, при отсутствии всякой «тонкой» концепции, а значит, нелегитимности любой «внешней» точки зрения, подобная теория общества может строиться лишь на утверждении ценности межкультурного диалога и межкультурной коммуникации. Такой диалогически «переосмысленный» мультикультурализм предполагает создание новых концепций как человеческой природы, так и созданной человеком культуры.

Концептуализация человеческой природы.

В отличие от монизма (универсальные моральные ценности выводятся из общей человеческой природы и составляют одно иерархически организованное целое), минималистского универсализма (универсальных моральных ценностей очень немного, содержание общечеловеческой морали является предельно «тонким», но отражает тот моральный минимум, который не может быть нарушен ни при каких обстоятельствах) и релятивизма (культура является самодостаточной, а моральные ценности относительны), Парех называет свою собственную теорию «плюралистическим универсализмом»⁸⁷, тем самым указывая на соединение в ней «тонкой» теории человеческой природы с признанием принципиальной значимости культуры. С одной стороны, люди,

⁸⁷ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 126.

безусловно, принадлежат одному роду, а потому имеют некоторые общие свойства. Поэтому «в минимальном смысле термин «человеческая природа» относится к тем постоянным и универсальным способностям, желаниям и склонностям – короче говоря, свойствам – которые разделяют все люди благодаря своей принадлежности одному виду»⁸⁸.

В таком минимальном смысле у людей есть природа: общая физическая и умственная структура и все, что отсюда следует – одинаковый набор органов, общие телесные желания (физиологически обусловленные), умственные способности – способность к научению языку, рациональность, способность к образованию понятий, способность к сложным формам речи, самосознания и саморефлексии и пр. Поэтому все люди могут мечтать, фантазировать, строить мифы и теории, составлять планы, предвидеть будущие события. У людей имеется довольно широкий спектр более или менее общих эмоций - любовь, ненависть, гнев, печаль и пр. Но все эти свойства не составляют какого-то связного целого: они частично предполагают друг друга, но и находятся в постоянном конфликте. Таким образом, «человеческая природы не состоит из отдельных, легко идентифицируемых и взаимно совместимых свойств как думали многие философы, но есть сложное целое, составленное связанными друг с другом, но зачастую противоречивыми способностями и склонностями, которые не могут быть сведены к одной главной или основной способности, желанию или склонности»⁸⁹. Помимо этих общих свойств, люди имеют более или менее общие экзистенциальные условия жизни- всем им нужны благоприятные условия для взросления; они стареют, видят смерть других, предчувствуют свою собственную кончину, умирают и т.д.

Какие следствия, однако, можно вывести из этих более или менее тривиальных фактов относительно общих свойств человеческого рода? Что они вообще могут значить для моральной и политической теории? Иметь так понятую природу еще не означает какого-то четкого определения свойств

⁸⁸ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 115.

⁸⁹ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 116.

человека. Скорее «иметь природу означает иметь потенцию к действию, тенденцию вести себя определенным образом и иметь определенные существенные ограничения. Все это верно относительно людей»⁹⁰. Для Пареха все это означает целый ряд существенных положений. Во-первых, одной лишь природой сущность человека как вида вовсе не исчерпывается. На протяжении жизни человек и как индивид, и как член рода вступает в сложные отношения с другими людьми, с внешним одушевленным и неодушевленным миром. В этом процессе меняется не только внешний мир, но и сам человек. Поэтому, и это во-вторых, не существует жесткой границы между эволюцией, создавшей органы и способности тела, и историей, их воплощающей. Люди «меняют как себя, так и мир, развивают новые формы социальной организации и приобретают новые способности и склонности. Эти исторически приобретенные способности и склонности институционализируются и воспроизводятся последующими поколениями, становясь частью их видового наследия или природы»⁹¹. Практически все наши способности суть такие, исторически видоизмененные, благоприобретенные свойства, которых попросту не имели наши далекие, но уже человеческие предки. К таким способностям относится и тот самый разум, который для столь многих философов является тем, что отличает природу человека от животных. Следовательно, в-третьих, все попытки найти «истинную» человеческую природу наталкиваются на одну общую трудность – в человеке вообще невозможно найти то, что сформировано вне или до социальных влияний. «Короче говоря, человеческая природа не является грубым эмпирически проверяемым фактом, но умозаключением или теорией, для подтверждения которой у нас нет надежных средств»⁹². В силу этого все попытки найти «истинно человеческий» образ жизни, основанный на человеческой природе несостоятельны, и в любом случае абсолютизируют образ жизни тех, кто их предпринимает – поскольку даже абстрактно

⁹⁰ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 117.

⁹¹ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 119.

⁹² B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 120.

мыслящий философ сформирован в том или ином обществе. Итак, в-четвертых, люди – «культурно включенные (culturally embedded) существа в том смысле, что они рождены, воспитаны в своих культурных сообществах, и глубоко сформированы (deeply shaped) ими». Культура, понимаемая как определенная система значений, как способ видения мира, с необходимостью определяет собой мир, в котором живет человек. Такой мир не является в строгом смысле слова «внешним», но представляет собой культурный конструкт. Поэтому «хотя цвет кожи, гендер, рост и другие физические черты универсально общие характеристики, все они по-разному концептуально оформляются и получают различные смысл и значение в разных обществах»⁹³. Самые общие факты человеческой жизни в разных культурах имеют совершенно разный смысл. Так, смерть в одних обществах есть грубый факт жизни, не вызывающий сильных эмоций, в других она воспринимается как освобождение и приветствуется с радостью, а третьих представляется символом человеческой слабости и вызывает глубокую скорбь. Итак, «поскольку люди есть творящие культуру существа и способны к творческому самосозданию, они не могут, наподобие животных, пассивно наследовать общую природу»⁹⁴.

Итак, «люди принадлежат к общему виду не напрямую, но культурно опосредованным способом. И они относятся к культурному сообществу благодаря принадлежности общему виду. Поэтому они являются людьми очень разными способами, ни совершенно одинаковыми, ни совершенно различными...». В связи с этим «они достаточно похожи, чтобы быть понятными и сделать диалог возможным, и достаточно различные, чтобы быть загадочными и сделать диалог необходимым». Таким образом, «признавая их универсальность и особенность, мы признаем обязанность уважать как их общую человечность, так и культурные различия»⁹⁵. Поэтому сущность теории «универсального плюрализма» состоит в утверждении, что имеется творческая

⁹³ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 120.

⁹⁴ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 122.

⁹⁵ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 124.

взаимосвязь между универсальными ценностями и нагруженными сложными моральными структурами различных обществ, которые их воплощают и плюрализируют, но которые и сами значительно изменяются под их воздействием. Лучшим способом отыскания универсальных ценностей, в таком случае, является не исследование человеческой природы, а межкультурный диалог. Дело в том, что поскольку люди по природе являются культурно включенными существами, они склонны универсализировать свою культуру, и именно диалог помогает избежать этого, и, позволяя нам оценить богатство других культур, требует от нас выражать свои ценности доступным другим культурам способом. Моральный дискурс, по Пареху, компаративен по природе и включает в себя демонстрацию того, почему мы должны придерживаться одних ценностей, а не им противоположенных. Поэтому «моральные ценности не имеют оснований в смысле бесспорного объективного базиса, но они имеют основу в форме интерсубъективно обсуждаемых (*discussible*) оснований (*reasons*) и не являются произвольными»⁹⁶.

Итак, мы можем признать, что человек имеет различные способности, отличающие его от животных, в том числе и способность к мышлению и языку, созданию значений и ценности, то есть к культурному творчеству. Поскольку эти способности признаются ценными, ценность (*worth*) имеет и сам человек. Человек обладает ценностью, поскольку у нас есть достаточные основания ценить то, что он делает. Отсюда в негативном плане следует запрет относиться к другим людям просто как к средствам для достижения наших целей, а положительном – требование заботливого отношения к их самоуважению. На признании ценности (*worth*) человека зиждется концепция человеческого достоинства (*dignity*). Последнее определяется как «ценность» в сравнительной перспективе, как понимание той ценности человека, которой он обладает в сравнении с живыми существами низшего порядка. В идее достоинства человека содержится запрет отношения к нему как к животному. И

⁹⁶ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 128.

достоинство, и ценность человека не являются естественными фактами; мы обладаем ими вовсе не так, как обладаем органами тела: скорее человек приписывает их себе самому. Иными словами и ценность, и достоинство человека являются моральной практикой.

Так как люди имеют одинаковое достоинство и вес, и требуют более или менее общих условий для жизни, их требования должны иметь равный вес. Равенство также не есть эмпирический факт, ибо эмпирически мы являемся похожими или не похожими, но вовсе не равными или неравными. «Равенство есть моральное суждение, основанное на том, как мы интерпретируем похожие и различные черты, и какой вес мы им придаем»⁹⁷. Моральное требование равенства воплощается в универсальных правах человека. Поскольку разные общества имеют разные ресурсы для обеспечения морально равных людей одинаково необходимыми им ресурсами, с моральной точки зрения совершенно необходим глобальный режим справедливости, основанный на общих права человека. К сожалению, по Пареху, современное состояние международного права в этой области («Декларация прав человека», например) отражает государственническую точку зрения и потому сравнительную силу различных государств, ориентируясь на чисто западные ценности. Поэтому в число универсальных прав человека попадают такие культурно обусловленные ценности как свобода собственности, самовыражения и брака, а также либерально-демократическое институциональное устройство общества, по Пареху, вовсе не являющееся обязательным для воплощения прав человека. Действительно, одно дело – право на жизнь и право не подвергаться пытке, и совсем другое – разделение ветвей власти, голосование или множественность политических партий.

Дело осложняется еще и тем, что универсальные ценности совершенно по-разному ранжируются и понимаются разными обществами. Так, запрет на жестокое отношение к человеку является вполне универсальной нормой.

⁹⁷ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 132.

Вместе с тем, в западных обществах достоинство человека считается нарушенным, если родители подбирают детям супругов – то, что в других обществах считается не жестокостью и унижением, а скорее родительской заботой о счастье своих детей. Классическая апелляция к «ложному сознанию» в подобных случаях есть просто удобный для абсолютизации одной культурной интерпретации отказ обращать внимание на культурные значения того или иного общества. Ни одна универсальная ценность не является абсолютной и не может претендовать на приоритет над другими ценностями. По Пареху, запрещен лишь такой отказ от универсальных ценностей, который ни как не объясняется. Мы вправе требовать демонстрации того, почему те или иные ценности не считаются приемлемыми в данной конкретной культуре. Для прояснения этого положения Парех довольно подробно разбирает дискуссию по поводу азиатских ценностей. Так, многие страны Азии отвергают универсальность декларации прав человека, но делают это по разным основаниям. Одни утверждают, что эта декларация воплощает слишком западное индивидуалистическое и государственническое понимание прав, тогда как для азиатских обществ традиционно более важны солидарность и лояльности, основанной не на государственных, а культурных институтах. Другие (Китай, Вьетнам или Северная Корея), например, отвергают их по причине их «буржуазности», утверждая абсолютный приоритет общества над индивидом. Поскольку в последних странах это ведет к пыткам и заключению в тюрьмы без суда и следствия, подобное оправдание является ложным и должно быть отвергнуто. Что же касается стран, выступающих против индивидуализма и государственничества, то, по Пареху, у международного сообщества нет никаких оснований выступать против подобной интерпретации прав человека. Решение в подобных случаях никогда не является простым и должно быть основано на длительном диалоге между представителями различных культур. Роль арбитров в таком диалоге должны выполнять суды. Что же касается международных отношений, здесь также необходимо со временем «...такие судебные и политические институты, но до этого у нас не на что опереться

кроме некоего крос-культурного вопрошания ... моральный вес просвещенного мирового мнения, подкрепленный глобальным экономическим и политическим давлением, а в редких случаях и гуманитарным вмешательством»⁹⁸.

Концептуализация культуры.

Мы видели, что, по Пареху, существующие универсальные моральные нормы по разному воплощаются и интерпретируются в различных культурах. В них универсальное становится плюральным, многообразным. Человек всегда задает два основных вопроса по поводу той или иной деятельности – это вопросы о смысле (*meaning*) и о значимости (*significance*) данной деятельности. Вопрос о смысле – это вопрос о цели и сущности; тогда как спрашивать о значимости означает задавать вопрос о том, какое место занимает та или иная деятельность в жизни человека и почему она является важной. Культура, в сущности, и является ответом на эти вопросы, будучи «исторически созданной системой смысла и значения (*meaning and significance*) или, что, в сущности, то же самое, системой представлений и практик, в терминах которых группа людей понимает, структурирует и регулирует свою индивидуальную и коллективную жизнь»⁹⁹. Культура артикулируется на самых различных уровнях – в языке, ритуалах и мифах, искусстве, творческой деятельности и моральной жизни, и, наконец, в нормах и правилах поведения.

В противовес классическому плюрализму Парех говорит об открытости культуры на нескольких уровнях. Во-первых, культура открыта во времени. А именно, как существующая в истории динамически развивающаяся система смысла и значения, культура никогда не является целостной и последовательной, включая в себя линии, идущие из прошлого, так и новые векторы развития, возникшие из неудовлетворенности существующим положением дел. Как таковая культура всегда вариативна, в ней слышны самые различные голоса. Во-вторых, культура открыта другим сферам общества, будучи тесно связана с религией, и находясь в сложных отношениях

⁹⁸ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 141.

⁹⁹ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 143.

взаимозависимости с экономической и политической сферами. Говоря о религии, Парех утверждает, что не существует ни абсолютно секулярной культуры (культура западной модерности, претендующая на полный секуляризм, остается тесно связанной с христианством), ни абсолютно внекультурной, являющейся результатом одного лишь божественного откровения религии. Религии, поэтому, вполне легитимно претендуют на участие в публичной сфере, а либеральные теоретики, утверждающие необходимость совершенной приватизации религии, совершенно неверно оценивают ее общественную значимость. Экономическая и политическая сферы оказывают на культуру огромное воздействие. Возникновение и развитие новых технологий, например, значительно меняет понимание смысла и значения тех или иных действий. Распространение телевидения в Индии, например, оказало серьезное воздействие на сближение полов и установление гендерного равенства. Мужской и женский миры здесь более не являются отделенными друг от друга благодаря наличию общего семейного пространства перед телевизором. Кроме того, поскольку культура как система смысла и значения есть главный источник легитимации, «...все политические и экономические баталии совершаются и на культурном уровне, а всякая культурная борьба имеет неизбежные политическое и экономическое измерения»¹⁰⁰. С другой стороны, культуре нельзя отказать в влиянии на политику и экономику. Браминская культура в той же Индии, например, была значительным препятствием научному и технологическому развитию. В самом деле, если то, что называется реальным миром представляет собой обман и сон, к чему изучать или технологически развивать его? Наконец, культура открыта и еще одному значительному внешнему воздействию – со стороны других культур. Культуры существуют в среде других культур, а потому «не являются достижением одних лишь их собственных обществ, но также и других культурных групп, которые дают им контекст, оформляют некоторые из их

¹⁰⁰ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 152.

верований и практик, и всегда остаются для них отправными точками. В этом смысле почти все культуры являются мультикультурно конституированными (*multiculturally constituted*)»¹⁰¹. В современном мире большой вклад в этот процесс вносят процессы глобализации, которые, вопреки расхожему мнению не являются односторонним процессом вестернизации мира. Западные ценности могут быть усвоены другими обществами лишь при условии их упрощения, абстракции – и этот абстрагированный образ Запада отражается назад, искажая его собственное самопонимание. С этим образом на Запад приходят практики, религии и нормы других культур. «Глобализация, поэтому, подразумевает локализацию и по крайней мере некоторое признание и уважение к культурному разнообразию»¹⁰².

Будучи столь открытой самым различным влияниям системой, культура, конечно, не представляет собой какого-то непротиворечивого целого. Культурно аутентичная жизнь, тем самым, может быть прожита самым различным образом – от консервативного до реформаторского – поскольку и то, и другое всегда присутствует в каждой культуре. Если привести российский пример, то и Уваров и Чаадаев вполне аутентичны – быть лояльным к культуре вовсе не обязательно быть националистом, патриотом (в современном российском смысле этого слова) или консерватором. Контакт с другими культурами вполне позволяет человеку иметь и «гибридную» культурную идентичность – возможность весьма привлекательная, поскольку позволяет получить что-то от разных культур, но и опасная, поскольку вполне может привести к утрате глубины и культурного «характера».

Культура обладает, при этом, не только творческим, но и репрессивно-дисциплинирующим элементом. Она не только облегчает выбор или автономию, как утверждают Кимлика и Рац, но и дисциплинирует их, как считает Фуко. Культура, поэтому «...и открывает и закрывает возможности, как стабилизирует, так и ограничивает моральный и социальный мир, создает

¹⁰¹ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 163.

¹⁰² B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 164.

условия выбора, но также требует и одинаковости. Эти две функции нераздельны и диалектически взаимосвязаны»¹⁰³. Культура существует через индивидов и их индивидуальный выбор. Она оформляет, но никогда не определяет его всецело. По Пареху, таким образом, индивиды, с одной стороны, никогда не определяются культурой в смысле полного детерминизма, но, одновременно, никогда не являются и трансцендентальными, независимыми от культуры и общества субъектами.

Между тем, все это доказывает важность иметь какую-нибудь культуру, но не ценность культурного разнообразия как такового. Между тем, Пареху, как мы видели, принципиально важно показать, что культурное разнообразие ценно само по себе. Разные теоретики культуры по-разному обосновывали эту ценность. Для Кимлики и Раца, например, культурное разнообразие важно, поскольку дает автономному индивиду дополнительные возможности выбора; для романтиков вроде Шиллера и Гердера оно создает эстетически ценный мир, благоприятный для творческой активности человека; для Милля и Гумбольда содействует прогрессу, поскольку ведет к здоровой конкуренции различных образов жизни. Все эти обоснования, однако, признаются Парехом недостаточными, поскольку либо основаны на сомнительных и трудноопределимых положениях, вроде веры в прогресс, либо слишком узко определяют ценность разнообразия, никак не обосновывая ее для тех кто предпочитает культурный конформизм возможности выбора или не обладает ярко выраженным чувством прекрасного. Сам Парех предлагает три аргумента: из плюрализма ценностей, из свободы, и из межкультурной коммуникации. Первый состоит в утверждении, что поскольку наши способности и ценности находятся в конфликте друг с другом, разные культуры по-разному развивают универсальную человеческую природу. Поэтому, даже если некоторые культуры (вроде культур коренных народов) вряд ли могут стать объектом нашего автономного выбора, они напоминают современному человеку о

¹⁰³ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 156.

ценности жизни в единстве с природой, о границах современной цивилизации и о том, что эти ценности не утрачены навечно. Аргумент из свободы состоит в том, что культурное разнообразие позволяет человеку абстрагироваться от своей культуры, встать на иную точку зрения, а потому наличие других культур содействует нашему пониманию самих себя. В силу этого, «поскольку культурное разнообразие содействует развитию таких жизненных условий свободы человека как самопознание, самотрансцендирование и самокритика, оно является объективной ценностью...»¹⁰⁴. Третий, последний аргумент, состоит в том, что культурное разнообразие создает условия для межкультурного диалога и взаимно обогащает культуры. Одним из ценных результатов такого диалога является создание таких явлений, которые не могла создать ни одна из взаимодействующих культур в отдельности. Ценность культурного разнообразия, однако, не подразумевает культурного консерватизма и спасения умирающих культур любыми возможными средствами. Ни одна культура не может сохраняться насильем – когда ее более никто не ценит, она умирает.

Порой кажется, что Парех вновь воспроизводит монизм – утверждая высшую ценность культурно открытой и культурно разнообразной жизни. Поэтому он вынужден несколько ослабить свой аргумент, говоря о том, что путь закрытой культуры также вполне легитимен, если ее члены действительно привержены подобному образу жизни. Хотя мультикультурализм и полагает, что аргументов в пользу открытых культур больше, чем в пользу закрытости, мультикультурное общество должно найти в себе место и закрытым культурным мирам (типа Амиш, например).

Поскольку большинство культур все же открыты другим, межкультурный диалог и некоторое межкультурное сравнение вполне возможны и желательны. Так, по Пареху, утверждение, что культуры могут оцениваться лишь изнутри является лишь отчасти верным. Конечно, культуры в их целостности

¹⁰⁴ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 167.

несравнимы – но ничто не мешает нам сравнивать их отдельные элементы. Так, если все люди нуждаются в безопасности, то нет никакого противоречия в демонстрации того, что одни культуры способны к обеспечению безопасности лучше, чем другие. Если все дети для нормального психологического развития нуждаются в благоприятной атмосфере, можно показать, что одни культуры реализуют это условие стабильного развития гораздо лучше других. Парех, однако, предупреждает об осторожности в подобных сравнениях, поскольку любящая атмосфера, например, вовсе не предполагает нуклеарной семьи. Говоря о «внутренней» критике и оценке культуры, Парех, в сущности, заимствует аргумент Уолцера и Грамши. А именно, поскольку культуры всегда внутренне многообразны и зачастую противоречивы, а также открыты внешним воздействиям и влияниям, у индивидов, принадлежащих той или иной культуре, имеется немало возможностей для культурной и социальной критики. Даже те реформаторы, которые критикуют свою культуру на основании ее сравнения с другой, которую они полагают более высокой, делают это на языке, понятном членам своей культуры и в этом смысле осуждают ее «изнутри». У Пареха, как и у Уолцера, запрещена не критика как таковая, а моральный догматизм, абсолютизация своей культуры и осуждение всех других на этом довольно частном основании. Запрещена не критика, а самодовольное невнимание к самопониманию людей, принадлежащих другим культурам. Ответственность за то, что происходит в культуре, поэтому меняется в зависимости от вовлеченности в нее. Обязанности по отношению к иммигрантам, коренным народам или национальным меньшинствам, поэтому, отличаются от обязанностей по отношению к другим культурам в международном сообществе. Ответственность в первом случае гораздо больше, а потому и обязанности много шире. Что же касается международных отношений, Парех видит пережитки колониализма в миссионерском стремлении некоторых представителей западных народов осуществлять моральное руководство прочими культурами. В этом отношении он вполне обоснованно заявляет: «Если западные общества могут реформироваться без

внешней помощи, то нет никаких причин предполагать, что к этому неспособно и все остальное человечество, если только не считать, конечно, что люди здесь принадлежат к менее одаренным видам»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ B.Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London: MacMillan Press, 2000, p. 178.

Tema №15. Is Multiculturalism Bad for Women?

Susan Moller Okin

□ Until the past few decades, minority groups—immigrants as well as indigenous peoples—were typically expected to assimilate into majority cultures. This assimilationist expectation is now often considered oppressive, and many Western countries are seeking to devise new policies that are more responsive to persistent cultural differences. The appropriate policies vary with context: Countries such as England with established churches or state supported religious education find it hard to resist demands to extend state support to minority religious schools; countries such as France with traditions of strictly secular public education struggle over whether the clothing required by minority religions may be worn in the public schools. But one issue recurs across all contexts, though it has gone virtually unnoticed in current debate: What should be done when the claims of minority cultures or religions clash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states (however much they continue to violate it in their practice)?

In the late 1980s, for example, a sharp public controversy erupted in France about whether Magrbin girls could attend school wearing the traditional Muslim headscarves regarded as proper attire for postpubescent young women. Staunch defenders of secular education lined up with some feminists and far-right nationalists against the practice; much of the old left supported the multiculturalist demands for flexibility and respect for diversity, accusing opponents of racism or cultural imperialism. At the very same time, however, the public was virtually silent about a problem of vastly greater importance to many French Arab and African immigrant women: polygamy.

During the 1980s, the French government quietly permitted immigrant men to bring multiple wives into the country, to the point where an estimated 200,000 families in Paris are now polygamous. Any suspicion that official concern over headscarves was motivated by an impulse toward gender equality is belied by the easy adoption of a permissive policy on polygamy, despite the burdens this practice imposes on women and the warnings issued by women from the relevant cultures.¹ On this issue, no politically effective opposition galvanized. But once reporters finally got around to interviewing the wives, they discovered what the government could have learned years earlier: that the women affected by polygamy regarded it as an inescapable and barely tolerable institution in their African countries of origin, and an unbearable imposition in the French context. Overcrowded apartments and the lack of each wife's private space lead to immense hostility, resentment, even violence both among the wives and against each other's children.

In part because of the strain on the welfare state caused by families with 20-30 members, the French government has recently decided to recognize only one wife and consider all the other marriages annulled. But what will happen to all the other

wives and children? Having neglected women's view on polygamy for so long, the government now seems to be abdicating its responsibility for the vulnerability that women and children incurred because of its rash policy.

The French accommodation of polygamy illustrates a deep and growing tension between feminism and multiculturalist concerns to protect cultural diversity. I think we—especially those of us who consider ourselves politically progressive and opposed to all forms of oppression—have been too quick to assume that feminism and multiculturalism are both good things which are easily reconciled. I shall argue instead that there is considerable likelihood of tension between them—more precisely, between feminism and a multiculturalist commitment to group rights for minority cultures.

A few words to explain the terms and focus of my argument. By "feminism," I mean the belief that women should not be disadvantaged by their sex, that they should be recognized as having human dignity equally with men, and the opportunity to live as fulfilling and as freely chosen lives as men can. "Multiculturalism" is harder to pin down, but the particular aspect that concerns me here is the claim, made in the context of basically liberal democracies, that minority cultures or ways of life are not sufficiently protected by ensuring the individual rights of their members and as a consequence should also be protected with special *group* rights or privileges. In the French case, for example, the right to contract polygamous marriages clearly constituted a group right, not available to the rest of the population. In other cases, groups claim rights to govern themselves, have guaranteed political representation, or be exempt from generally applicable law.

Demands for such group rights are growing—from indigenous native populations, minority ethnic or religious groups, and formerly colonized peoples (at least, when the latter immigrate to the former colonial state). These groups, it is argued, have their own "societal cultures" which—as Will Kymlicka, the foremost contemporary defender of cultural group rights, says—provide "members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres."² Because societal cultures play so pervasive and fundamental a role in the lives of members, and because such cultures are threatened with extinction, minority cultures should be protected by special rights: That, in essence, is the case for group rights.

Some proponents of group rights argue that even cultures that "flout the rights of [their individual members] in a liberal society"³ should be accorded group rights or privileges if their minority status endangers the culture's continued existence. Others do not claim that all minority cultural groups should have special rights, but rather that such groups—even illiberal ones, that violate their individual members' rights, requiring them to conform to group beliefs or norms—have the right to be "let alone" in a liberal society.⁴ Both claims seem clearly inconsistent with the basic liberal value of individual freedom, which entails that group rights should not trump the

individual rights of their members; thus, I will not address the problems they present for feminists here.⁵ But some defenders of multiculturalism largely confine their defense of group rights to groups that are internally liberal.⁶ Even with these restrictions, feminists—anyone, that is, who endorses the moral equality of men and women—should remain skeptical. So I will argue.

Gender and Culture

Most cultures are suffused with practices and ideologies concerning gender. Suppose, then, that a culture endorses and facilitates the control of men over women in various ways (even if informally, in the private sphere of domestic life). Suppose, too, that there are fairly clear disparities of power between the sexes, such that the more powerful, male members are those who are generally in a position to determine and articulate the group's beliefs, practices, and interests. Under such conditions, group rights are potentially, and in many cases actually, antifeminist. They substantially limit the capacities of women and girls of that culture to live with human dignity equal to that of men and boys, and to live as freely chosen lives as they can.

Advocates of group rights for minorities within liberal states have not adequately addressed this simple critique of group rights, for at least two reasons. First, they tend to treat cultural groups as monoliths—to pay more attention to differences between and among groups than to differences within them. Specifically, they give little or no recognition to the fact that minority cultural groups, like the societies in which they exist (though to a greater or lesser extent), are themselves *gendered*, with substantial differences of power and advantage between men and women. Second, advocates of group rights pay no or little attention to the private sphere. Some of the best liberal defenses of group rights urge that individuals need "a culture of their own," and that only within such a culture can people develop a sense of self-esteem or self-respect, or the capacity to decide what kind of life is good for them. But such arguments typically neglect both the different roles that cultural groups require of their members and the context in which persons' senses of themselves and their capacities are first formed *and* in which culture is first transmitted—the realm of domestic or family life.

When we correct for these deficiencies by paying attention to internal differences and to the private arena, two particularly important connections between culture and gender come into sharp relief, both of which underscore the force of the simple critique. First, the sphere of personal, sexual, and reproductive life provides a central focus of most cultures, a dominant theme in cultural practices and rules. Religious or cultural groups are often particularly concerned with "personal law"—the laws of marriage, divorce, child custody, division and control of family property, and inheritance.⁷ As a rule, then, the defense of "cultural practices" is likely to have much greater impact on the lives of women and girls than those of men and boys, since far more of women's time and energy goes into preserving and maintaining the personal, familial, and reproductive side of life. Obviously culture is not only about domestic arrangements, but they do provide a major focus of most contemporary cultures.

Home is, after all, where much of culture is practiced, preserved, and transmitted to the young. In turn, the distribution of responsibilities and power at home has a major impact on who can participate in and influence the more public parts of the cultural life, where rules and regulations about both public and private life are made.

Second, most cultures have as one of their principal aims the control of women by men.⁸ Consider, for example, the founding myths of Greek and Roman antiquity, and of Judaism, Christianity, and Islam: they are rife with attempts to justify the control and subordination of women. These myths consist of a combination of denials of women's role in reproduction, appropriations by men of the power to reproduce themselves, characterizations of women as overly emotional, untrustworthy, evil, or sexually dangerous, and refusals to acknowledge mothers' rights over the disposition of their children.⁹ Think of Athena, sprung from the head of Zeus, and of Romulus and Remus, reared without a human mother. Or Adam, made by a male God, who then (at least according to one of the two biblical versions of the story) made Eve out of part of Adam. Consider Eve, whose weakness led Adam astray. Think of all those endless "begats" in Genesis, where women's primary role in reproduction is completely ignored, or of the textual justifications for polygamy, once practiced in Judaism, still practiced in many parts of the Islamic world and (though illegally) by Mormons in some parts of the United States. Consider, too, the story of Abraham, a pivotal turning point in the development of monotheism.¹⁰ God commands Abraham to sacrifice "his" greatly loved son. Abraham prepares to do exactly what God asks of him, without even telling, much less asking, Isaac's mother, Sarah. Abraham's absolute obedience to God makes him the central, fundamental model of faith, for all three religions.

While the powerful drive to control women—and to blame and punish them for men's difficulty controlling their own sexual impulses—has been softened considerably in the more progressive, reformed versions of Judaism, Christianity, and Islam, it remains strong in their more orthodox or fundamentalist versions. Moreover, it is by no means confined to Western or monotheistic cultures. Many of the world's traditions and cultures, including those practiced within formerly conquered or colonized nation states—certainly including most of the peoples of Africa, the Middle East, Latin America and Asia—are quite distinctly patriarchal. They too have elaborate patterns of socialization, rituals, matrimonial customs, and other cultural practices (including systems of property ownership and control of resources) aimed at bringing women's sexuality and reproductive capabilities under men's control. Many such practices make it virtually impossible for women to choose to live independently of men, to be celibate or lesbian, or not to have children.

Those who practice some of the most controversial such customs—clitoridectomy, the marriage of children or marriages that are otherwise coerced, or polygamy—sometimes explicitly defend them as necessary for controlling women, and openly acknowledge that the customs persist at men's insistence. In an interview with *New York Times* reporter Celia Dugger, practitioners of clitoridectomy in CÔte d'Ivoire

and Togo explained that the practice "helps insure a girl's virginity before marriage and fidelity afterward by reducing sex to a marital obligation." As a female exciser said, "[a] woman's role in life is to care for her children, keep house and cook. If she has not been cut, [she] might think about her own sexual pleasure."¹¹ In Egypt, where a law banning female genital cutting was recently overturned by a court, supporters of the practice say it "curbs a girl's sexual appetite and makes her more marriageable."¹² Moreover, in such contexts, many women have no economically viable alternative to marriage. Men in polygamous cultures, too, readily acknowledge that the practice accords with their self-interest and is a means of controlling women. As a French immigrant from Mali said in a recent interview: "When my wife is sick and I don't have another, who will care for me? . . . [O]ne wife on her own is trouble. When there are several, they are forced to be polite and well behaved. If they misbehave, you threaten that you'll take another wife." Women apparently see polygamy very differently. French African immigrant women deny that they like polygamy, and say not only that they are given "no choice" in the matter, but that their female forebears in Africa did not like it either.¹³ As for child or otherwise coerced marriage: this practice is clearly a way not only of controlling whom the girls or young women marry, but also of ensuring that they are virgins at the time of marriage and, often, enhancing the husband's power by creating a significant age difference between husbands and wives.

Consider, too, the practice—common in much of Latin America, rural South East Asia and parts of West Africa—of encouraging or even requiring a rape victim to marry the rapist. In many such cultures—including fourteen countries of Latin America—rapists are legally exonerated if they marry or (in some cases) even offer to marry their victims. Clearly, rape is not seen in these cultures primarily as a violent assault on the girl or woman herself, but rather as a serious injury to her family and its honor. By marrying his victim, the rapist can help restore the family's honor and relieve it of a daughter who, as "damaged goods," has become unmarriageable. In Peru, this barbaric law was amended for the worse in 1991: the co-defendants in a gang rape are now all exonerated if one of them offers to marry the victim (feminists are fighting to get the law repealed). As a Peruvian taxi driver explained: "Marriage is the right and proper thing to do after a rape. A raped woman is a used item. No one wants her. At least with this law the woman will get a husband."¹⁴ It is hard to imagine a worse fate for a woman than being pressured into marrying the man who has raped her. But worse fates do exist in some cultures—notably in Pakistan and parts of the Arab Middle East, where women who bring rape charges are quite frequently charged with the serious Muslim offense of *zina*, or sex outside of marriage. Law allows for the whipping or imprisonment of such a woman, and culture condones the killing or pressuring into suicide of a raped woman by relatives concerned to restore the family's honor.¹⁵

Thus, many culturally-based customs aim to control women and render them, especially sexually and reproductively, servile to men's desires and interests. Sometimes, moreover, "culture" or "traditions" are so closely linked with the control

of women that they are virtually equated. In a recent news report about a small community of Orthodox Jews living in the mountains of Yemen—ironically, from a feminist point of view, the story was entitled "Yemen's small Jewish community thrives on mixed traditions"—the elderly leader of this small polygamous sect is quoted as saying: "We are Orthodox Jews, very keen on our traditions. If we go to Israel, we will lose hold over our daughters, our wives and our sisters." One of his sons added: "We are like Muslims, we do not allow our women to uncover their faces."¹⁶ Thus the servitude of women is presented as virtually synonymous with "our traditions." (Only blindness to sexual servitude can explain the title; it is inconceivable that the article would have carried such a title if it were about a community that practiced any kind of slavery but sexual slavery.)

While virtually all of the world's cultures have distinctly patriarchal pasts, some—mostly, though by no means exclusively, Western liberal cultures—have departed far further from them than others. Western cultures, of course, still practice many forms of sex discrimination. They place far more stress on beauty, thinness, and youth in females and on intellectual accomplishment, skill, and strength in males; they expect women to perform for no economic reward far more than half of the unpaid work of their families, whether or not they also work for wages; partly as a consequence of this and partly because of workplace discrimination, women are far more likely than men to become poor; girls and women are also subjected by men to a great deal of (illegal) violence, including sexual violence. But women in more liberal cultures are, at the same time, legally guaranteed many of the same freedoms and opportunities as men. In addition, most families in such cultures, with the exception of some religious fundamentalists, do not communicate to their daughters that they are of less value than boys, that their lives are to be confined to domesticity and service to men and children, and that the only positive value of their sexuality is that it be strictly confined to marriage, the service of men, and reproductive ends. This, as we have seen, is quite different from women's situation in many of the world's other cultures, including many of those from which immigrants to Europe and Northern America come.

Group Rights?

Most cultures are patriarchal, then, and many (though not all) of the cultural minorities that claim group rights are more patriarchal than the surrounding cultures. So it is no surprise that the cultural importance of maintaining control over women shouts out to us in the examples given in the literature on cultural diversity and group rights within liberal states. Yet, though it shouts out, it is seldom explicitly addressed.¹⁷

A 1986 paper about the legal rights and culture-based claims of various immigrant groups and gypsies in contemporary Britain mentions the roles and status of women as "one very clear example" of the "clash of cultures."¹⁸ In it, Sebastian Poulter discusses claims put forward by members of such groups for special legal treatment

on account of their cultural differences. A few are non-gender-related claims: about a Muslim schoolteacher's being allowed to be absent part of Friday afternoons in order to pray, and gypsy children having less stringent schooling requirements than others on account of their itinerant lifestyle. But the vast majority of the examples concern gender inequalities: child marriages, forced marriages, divorce systems biased against women, polygamy, and clitoridectomy. Almost all of the legal cases discussed stemmed from women's or girls' claims that their individual rights were being truncated or violated by the practices of their cultural groups. In a recent article by political philosopher Amy Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics," fully half the examples have to do with gender issues—polygamy, abortion, sexual harassment, clitoridectomy, and *purdah*.¹⁹ This is quite typical in the literature on subnational multicultural issues. Moreover, the same phenomenon occurs in practice in the international arena, where women's human rights are often rejected by the leaders of countries or groups of countries as incompatible with their various cultures.²⁰

Similarly, the overwhelming majority of "cultural defenses" that are increasingly being invoked in US criminal cases concerning members of cultural minorities are connected with gender—in particular with male control over women and children.²¹ Occasionally, cultural defenses come into play in explaining expectable violence among men, or the ritual sacrifice of animals. Much more common, however, is the argument that, in the defendant's cultural group, women are not human beings of equal worth but subordinates whose primary (if not only) functions are to serve men sexually and domestically. Thus, the four types of case in which cultural defenses have been used most successfully are: kidnap and rape by Hmong men who claim that their actions are part of their cultural practice of *zij poj niam* or "marriage by capture"; wife-murder by immigrants from Asian and Middle Eastern countries whose wives have either committed adultery or treated their husbands in a servile way; mothers who have killed their children but failed to kill themselves, and claim that because of their Japanese or Chinese backgrounds the shame of their husbands' infidelity drove them to the culturally condoned practice of mother-child suicide; and—in France, though not yet in the United States, in part because the practice was criminalized only in 1996—clitoridectomy. In a number of such cases, expert testimony about the accused's or defendant's cultural background has resulted in dropped or reduced charges, culturally-based assessments of *mens rea*, or significantly reduced sentences. In a well-known recent case, an immigrant from rural Iraq married his two daughters, aged 13 and 14, to two of his friends, aged 28 and 34. Subsequently, when the older daughter ran away with her 20-year-old boyfriend, the father sought the help of the police in finding her. When they located her, they charged the father with child abuse, and the two husbands and boyfriend with statutory rape. The Iraqis' defense is based in part, at least, on their cultural marriage practices.²²

As these examples show, the defendants are not always male, nor the victims always female. Both a Chinese immigrant man in New York who battered his wife to death

for committing adultery and a Japanese immigrant woman in California who drowned her children and tried to drown herself because her husband's adultery had shamed the family, relied on cultural defenses to win reduced charges (from murder to second degree or involuntary manslaughter). It might seem, then, that cultural defense was biased toward the male in the first case, and the female in the second. But no such asymmetry exists. In both cases, the cultural message is similarly gender-biased: women (and children, in the second case) are ancillary to men, and should bear the blame and the shame for any departure from monogamy. Whoever is guilty of the infidelity, the wife suffers: in the first case, by being brutally killed on account of her husband's rage at her shameful infidelity; in the second, by being so shamed and branded a failure by his infidelity that she is driven to kill herself and her children. Again, the idea that girls and women are first and foremost sexual servants of men whose virginity before marriage and fidelity within it are their preeminent virtues emerges in many of the statements made in defense of cultural practices.

Western majority cultures, largely at the urging of feminists, have recently made substantial efforts to avoid or limit excuses for brutalizing women. Well within living memory, American men were routinely held less accountable for killing their wives if they explained their conduct as a crime of passion, driven by jealousy on account of the wife's infidelity. Also not long ago, women who did not have completely celibate pasts or who did not struggle—even so as to endanger themselves—were routinely blamed when raped. Things have now changed to some extent, and doubts about the turn toward cultural defenses undoubtedly come in part from a concern to preserve recent advances. Another concern is that such defenses can distort perceptions of minority cultures by drawing excessive attention to negative aspects of them. But perhaps the primary concern is that, by failing to protect women and sometimes children of minority cultures from male and sometimes maternal violence, cultural defenses violate their rights to the equal protection of the laws.²³ When a woman from a more patriarchal culture comes to the United States (or some other Western, basically liberal, state), why should she be less protected from male violence than other women are? Many women from minority cultures have protested the double standard that is being applied to their aggressors.²⁴

Liberal Defense

Despite all this evidence of cultural practices that control and subordinate women, none of the prominent defenders of multicultural group rights has adequately or even directly addressed the troubling connections between gender and culture, or the conflicts that arise so commonly between multiculturalism and feminism. Will Kymlicka's discussion is, in this respect, representative.

Kymlicka's arguments for group rights are based on the rights of individuals, and confine such privileges and protection to cultural groups that are internally liberal. Following John Rawls, Kymlicka emphasizes the fundamental importance of self-respect in a person's life. He argues that membership in a "rich and secure cultural

structure,"²⁵ with its language and history, is essential both for the development of self-respect and for giving persons a context in which they can develop the capacity to make choices about how to lead their lives. Cultural minorities need special rights, then, because their culture may otherwise be threatened with extinction, and cultural extinction would likely undermine the self-respect and freedom of group members. Special rights, in short, put minorities on a footing of equality with the majority.

The value of freedom plays an important role in Kymlicka's argument. As a result, except in rare circumstances of cultural vulnerability, a group that claims special rights must govern itself by recognizably liberal principles, neither infringing on the basic liberties of its own members by placing internal restrictions on them, nor discriminating among them on grounds of sex, race, or sexual preference.²⁶ This requirement is of great importance to a consistently liberal justification for group rights, since a "closed" or discriminatory culture cannot provide the context for individual development that liberalism requires and because collective rights might otherwise result in subcultures of oppression within and aided by liberal societies. As Kymlicka says: "To inhibit people from questioning their inherited social roles can condemn them to unsatisfying, even oppressive lives."²⁷

As Kymlicka acknowledges, this requirement of internal liberalism rules out the justification of group rights for the "many fundamentalists of all political and religious stripes who think that the best community is one in which all but their preferred religious, sexual, or aesthetic practices are outlawed." For the promotion and support of *these* cultures "undermines the very reason we had for being concerned with cultural membership—that it allows for meaningful individual choice."²⁸ But the examples I cited earlier suggest that far fewer minority cultures than Kymlicka seems to think will be able to claim group rights under his liberal justification. Though they may not impose their beliefs or practices on others, and though they may appear to respect the basic civil and political liberties of women and girls, many cultures do not, especially in the private sphere, treat them with anything like the same concern and respect as men and boys, or allow them to enjoy the same freedoms. Discrimination against and control of the freedom of females is practiced, to a greater or lesser extent, by virtually all cultures, past and present, but especially religious ones and those that look to the past—to ancient texts or revered traditions—for guidelines or rules about how to live in the contemporary world. Sometimes more patriarchal minority cultures exist in the context of less patriarchal majority cultures; sometimes the reverse is true. In either case, the degree to which each culture is patriarchal and its willingness to become less so should be crucial factors in considering justifications for group rights—once we take women's equality seriously.

Clearly, Kymlicka regards cultures that discriminate overtly and formally against women—by denying them education, or the right to vote or to hold office—as not deserving special rights.²⁹ But sex discrimination is often far less overt. In many cultures, strict control of women is enforced in the private sphere by the authority of either actual or symbolic fathers, often acting through, or with the complicity of, the

older women of the culture. In many cultures in which women's basic civil rights and liberties are formally assured, discrimination practiced against women and girls within the household not only severely constrains their choices, but seriously threatens their well-being and even their lives.³⁰ And such sex discrimination—whether severe or more mild—often has very powerful *cultural* roots.

Although Kymlicka rightly objects to the granting of group rights to minority cultures that practice overt sex discrimination, then, his arguments for multiculturalism fail to register what he acknowledges elsewhere: that the subordination of women is often informal and private, and that virtually no culture in the world today, minority or majority, could pass his "no sex discrimination" test if it were applied in the private sphere.³¹ Those who defend group rights on liberal grounds need to address these very private, culturally reinforced kinds of discrimination. For surely self-respect and self-esteem require more than simple membership in a viable culture. Surely it is *not* enough, for one to be able to "question one's inherited social roles" and to have the capacity to make choices about the life one wants to lead, that one's culture be protected. At least as important to the development of self-respect and self-esteem is *our place within our culture*. And at least as important to our capacity to question our social roles is *whether our culture instills in and enforces particular social roles on us*. To the extent that their culture is patriarchal, in both these respects the healthy development of girls is endangered.

Part of the Solution?

It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are "part of the solution." They may well exacerbate the problem. In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of self-respect or freedom that the female members of the culture have a clear interest in its preservation. Indeed, they *may* be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women—at least to the degree to which this is upheld in the majority culture. Other considerations would, of course, need to be taken into account, such as whether the minority group speaks a different language that requires protection, and whether the group suffers from prejudices such as racial discrimination. But it would take significant factors weighing in the other direction to counterbalance evidence that a culture severely constrained women's choices or otherwise undermined their well-being.

What some of the examples discussed above show us is how culturally endorsed practices that are oppressive to women can often remain hidden in the private or domestic sphere. In the Iraqi child marriage case mentioned above, if the father himself had not called in agents of the state, his daughters' plight might well not have become public. And when Congress in 1996 passed a law criminalizing

clitoridectomy, a number of US doctors objected to the law as unjustified, since it concerned a private matter which, as one said, "should be decided by a physician, the family, and the child."³² It can take more or less extraordinary circumstances for such abuses of girls or women to become public or for the state to be able to intervene protectively.

Thus it is clear that many instances of private sphere discrimination against women on cultural grounds are never likely to emerge in public, where courts can enforce their rights and political theorists can label such practices as illiberal and therefore unjustified violations of women's physical or mental integrity. Establishing group rights to enable some minority cultures to preserve themselves may not be in the best interests of the girls and women of the culture, even if it benefits the men.

When liberal arguments are made for the rights of groups, then, special care must be taken to look at within-group inequalities. It is especially important to consider inequalities between the sexes, since they are likely to be less public, and less easily discernible. Moreover, policies aiming to respond to the needs and claims of cultural minority groups must take seriously the need for adequate representation of less powerful members of such groups. Since attention to the rights of minority cultural groups, if it is to be consistent with the fundamentals of liberalism, must be ultimately aimed at furthering the well-being of the members of these groups, there can be no justification for assuming that the groups' self-proclaimed leaders—invariably mainly composed of their older and their male members—represent the interests of all of the groups' members. Unless women—and, more specifically, young women, since older women often become co-opted into reinforcing gender inequality—are fully represented in negotiations about group rights, their interests may be harmed rather than promoted by the granting of such rights.

1 *International Herald Tribune*, 2 February 1996, News section.

2 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 89, 76. See also Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: The Clarendon Press, 1989). It should be noted that Kymlicka himself does not argue for extensive or permanent group rights for those who have voluntarily immigrated.

3 Avishai Margalit and Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research* 61, 3 (Fall, 1994): 491.

4 For example, Chandran Kukathas, "Are There any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, 1 (1992): 105-39.

5 Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics* (forthcoming 1998).

6 For example, Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture and Multicultural Citizenship*, especially chap. 8. Kymlicka does not apply his requirement that groups be internally liberal to those he terms "national minorities," but I will not address this aspect of his theory here.

7 See for example Krit Singh, "Obstacles to Women's Rights in India," in *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, ed. Rebecca J. Cook (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), pp. 375-096, especially 378-89.

8I cannot discuss here the roots of this male preoccupation, except to say (following feminist theorists Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow, Jessica Benjamin and, before them, Jesuit anthropologist Walter Ong) that it seems to have a lot to do with female primary parenting. It is also clearly related to the uncertainty of paternity, which technology has now changed. If these issues are at the root of it, then the cultural preoccupation with controlling women is not an inevitable fact of human life, but a contingent factor that feminists have a considerable interest in changing.

10 See Carol Delaney, *Abraham on Trial: Paternal Power and the Sacrifice of Children* (Princeton: Princeton University Press, forthcoming 1997). Note that in the Qur'anic version, it is not Isaac but Ishmael whom Abraham prepares to sacrifice.

11 *New York Times*, 5 October 1996, A4. The role that older women in such cultures play in perpetuating them is important but complex, and cannot be addressed here.

12 *New York Times*, 26 June 1997, A9.

13 *International Herald Tribune*, 2 February 1997, News section.

14 *New York Times*, 12 March 1997, A8.

15 This practice is discussed in *Henry S. Richardson, Practical Reasoning About Final Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), especially pp. 240-43, 262-63, 282-84.

16 *Agence France Presse*, 18 May 1997, International News section.

17 See, however, Bhikhu Parekh's "Minority Practices and Principles of Toleration," *International Migration Review* (April 1996): 251-84, in which he directly addresses and critiques a number of cultural practices that devalue the status of women.

18 Sebastian Poulter, "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights," *International and Comparative Law Quarterly* 36, 3 (1987): 589-615.

19 Amy Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics," *Philosophy and Public Affairs* 22, 3 (Summer 1993): 171-204.

20 Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1995); Valentine M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994); Susan Moller Okin, "Culture, Religion, and Female Identity Formation" (unpublished manuscript, 1997).

21 For one of the best and most recent accounts of this, and for legal citations for the cases mentioned below, see Doriane Lambelet Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review* 96, 5 (1996): 1093-1167.

22 *New York Times*, 2 December 1996, A6.

23 See Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism."

24 See for example Nilda Rimonte, "A Question of Culture: Cultural Approval of Violence Against Women in the Asian-Pacific Community and the Cultural Defense," *Stanford Law Review* 43 (1991): 1311-26.

25 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, p. 165.

26 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, pp. 168-72, 195-98.

27 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 92.

28 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, pp. 171-72.

29 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 153, 165.

30 See, for example, Amartya Sen, "More than One Hundred Million Women Are Missing," *New York Review of Books*, 20 December 1990.

31 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: The Clarendon Press, 1990), pp. 239-62.

32 *New York Times*, 12 October 1996, A6. Similar views were expressed on public radio.

Thanks to Elizabeth Beaumont for helpful research assistance and comments on an earlier draft.

Originally published in the [October/ November 1997](#) issue of Boston Review